

BIBLICAL TOOLS AND STUDIES 43

Études sur l'Évangile selon Thomas et la littérature gnostique

RECUEIL D'ARTICLES

Jean-Marie Sevrin

Édité par
Paul-Hubert Poirier
et
Joseph Verheyden



PEETERS

ÉTUDES SUR L'ÉVANGILE SELON THOMAS ET
LA LITTÉRATURE GNOSTIQUE

BIBLICAL TOOLS AND STUDIES

Edited by

B. DOYLE, G. VAN BELLE, J. VERHEYDEN
KU Leuven

Associate Editors

G. BAZZANA, Harvard Divinity School – A. BERLEJUNG, Leipzig
K.J. DELL, Cambridge – J. FREY, Zürich – C.M. TUCKETT, Oxford

ÉTUDES SUR L'ÉVANGILE SELON THOMAS ET LA LITTÉRATURE GNOSTIQUE

RECUEIL D'ARTICLES

JEAN-MARIE SEVRIN

ÉDITÉ PAR

Paul-Hubert Poirier
et
Joseph Verheyden



PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT

2021

Cover:

Τῆς καινῆς Διαθήκης ἅπαντα. Εὐαγγέλιον

Novum Iesu Christi D.N. Testamentum ex bibliotheca regia.

Lutetiae: ex officina Roberti Stephani, 1550. in-folio.

KU Leuven, Maurits Sabbe Library, P225.042/F°

Mt 5,3-12

No part of this book may be reproduced in any form,
by print, photoprint, microfilm or any other means without written
permission from the publisher.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress

ISBN 978-90-429-4619-4

eISBN 978-90-429-4620-0

D/2021/0602/71

© 2021, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven (Belgium)

AVANT-PROPOS

Dans l'introduction du recueil réunissant ses études sur le Quatrième Évangile, paru en 2016 dans la *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* (vol. 281), Jean-Marie Sevrin rappelait que, lorsqu'il a accepté d'enseigner le Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, à Louvain-la-Neuve, en 1981 (d'abord à titre de chargé de cours, puis, en 1989, comme professeur, et en 1996, comme professeur ordinaire), il venait «des études sur le gnosticisme». Docteur et maître en théologie, licencié en philologie orientale, notre collègue avait en effet consacré ses premiers travaux au gnosticisme et aux textes coptes nouveaux découverts à Nag Hammadi, en Haute Égypte, vers la fin de l'année 1945. Il y eut tout d'abord sa thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Université catholique de Louvain, en 1972, intitulée *Pratique et doctrine des sacrements dans l'Évangile selon Philippe*, travail demeuré inédit mais dont les conclusions ont été présentées dans un important article (texte no. 12 dans le présent recueil). Dans les années qui suivirent, il rédigea plusieurs articles sur d'autres textes de Nag Hammadi, dont l'*Exégèse de l'âme* (ci-après, textes no. 13 et 14) et l'*Apocryphon* (ou *Lettre apocryphe*) de Jacques (texte no. 11). Mais c'est surtout l'*Évangile selon Thomas* qui, dès 1977 et pour plus de trois décennies, retint l'attention de Jean-Marie Sevrin. Il publia neuf articles sur le nouvel évangile (textes no. 1-9), et un dixième (texte no. 10) qui l'envisageait au sein d'un groupe d'écrits qui, à l'instar de *Thomas*, rassemblent paroles de Jésus et paraboles (*Apocryphon de Jacques*, *Livre de Thomas*, *Dialogue du Sauveur*). Si les circonstances ne lui ont pas permis de donner l'édition commentée de l'*Évangile selon Thomas* qu'il envisageait, on trouvera dans ces articles l'esquisse substantielle d'une interprétation cohérente et solidement argumentée. On en aura d'ailleurs une idée précise dans l'*Évangile selon Thomas* qu'il a livré pour les *Écrits gnostiques* de la Pléiade (Gallimard, 2007), dont la notice introductive est reprise dans ce recueil (texte no. 9). Sevrin a également signé, dans le même ouvrage, la traduction annotée de l'*Exégèse de l'âme* (texte no. 14 pour la notice). Il avait auparavant, en 1983, publié l'édition, la traduction et le commentaire de cet écrit dans la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (section «Textes», vol. 9).

L'intérêt de Jean-Marie Sevrin pour les rites et les pratiques sacramentelles attestés par les textes de Nag Hammadi et leurs parallèles s'est en quelque sorte matérialisé dans la publication majeure que fut la dissertation *ad gradum magistri conscripta* qu'il soutint en 1986 et qui portait sur le *Dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* (parue dans la section «Études» de la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, au vol. 2, 1986). Il y procédait à une analyse littéraire et doctrinale serrée de sept écrits coptes : l'*Apocryphon* (ou *Écrit secret*) de Jean, la *Prôtennoia Trimorphe*, l'*Évangile des Égyptiens* (ou *Livre sacré du Grand Esprit invisible*), l'*Apocalypse d'Adam*, *Zostrien*, l'*Écrit sans titre* ou *Anonyme* du Codex Bruce et *Melchisédek*, tous des compositions d'une redoutable complexité, dont il a bien montré, «en confrontant les similitudes, les analogies, les divergences, les contradictions qui existent entre [les] données», qu'ils s'inscrivaient, chacun à leur manière, sur une même trajectoire et constituaient autant de pièces d'un même puzzle révélant un rite baptismal concret. Au terme de l'examen de ces écrits, il concluait qu'ils appartiennent, «par la pratique dont ils nous laissent deviner quelques échos, à une même famille historique, celle des gens qui ont pratiqué ce baptême enraciné ailleurs que dans le baptême chrétien». Par-delà l'analyse du dossier baptismal séthien qu'il avait menée avec brio, Sevrin montrait que les textes qu'il avait étudiés permettaient de reconnaître à ce qu'il appelle «la famille barbélo-séthienne» une existence historique même s'ils «ne permettent pas de tracer les frontières de cette famille et donc, à [eux seuls], de la définir». Conclusion dans laquelle affleure l'audace prudente dont il témoigne dans tous ses travaux. L'article no. 15 du présent recueil, publié en 1985 mais résultant d'une communication présentée en 1980, auquel on joindra l'article no. 16, de 1982, annonçait à grands traits la monographie de 1986.

Dans le dernier article de ce recueil (no. 17), Jean-Marie Sevrin aborde une question depuis longtemps débattue, celle des adversaires corinthiens de Paul, volontiers qualifiés de gnostiques. L'auteur examine d'abord les thèses de Walter Schmithals et de Luise Schottroff, pour proposer ensuite quelques réflexions de méthode sur la reconstruction des positions contre lesquelles Paul réagit et sur la définition du gnosticisme, et terminer sur un nouvel examen de 1 Co 1, 17–3, 3.

Les travaux de Jean-Marie Sevrin consacrés à l'*Évangile selon Thomas*, aux écrits de Nag Hammadi et à la gnose s'inscrivent dans une riche et longue tradition louvaniste illustrée par Lucien Cerfaux, Gérard Garitte et Boudewijn Dehandschutter, pour ne mentionner que ces noms. Une tradition marquée par l'attention prêtée aux sources, la solidité des analyses et la mesure dans les conclusions.

Les articles qui constituent ce recueil ont été reproduits dans leur forme originelle sous réserve d'une légère normalisation, notamment dans la présentation des notes infrapaginales, et de quelques précisions ajoutées entre crochets carrés. Les éditeurs remercient l'auteur d'avoir accepté la reprise de ces textes, ainsi que les détenteurs des droits d'en avoir gracieusement autorisé la publication. Leur reconnaissance s'adresse également aux Éditions Peeters et à leur directeur d'alors, le regretté M. Paul Peeters, de leur avoir offert l'hospitalité de la collection *Biblical Tools and Studies*.

Paul-Hubert Poirier
Joseph Verheyden
Québec-Leuven, le 3 mai 2021

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	VII
PROVENANCE DES ARTICLES	XIII

I. L'ÉVANGILE SELON THOMAS

1. L'Évangile selon Thomas. Paroles de Jésus et révélation gnostique	3
2. L'Évangile apocryphe de Thomas: un enseignement gnostique	29
3. Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas. EvTh 63, 64, 65	47
4. La rédaction des paraboles dans l'Évangile de Thomas	61
5. Remarques sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas (II, 2)	73
6. L'interprétation de l'Évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction.	89
7. «Ce que l'œil n'a pas vu ...» 1 Co 2, 9 comme parole de Jésus	103
8. L'Évangile selon Thomas comme exercice spirituel	123
9. Évangile selon Thomas (NH II, 2). Notice	135

II. AUTRES TEXTES DE NAG HAMMADI

10. Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes	145
11. Écriture et traditions dans l'Apocryphon de Jacques	159
12. Les Noces Spirituelles dans l'Évangile selon Philippe	173
13. La rédaction de l'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6)	223
14. Exégèse de l'âme (NH II, 6). Notice	259
15. Vestiges d'une tradition liturgique baptismale dans des écrits du groupe séthien	265

III. SUR LA GNOSE

16. Les rites et la gnose d'après quelques textes gnostiques coptes. .	281
17. La gnose à Corinthe: questions de méthode et observations sur 1 Co 1, 17-3, 3	293

INDEX

A. Index biblique	315
B. Auteurs et écrits anciens	319
C. Auteurs modernes	339

PROVENANCE DES ARTICLES

1. «L'Évangile selon Thomas. Paroles de Jésus et révélation gnostique», *Revue théologique de Louvain*, 8 (1977), p. 265-292.
2. «L'Évangile apocryphe de Thomas: un enseignement gnostique», *Foi et Vie*, 81, 4 (1982), p. 62-80.
3. «Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas. *EvTh* 63, 64, 65», dans J. DELORME (éd.), *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII^e congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio divina 135), Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 425-439.
4. «La rédaction des paraboles dans l'Évangile de Thomas», dans M. RAS-SART-DEBERGH, J. RIES (éd.), *Actes du IV^e Congrès Copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988. II. De la linguistique au gnosticisme* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 41), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1992, p. 343-354.
5. «Remarques sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas (II, 2)», dans L. PAINCHAUD, A. PASQUIER (éd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 3), Québec, Les Presses de l'Université Laval/Louvain-Paris, Peeters, 1995, p. 263-278.
6. «L'interprétation de l'Évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction», dans J. D. TURNER, A. MCGUIRE (éd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 44), Leiden-New York-Cologne, Brill, 1997, p. 347-359.
7. «“Ce que l'œil n'a pas vu ...” 1 Co 2,9 comme parole de Jésus», dans J.-M. AUWERS, A. WÉNIN (éd.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 144), Louvain, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1999, p. 295-302.
8. «L'Évangile selon Thomas comme exercice spirituel», dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO (éd.), *Les Textes de Nag Hammadi: histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2010, p. 203-213.

9. «Évangile selon Thomas (NH II, 2)» [notice], dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 299-305.
10. «Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes», dans J. DELOBEL (éd.), *Logia. Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 59), Louvain, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1982, p. 517-528.
11. «Écriture et traditions dans l'Apocryphon de Jacques», dans J.-É. MÉNARD (éd.), *Écritures et traditions dans la littérature copte: Journée d'études coptes Strasbourg 28 mai 1982* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 1), Louvain, Peeters, 1983, p. 73-85.
12. «Les Noces Spirituelles dans l'Évangile selon Philippe», *Le Muséon*, 87 (1974), p. 143-193.
13. «La rédaction de l'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6)», *Le Muséon*, 92 (1979), p. 237-271.
14. «Exégèse de l'âme (NH II, 6)» [notice], dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 469-474.
15. «Vestiges d'une tradition liturgique baptismale dans des écrits du groupe séthien», dans T. ORLANDI, F. WISSE (éd.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Roma, 22-26 September 1980*, Rome, C.I.M., 1985, p. 355-366.
16. «Les rites et la gnose d'après quelques textes gnostiques coptes», dans J. RIES, Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1982, p. 440-450.
17. «La gnose à Corinthe: questions de méthode et observations sur 1 Co 1, 17-3, 3», dans R. BIERINGER (éd.), *The Corinthian Correspondence* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 125), Louvain, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1996, p. 121-139.

I.

L'ÉVANGILE SELON THOMAS

L'ÉVANGILE SELON THOMAS PAROLES DE JÉSUS ET RÉVÉLATION GNOSTIQUE

Voilà plus de trente ans que, dans des circonstances et à une date demeurées assez obscures, une importante bibliothèque ancienne était retrouvée en Haute-Égypte, près de Nag Hammadi¹. La cinquantaine d'écrits, gnostiques pour la plupart², que renferment ses treize codex sont enfin en voie d'être tous publiés, grâce à une entreprise conjointe de l'U.N.E.S.C.O. et du gouvernement égyptien³. Plusieurs textes cependant sont accessibles d'assez longue date, comme l'*Évangile de [266] Vérité* et plusieurs écrits du codex I

1. Sur les circonstances de la découverte, voir J. DORESSE, *Les livres sacrés des gnostiques d'Égypte*, Paris, Librairie Plon, 1959, p. 133-156; J. M. ROBINSON, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction*, Leiden, Brill, 1972, p. 1-4; J. RIES, *Nag Hammadi et l'avenir des études gnostiques*, dans *Revue théologique de Louvain*, 8 (1977), p. 252-259. Bibliographie: D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag Hammadi Studies 1), Leiden, Brill, 1971; ID., *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 32), Leiden, Brill, 1997, ID., *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 65), Leiden, Brill, 2009.

2. Les décomptes varient, quelques codex étant fragmentaires; 53 semble un maximum. Il faut compter dans ce nombre quelques doublets, voire triplets (l'*Apocryphe de Jean*). Ces textes fort hétérogènes ne représentent pas une seule école gnostique, mais reflètent des courants très divers: valentiniens, séthiens, hermétiques, et d'autres encore, plus difficiles à classer; il en est de non-chrétiens, à côté d'autres où la part chrétienne est importante; rares sont ceux dont on ne peut affirmer qu'ils soient gnostiques, comme les *Enseignements de Silvanos* (cod. VII, 4). S'agit-il d'une bibliothèque utilisée par un groupe gnostique, ou plutôt d'une documentation hérésiologique? L'étude des papyri utilisés dans les reliures montrerait que celles-ci furent faites dans un monastère pachômien, ce qui, joint à l'hétérogénéité du recueil, peut faire pencher pour la seconde hypothèse; voir J. BARNES, *Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices*, dans M. KRAUSE (éd.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pabior Labib* (Nag Hammadi Studies 6), Leiden, Brill, 1975, p. 9-18.

3. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt, in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Leiden, Brill: codex I (1977), II (1974), III (1976), IV (1975), V (1975), VI (1972), VII (1972), VIII (1976), IX-X (1977), XI-XII-XIII (1973), Introduction (1984).

(codex Jung)⁴, et surtout les écrits du codex II, publiés en planches photographiques dès 1956⁵.

Cette découverte est d'une importance majeure, en ce qu'elle renouvelle notre connaissance du gnosticisme, jusque-là surtout indirecte, par une abondante documentation de première main. Elle n'eût pourtant guère soulevé d'intérêt hors du monde des historiens des origines chrétiennes et des religions anciennes, tant sont d'accès malaisé – et non surtout par la langue – ces textes souvent foisonnants et obscurs, si l'un d'eux n'eût tranché sur l'ensemble par son genre littéraire et par sa matière: l'*Évangile selon Thomas*. C'était un recueil de «dits» attribués à Jésus, qui passionna aussitôt les exégètes du Nouveau Testament et excita une curiosité générale: peut-être se trouvait-on, sinon devant un cinquième évangile, du moins devant un texte qui permettait de remonter à une tradition indépendante de nos évangiles canoniques, voire antérieure. Articles, traductions, premières études d'ensemble ne tardèrent pas à se multiplier, tant de recherche critique que sur le mode de la vulgarisation. La production s'est aujourd'hui ralentie, et l'enthousiasme refroidi. Plus d'une vingtaine d'années après sa première publication, que peut-on dire de l'*Évangile selon Thomas*?⁶ [267]

4. Le Codex Jung (cod. I dans la classification aujourd'hui communément adoptée) est sorti d'Égypte dans les premiers temps de la découverte pour un périple qui l'a conduit à la Fondation Jung, à Zurich; son édition fut plus rapide: M. MALININE *et al.*, *Evangelium Veritatis*, Zurich, Rascher, 1956; *Evangelium Veritatis. Supplementum*, Zurich-Stuttgart, Rascher, 1961; *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, Zurich-Stuttgart, Rascher, 1963; *Epistula Jacobi Apocrypha*, Zurich-Stuttgart, Rascher, 1968; *Tractatus Tripartitus*, Berne, Francke, 1973-1975.

5. P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. 1, Le Caire, Government Press, 1956. Malgré la qualité médiocre de ses reproductions, c'est à cette publication que l'on doit le premier développement des études sur l'*Évangile de Thomas*.

6. Édition: A. GUILLAUMONT, H.-C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL, Y. 'ABD AL-MASĪH, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 (édité simultanément en allemand, anglais et néerlandais. Texte copte et traduction française). Traductions françaises: J. DORESSE, *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris, Librairie Plon, 1959; R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5), Leiden, Brill, 1975. Les traductions en d'autres langues, surtout en anglais et en allemand, sont nombreuses; signalons au moins J. LEIPOLDT, *Das Evangelium nach Thomas* (Texte und Untersuchungen 101), Berlin, Akademie-Verlag, 1967, et les traductions de G. GARITTE (en latin, très littérale), E. HAENCHEN (en allemand) et B. M. METZGER (en anglais), dans K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1964, p. 517-530 [2001]¹⁵, texte copte et grec, rétroversion grecque, traductions allemande et anglaise, p. 519-546].

1. LE TEXTE ET SES PROBLÈMES

L'*Évangile selon Thomas* n'est pas un texte fort long: il couvre moins de vingt pages dans le manuscrit⁷, soit quelque 678 lignes. Il contient 114 paroles de Jésus⁸, dépourvues de contexte narratif, et le plus souvent introduites par une petite phrase comme: «Jésus dit», ou par un embryon de récit⁹: elles paraissent donc bien isolables. Ces «dits» sont de longueur fort inégale, allant d'une seule à 25 lignes; quatre d'entre eux seulement couvrent plus de 15 lignes. Bon nombre sont à l'évidence des créations gnostiques, difficiles souvent à comprendre, car ils tirent de leur brièveté et de l'absence de contexte un caractère fort allusif, mais assez caractérisés cependant par les thèmes qu'ils abordent et le langage qu'ils utilisent, pour qu'on ne puisse douter de leur nature. À côté de ceux-là – et c'est ce qui d'abord a retenu l'attention – d'autres «dits» rapportent des paroles de Jésus qu'en un autre écrit on ne trouverait pas gnostiques: soit que ces paroles, sans parallèles dans les évangiles canoniques, leur soient apparentées pourtant par la forme et le style, au point que l'on peut les considérer comme des *agrapha* dignes d'intérêt, soit qu'elles offrent avec les évangiles synoptiques des parallèles certains.

Nous retrouvons dans ces dits d'allure évangélique des formes littéraires connues du Nouveau Testament: des paraboles (on en compte une quinzaine, dont la plupart ont leur correspondant dans les synoptiques)¹⁰, ou de simples métaphores comme celle de la ville sur la [268] montagne ou celle de la paille et de la poutre; des béatitudes¹¹ et des malédictions¹²; une

7. Codex II, 32, 10 – 51, 26, selon la numérotation des pages du manuscrit, telle qu'elle est reprise dans *The Facsimile Edition*. Les premières études et éditions ont suivi la numérotation des planches de l'édition photographique de Pahor Labib (p. 32 = pl. 80).

8. La division en *logia*, quoique souvent évidente, est néanmoins arbitraire; nous suivons sur ce point l'édition de A. GUILLAUMONT *et al.*, *L'Évangile selon Thomas*.

9. Par exemple, la parole de Jésus est introduite par une question des disciples (*log.* 6.12.18.20.24.37.43.51.52.53.99.100.104.113), de Marie (*log.* 21), de Salomé (*log.* 61b) ou de Simon-Pierre (*log.* 114); ou encore simplement par la demande d'un homme (*log.* 72) ou l'exclamation d'une femme dans la foule (*log.* 79); une scène est commentée par Jésus, avec question des disciples (*log.* 22.60). Il y a un dialogue plus élaboré assorti d'une esquisse de récit au *log.* 13.

10. Paraboles néotestamentaires: le pêcheur avisé (*log.* 8), le semeur (*log.* 9), le grain de sénevé (*log.* 20), le maître de maison vigilant (*log.* 21), la bonne semence et l'ivraie (*log.* 57), le riche qui fait des projets d'avenir (*log.* 63), l'invitation au festin (*log.* 64), les vigneronniers homicides (*log.* 65), le marchand et la perle (*log.* 76), le levain dans la pâte (*log.* 96), la brebis perdue (*log.* 107), le trésor caché (*log.* 109). Paraboles nouvelles: les enfants dans le champ qui n'est pas à eux (*log.* 21), la femme qui porte un vase de farine (*log.* 97), l'homme qui veut tuer un grand personnage (*log.* 98).

11. Béatitudes néotestamentaires, transformées ou amplifiées: *log.* 54.68.69; béatitudes nouvelles, de facture gnostique: *log.* 7.18.19.49.58.103.

12. Toutes deux absentes du Nouveau Testament: *log.* 102.112.

exhortation à la vigilance, qui a son parallèle dans Mt¹³, et une dizaine de paroles en forme de déclarations à la première personne, souvent nouvelles¹⁴. Les paroles dans le style apocalyptique manquent tout à fait: il n'y aurait que le *log.* 71, parallèle à Mt 26, 61, mais qui a précisément perdu son accent apocalyptique¹⁵. B. Gärtner relève deux genres absents du Nouveau Testament: le dialogue hypothétique, où l'on imagine les positions ou les questions d'adversaires pour leur donner ensuite une réponse¹⁶, et les dialogues didactiques¹⁷, qui d'ordinaire véhiculent un enseignement claire-ment gnostique; ils sont d'ailleurs d'usage courant dans les autres écrits de cette tendance, même s'ils ne leur sont pas propres.

Les paroles de Jésus communes à *Thomas* et aux synoptiques ne s'y retrouvent pas dans le même ordre: on rencontre plusieurs fois des paroles évangéliques retirées du contexte où nous les connaissons, et fondues avec d'autres en un discours nouveau, où leur sens se modifie¹⁸; souvent elles sont intégrées dans une construction gnostique¹⁹ ou complétées, d'une manière rarement neutre²⁰. Ces paroles trouvent [269] leurs parallèles dans les trois synoptiques: chez Mc (mais pour des textes que l'on retrouve aussi en Mt et en Lc), dans la matière commune à Mt et à Lc, chez Mt (particulièrement en ce qui concerne les paraboles) et chez Lc (quelques éléments de la matière propre à Lc, et de nombreuses ressemblances formelles); il arrive que *Thomas* combine les versions de plusieurs synoptiques²¹. Avec Jn, les points de contact direct sont plus rares, mais les compositions gnostiques

13. *Log.* 21b, cf. Mt 24, 43-44.

14. Voir B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961, p. 19.172 sv.

15. P. ex. *log.* 10 (cf. Lc 12, 49) ou *log.* 23, sans correspondant néotestamentaire.

16. *Log.* 3.50.

17. Ces dialogues sont le plus souvent courts, consistant en une question des disciples, ou d'un disciple privilégié (ci-dessus, note 9); voir B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p. 23-26.

18. P. ex. *log.* 79, «Une femme dans la foule lui dit: Heureux le ventre qui t'a porté et les seins qui t'ont nourri. Il lui dit: Heureux ceux qui ont écouté la parole de Dieu et l'ont gardée en vérité. Viendront en effet des jours où vous direz: Heureux le ventre qui n'a pas conçu et les seins qui n'ont pas allaité!», combine Lc 11, 27-28 et Lc 23, 29 (voir aussi Mt 24, 19 = Mc 13, 17 = Lc 21, 23), en ôtant à Lc 23, 29 sa portée eschatologique, en sorte que l'ensemble du *logion* affirme l'encratisme et le refus de la génération charnelle.

19. Voir p. ex. le *log.* 19, cité ci-dessous.

20. P. ex. *log.* 100: «Ils montrèrent à Jésus une pièce d'or et lui dirent: Les gens de César exigent de nous les tributs. Il leur dit: Donnez ce qui est à César, à César; donnez ce qui est à Dieu, à Dieu; et ce qui est mien, donnez-le-moi».

21. Voir le *log.* 33, où l'on retrouve Mt 10, 27 = Lc 12, 3; Mc 4, 21 = Lc 8, 6; Mt 5, 15 = Lc 11, 33.

portent parfois la marque du style johannique²². Il est en outre des paroles directement parallèles à des phrases non d'évangiles mais d'épîtres pauliniennes²³.

Il est évident que l'*Évangile selon Thomas*, tel qu'il se présente à nous, ne saurait être contemporain des évangiles canoniques, ni a fortiori leur être antérieur²⁴: tous les indices de localisation et de datation l'indiqueraient, si sa doctrine elle-même ne l'imposait déjà d'emblée. Mais l'important matériel synoptique qu'il renferme fait poser la question de ses sources: tire-t-il ce matériau – en tout ou en partie – des synoptiques eux-mêmes, d'une source qu'il aurait en commun avec eux, ou d'une tradition parallèle? Tant que la dépendance complète vis-à-vis des synoptiques n'est pas entièrement prouvée, les exégètes peuvent attendre de ce nouvel évangile un appoint pour retracer l'histoire des paroles de Jésus; on le retrouve donc aujourd'hui dans les synopses évangéliques, renvoyé en appendice dans la synopse grecque de K. Aland, et en notes dans la synopse française de P. Benoit et M.-É. Boismard²⁵. Toutefois, il a bien fallu en rabattre des espoirs premiers, à mesure que [270] l'on a moins considéré *Thomas* du point de vue de l'histoire des formes ou de la tradition, que du point de vue de la critique rédactionnelle.

Nous allons donc commencer par parcourir les problèmes que posent la langue originale du texte et son milieu d'origine; puis nous verrons très sommairement comment s'est posé le problème de son rapport aux synoptiques; nous tenterons ensuite de faire le point sur sa doctrine et les moyens de l'explorer, ce qui nous conduira à quelques notes de méthode au sujet de la comparaison avec les synoptiques.

22. R. KASSER, *Les manuscrits de Nag' Hammâdi: faits, documents, problèmes*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 9 (1959), p. 357-370, p. 366.

23. Voir *log.* 17 = 1 Co 2, 9 (cf. Is 64, 3). Cet *agraphon* était déjà connu: références dans J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus* (Lectio divina 62), Paris, Le Cerf, 1970, p. 38-39.

24. Personne n'a envisagé cette hypothèse jusqu'ici, sauf le curieux ouvrage de P. de SUAREZ, *L'Évangile selon Thomas*, Marsanne, Métañoia, 1975. C'est une entreprise tendancieuse, qui cherche à discréditer les évangiles canoniques pour faire de Jésus un sage d'allure gnostique: Thomas serait le seul évangile digne de foi. Si même on pouvait accepter la naïveté de ses méthodes exégétiques et son apparente insouciance des études déjà parues sur le sujet, on ne saurait pardonner à cet auteur d'ignorer tout à fait l'histoire religieuse des deux premiers siècles. Voir sur la rédaction de ce livre, élément d'une propagande syncrétiste et néognostique: R. LAURENTIN, *L'Évangile selon saint Thomas. Situation et mystifications*, dans *Études* 343 (1975), p. 733-751, qui à notre connaissance n'a pas été démenti.

25. K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1964, p. 517-530 [2001¹⁵, p. 519-546]; P. BENOIT et M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles*, t. 1, Paris, Le Cerf, 1965.

2. LES ORIGINES DU TEXTE

La langue originale

Le texte retrouvé à Nag Hammadi est en langue copte; cependant, on en possédait déjà, épars et non identifiés, quelques fragments dans trois des papyrus d'Oxyrhynque: P.Oxy. 1.654.655²⁶; à quoi il faut ajouter un petit fragment conservé sur une bandelette funéraire²⁷. Ces correspondants, qui appartiennent tous à des manuscrits différents, ne coïncident pas parfaitement avec le *Thomas* copte, et il est impossible qu'un texte soit simplement la traduction de l'autre: il s'agit plutôt de deux rédactions voisines, dont l'une, la copte, présenterait des traits gnostiques plus marqués²⁸.

Faut-il donc, en raison de cette correspondance, tenir pour un original grec? C'est à quoi penchent la plupart des auteurs lorsqu'il s'agit de textes gnostiques coptes; au vrai, on ne peut l'affirmer avec certitude que pour quelques textes, comme par exemple les écrits hermétiques contenus au codex VI²⁹, ou l'*Évangile selon Philippe*, qui donne [271] l'interprétation grecque de certains mots syriaques³⁰. Démontrer qu'un texte copte est traduit du grec n'est pas chose facile, et parfois on se laisse abuser par la fréquence des mots empruntés au grec, alors que de tels emprunts se retrouvent aussi bien dans des textes coptes certainement originaux. La présence même de tournures grecques qui sentiraient leur traduction ne prouverait rien, du moins dans les passages synoptiques: car si *Thomas* dépend en quelque façon des évangiles canoniques, il y a nécessairement un substrat grec en aval de sa rédaction.

26. B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part I, Londres, Egypt Exploration Fund, 1898, p. 1-3 et Part IV, Londres, Egypt Exploration Fund, 1904, p. 1-28.

27. H.-C. PUECH, *Un logion de Jésus sur bandelette funéraire*, dans *Bulletin de la Société Ernest Renan*, n. s. 3 (1954), p. 6-9, et dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 147 (1955), p. 126-129.

28. Il s'agit certainement de deux versions différentes, mais les commentateurs ne se sont pas accordés sur le caractère plus ou moins gnostique de l'une ou l'autre version. H.-C. PUECH, *Das Thomas-Evangelium*, dans E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, *Evangelien*, 3^e éd., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959, p. 222, tient que le copte est d'un gnosticisme plus marqué; E. HAENCHEN, *Literatur zum Thomasevangelium*, dans *Theologische Rundschau*, 27 (1961), p. 147-148, p. 172-173, est de l'avis opposé. C'est dire que la chose n'est pas évidente.

29. Codex VI, 63, 33 – 65, 7 (*Prière d'action de grâces*) et 65, 8-78 ([Extrait du «Discours parfait»] = *Asclepius* 21-29). Voir J.-P. Mahé, *Remarques d'un latiniste sur l'Asclépius copte de Nag Hammadi*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 48 (1974), p. 136-155.

30. *Évangile selon Philippe*, § 47 (62, 6-17); § 19 (56, 3-13); § 53 (63, 21-24). E. SEGELBERG, *The Antiochene Background of the Gospel of Philip*, dans *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 17 (1965-1966), p. 205-223.

Le problème se complique si l'on admet avec G. Garitte que les logoi d'Oxyrhynque sont eux-mêmes traduits du copte³¹: le texte grec en effet apparaît par place comme l'œuvre d'un traducteur qui aurait mal compris certaines tournures coptes. Malgré les réserves d'A. Guillaumont³², le Professeur Garitte a fermement maintenu sa position³³. Toutefois, comme il n'y a pas correspondance rigoureuse entre notre *Thomas* et les logoi d'Oxyrhynque, on ne saurait considérer le texte copte que nous possédons comme l'original de la version grecque, et cela laisse ouverte la question de savoir s'il est ou non une traduction.

Si l'on tient pour une rédaction grecque originale, il doit être possible de s'en approcher en opérant une rétroversion: c'est ce qu'a tenté R. Kasser pour la plus grande partie du texte³⁴. Une telle entreprise s'expose au double danger de trop dépendre soit des papyrus d'Oxyrhynque, soit des textes néotestamentaires eux-mêmes. Cette rétroversion en effet n'est pas mécanique et suppose des choix: souvent en effet à une forme copte peuvent correspondre plusieurs formes grecques, alors qu'à l'inverse certaines formes coptes différentes peuvent ne renvoyer qu'à une seule forme grecque; il est même possible que des mots que le copte emprunte au grec correspondent à des mots différents dans [272] l'original. On le voit, toute rétroversion est hautement hypothétique dans le détail et, pour utile que puisse être celle de R. Kasser, elle ne l'est – lui-même nous en avertit – que pour celui qui en connaît les limites. Elle ne saurait, dans une étude exégétique, dispenser de recourir au texte copte.

D'autres auteurs penchent pour un original araméen ou syriaque, en se basant sur des aramaïsmes que présenterait le texte, et qui ont été analysés par A. Guillaumont³⁵, et aussi sur des parentés avec le *Diatessaron*³⁶ ou, plus généralement, avec les anciennes versions syriaques³⁷. Au demeurant, nous

31. G. GARITTE, *Les «logoi» d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit «Évangile de Thomas»*, dans *Le Muséon*, 73 (1960), p. 151-172.

32. A. GUILLAUMONT, *Les logia d'Oxyrhynchos sont-ils traduits du copte?*, dans *Le Muséon*, 73 (1960), p. 325-333; voir aussi E. HAENCHEN, *Literatur zum Thomasevangelium*, p. 157-160.

33. G. GARITTE, *Les «logoi» d'Oxyrhynque sont traduits du copte*, dans *Le Muséon*, 73 (1960), p. 335-349.

34. R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas*, en particulier p. 21.

35. A. GUILLAUMONT, *Sémitismes dans les logia de Jésus découverts à Nag-Hamâdi*, dans *Journal Asiatique*, 246 (1958), p. 113-123.

36. Voir à ce sujet, dans l'abondante production de G. QUISPÉL, *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, dans *Vigiliae Christianae*, 13 (1959), p. 87-117; *Tatian and the Gospel of Thomas. Studies in the History of the Western Diatessaron*, Leiden, Brill, 1975 (tableaux comparatifs).

37. R. SCHIPPERS, T. BAARDA, *Het evangelie van Thomas. Apocriefe woorden van Jesus*, Kampen, J. H. Kok, 1960, p. 134; R. SCHIPPERS, *Het evangelie van Thomas, een onafhankelijke traditie? Antwoord aan professor Quispel*, dans *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, 61 (1961), p. 46-54.

le verrons, les indices ne manquent pas d'une origine syrienne. Il faut reconnaître, certes, la possibilité d'un original syriaque; mais il n'est point pour autant démontré. Les aramaïsmes ne sont pas indiscutables, et peuvent parfois aussi bien s'expliquer comme des coptismes. Quant aux parentés avec le *Diatessaron* ou les autres versions syriaques, elles doivent être replacées dans l'ensemble de l'histoire du texte évangélique; et si elles peuvent bien indiquer un lieu d'origine, elles ne contraignent cependant pas à conclure à une langue originale. Il est bien possible en effet d'écrire en grec en Syrie, et l'*Évangile selon Philippe*, voisin de *Thomas* dans le manuscrit comme dans la tradition, en est un exemple indiscutable. On imagine bien dans ce cas que des aramaïsmes se glissent dans le texte grec.

Reste l'hypothèse du copte original. Elle n'a guère eu de partisans déclarés: l'a priori est toujours pour un original grec, et dans les cas où l'on connaît un texte en version grecque et copte, l'antériorité du grec se laisse le plus souvent montrer. Il est d'ailleurs toujours plus difficile de montrer qu'on a affaire à un original qu'à une traduction. Il n'y a pourtant aucune impossibilité théorique à ce que le texte copte soit original; il y a même un argument en ce sens dans la thèse de W. Schrage, qui démontre que le texte que nous connaissons est [273] influencé par les versions coptes des synoptiques³⁸. L'argument n'est pas contraignant, dans la mesure où les conclusions de W. Schrage sont à nuancer (il ne se base que sur les ressemblances, néglige trop les différences, et conclut de la similitude à la dépendance, alors qu'il peut exister d'autres explications). De toute manière, cela prouve au maximum que le traducteur copte de l'évangile gnostique s'est inspiré des versions coptes du Nouveau Testament. Un original copte supposerait une origine égyptienne, que presque personne n'a défendue³⁹.

La question de la langue première reste donc sans réponse. Lorsqu'il s'agira de comparer l'*Évangile selon Thomas* aux synoptiques, une seule voie reste ouverte: comparer notre texte copte (et subsidiairement le grec des papyri d'Oxyrhynque) au texte grec de Mc, Mt et Lc (et subsidiairement aux versions anciennes), sans perdre de vue que nous travaillons peut-être avec une traduction.

38. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 29), Berlin, Alfred Töpelmann, 1964. Noter que W. Schrage ne conclut pas à un texte copte original.

39. On peut signaler O. A. PIPER, *The Gospel of Thomas*, dans *The Princeton Seminary Bulletin*, 53 (1959), p. 18-24.

Le milieu d'origine

Les témoignages extérieurs n'offrent pour situer notre écrit que des indications assez minces. L'*Évangile selon Thomas* que l'on connaissait déjà est un évangile de l'enfance, tout différent de celui de Nag Hammadi⁴⁰. Les auteurs anciens font mention d'un texte du même titre utilisé par les manichéens et présenté en série avec l'*Évangile selon Philippe*: H.-C. Puech estime qu'il s'agit bien de notre *Thomas*, dont on retrouve en effet des passages cités dans des écrits manichéens; cela ne signifie pas pour autant qu'il soit d'origine manichéenne⁴¹. Reste l'*Évangile selon Thomas* cité par Hippolyte dans sa notice sur les naassènes. Est-ce le même que mentionnent d'autres Pères après lui⁴²? La citation que fait Hippolyte est bien gnostique, mais n'entretient avec notre écrit que de lointaines analogies. [274]

Peut-être néanmoins peut-on y voir un indice, car la manière dont sont composés nombre de *logia* de *Thomas* n'est pas sans rappeler les procédés de composition et d'exégèse des naassènes, tels qu'Hippolyte également nous les fait connaître, et particulièrement cette manière de combiner en un nouvel ensemble des paroles fragmentaires reprises à plusieurs évangiles⁴³. On trouvera chez J.-É. Ménard d'autres rapprochements possibles, de forme et de fond, avec cette notice sur les naassènes⁴⁴. Certes, cela ne va point jusqu'à permettre une identification, car il reste entre les doctrines trop de dissemblances: cela permet pourtant de mieux situer *Thomas*, en indiquant des accointances avec un milieu gnostique précis.

La méthode des rapprochements permet toutefois de tirer notre texte en bien des sens. On peut ainsi le rapprocher, par des ressemblances limitées à des points précis, d'autres écrits apocryphes, comme l'évangile des Hébreux⁴⁵, celui des Égyptiens⁴⁶, l'*Évangile selon Philippe*, avec lequel il a

40. E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, *Evangelien*, p. 290-299. Un passage de cet évangile se trouve déjà cité par IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 13, 1, à propos des marcosiens.

41. H.-C. PUECH, *Das Thomas-Evangelium*, p. 200 (références), 203.

42. HIPPOLYTE, *Elenchos*, V, 7, 20. Autres témoignages, sans citation, et qui ne permettent pas d'identifier avec certitude l'écrit dont ils parlent: H.-C. PUECH, *Das Thomas-Evangelium*, p. 199-200.

43. Voir par exemple HIPPOLYTE, *Elenchos*, V, 7, 26 (où l'on retrouve Lc 18, 19 = Mc 10, 18; Mt 19, 17; Mt 5, 45); V, 7, 28 (Mt 5, 15 = Lc 11, 33; cf. Mt 10, 27 = Lc 12, 3; Lc 14, 21), et les autres citations évangéliques en V, 8-9. Ce type de combinaison est courant dans *Thomas*; p. ex. *log.* 47 (41, 14-23) (Mt 6, 24 = Lc 16, 13; Lc 5, 39; Mt 9, 16-17 = Mc 2, 21-22 = Lc 5, 36-38).

44. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 26.

45. *Log.* 2.12. H.-C. PUECH, *Das Thomas-Evangelium*, p. 214.

46. *Log.* 22.37.61.106.114. H.-C. PUECH, *Das Thomas-Evangelium*, p. 215-216.

une phrase commune⁴⁷, les *Actes de Pierre, de Philippe*, ainsi que de quelques *agrapha* connus de la tradition. On ne saurait donc douter que, dans son état actuel, il s'inscrive dans la tradition des apocryphes néotestamentaires.

Ne peut-on préciser davantage? Il y a des analogies précises: elles nous renvoient en Syrie. Outre des particularités qui pourraient se laisser interpréter comme des sémitismes, et les parentés avec les versions syriaques du Nouveau Testament, signalées déjà, des rapprochements formels ont été proposés avec les *Actes de Thomas*, le Pseudo-Macaire et le *Livre des Degrés*. Les *Actes de Thomas*, composés sans doute en syriaque à Édesse, dans des cercles gnostiques, ont subi par la suite des corrections orthodoxes; ils nous permettent cependant de remonter en Syrie, au début du III^e siècle. Il n'est pas douteux qu'ait existé dans le monde syrien une mise en valeur de Thomas, bien propre à lui faire [275] attribuer la transmission d'une révélation; mais le nom qu'on lui donne est particulièrement caractéristique: «Didyme Jude Thomas» (*log.* 1) est aussi la manière d'appeler l'apôtre dans ses *Actes apocryphes*: «Jude Thomas, aussi Didyme»⁴⁸, ou plus fréquemment, «Jude, aussi Thomas». Les *Actes de Thomas*, on le sait, manifestent une grande estime du célibat, déprécient le mariage et sont de tendance encratiste; on peut en dire autant des homélies du pseudo-Macaire et du *Livre des Degrés*, littérature messalienne de la fin du IV^e siècle. Parentés formelles et analogies de doctrine permettent donc d'assigner à l'*Évangile selon Thomas* une origine syrienne⁴⁹; et comme la parenté ici ne saurait aller jusqu'à la filiation, nous dirons qu'avec ces ouvrages il puise dans un même fonds de tradition.

Reste à situer *Thomas* en situant sa doctrine. L'entreprise est malaisée, dans la mesure où cette doctrine demeure assez floue dans son ensemble, et le demeurera sans doute en dépit des études publiées. Certes, son caractère gnostique n'est pas douteux, non plus, à l'évidence, que son caractère chrétien: mais l'on sait l'extrême diversité des sectes gnostiques, et la découverte de Nag Hammadi a fait ressortir encore combien tout découpage de sectes, toute identification nette sont chose hasardeuse dans un monde où les images, les thèmes littéraires, le vocabulaire même se révèlent d'une grande plasticité. Il faudrait, pour pouvoir bien situer *Thomas*, qu'il développe un

47. *Log.* 19 (36, 17-18) = *Évangile selon Philippe*, § 57 (64, 9-11), avec une variante minime et un contexte différent. C'est une des rares paroles que *Philippe* attribue à Jésus.

48. Jude Thomas est assez habituellement le nom de l'apôtre dans les anciens écrits d'origine syrienne. La triade «Jude Thomas, aussi Didyme» se trouve dans la version grecque des *Actes de Thomas*, 1 (LIPSIVS, BONNET, p. 100, 4-5).

49. B. EHLERS, *Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?*, dans *Novum Testamentum*, 12 (1970), p. 284-317, avance cependant de bons arguments contre une localisation à Édesse au milieu du II^e siècle.

mythe des origines, de la chute et du retour de l'esprit, qui permette de le faire entrer dans une classification typologique. Or il n'offre qu'une sotériologie, et de manière si enveloppée, en la coulant si habilement dans un cadre chrétien, que l'on peut penser que le plus spécifique de sa doctrine reste caché, comme la partie immergée d'un iceberg. C'est dire que les rapprochements de détail que l'on peut opérer avec l'une ou l'autre doctrine gnostique connue demeurent des indices d'une interprétation difficile, et ne peuvent jamais permettre une véritable identification. C'est dire aussi que tout progrès dans l'étude de la doctrine de notre évangile permettra de le mieux situer; cela fait le prix du commentaire [276] de J.-É. Ménard⁵⁰; cela fait aussi regretter vivement que l'étude détaillée annoncée par les premiers éditeurs du texte n'ait pas encore vu le jour⁵¹.

Les rapprochements avec les gnostiques naassènes, tels que nous les présente la notice d'Hippolyte, sont, on l'a vu, les plus frappants: outre que les naassènes connaissaient un évangile selon Thomas (que l'on ne peut certes identifier à notre texte), et citaient l'Écriture d'une manière fort proche des procédés de composition de notre *Thomas*, on peut signaler aussi l'importance qu'ils accordaient à Jacques le frère du Seigneur (cf. *log.* 12), à Mariamme (qui peut bien correspondre à la *Mariham* des *log.* 21.114) et à Salomé (cf. *log.* 16); leur doctrine est encratiste comme celle de *Thomas*, et leur conception de l'androgyne originel s'accorde assez avec l'enseignement de notre évangile, en particulier au sujet de la femme qui devient homme dans le salut (*log.* 114); au demeurant, le processus de spiritualisation des évangiles, qui minimise l'histoire et ramène la résurrection à une vivification intérieure, est celui-là même qui caractérise la rédaction de *Thomas*. Mais ce ne sont là qu'analogies ou trop générales ou trop ponctuelles: on en peut trouver avec d'autres gnostiques, comme les ophites, les disciples de Basilide et les valentiniens⁵². À propos des valentiniens, il convient de noter quelques accointances avec l'*Évangile selon Philippe*, qui renferme des doctrines clairement valentiniennes; parmi ces accointances, le rôle de Marie, un *logion* commun aux deux évangiles, et sans doute le même encratisme.

50. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, est à ce jour le seul commentaire continu. On trouvera cependant des éléments de commentaire dans les ouvrages qui explorent la doctrine de Thomas, particulièrement B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*; bref commentaire également dans R. M. GRANT et D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*, New York-Londres, Doubleday-Collins, 1960.

51. Cette étude, annoncée dès 1959, l'est encore aujourd'hui, avec les mêmes auteurs et chez le même éditeur. Elle devrait comprendre deux tomes: 1, introduction philologique et historique, édition critique, notes critiques; 2, commentaire.

52. R. M. GRANT, D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*, p. 78-100.

Bien que l'origine de *Thomas* demeure donc obscure, des indices convergents permettent de lui attribuer une origine syrienne. Il s'apparente aux autres écrits apocryphes, et reflète la doctrine d'une secte gnostique chrétienne du genre des naassènes d'Hippolyte; cela autorise à situer sa rédaction dans la seconde moitié du II^e siècle, au plus tard tout au début du III^e siècle. [277]

3. LES SOURCES DE LA MATIÈRE SYNOPTIQUE DE THOMAS

À la question de savoir si *Thomas* est ou non en dépendance des synoptiques, les réponses ont beaucoup varié; elles vont de l'indépendance totale à la dépendance pure et simple.

a. Beaucoup parmi les premières études, à la suite de J. Leipoldt⁵³, ont conclu à l'indépendance, soit totale, soit partielle. On se reportera avec profit au bilan des premières années de recherche dressé par le P. Quecke aux XIII^e Journées bibliques de Louvain en 1961⁵⁴.

Les tenants d'une indépendance complète furent peu nombreux. H. Montefiore n'hésite point cependant à envisager la possibilité que *Thomas* n'ait tiré aucun de ses matériaux des évangiles synoptiques, et la conclusion de son étude sur les paraboles est à peine en retrait sur cette hypothèse⁵⁵. La position extrême est celle de G. Quispel⁵⁶. Dans sa production très abondante, il a interprété les arguments en faveur de l'origine syrienne – sémitismes, parenté avec le texte de Tatien – comme des indices d'une origine judéo-chrétienne: il y aurait à la source de *Thomas* un évangile judéo-chrétien, ou à tout le moins une tradition reflétant la communauté hiérosolymitaine, qui aurait influencé également le *Diatessaron* de Tatien, les Pseudo-Clémentines et le texte occidental des évangiles; cette source ne dépendrait pas de la tradition synoptique et ne devrait pas être identifiée à Q.

53. J. LEIPOLDT, *Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 83 (1958), c. 481-496, c. 494 sv. Plus réservé dans *Das Evangelium nach Thomas*, p. 13.18.

54. H. QUECKE, *L'Évangile selon Thomas. État des recherches*, dans É. MASSAUX (éd.), *La venue du Messie. Messianisme et eschatologie* (Recherches bibliques 6), Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, p. 217-241.

55. H. MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptics*, dans *New Testament Studies*, 7 (1960-1961), p. 220-248, spéc. p. 224.248.

56. Outre les titres déjà cités plus haut, voir les articles rassemblés dans G. QUISPTEL, *Gnostic Studies*, t. 2, Istamboul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1975.

Peu d'auteurs vont jusque-là; les plus nombreux n'acceptent qu'une indépendance partielle, c'est-à-dire que *Thomas* dépendrait des synoptiques, mais aussi sur certains points de traditions parallèles et indépendantes. Ainsi H.-C. Puech dans un des premiers articles parus sur le sujet⁵⁷, R. McL. Wilson dans son recueil d'études⁵⁸, le P. Quecke [278] dans le bilan déjà cité⁵⁹, C.-H. Hunzinger, étudiant les paraboles⁶⁰ comme déjà Mgr Cerfaux⁶¹.

Le plus souvent, les tenants d'une certaine indépendance de *Thomas* par rapport aux synoptiques mènent leur étude surtout du point de vue de l'histoire des formes ou de la tradition; ils partent des évangiles canoniques et cherchent s'ils suffisent à expliquer le texte de *Thomas*, se demandant si celui-ci n'offre pas, du point de vue de l'histoire des formes, une version «meilleure» et plus primitive. *Thomas* est donc étudié à partir du Nouveau Testament, au détriment peut-être de son sens propre et des côtés originaux de sa rédaction.

b. Par contre, dans la mesure où l'on prend davantage en considération la doctrine propre du texte et sa cohérence interne, les différences d'avec les synoptiques paraissent mieux explicables, si bien que les auteurs tendent à accepter plus facilement que *Thomas* dépende d'eux. H. E. W. Turner, par exemple, penche pour la dépendance directe d'un grand nombre de *logia* par rapport à la tradition canonique, admettant que les différences d'avec les synoptiques sont souvent éclairées par les méthodes d'exégèse gnostique et des modèles doctrinaux gnostiques: la théorie de la dépendance est souvent la solution la plus économique⁶². Nombre d'auteurs partagent cette façon de voir, comme Schippers, qui récuse vivement les positions de G. Quispel⁶³, R. Kasser⁶⁴ et surtout ceux qui s'attachent à décrire la doctrine

57. H.-C. PUECH, *Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Évangile selon Thomas*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1957, p. 146-166.

58. R. McL. WILSON, *Studies in the Gospel of Thomas*, Londres, Mowbray, 1960, p. 88.142-153.

59. H. QUECKE, *L'Évangile selon Thomas. État des recherches*, p. 237.

60. C.-H. HUNZINGER, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas Evangelium*, dans W. ELTESTER (éd.), *Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für J. Jeremias* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 26), Berlin, Alfred Töpelmann, 1960, p. 209-220; *Aussersynoptisches Traditionsgut im Thomas-Evangelium*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 85 (1960), c. 843-846.

61. L. CERFAUX, G. GARITTE, *Les paraboles du Royaume dans l'«Évangile de Thomas»*, dans *Le Muséon*, 70 (1957), p. 307-327.

62. H. MONTEFIORE, H. E. W. TURNER, *Thomas and the Evangelists*, Londres, SCM Press, 1962, p. 39.

63. R. SCHIPPERS, *Het evangelie van Thomas, een onafhankelijke traditie?*, en particulier p. 46 sv.

64. R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas*, p. 18-19.

de notre apocryphe: R. M. Grant et D. N. Freedman⁶⁵, B. Gärtner⁶⁶, H. Haenchen⁶⁷. [279]

c. Un tournant décisif fut pris avec la thèse de W. Schrage, défendue à Kiel en 1963 et publiée l'année suivante⁶⁸. Cet auteur présente un commentaire des seuls *logia* offrant un parallèle avec la matière synoptique. Il s'efforce de montrer la dépendance de *Thomas* par rapport à Mc, Mt et Lc, et de la préciser en recourant moins à l'histoire des formes qu'à une analyse des relations littéraires directes et à la critique rédactionnelle. À cela, il joint une prise en considération systématique des versions coptes, dans les dialectes sahidique et bohairique (l'idée à vrai dire n'était pas neuve, mais c'est la première et la seule tentative systématique)⁶⁹. La thèse est donc: considéré unité par unité, l'*Évangile selon Thomas* s'explique à suffisance d'une part par l'utilisation des évangiles canoniques, d'autre part par l'intervention d'un rédacteur gnostique; dans l'état actuel du texte, la dépendance vis-à-vis des synoptiques est renforcée par la dépendance vis-à-vis de leurs versions coptes.

Cette thèse a généralement reçu bon accueil. Sans doute s'est-elle attiré quelques critiques de détail, et une critique plus fondamentale à propos du trop grand rôle donné aux versions coptes (W. Schrage accentuerait unilatéralement les ressemblances sans rendre compte assez des divergences; il sous-estimerait, sans pour autant les ignorer, les influences possibles d'autres formes du texte évangélique, syriaques notamment); mais dans l'ensemble un progrès certain a été accompli. On ne pourra plus nier désormais qu'il y ait des relations de dépendance entre le *Thomas* de Nag Hammadi et les traductions coptes du Nouveau Testament, quelque conclusion que l'on tire de ce fait. Surtout, l'analyse minutieuse des matériaux, en même temps qu'une sérieuse mise au point méthodologique, donne un avantage certain à la théorie de l'utilisation des synoptiques par notre évangile.

65. R. M. GRANT, D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*, p. 101-102 (l'usage d'une tradition orale demeure possible, mais ces auteurs penchent plus généralement pour la dépendance vis-à-vis des synoptiques).

66. B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*.

67. E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 6), Berlin, Alfred Töpelmann, 1961.

68. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis der Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*.

69. La même méthode a été appliquée avec le résultat contraire (c'est-à-dire l'indépendance par rapport aux versions coptes), à propos des citations de la LXX contenues dans l'*Exégèse sur l'âme*: P. NAGEL, *Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen «Exegese über die Seele»* (Nag Hammadi Codex II), dans *Archiv für Papyrusforschung*, 22 (1973), p. 249-269.

Cet avantage n'a pas été jusqu'ici sérieusement remis en cause: les études ultérieures, comme par exemple les travaux monographiques de B. Dehandschutter sur les paraboles⁷⁰, témoignent assez que la méthode [280] de la critique rédactionnelle ne laisse guère de chances à l'hypothèse d'une tradition séparée.

4. THÉOLOGIE ET RÉDACTION

Quelles que soient les sources qu'on lui suppose, l'*Évangile selon Thomas* se présente comme un ensemble. Il est non seulement légitime, mais même nécessaire, de le considérer d'abord comme tel: c'est ce que n'ont pas toujours pu faire les exégètes néotestamentaires intéressés par ce texte. L'intérêt du chercheur en effet, son horizon familial, marquent inévitablement sa démarche; selon que l'on pose au texte des questions venues de la problématique néotestamentaire ou de l'histoire du gnosticisme, le regard différera, et sans doute aussi les résultats obtenus. Il y a toujours excès à ne voir que le rapport au Nouveau Testament, qui peut n'être pour l'auteur qu'un habillement adventice dont il couvre sa doctrine et ses intentions; mais il y aurait excès tout autant à n'accepter de voir que des traits gnostiques, réels certes, mais qui pourraient masquer que le texte charrie d'autres matériaux et est peut-être d'un gnosticisme très marginal.

Toujours est-il que cet évangile a été retrouvé dans une bibliothèque largement gnostique, dans un codex qui contient une série d'écrits d'un gnosticisme indiscutable, tels que l'*Apocryphe de Jean*, l'*Évangile selon Philippe*, l'*Hypostase des Archontes*, un traité sur l'origine du monde et même, sous des apparences fort discrètes, l'*Exégèse de l'âme*. La première hypothèse à faire quant à sa doctrine est donc qu'elle soit gnostique. Cette hypothèse se vérifie-t-elle? Faute de pouvoir ici examiner cette doctrine en détail, car la synthèse

70. B. DEHANDSCHUTTER, *Les paraboles de l'Évangile selon Thomas. La parabole du trésor caché* (log. 109), dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 47 (1971), p. 199-219; *La parabole des vigneronniers homicides* (Mc XII, 1-12) et l'évangile selon Thomas, dans M. SABBE (éd.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 34), Louvain, Leuven University Press/Gembloux, Éditions J. Duculot, 1974, p. 203-219; *L'Évangile selon Thomas: témoin d'une tradition préluccanienne?*, dans F. NEIRYNCK (éd.), *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 32), Gembloux, Duculot, 1973, p. 287-297. Voir aussi W. R. SCHOEDEL, *Parables in the Gospel of Thomas: Oral Tradition or Gnostic Exegesis?*, dans *Concordia Theological Monthly*, 42 (1972), p. 548-560; H. SCHÜRMANN, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut*, dans *Biblische Zeitschrift*, 7 (1963), p. 236-260. D'autres auteurs restent d'un avis contraire, comme J. D. CROSSAN, *The Parable of the Wicked Husbandmen*, dans *Journal of Biblical Literature*, 90 (1971), p. 451-465.

définitive est loin d'être faite [281] encore⁷¹, contentons-nous d'en indiquer quelques traits en considérant le titre et le genre littéraire de cette collection de *logia*, et d'y ajouter des considérations de méthode.

La suscription

Notre apocryphe n'est appelé «évangile» que dans le titre qui le clôture, et qui pourrait à la rigueur être secondaire. La suscription, que nous examinons avec le *log.* 1, rend un son différent, tout en explicitant mieux le contenu de l'ouvrage.

«Voici les paroles secrètes que Jésus le Vivant a dites, et qu'a écrites Didyme Jude Thomas. *log.* 1. Et il dit: celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort» (32, 10-14).

a. «les paroles». Le titre déjà assume le genre littéraire: il s'agit d'un recueil de «dits». Le terme de *logos*, employé dans la version grecque du fragment d'Oxyrhynque (P.Oxy. 654. 1) est plus adéquat que celui de *logion* communément adopté. En tout état de cause, la suscription montre que la limitation à des paroles est consciente.

b. «secrètes», ou «cachées». Le mot copte adopté correspond sans doute au grec *apokryphos*. Il ne s'agit pas de paroles qui seraient demeurées cachées un certain temps, puis auraient été découvertes, non plus sans doute que de paroles protégées par la discipline de l'arcane: ce sont des paroles qui ont besoin d'interprétation, et c'est leur sens qui est caché. Paroles secrètes signifie paroles porteuses de secrets, instruments de leur révélation. Nous avons affaire ici à un modèle gnostique classique: celui de la révélation. Il se trouve d'ailleurs un écrit gnostique fort répandu, et qui précède immédiatement *Thomas* dans le manuscrit, l'*Apocryphe de Jean*, où le mot *apocryphe* a précisément ce sens; il commence de cette manière: «L'enseignement et les paroles du Sauveur. Et il révéla ces mystères cachés dans un silence, Jésus-Christ, il les enseigna à Jean...»⁷². Ce qui est secret s'oppose à ce qui est manifeste, et s'entend ici en deux sens, étroitement liés: la [282] parole est secrète, qui transmise et interprétée donne accès aux mystères; cette même

71. L'ouvrage fondamental reste B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*. On trouvera une synthèse dans l'introduction de J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*; voir également les ouvrages déjà cités de E. HAENCHEN, H. MONTEFIORE et H. E. W. TURNER, R. M. GRANT et D. N. FREEDMAN; en outre Y. JANSSENS, *L'Évangile selon Thomas et son caractère gnostique*, dans *Le Muséon*, 75 (1962), p. 301-325.

72. *Apocryphe de Jean*, cod. II, 1, 1-4; cod. III, 1, 1-3. Les deux manuscrits sont lacuneux mais peuvent pour l'essentiel se compléter l'un par l'autre.

parole est encore secrète parce que son sens n'est pas immédiatement évident, et qu'elle doit donc être percée par les initiés.

c. «que Jésus le Vivant a dites». Le révélateur est donc Jésus le Vivant. Cette épithète s'applique plusieurs fois au Père, comme dans le Nouveau Testament (*log.* 3.37.50) et semble ailleurs s'adresser au Sauveur lui-même (*log.* 52.59).

B. Gärtner insiste longuement, et avec raison, sur le fait que les révélations gnostiques, lorsqu'elles sont attribuées au Christ, trouvent place après la résurrection, dans le temps qu'il passe encore avec ses disciples avant de les quitter⁷³. L'idée que Jésus enseigne ses disciples pendant ce temps intermédiaire n'est pas inconnue du Nouveau Testament: nous le voyons expliquer aux disciples d'Emmaüs le sens des Écritures (Lc 24, 45) et apparaître aux onze pendant quarante jours pour s'entretenir avec eux du règne de Dieu (Ac 1, 3). Mais cette idée va connaître dans les milieux gnostiques un développement important, au point que le temps des révélations va osciller entre 18 mois, pour des valentiniens dont parle Irénée⁷⁴, à onze ans dans la *Pistis Sophia*⁷⁵.

Pouvons-nous, sur la seule base de l'épithète «vivant», retrouver cette même conception dans l'*Évangile selon Thomas*? Sans doute, si l'on veut bien considérer pourquoi les révélations gnostiques se situent de préférence après la résurrection du Sauveur, de quoi cette détermination chronologique est le mythe. Le motif n'est pas le même que dans le Nouveau Testament. La résurrection gnostique en effet n'est pas résurrection des morts, car la mort est entièrement récusée: la résurrection est la permanence en l'état spirituel et la manifestation de cet état; elle se ramène donc à la manifestation hors du corps. Jésus est vivant parce qu'il est spirituel, et comme tel il n'a pu ni ne pourra mourir. Il n'y a pas d'exemple de doctrine gnostique qui confesse la mort de Jésus, et *Thomas* lui-même ne l'insinue d'aucune manière; au contraire, il semble tenir sur la mort et la résurrection le fonds de [283] doctrine commun à la gnose. Jésus est donc un être spirituel et vivant: c'est par là qu'il peut être révélateur des mystères.

d. «et qu'a écrites Didyme Jude Thomas». Cette attribution de l'écrit à Thomas est justifiée par le rôle qu'il y joue à plusieurs occasions: il apparaît comme un des interlocuteurs privilégiés du Sauveur, doué de l'intelligence des mystères (*log.* 13). Mais dans le titre, Thomas joue un rôle conventionnel: celui de l'intermédiaire de la révélation. Celle-ci en effet ne s'adresse pas

73. B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p. 101-105.

74. IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 3, 2.

75. *Pistis Sophia*, 1 (SCHMIDT, p. 1, 1.2). Le temps est de 550 jours dans l'*Apocryphe de Jacques* (cod. II, 2, 19); voir aussi l'*Apocryphe de Jean*, la *Sophia Jesu Christi* et le *Livre de Thomas*.

normalement à tous les hommes de façon directe, mais elle est confiée à un ou plusieurs dépositaires chargés de la consigner et de la transmettre: cet intermédiaire peut être un apôtre, comme Jean, Jacques, Thomas ou Pierre, ou l'ensemble des apôtres, comme dans la *Pistis Sophia*, ou Marie. Si le personnage du révélateur n'est pas tenu par Jésus, cet intermédiaire peut être un personnage de l'Ancien Testament (Adam, Sem, Seth), ou encore un maître gnostique mythique (Hermès). Il est nécessaire pour matérialiser la révélation faite par un sauveur spirituel, pour donner corps dans un écrit à des paroles ineffables.

e. «Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles», répond au fait que ces paroles sont cachées, secrètes. Leur sens obvie, extérieur, n'est donc pas le bon: il faut une herméneutique pour faire apparaître le sens véritable (*hermeneia*). L'opposition entre la lettre et l'esprit n'est pas dans ce cas une opposition morale: c'est une catégorie épistémologique. Si l'objet de la révélation est le sens caché, la réception de la révélation est la connaissance du sens caché ou, si l'on veut, la gnose.

f. C'est bien cette connaissance du sens caché qui vivifie: «ne goûtera pas la mort». Cette expression, reprise à l'évangile de Jean (Jn 8, 52), signifie ici le refus gnostique de la mort, et la conception d'un salut qui en fait l'économie: la vivification est directe, accès d'emblée dans un autre mode d'existence propre à l'esprit; et l'on devrait dire retour plutôt qu'accès, car il s'agit d'une restauration de l'unité originelle de l'esprit. Les mêmes mots se retrouvent à deux reprises, aux *log.* 18,19: «*log.* 18. Les disciples dirent à Jésus: Dis-nous comment sera notre fin. Jésus dit: Avez-vous donc découvert le commencement, pour que vous cherchiez la fin? Car là où est le commencement, là sera la fin. Heureux celui qui se tiendra dans le commencement, et il connaîtra la fin et il ne goûtera pas la mort. *log.* 19. Jésus dit: Heureux celui qui était avant d'avoir été. Si vous devenez pour moi des disciples et si vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront. Vous avez en effet cinq arbres dans le paradis, qui ne bougent ni été ni hiver, et [284] dont les feuilles ne tombent pas. Celui qui les connaîtra ne goûtera pas la mort» (36, 9-25). Ces deux *logia* ne forment qu'une seule unité, qui éclaire et confirme le sens de l'expression: ne pas goûter la mort suppose que l'on se tienne dans l'origine, car alors on connaît la fin; cela se peut si l'on écoute les paroles de Jésus (cf. Jn 8, 31; 15, 8; Mt 7, 24, etc.; mais ici, il ne s'agit pas de demeurer dans les paroles ni de les mettre en œuvre), ce qui est connaître les arbres paradisiaques. La connaissance dont il s'agit ici est donc le véritable salut et le contraire de la mort: la vie, c'est la gnose. Ce n'est pas un hasard si Jésus, dans sa fonction de révélateur, est nommé le Vivant.

g. La suscription et le *log.* 1 peuvent et doivent donc se lire en parallèle:

Voici <i>les paroles secrètes</i>	qu'a dites	Jésus	<i>le Vivant</i>
	et qu'a écrites	Didyme Jude Thomas	
	celui qui trouvera		
<i>l'interprétation de ces paroles</i>			<i>ne goûtera pas la mort.</i>

Point d'ambiguïté donc quant à la nature de notre écrit: c'est un texte, objet d'une tradition (dit à Thomas et écrit par lui), qui communique une doctrine cachée, dont la révélation (c'est-à-dire la manifestation, la transmission et l'interprétation) procure l'immortalité.

Le titre nous procure ainsi la clé de lecture du texte: il s'agit de paroles dont le sens vrai n'est pas obvie, mais caché et requérant interprétation. Si le titre s'applique réellement aux pages qui le suivent, ce dont il y a plusieurs indices, cela signifie que dans l'esprit du rédacteur, même des paroles d'apparence fort orthodoxe et qui sonneraient comme les synoptiques, recèlent un sens gnostique et ne sont reprises là qu'en fonction de ce sens.

Le genre littéraire: un florilège de paroles

Il s'agit donc de paroles, et cela est voulu. Ces paroles ne sont guère soutenues ou interprétées par un contexte narratif; il n'y a pas non plus de retour réflexif sur le texte, de commentaire (au contraire, par exemple, de l'*Exégèse sur l'âme*, où des passages scripturaires, assez scrupuleusement cités, se trouvent expliqués). Leur ordre est dispersé: non seulement il diffère complètement de l'ordre de composition des évangiles canoniques, mais il ne semble pas commandé par une structure quelconque. Sans doute les paroles citées s'enchaînent-elles parfois; il y a des groupements courts, dont certains peuvent être accidentels, mais non [285] pas tous: groupements en unités de sens (ainsi les *log.* 18.19 cités plus haut), ou groupement de formes littéraires semblables (les paraboles, facilement voisines les unes des autres: *log.* 8.9; 63.64.65; 96.97.98; 107.109), et surtout groupement par mots-crochets. Ce type d'enchaînement, fort courant dans notre écrit, consiste à faire se succéder deux unités qui contiennent un mot caractéristique commun, même si ce mot joue dans les deux unités un rôle différent: cela produit des chaînes où la pensée semble n'avancer que par associations de mots. Ainsi, entre *log.* 25 et *log.* 26, «frère» et «œil»; entre *log.* 26 et *log.* 27, «voir»; entre *log.* 27 et *log.* 28, «monde»; entre *log.* 28 et *log.* 29, «chair». L'*Évangile selon Philippe* emploie aussi ce procédé pour rassembler non plus des paroles de Jésus, mais des fragments d'un enseignement gnostique. Il serait donc abusif de dire qu'il n'y a dans *Thomas* aucune composition, et de le

comparer à un fichier classé au hasard; néanmoins les groupements fragmentaires et le recours aux mots-crochets ne rendent pas compte de la composition d'ensemble⁷⁶.

Cette forme littéraire de la collection de paroles non systématisée n'était pas connue encore, ni dans les évangiles canoniques, ni dans les apocryphes, si bien que dans les premiers temps de la publication du texte on a pu se demander s'il ne s'agissait pas d'un exemple, tardif mais probant, de la forme littéraire que l'on supposait à la source Q commune à Mt et Lc: une tradition séparée des paroles de Jésus, codifiée en un recueil, avec peu ou point de récits. C'eût été l'illustration et la confirmation d'une théorie, comme lorsque des astronomes, découvrant une planète nouvelle, voient se vérifier leurs calculs. Cela ne se peut: en effet, *Thomas* comporte d'autres matériaux que ceux de Q: des matériaux marciens et du bien propre de Lc. Q d'ailleurs n'aurait pas été à ce point dépourvue de récits.

Mais surtout, l'absence de contexte narratif, l'*énucléation* des paroles hors du récit est un processus secondaire: la collection des *logia* a été composée artificiellement. Dans la mesure où il est prouvé que *Thomas* [286] dépend, fût-ce partiellement, des synoptiques (et cela ne saurait plus faire de doute), l'absence de récit ne peut provenir que d'une volonté délibérée de n'aligner que des paroles, de réduire l'évangile à un contenu verbal. C'est là un processus typiquement gnostique, attesté pour les naassènes, et qui relève d'une perspective théologique précise. Le salut gnostique n'est pas historique: il réside dans la pure connaissance religieuse, intemporelle, par laquelle l'esprit, rétabli dans son origine et conscient de sa fin, discerne l'envers des choses et libère en soi la lumière primordiale emprisonnée dans les ténèbres de ce monde inférieur. Par là l'Histoire est niée, car elle appartient à ce monde. Les gestes de Jésus, son enracinement et son destin historiques sont donc complètement dépourvus d'intérêt: son rôle se réduit à être un révélateur de connaissance. Être sauvé, c'est recevoir cette connaissance, non de façon discursive, mais dans l'illumination simple et unifiante de celui qui trouve l'interprétation des paroles; l'agir moral, la pratique ascétique ne servent de rien (c'est pourquoi le jeûne et l'aumône sont écartés, *log.* 9.14);

76. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 48-51, après avoir exposé la doctrine de Thomas, tente de regrouper les unités en de plus longs morceaux, en sorte de retrouver la cohérence d'«une pièce littéraire dont la pensée se déroule lentement» (p. 48). Il est bien possible en effet que notre évangile ait une structure cachée, mais comment l'atteindre en se gardant de toute projection, sans recourir à l'imaginaire? Si structure il y a et si elle se laisse cerner, elle relève sans doute moins de l'exégèse critique que de l'interprétation gnostique elle-même, au sens du *log.* 1, qui est simple et non discursive.

l'encratisme lui-même est refus de l'Histoire, car il procède d'un mépris du corps et de la sexualité qui le perpétue.

Que par ailleurs l'on connaisse des récits gnostiques de type apocryphe concernant la vie de Jésus ne contredit point ce refus, car ces textes tendent toujours à effacer l'Histoire: ainsi, lorsqu'on raconte le baptême de Jésus, ce peut être sur le mode allégorique, pour signifier la descente de l'esprit dans le monde de l'obscurité que symbolisent les eaux du Jourdain; ou lorsqu'on raconte sa passion et sa mort, c'est dans une perspective docète, pour montrer justement qu'il n'est pas mort, mais s'est retiré pour laisser crucifier à sa place un substitut illusoire.

Comment atteindre le contenu de cette révélation?

Le titre et la forme littéraire impliquent déjà une pensée et indiquent en quel sens il convient d'interpréter le texte: c'est une révélation, au sens gnostique du terme. Comment procéder pour établir avec plus de précision en quoi elle consiste?

a. On peut partir du décalage entre le texte de *Thomas* et les textes canoniques, considérés comme une source du rédacteur, et chercher à découvrir la portée gnostique de ce décalage. Ce point de départ a été assez souvent utilisé, dans la mesure où ce sont les paroles de type synoptique qui ont surtout retenu l'attention des exégètes. Pareille méthode, qui peut donner des résultats, ne suffit cependant pas. [287]

D'une part, on risque la pétition de principe, car cette démarche présuppose la dépendance de *Thomas* par rapport aux canoniques; or si cette dépendance est dans certains cas certaine, et probable dans l'ensemble, elle n'est pas nécessairement toujours établie dans le détail. C'est précisément le décalage en question qui constitue le point litigieux, le fait à expliquer soit par l'existence d'une tradition séparée, soit par une rédaction gnostique. La démarche n'est donc possible que dans un second temps, lorsque la question de la dépendance littéraire est entièrement réglée, ou lorsque la doctrine gnostique de l'apocryphe a été assez précisée.

b. La seule méthode possible consiste donc, comme l'ont fait J. Leipoldt, H.-M. Schenke, E. Haenchen, B. Gärtner, à partir des *autres logia*, de ceux dont le contenu gnostique est évident ou probable, pour revenir ensuite aux paroles de type synoptique et voir dans quelle mesure, de quelle manière elles s'intègrent dans la doctrine ainsi dessinée. Ce sont les parties en apparence les plus tardives qui fournissent le moyen d'interpréter l'écrit. On aura d'ailleurs constaté la parenté de *logia* de ce genre, comme *log.* 18.19 cités plus haut, avec la suscription même de l'évangile.

c. Il est possible alors de faire appel à l'éclairage d'autres textes gnostiques ou à des témoignages extérieurs sur le courant gnostique. Ce recours permet de mieux préciser l'arrière-fond sur lequel se découpe la doctrine de *Thomas*, de faire apparaître ce qui n'est qu'implicite, en sorte de donner aux textes leur vraie portée. Ainsi par exemple la doctrine du couple céleste formé par l'âme et son double, rompu par la descente de l'âme en ce monde et restauré dans le salut final⁷⁷ éclaire [288] un certain nombre de passages où il est question de l'unité restaurée (*log.* 22), de la chambre nuptiale (*log.* 75) et de la femme qui se fait mâle pour entrer dans le Royaume (*log.* 114). Retrouver ainsi l'implicite de certains passages, comme aussi trouver des parallèles plus ou moins précis, permet en outre d'expliquer avec quelque vraisemblance des éléments que la doctrine, telle qu'on l'a dégagée, laisserait obscurs.

Les éclairages extérieurs sont donc une source importante d'interprétation du texte. Ils doivent pourtant être maniés avec prudence, car la variété des doctrines dans leur schéma fondamental comme dans les thèmes employés, est extrême, et la possibilité d'intégrer très diversement les mêmes éléments rend la matière fort fluide: il y faut un certain flair.

Cette source d'interprétation sera longue à épuiser, car les travaux d'exploration de la seule bibliothèque de Nag Hammadi prendront encore bien des années: dans l'état actuel de la documentation, on peut donc, longtemps encore, attendre de nouvelles lumières. Tant que n'auront pas été utilisés tous les éclairages gnostiques extérieurs, il demeurera a priori impossible d'affirmer que tel ou tel passage de *Thomas* n'offre pas un sens gnostique voulu par le rédacteur. Un commentaire comme celui de J.-É. Ménard, qui accumule les éclairages latéraux, pourra s'étoffer encore et s'enrichir à mesure de la publication et de l'exploration des textes nouveaux.

5. PRINCIPES D'UNE COMPARAISON AUX SYNOPTIQUES

Ce n'est que de pair avec la démarche d'analyse rédactionnelle de l'*Évangile selon Thomas* que l'on peut entreprendre sa comparaison aux synoptiques. L'ampleur et la complexité d'une telle comparaison exige qu'elle soit

77. Doctrine caractéristique de l'école valentinienne, centrale dans l'*Évangile selon Philippe* (où le salut consiste dans les noces de l'âme avec son «ange», qui est son époux céleste, dans le plérôme eschatologique, et dès ici-bas dans les «types et images» qui sont sans doute les sacrements; cf. J.-M. SEVRIN, *Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe*, dans *Le Muséon*, 87 [1974], p. 143-193). On retrouve des analogues de cette doctrine dans des textes non valentiniens comme l'*Exégèse sur l'âme*, où le mal de l'incarnation est rupture de l'androgynie primordial, et où le salut est restauration de cet androgynie, noces de l'âme avec son «frère-époux».

menée de façon systématique. On s'inspirera ici des indications de méthode proposées par W. Schrage⁷⁸, qui impliquent elles-mêmes le recours à la critique rédactionnelle des évangiles.

a. Lorsqu'un passage offre un parallèle à la fois avec Mc, Mt et Lc, il faut toujours se demander d'abord si *Thomas* contient des éléments caractéristiques de la rédaction matthéenne ou lucanienne. De tels éléments excluent toujours le recours à une tradition indépendante.

b. Lorsque le parallèle n'est qu'avec Mt et Lc, c'est-à-dire avec [289] la matière de la source Q, dans tous les cas où l'on peut, derrière Mt et Lc, distinguer ce qui appartient à leur source, la comparaison se fera de manière analogue: si *Thomas* comporte des éléments que l'on peut avec certitude attribuer à tel ou tel évangéliste, il dépend nécessairement de celui-ci; si au contraire les éléments relevant de la rédaction matthéenne ou lucanienne manquaient, *Thomas* pourrait renvoyer à la source commune de ces évangiles, pour autant qu'on ne puisse montrer que cette absence est volontaire. En fait, W. Schrage estime, au terme de son étude, que chaque fois qu'un élément rédactionnel se laisse déterminer avec certitude, il se trouve que *Thomas* en a connaissance. Mt et Lc suffiraient donc comme source, sans qu'il soit nécessaire de remonter au-delà.

c. Dans les paroles de Jésus aujourd'hui privées de contexte narratif, y a-t-il des éléments parallèles aux synoptiques et qui se laissent expliquer non par la rédaction propre de *Thomas*, mais par le contexte qui entourait ces paroles dans l'un ou l'autre synoptique? Dans l'affirmative, on aurait là une nouvelle preuve de la dépendance par rapport à ce synoptique.

d. D'un point de vue qui relève davantage de l'histoire des formes – car il s'agit de comparer des unités courtes, en tant que telles – on peut observer que certains passages de *Thomas*, notamment les paraboles, sont d'une forme plus concise, plus brève et simple, et manquent d'un certain nombre de motifs que l'histoire des formes a fait considérer comme secondaires. Comment donc traiter *Thomas* lorsqu'il est plus simple que les synoptiques? Est-ce l'indice d'une tradition antérieure? L'absence de certains motifs s'apparente à l'argument du silence dont on ne peut, comme on sait, user sans discernement. Dans ce cas, la première question à poser sera de rechercher dans ces passages des preuves *positives* d'une dépendance à l'égard des synoptiques; s'il s'en trouve, il ne faut pas chercher outre, mais tenter d'expliquer le raccourci par l'activité du rédacteur: c'est chose possible, car il existe d'autres façons de retravailler un texte que l'amplification et le développement.

78. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, p. 4-11.

Dans les paraboles, par exemple, l'absence des explications allégorisantes et de tout développement à caractère allégorique n'a rien de surprenant, dès lors que *Thomas* ne reprend pas à son compte l'explication allégorique, mais tire les paraboles dans un autre sens; quant à l'absence de détails pittoresques, elle peut procéder d'une stylisation délibérée. Cette stylisation est trop courante dans notre évangile pour n'être pas voulue: elle serait plus probante comme indice d'une tradition très [290] primitive si elle était moins régulière. L'analyse systématique menée par W. Schrage lui permet d'affirmer, sur ce point aussi, le caractère secondaire du texte gnostique⁷⁹.

6. LE RÉSIDU

Reste pourtant qu'un certain nombre d'éléments, mineurs pour la plupart, ne se laisseront pas réduire entièrement à la dépendance vis-à-vis des synoptiques ou à l'activité rédactionnelle de l'auteur. Une fois épuisé le recours à ces explications, quelle position adopter?

Il faut d'abord reconnaître que tout ne s'explique pas, ne se mesure pas; il faut bien accorder au rédacteur une certaine marge de liberté, la possibilité de flottements même minimes et gratuits. Un texte, même s'il prend la forme d'une compilation, ne se fabrique pas à l'aide de ciseaux et d'un pot de colle; son rapport à ses sources ne saurait être purement mécanique. Une zone d'ombre est donc chose normale, et si elle stimule l'exégète à pousser plus loin sa recherche, elle ne l'autorise pas nécessairement à conclure que des éléments qui ne semblent point venir des synoptiques ni de la doctrine du rédacteur proviennent donc d'une tradition indépendante. Dans tous les cas, on n'invoquera pareille tradition qu'avec parcimonie: ce n'est pas parce qu'on n'a pas découvert les motifs pour lesquels *Thomas* altérerait la tradition synoptique que ceux-ci sont inexistants. Même si parfois l'hypothèse rédactionnelle n'était pas vraie, elle demeurerait toujours la plus économique.

L'influence de traditions extra-canoniques demeure cependant tout à fait possible. Les éléments ne manquent pas par lesquels se marque la parenté de *Thomas* à d'autres apocryphes; et pour peu qu'on le situe autour de la moitié du II^e siècle, on peut compter qu'à ce moment il existe encore une tradition orale, et même qu'elle demeure créatrice. Aussi bien l'étude des *agrapha* ne date-t-elle pas de la découverte de Nag Hammadi. *Thomas* sur ce point ne différerait guère du reste de la littérature de son temps.

79. *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition*, p. 8.

On ne peut enfin méconnaître que derrière la rédaction actuelle, entre elle et les synoptiques, il y a eu tout un processus de croissance. Les textes de Nag Hammadi, comme par exemple les versions différentes [291] de l'*Apocryphe de Jean* et de l'*Évangile des Égyptiens*⁸⁰, ou encore ces rédactions voisines que sont la *Sophia Jesu Christi* et la *Lettre d'Eugnoste*, nous ont montré le caractère mouvant des écrits gnostiques. *Thomas* ne fait pas exception à la règle: les papyri d'Oxyrhynque témoignent qu'il a existé une version quelque peu différente du même texte. Par ailleurs, il nous offre plus d'un doublet, même dans les créations proprement gnostiques: cela permet de lui attribuer avec certitude des sources écrites. Dans ces conditions, où situerons-nous notre rédacteur? Parler d'une rédaction est un peu écraser les perspectives: il y eut sans doute un processus complexe, qui aboutit à ce texte que nous possédons, dont un rédacteur ultime porte la responsabilité. Vouloir reconstituer ce processus serait vain, bien que l'on puisse toujours formuler des hypothèses⁸¹; mais le nier ou l'ignorer serait une simplification abusive du problème.

CONCLUSIONS

Le survol que nous avons fait est rapide et sommaire: ces quelques notes ne voulaient pas tant refléter toutes les recherches menées sur l'*Évangile selon Thomas* que le caractériser brièvement, en suggérant comment l'aborder et ce qu'il paraît raisonnable d'y chercher aujourd'hui. Il s'agit donc moins de conclure que de résumer ce qui nous paraît acquis.

a. L'origine de l'*Évangile selon Thomas*, tel que nous le trouvons au codex II de Nag Hammadi, demeure incertaine. De bons indices pourtant suggèrent qu'il fut composé en Syrie; pour la date, la seconde moitié du II^e siècle paraît probable, sans arguments contraignants; on peut descendre un peu plus bas, mais on ne peut guère remonter plus haut. Il vient d'un milieu de gnostiques chrétiens, c'est-à-dire soit de gnostiques intégrant à leur pensée une part du langage évangélique, soit de chrétiens relisant les évangiles canoniques dans

80. Texte séthien sans aucun rapport avec l'écrit dont la tradition ancienne nous avait conservé le titre et quelques bribes. [Le titre *Évangile des Égyptiens* par lequel fut d'abord désigné l'écrit transmis par les codex III, 2 et IV, 2 de Nag Hammadi est secondaire et même fautif; le véritable titre est *Le Livre sacré du Grand Esprit invisible*]

81. H. MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel of Thomas and of the Synoptics*, p. 221; O. CULLMANN, *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 85 (1960), c. 321-334, c. 325-331; R. KASSER, *Les manuscrits de Nag' Hammadi: faits, documents, problèmes*.

une perspective gnostique: c'est de toute façon une œuvre de synthèse, qu'elle soit sincère ou de propagande. Sa rédaction actuelle est le terme d'un processus de composition qui a dû connaître plusieurs étapes. [292]

b. La forme littéraire de l'écrit est celle d'une collection de paroles; cette présentation, dont on ne peut décider si elle est l'héritage d'une tradition, est en tout cas ici consciente et volontaire: elle traduit un mouvement de déshistoricisation, qui résulte de la présentation de l'enseignement de Jésus comme une révélation gnostique classique. À ce titre, *Thomas* s'apparente de près aux autres révélations gnostiques connues.

c. En dehors des constructions proprement gnostiques, l'œuvre contient des *agrapha* qui la rapprochent de la littérature apocryphe. Pour la matière parallèle au Nouveau Testament, la meilleure théorie demeure celle de la dépendance vis-à-vis des textes canoniques, relus dans une perspective gnostique. L'étude de critique rédactionnelle laisse peu de chances à l'utilisation d'une tradition indépendante, même s'il faut au II^e siècle compter avec la possibilité que subsistent quelques vestiges d'une tradition orale.

d. Que nous donne donc à connaître l'*Évangile selon Thomas*?

D'abord, certes, il nous fournit quelques *agrapha*, qui doivent être examinés comme ceux que l'on trouve dans les autres écrits de l'époque.

Ensuite, il constitue un document non négligeable pour la critique textuelle du Nouveau Testament.

Sa relecture des textes canoniques offre un exemple important, unique par son ampleur, de l'utilisation gnostique des Écritures.

Enfin, il nous permet de mieux connaître un monde gnostique très proche du christianisme par ses expressions, par ses thèmes, voire sans doute par certains aspects de sa pensée, car il n'est point de synthèse sans contamination réciproque. *Thomas* est un vestige de ce gnosticisme qui put être traité par les Pères en hérésie chrétienne; il est sans doute un de ces textes qui provoquèrent la codification du canon du Nouveau Testament.

La part de théorie, dans tout cela, n'est pas mince; nous pensons que c'est à partir de ces positions que peut se mener au mieux l'exploration du texte: mais les théories peuvent toujours être remises en cause. Malgré la profusion d'études déjà parues, il s'en faut de beaucoup que l'*Évangile selon Thomas* soit complètement élucidé. Les armes de la critique pourront-elles jamais dépouiller entièrement ces «paroles secrètes de Jésus» de l'aura mystérieuse dont elles furent à dessein enveloppées?

L'ÉVANGILE APOCRYPHE DE THOMAS UN ENSEIGNEMENT GNOSTIQUE

En 1956 était publié au Caire, sous forme de reproductions photographiques, un codex ancien découvert une dizaine d'années auparavant et contenant un texte qui allait faire couler beaucoup d'encre chez les exégètes du Nouveau Testament: l'*Évangile selon Thomas*¹. C'est une collection de paroles de Jésus parallèle en partie à des dits synoptiques (se trouvant chez Matthieu, Marc et Luc). La question s'est posée d'emblée de savoir si ce texte permettait de remonter à une tradition ancienne des paroles de Jésus, au même titre – voire mieux peut-être² – que les trois synoptiques. L'enjeu était de taille, les débats furent vifs et nourris. Aujourd'hui, sans qu'une évidence se soit vraiment imposée, ils sont retombés et l'on en a généralement rabattu

1. P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. 1, Le Caire, Government Press, 1956 (remplacé aujourd'hui par *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Codex II, Leiden, Brill, 1974). Éditions: A. GUILLAUMONT, H.-C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL, Y. 'ABD AL-MASĪH, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 (texte copte et traduction). En français: J. DORESSE, *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris, Librairie Plon, 1959; R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5), Leiden, Brill, 1975. On trouvera une traduction latine très littérale (G. GARITTE), allemande (E. HAENCHEN) et anglaise (B. M. METZGER) en appendice à K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1964, p. 517-530 [2001¹⁵, texte copte et grec, rétroversion grecque, traductions allemande et anglaise, p. 519-546]. Voir aussi les études de H.-C. PUECH, rassemblées dans *En quête de la gnose*, II. *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard, 1978. Bibliographie: D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag Hammadi Studies 1), Leiden, Brill, 1971; ID., *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 32), Leiden, Brill, 1997, ID., *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 65), Leiden, Brill, 2009.

2. Voir en particulier les positions de H. Koester (p. ex.: *Apocryphal and Canonical Gospels*, dans *Harvard Theological Review*, 73 [1980], p. 105-130), qui ne considère cependant pas *Thomas* dans son ensemble. On peut citer aussi, comme une curiosité, l'ouvrage très partisan de Ph. de SUAREZ, *L'Évangile selon Thomas*, Marsanne, Métaoia, 1975, à propos duquel il faut lire la mise au point de H. LAURENTIN, *L'Évangile selon saint Thomas. Situation et mystifications*, dans *Études*, 343 (1975), p. 105-130.

des premières ambitions. Cela ne signifie pourtant pas que *Thomas* n'ait rien à nous apprendre, et sur la transmission des paroles de Jésus, et sur l'usage qu'en firent, au deuxième siècle, des chrétiens que les représentants de la grande Église qualifiaient d'hérétiques. [63]

Un évangile apocryphe

Portant dans le manuscrit le titre d'*évangile* et d'ailleurs spontanément considéré comme tel par le lecteur qui y découvre une collection de paroles de Jésus, *Thomas*, qui n'a jamais été reçu comme texte canonique, appartient donc à la catégorie disparate des évangiles dits *apocryphes*, dans laquelle on distingue ordinairement trois groupes.

Le premier – chronologiquement, mais aussi en intérêt – est celui des évangiles issus du judéo-christianisme (*Évangile des Nazaréens, des Ébionites, des Hébreux, des Égyptiens*)³, dont il ne subsiste guère que ce qu'en disent les Pères de l'Église. Le peu qu'on en connaît permet de les caractériser comme des évangiles de type synoptique, dont la composition suit les étapes du ministère de Jésus, en rapport avec ses gestes et son enseignement. On en rapprochera l'*Évangile de Pierre*, dont le contenu d'ensemble est inconnu, mais dont on a retrouvé un fragment relatant la Passion et les apparitions du ressuscité.

Le second groupe, dans lequel nous rangerons *Thomas*, est celui des évangiles gnostiques⁴. Ces révélations gnostiques, qui ne portent en fait que rarement le titre d'évangile, sont mises dans la bouche du Sauveur, le plus souvent après la résurrection, et s'adressent à un groupe de disciples choisis, dépositaires de l'enseignement ésotérique; il s'agit généralement d'exposés mythiques et doctrinaux. Si l'on excepte le cadre de la révélation et quelques éléments de dialogue, ils ne contiennent pratiquement pas de matière narrative et n'offrent, avec la forme et le fond des évangiles canoniques ou judéo-chrétiens, que de lointaines analogies, – à l'exception de *Thomas*.

Le troisième groupe, plus tardif et dont le genre s'est perpétué jusqu'au moyen âge, est celui des évangiles merveilleux⁵, récits à caractère légendaire

3. E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I, *Evangelien*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968⁴, p. 75-108; P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, Walter de Gruyter, 1975, p. 648-664; *Introduction critique au Nouveau Testament*, sous la direction de A. GEORGE et P. GRELOT, vol. 5, *L'achèvement des Écritures*, Paris, Desclée, 1977, p. 190-192.

4. E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I, *Evangelien*, p. 158-271; *L'achèvement des Écritures*, p. 196-201.

5. E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I, *Evangelien*, p. 272-377; P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, p. 665-679; *L'achèvement des Écritures*, p. 192-196.

et anecdotique qui cherchent à combler les silences de la tradition canonique sur certains personnages (Joseph, Marie, Pilate) ou certaines périodes (surtout [64] l'enfance) de la vie de Jésus. Le *Protévangile de Jacques* a particulièrement marqué l'imaginaire chrétien par les détails qu'il prétend fournir sur la naissance, l'enfance et le mariage de Marie, et sur la naissance de Jésus (on lui doit, par exemple, l'âne et le bœuf de la crèche).

L'*Évangile selon Thomas* appartient, par son introduction, les quelques éléments de dialogue qu'il contient, et sans doute par sa doctrine, au groupe des évangiles gnostiques. Il s'en distingue par la proximité d'une partie de son contenu avec des paroles de Jésus conservées dans les synoptiques et dont l'élaboration gnostique ne se donne pas comme une évidence première. Il est, par sa construction et sa doctrine, aussi loin de ce que l'on peut savoir des évangiles judéo-chrétiens, que des évangiles canoniques; il est totalement étranger au pieux romanesque des évangiles légendaires.

Un écrit conservé dans une collection

En fin de 1945 ou au début de 1946 était découverte en Haute Égypte, à proximité de la ville de Nag Hammadi, non loin des sites où s'épanouirent les premiers monastères pacômiens, un ensemble de treize codices serrés dans des reliures de cuir⁶. *Thomas* est le deuxième des sept écrits qui composent le codex actuellement classé comme codex II. L'origine des manuscrits est obscure: on ignore exactement par qui et pour qui ils furent copiés, qui les a rassemblés et utilisés pour, finalement, les enfouir. Écrits, en tout cas, par plusieurs mains différentes, ils furent reliés dans la région où on les a retrouvés, vers la moitié du IV^e siècle.

La collection est d'une grande variété⁷. Si les textes qui la composent ont probablement été traduits tous du grec en copte, ils peuvent provenir de

6. Sur l'Histoire de la découverte, J. M. ROBINSON, *From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices*, dans B. BARC (éd.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 1), Québec, Presses de l'Université Laval/Louvain, Peeters, 1981, p. 21-68.

7. L'ensemble a été reproduit en planches photographiques: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden, Brill, 1972-1977; la publication du texte copte et d'une traduction anglaise a été réalisée dans les *Nag Hammadi (and Manichaean) Studies* (Leiden), celle du texte copte avec traduction française, introduction, commentaire et index est en cours dans la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (Québec-Louvain). Une traduction anglaise de l'ensemble est disponible: *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1977 (San Francisco, 1990⁴). [Traduction française intégrale des textes de Nag Hammadi et du codex Berolinensis 8502: J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, 2007]

milieux géographiques et culturels très [65] différents; leurs genres littéraires sont également très divers, comme aussi leurs doctrines. Pour s'en tenir, par exemple, au caractère chrétien, on constatera que plusieurs de ces textes ne présentent aucun trait chrétien, que d'autres en présentent peu et peu structurants, ou même ayant l'allure d'ajouts superficiels, alors que d'autres encore – et *Thomas* est du nombre – se présentent explicitement comme des œuvres chrétiennes, puisant largement dans un donné de traditions chrétiennes et faisant œuvre de théologie chrétienne. Le seul trait incontestablement commun à cet ensemble (outre d'être rassemblé dans une même bibliothèque et transmis, avec des variantes dialectales, dans la même langue) est qu'il s'agit d'œuvres gnostiques ou du moins – car une au moins n'est pas gnostique et pour quelques-unes ce caractère est douteux – susceptibles d'une lecture gnostique.

L'*Évangile selon Thomas* saurait d'autant moins être complètement abstrait de cet ensemble qu'il présente des affinités thématiques ou formelles avec d'autres écrits, parmi lesquels plusieurs font eux aussi écho à des dits de Jésus.

Le texte de l'Évangile selon Thomas

Thomas n'est pas un texte très long. Il couvre moins de 20 pages dans le manuscrit, soit quelque 678 lignes. À la suite de l'édition princeps, on les divise en 114 paroles de Jésus, mises à peu près bout à bout et facilement isolables: la plupart sont introduites par la petite phrase «Jésus dit:», quelquefois seulement en réponse à une question d'un ou plusieurs disciples; deux fois l'occasion est sommairement décrite; une seule fois le dialogue est plus élaboré et assorti d'un embryon de récit. Il n'y a donc pas, globalement, de contexte narratif autour des paroles. En une vingtaine d'endroits pourtant s'esquisse le cadre d'un dialogue à la manière gnostique, et par deux fois une occasion est fournie à la question qui introduit la réponse. À strictement parler, il serait donc abusif de caractériser *Thomas* comme une pure collection de paroles de Jésus; malgré les apparences, il s'apparente plutôt au dialogue de révélation gnostique, dont il constitue une forme rudimentaire. En un sens, le titre qui fournit une clé de lecture gnostique aux «paroles secrètes de Jésus le Vivant» en caractérise aussi le genre littéraire. [66]

Le découpage opéré par les phrases d'introduction est d'ailleurs en partie arbitraire: alors que certains des dits qu'elles isolent semblent plutôt devoir se lire d'une traite⁸, certains pourraient être fractionnés en unités plus

8. Par exemple le *log.* 18 et le *log.* 19, dont le second peut être lu comme un développement du premier; ou encore le titre et le *log.* 1 (voir ci-dessous, p. 37).

rudimentaires, même si un travail de composition est à l'œuvre, qui les fond en une unité nouvelle⁹. Par-delà l'apparence de recueil se laisse donc percevoir un travail de rédaction sur une ou plusieurs traditions de paroles de Jésus. Ce travail, à vrai dire, ne doit pas nécessairement être dans son entier l'œuvre d'un rédacteur ultime: le texte suppose une longue histoire.

Parmi les paroles de Jésus (j'entends par là les unités littéraires regroupées dans le découpage actuel des 114 paroles), on peut en gros distinguer trois parts. La première comprend des compositions gnostiques, sans doute assez tardives, dont ni le vocabulaire, ni la thématique ne se rapprochent des traditions canoniques des paroles de Jésus; la seconde serait constituée par les paroles ou fragments de paroles qui trouvent un parallèle direct dans les évangiles synoptiques, ou du moins des analogies évidentes de vocabulaire et de thématique; la troisième part, plus restreinte, pourrait regrouper les dits dont l'allure s'apparente à ceux du deuxième groupe, mais qui manquent de parallèles canoniques et doivent donc être considérés comme des paroles cachées, des *agrapha* de Jésus¹⁰.

Parmi les dits de ces deux derniers groupes, on retrouve des formes littéraires connues du Nouveau Testament: des paroles (dont quelques-unes seulement n'ont pas leur parallèle dans les synoptiques)¹¹ ou de simples métaphores (la vigne sur la montagne, la paille et la poutre); des béatitudes et des malédictions, [67] une exhortation à la vigilance. La plupart des paroles portant une déclaration à la première personne («Ich-Worte») sont nouvelles et d'allure gnostique. Le genre apocalyptique manque tout à fait: seul Mt 26, 61 trouve un parallèle au *log.* 71, mais tout accent apocalyptique en a disparu.

Les paroles de Jésus communes à *Thomas* et aux synoptiques n'y figurent pas dans le même ordre: on rencontre régulièrement des paroles évangéliques retirées du contexte où nous les connaissons pour être fondues avec

9. Ainsi le *log.* 11 contient deux dits emboîtés l'un dans l'autre par le biais d'un «car» explicatif; le *log.* 61, qui a la forme d'un dialogue entre Jésus et Salomé, contient trois dits distincts de Jésus; le *log.* 47 – comme d'autres, car le procédé est classique – assemble en une seule pièces divers dits synoptiques.

10. Par exemple *log.* 82: «Jésus a dit: Celui qui est près de mot est près du feu; celui qui est loin de moi est loin du Royaume», cf. J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus* (Lectio divina 62), Paris, Le Cerf, 1970, p. 66-73.

11. Paraboles néotestamentaires: le pêcheur avisé (*log.* 8), le semeur (*log.* 9), le grain de sénévé (*log.* 20), le maître de maison vigilant (*log.* 21), la bonne semence et l'ivraie (*log.* 57), le riche qui fait des projets d'avenir (*log.* 63), l'invitation au festin (*log.* 64), les vigneronniers homicides (*log.* 65), le marchand et la perle (*log.* 76), le levain dans la pâte (*log.* 96), la brebis perdue (*log.* 107), le trésor caché (*log.* 109). Paraboles inconnues du Nouveau Testament: les enfants dans le champ qui n'est pas à eux (*log.* 21), la femme qui porte un vase de farine (*log.* 97), l'homme qui veut tuer un grand personnage (*log.* 98).

d'autres en un discours nouveau où leur sens se modifie; elles sont souvent intégrées à une construction gnostique¹² ou complétées, d'une façon qui n'est pas toujours neutre¹³. Ces paroles trouvent des parallèles dans les trois synoptiques: en Mc (mais pour des paroles que l'on retrouve aussi en Mt et Lc), dans la matière commune à Mt et Lc, dans la matière propre à Mt (particulièrement pour les paraboles) et dans la matière propre à Lc (quelques éléments, mais aussi nombre de ressemblances formelles là où la matière est commune à plusieurs synoptiques). Il arrive que *Thomas* combine les versions de plusieurs synoptiques¹⁴. Les points de contact avec Jn sont plus rares et d'ordinaire lointains; certains dits en outre se retrouvent dans des épîtres pauliniennes où ils n'apparaissent pas comme des dits de Jésus¹⁵.

Si le parallélisme avec les synoptiques est fréquent quant au contenu, il est (à de rares et minces exceptions près) à peu près nul quant à l'ordre des matières. *Thomas* ne suit l'ordre d'aucun autre évangile connu. A-t-il d'ailleurs un plan? Formellement, on doit se contenter de remarquer certains groupements¹⁶, sans pouvoir déceler de plan d'ensemble. Une logique de composition ne se laisse saisir qu'à la condition de considérer le fond: elle relève de l'interprétation de l'ouvrage plus que de son analyse littéraire¹⁷. [68]

Que l'*Évangile selon Thomas* ne puisse, dans son ensemble, être contemporain des traditions canoniques – ni a fortiori antérieur – ne saurait faire de doute. Cependant l'important matériau synoptique qu'il contient pose la question de ses sources: le tire-t-il des synoptiques ou d'ailleurs? Si l'on étudie le texte dans son état actuel – milieu et date d'origine, composition et doctrine –, il est légitime aussi de chercher à cerner son rapport à des traditions antérieures.

12. Par exemple *log.* 22, où un *logion* sur les petits enfants qui entrent dans le Royaume (Mt 18, 1-3; Mc 9, 36; Lc 7, 47-48; cf. Mt 19, 13-15; Lc 18, 15-17) sert d'appui à un développement sur l'unité ou la réunification typique de la doctrine de *Thomas*.

13. *Log.* 101 «Donnez ce qui est à César à César, donnez ce qui est à Dieu à Dieu; et ce qui est mien, donnez-le-moi» (cf. Mt 12, 13-17; Lc 20, 21-25).

14. Par exemple, *log.* 33, où l'on retrouve Mt 10, 27 = Lc 12, 3; Mc 4, 21 = Lc 8, 6; Mt 5, 15 = Lc 11, 33.

15. *Log.* 17 = 1 Co 2, 9 (cf. Is 64, 3); voir J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus*, p. 38-39.

16. Ainsi des concentrations de paraboles (*log.* 8.9; 20-21; 57.63.64.65; 96.97.98; 107.109).

17. Cela ne signifie pas que de tels plans ne soient pas légitimes ni utiles; ainsi celui qu'esquisse J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 48-51, après avoir exposé la doctrine de l'ouvrage.

Date et milieu d'origine

Où, quand, dans quel milieu, dans quelle langue a été écrit cet évangile? Le manuscrit où nous le trouvons a été copié en copte, dans la première moitié ou vers le milieu du IV^e siècle; le texte est donc certainement antérieur à cette date, peut-être de beaucoup.

Les témoignages extérieurs ne sont pas d'un grand secours. Un autre *Évangile de Thomas* était déjà connu: c'est un évangile de l'enfance, qui n'a rien à voir avec celui-ci¹⁸; Hippolyte de Rome en cite un dans sa notice sur la secte des naassènes¹⁹: l'extrait est bien gnostique, mais ne se retrouve pas dans notre écrit. Reste cet *Évangile de Thomas* que quelques auteurs anciens disent utilisé par les manichéens, avec l'*Évangile selon Philippe* (c'est aussi le texte qui suit *Thomas* dans le manuscrit): il est tout à fait vraisemblable que ce soit notre *Thomas*; mais cela nous renseigne sur son utilisation, non sur son origine. Il n'est donc possible, pour cerner cette origine, que de procéder par hypothèses, à partir du texte lui-même.

Tout d'abord, il est fort probable qu'il soit traduit du grec. Dès le début de ce siècle, on connaissait trois fragments de papyrus grecs, contenant des paroles inconnues de Jésus, qui correspondent à des dits de *Thomas* (P.Oxy. 654 = *log.* 1-7; P.Oxy. 1 = *log.* 26-30 + 77 + 31-33; P.Oxy. 655 = *log.* 36-39). L'ordre suivi y étant, à une exception près, identique à celui de *Thomas*, on peut penser qu'il s'agit d'une version quelque peu différente du même texte. Le plus ancien de ces papyrus pouvant être daté du début du III^e siècle, on peut dire [69] que *Thomas*, ou du moins un texte fort proche, existait déjà en grec à cette époque.

Cela ne règle pourtant pas la question de la langue d'origine. Si l'on compare les textes de P.Oxy. 1.654.655 et de notre évangile, il apparaît impossible que l'un soit simplement la traduction de l'autre. En fait, trois hypothèses sont en présence: le copte comme langue originale, le syriaque et le grec. On n'a guère défendu explicitement la thèse de l'original copte²⁰; l'original syriaque (ou araméen) est tenu par certains auteurs en raison des

18. Cf. E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I, *Evangelien*, p. 290-299.

19. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 20.

20. Cela supposerait évidemment une origine égyptienne, à laquelle peu d'auteurs songent: cf. cependant O. A. PIPER, *The Gospel of Thomas*, dans *The Princeton Seminary Bulletin*, 53 (1959), p. 18-24, et B. DEHANDSCHUTTER, *Le lieu d'origine de l'Évangile selon Thomas*, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 6-7 (1975-1976) (= *Mélanges J. Vergote*), p. 125-131. La thèse de G. Garitte, selon laquelle les trois fragments d'Oxyrhynque seraient traduits du copte, ne dit rien de la langue originelle de l'*Évangile selon Thomas* lui-même: G. GARITTE, *Les «logoi» d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit «Évangile de Thomas»*, dans *Le Muséon*, 73 (1960), p. 151-172.

aramaïsmes relevés dans le texte²¹, et l'original grec reste la solution la plus communément admise, comme étant la plus vraisemblable a priori (elle est sûre pour d'autres textes de Nag Hammadi, notamment l'*Évangile selon Philippe*), mais sans preuves décisives.

Certains rapprochements de forme et de doctrine tendent à placer l'origine du texte en Syrie, et plus précisément dans la Syrie orientale, la région d'Édesse. Il s'agit surtout de parentés avec les *Actes de Thomas*, les homélies du Pseudo-Macaire et le *Livre des Degrés*. Les *Actes de Thomas* furent sans doute rédigés en syriaque, à Édesse, au début du III^e siècle. Ils témoignent d'une mise en valeur de Thomas dans le monde syrien, bien propre à lui faire attribuer le rôle de médiateur de révélation (rôle qu'il assume également dans le *Livre de Thomas*, au même codex II de Nag Hammadi). Le nom qu'on lui donne est caractéristique: «Didyme Jude Thomas» (log. 1) de notre évangile et il correspond bien à «Jude, aussi Thomas», et à «Jude Thomas, aussi Didyme», que l'on trouve dans les *Actes de Thomas*. Ces Actes sont, on le sait, de tendance encratiste, fortement opposés au mariage et à la procréation: trait caractéristique de la vieille chrétienté syrienne, que l'on trouve aussi dans les homélies du Pseudo-Macaire et dans le *Livre des Degrés*, littérature messalienne du IV^e siècle. Dans aucun de [70] ces cas, la parenté n'implique une quelconque filiation. Disons que *Thomas* puise, avec ces écrits, dans un même fonds de traditions, ou encore qu'il suppose un milieu assez voisin.

Dans l'univers gnostique lui-même, des analogies existent surtout avec les naassènes décrits par Hippolyte, bien que l'*Évangile selon Thomas* qu'ils possédaient ne semble pas être celui-ci. On notera particulièrement une manière de citer l'Écriture fort proche de certains procédés de composition de *Thomas*, le processus de spiritualisation des évangiles qui minimise l'Histoire et ramène la résurrection à une vivification intérieure, le rôle donné à certains personnages comme Jacques, Mariamme, Salomé, la conception de l'androgynisme originel. Mais ce ne sont là qu'analogies ou trop générales, ou trop ponctuelles, et qui ne suffisent pas à une identification. Il en est d'autres, par exemple avec l'*Évangile selon Philippe*, texte fort marqué par les conceptions valentiniennes, et qui a avec *Thomas* une phrase entière en commun.

Quant à la date de composition, rien ne permet de la fixer avec précision. La présence d'un fragment grec dans un papyrus datable de 200 environ rend vraisemblable une composition au II^e siècle; la plupart des auteurs se

21. Cf., dernièrement, A. GUILLAUMONT, *Les sémitismes de l'Évangile selon Thomas. Essai de classement*, dans R. VAN DEN BROEK, M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel*, Leiden, Brill, 1981, p. 190-204.

contentent de situer *Thomas* dans la seconde moitié de ce siècle. Il a cependant utilisé des pièces plus anciennes et l'on ne peut, dans l'autre sens, exclure qu'il ait subi encore des retouches avant d'aboutir dans le manuscrit où il fut découvert.

La doctrine de l'Évangile selon Thomas

La position de *Thomas* dans la bibliothèque de Nag Hammadi, son environnement dans le codex II, indiquent bien que, pour ceux qui l'ont copié, il avait une doctrine gnostique. On peut le considérer en fait comme un écrit gnostique chrétien, même si par places son gnosticisme est discret, et si l'origine de certains de ses traits peut être cherchée hors du monde gnostique²².

De ce caractère gnostique qui pénètre et interprète une tradition chrétienne, je voudrais donner ici [71] quelques exemples. Quelques exemples seulement, qui ne cernent pas toute la thématique doctrinale de l'évangile et sont choisis à partir d'une idée préalable du gnosticisme. On comprendra que les passages cités ici soient surtout de ceux qui n'appartiennent pas à la matière parallèle aux synoptiques; en effet, si l'on considère *Thomas* comme un ensemble, c'est à partir des dits originaux de type gnosticisant que l'on peut cerner l'interprétation que la rédaction donne aux dits de type synoptique.

Le titre

Le titre et le *log.* 1 cadrent le texte comme une révélation gnostique classique et obéissent parfaitement aux lois du genre:

- «(a) Voici les paroles cachées que Jésus le Vivant a dites
- (b) et qu'a écrites Didyme Jude Thomas.
- (c) (*log.* 1) Et il a dit: Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort.»

Malgré la formule «il a dit», qui semble introduire une nouvelle unité dans le texte, il convient de lire ce morceau d'une traite. En effet, (c) est symétrique à (a) et (b) opère entre eux une médiation. Le point commun aux trois membres de cette phrase sont les paroles *dites* par Jésus, *écrites* par Thomas, *comprises* par les élus. À Jésus répond celui qui trouve; au caractère

22. Sur la doctrine de *Thomas*, voir B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961; E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann 6), Berlin, Alfred Töpelmann, 1961; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 27-51.

caché (c'est-à-dire à la fois objet d'une tradition secrète, réservée à un petit nombre, et renfermant, derrière un sens apparent, un sens caché), répond l'interprétation; au titre de Vivant donné à Jésus répond la vivification («ne pas goûter la mort»), dans un sens typiquement gnostique.

Le schéma est bien celui d'une révélation. Le révélateur est Jésus. Qu'il soit appelé le Vivant a le même sens que de lui faire proférer la révélation après la résurrection, comme en de nombreux textes gnostiques: ce n'est pas un Jésus temporel et mortel qui parle, mais un être d'en haut, qui n'est en rien engagé dans le monde et l'Histoire; cela est confirmée par le caractère purement verbal et comme transhistorique de cette révélation. Ses paroles sont secrètes, comme les révélations gnostiques, c'est-à-dire adressées à ceux-là seulement qui sont d'avance destinés à la vie, parce qu'ils n'appartiennent pas à ce monde; ce sont eux qui peuvent en percevoir le sens. L'efficacité de cette révélation est de soustraire à la mort, ce qui signifie (les *log.* 18 et 19 [72] l'attestent), retourner par la connaissance à ses origines célestes et être élevé au-dessus de ce monde de changement et de mort.

Une difficulté se présente pourtant: comment ces paroles, prononcées hors de l'histoire, peuvent-elles parvenir à ceux qui les comprendront? C'est là qu'intervient Thomas, dans une position de médiation, classique elle aussi, donnant une forme matérielle – l'écriture – à ce qui est ineffable.

Le statut des paroles écrites dans le livre est ainsi établi, et la clé de lecture en est fournie: lors même qu'aucun sens gnostique ne nous apparaîtrait dans certaines paroles, ce sens est dès le principe affirmé.

L'histoire évacuée

Les très rares éléments narratifs du texte n'ont de portée que comme introductions de paroles et se trouvent entièrement absorbés par celles-ci. En fait, comme le titre l'indique, Jésus est un parleur et non un acteur. Ses gestes, et moins encore ce qui lui advient, ne sauraient avoir d'importance dès lors que, dans une perspective gnostique, c'est la révélation des réalités d'en haut qui seule est salutaire, ce qui advient en ce monde étant de soi dépourvu de sens. C'est par une connaissance intemporelle que l'esprit, rétabli dans son origine, discerne la vraie réalité et libère en soi la lumière primordiale emprisonnée dans les ténèbres du monde extérieur. La gnose est donc rupture d'avec le monde, refus de l'histoire.

C'est pourquoi il n'y a généralement pas d'histoire gnostique de Jésus, mais seulement des enseignements. Qu'il se trouve pourtant, dans d'autres textes, des récits gnostiques apocryphes concernant la vie de Jésus ne contredit pas ce refus, car ces textes tendent toujours, précisément, à effacer l'histoire. C'est

le cas lorsqu'on raconte le baptême au Jourdain sur un mode allégorique, pour signifier la descente de l'esprit dans le monde d'obscurité symbolisé par l'eau du fleuve. Ce l'est aussi lorsqu'on raconte sa passion et sa mort, dans une perspective docète, pour expliquer précisément qu'il n'a pas été crucifié²³ : la mort subie par le révélateur serait signe qu'il est, lui aussi, prisonnier [73] de ce monde, et donc par-là incapable de rien révéler. Rien d'étonnant que, même dans les paroles de *Thomas*, on ne trouve aucune allusion à la mort de Jésus.

L'existence dans le monde est une aliénation

Le monde est, on le voit, pour le gnostique une réalité étrangère, morte et mortifère :

«Jésus a dit: celui qui a trouvé le monde a trouvé un cadavre, et celui qui a trouvé un cadavre, le monde n'est pas digne de lui» (*log.* 56).

La chair et le corps sont du monde; c'est pourquoi le glissement est possible du corps au cadavre (comparer le *log.* 80 au *log.* 56). C'est pourquoi aussi les rapports entre l'esprit et le corps sont impensables, et leur coexistence de fait est un scandale :

«Jésus a dit: si la chair a été à cause de l'esprit, c'est une chose étonnante; si l'esprit a été à cause de la chair, c'est une chose étonnante entre toutes; mais moi, je m'étonne de ceci: comment cette grande richesse s'est mise dans cette pauvreté» (*log.* 29).

Car c'est proprement l'existence mondaine et corporelle qui constitue le mal, l'emprisonnement de l'âme dans le corps :

«Jésus a dit: misérable est le corps qui dépend d'un corps, et misérable est l'âme qui dépend de ces deux» (*log.* 87).

De sorte que le salut ne peut advenir en ce monde, mais par le retrait de ce monde :

«Jésus a dit: si vous ne jeûnez pas du monde, vous ne trouverez pas le Royaume» (*log.* 27).

Ce jeûne du monde consiste bien dans le retrait, l'attitude anticosmique et non dans le simple jeûne, qui est récusé au même titre que les deux autres œuvres religieuses qui lui sont traditionnellement liées, l'aumône et la prière (cf. *log.* 6.14). [74]

23. C'est le cas, par exemple, dans l'*Apocalypse de Pierre* et le *Second Logos du Grand Seth* (Nag Hammadi, Codex VII, 2 et 3).

Le salut est dans la gnose

La même connaissance découvre au gnostique que le monde est mort et qu'il est lui-même vivant, étranger au monde; du *log.* 56, cité ci-dessus, il convient de rapprocher le *log.* 111:

«Celui qui se trouvera soi-même, le monde n'est pas digne de lui».

Celui-là, c'est «le vivant, issu du vivant (qui) ne verra ni mort ni crainte». Se connaître soi-même en effet, c'est connaître son origine et sa fin – le monde supérieur qui est celui de la vie, la lumière primordiale identifiée au Père:

«Jésus a dit: S'ils vous disent: "d'où êtes-vous nés?", dites-leur: "nous sommes nés de la lumière, là où la lumière est née d'elle-même"; elle s'est dressée, elle s'est révélée dans leur image; s'ils vous disent: "qui êtes vous?", dites-leur: "nous sommes les fils et nous sommes les élus du Père qui est vivant" (...)» (*log.* 50).

Advenant dans la connaissance de soi-même comme issu d'en haut et y retournant, tandis que «s'enroulent les cieux et la terre» (*log.* 111), le Royaume est donc une réalité intérieure et cachée, non point future mais présente pour les seuls gnostiques:

«Jésus a dit: si ceux qui vous guident vous disent: "voici, le Royaume est dans le ciel", alors les oiseaux du ciel vous devanceront; s'ils vous disent qu'il est dans la mer, alors les poissons vous devanceront. Mais le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous. Quand vous vous connaîtrez, alors vous serez connus et vous saurez que vous êtes les fils du Père qui est vivant. Mais si vous ne vous connaissez pas, alors vous êtes dans la pauvreté et vous êtes la pauvreté» (*log.* 3).

Le sauveur est un révélateur transcendant

Le rôle du sauveur est déjà marqué par le genre littéraire de l'entretien gnostique, tel que le titre le fait comprendre. Le titre de Vivant, appliqué également au Père et au gnostique, est sans doute celui qui exprime le mieux ce qu'il est: il appartient au [75] monde d'en haut; comme tel, il est inconnaissable d'une connaissance mondaine, il échappe à la définition:

«Ils lui dirent: dis-nous qui tu es, afin que nous croyions en toi. Il leur dit: vous éprouvez la face du ciel et de la terre, et celui qui est en votre présence, vous ne l'avez pas connu en ce moment et vous ne savez pas l'éprouver» (*log.* 91). «Jésus a dit à ses disciples: comparez-moi, et dites-moi à qui je ressemble. Simon Pierre lui dit: Tu ressembles à un ange juste. Matthieu lui dit: Tu ressembles à un philosophe sage. Thomas lui dit: Maître, ma bouche n'acceptera absolument pas que je dise à qui tu ressembles. Jésus dit: Je ne suis

pas ton maître, puisque tu as bu, tu t'es enivré (?) à la source bouillonnante que moi j'ai mesurée. Et il le prit, se retira et lui dit trois mots (...)» (*log.* 13).

Sans doute est-ce lui, «celui qui n'est pas né de la femme» et qui doit être adoré comme Père, dont il ne se distingue guère comme principe et fin du Plérôme, dès lors que l'on met dans sa bouche cette parole:

«Jésus a dit: Je suis la lumière qui est venue sur eux tous. Je suis le Tout. Le Tout est sorti de moi et est arrivé à moi. Fendez du bois, je suis là; soulevez la pierre, et vous me trouverez encore là» (*log.* 77).

Le rejet de la sexualité

Le salut ainsi conçu entraîne une conséquence éthique: c'est l'encratisme, refus du mariage et de la procréation qui marque la séparation d'avec le monde. Dans l'*Évangile selon Thomas*, cet encratisme peut provenir de traditions antérieures au gnosticisme. En effet, le mot qui désigne le solitaire, *monachos*, semble traduire le syriaque *ihidaya* qui désignait non point des moines, mais des ascètes ou continents²⁴.

«Il y en a beaucoup qui se tiennent autour de la porte, mais ce sont les solitaires (*monachos*) qui entreront dans la chambre nuptiale» (*log.* 75).

Cependant, dans le cadre gnostique de l'évangile, le mot s'en[76]richit d'une signification nouvelle: le solitaire est aussi l'unifié, c'est-à-dire celui qui, ayant surmonté la division inhérente à ce monde, a atteint à l'unité:

«Jésus a dit: je vous choisirai un sur mille et deux sur dix mille, et ils se tiendront étant un seul» (*log.* 23).

On croise ici une doctrine abondamment représentée dans certains textes gnostiques, où l'existence mondaine apparaît comme une séparation d'avec le moi véritable, qui est céleste, et le salut comme une réunification. Ainsi, dans l'*Évangile selon Philippe*, l'âme est par le salut réunie à son ange dans la chambre nuptiale; dans l'*Exégèse de l'âme*, la chute de l'âme en ce monde est décrite comme la rupture d'un androgyne originel, ou encore du couple qu'elle forme avec son frère, et elle ne sera sauvée que lorsqu'elle lui sera réunie. La division sexuelle apparaît ainsi comme le symbole même de l'aliénation mondaine. De cette division, la féminité, caractérisée par un manque, est l'exemple le plus parlant. C'est pourquoi, alors que d'autres textes parlent de réunion du couple, *Thomas* va désigner le retour à l'unité originelle comme un passage du féminin au masculin. C'est le sens de la parole qui

24. Cf. A. GUILLAUMONT, *Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas*, p. 203.

clôt l'évangile; elle ne témoigne pas d'une misogynie primaire, mais d'une symbolique élaborée (reflétant, il est vrai, une piètre appréciation de la condition féminine), où seul l'homme est autosuffisant et apte à représenter l'esprit:

«Simon Pierre leur dit: Que Marie sorte du milieu de nous, car les femmes ne sont pas dignes de la vie. Jésus dit: Voici que je la guiderai afin de la faire mâle, pour qu'elle devienne elle aussi un esprit vivant semblable à vous, mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux» (*log.* 114).

Thomas et les synoptiques, ou le problème des sources

Si l'*Évangile selon Thomas*, tel qu'il se présente à nous, ne saurait remonter à la période néotestamentaire, il n'en rassemble pas moins des traditions, antérieures à lui, concernant les paroles de Jésus. La question se pose de savoir d'où il tient ces traditions, aussi bien celles qui sont fortement marquées par une doctrine gnosticiante que celles qui se trouvent proches des évangiles canoniques. La réponse à cette question ne [77] saurait être simple. Plusieurs doublets²⁵ en effet attestent que l'auteur du texte actuel a utilisé des recueils distincts dont les contenus se recouvraient parfois, – bref, que la préhistoire de *Thomas* est complexe. Rien d'étonnant donc à ce que les essais d'explication aient été multiples et discordants.

La défense la plus nette de l'indépendance du texte de *Thomas* par rapport aux synoptiques se trouve sans doute dans la théorie de G. Quispel²⁶. S'appuyant sur certains traits d'allure judéo-chrétienne (comme la place importante accordée à Jacques, frère du Seigneur, au *log.* 12) et sur des variantes typiques par exemple des pseudo-clémentines et du *Diatessaron* de Tatien, cet auteur croit pouvoir faire remonter le substrat du texte de *Thomas* à une communauté judéo-chrétienne. Cette communauté aurait fixé dans un évangile comme celui *des Hébreux* ou *des Nazaréens* les traditions propres qu'elle tenait sur Jésus, indépendamment des évangiles canoniques. L'hypothèse repose sur des bases fragiles et souvent conjecturales. Le rôle prépondérant de Jacques est certes un trait judéo-chrétien, mais qui s'est implanté solidement dans les textes gnostiques (trois écrits de Nag Hammadi sont placés sous son patronage): de tels détails ne doivent pas être majorés. Mais surtout les vestiges qui nous restent des évangiles judéo-chrétiens sont trop minces pour permettre

25. Il y a par exemple des doublets entre les *log.* 3 et 113; 55 et 101; 68 et 69; 92 (48, 26) et 94 (48, 31-32).

26. G. QUISPEL a exposé sa théorie à diverses reprises, et avec divers développements; récemment dans *The Gospel of Thomas Revisited*, dans B. BARC (éd.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, p. 218-266.

avec *Thomas* une comparaison fructueuse. Au mieux pourrait-on admettre, lorsque la dépendance vis-à-vis des synoptiques n'offre pas du texte une explication suffisante, que certains traits véhiculés par les sources de *Thomas* aient été empruntés à de tels évangiles.

La dépendance par rapport aux synoptiques rencontre aujourd'hui, avec raison, davantage de faveur. L'extrême ici serait représenté par la thèse de W. Schrage²⁷. En comparant aux synoptiques la matière que *Thomas* a en commun avec eux, et en considérant les versions coptes connues des synoptiques, il conclut à une dépendance du texte copte de *Thomas* par rapport aux versions coptes des synoptiques. Même si de telles conclusions n'ont pas fait l'unanimité et se desservent en prouvant [78] trop (car la dépendance, à ce niveau, pourrait n'être qu'une harmonisation secondaire), elles n'en demeurent pas moins importantes pour deux raisons. D'abord, elles font apparaître la complexité de l'histoire du texte: la dépendance peut intervenir à diverses étapes de son devenir, et jusqu'à celle de la traduction. Ensuite, elles se fondent sur des critères rigoureux de comparaison, dont l'étude de *Thomas* ne pourra plus faire l'économie. Schrage suppose la critique rédactionnelle des évangiles et s'en inspire dans son travail de comparaison: d'une part, tout ce qui dans *Thomas* apparaît comme appartenant à la rédaction propre de Lc, Mt ou Mc, doit être considéré comme établissant la dépendance par rapport à ces évangiles; d'autre part, chaque fois qu'apparaît une divergence avec l'ensemble des synoptiques, il convient de chercher si cette divergence ne peut pas s'expliquer à partir de la doctrine propre de l'écrit ou de ses procédés rédactionnels. En maintes occasions une telle explication est possible: l'application de la critique rédactionnelle réduit considérablement le champ des traditions indépendantes que l'on pourrait trouver dans notre évangile.

Il n'en reste pas moins vrai que certains détails peuvent échapper à une explication de ce type, surtout dans un texte dont le genre littéraire même, la présentation pointilliste et disparate, rendent la doctrine difficile à saisir avec précision. Après Schrage, on a continué à trouver dans certains passages de type synoptique un caractère plus primitif que celui des textes canoniques²⁸; en outre, il demeure des *agrapha* dont l'origine gnostique n'est pas évidente.

27. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 29), Berlin, Alfred Töpelmann, 1964.

28. C'est surtout autour de l'analyse des paraboles que tourne la discussion. À côté d'auteurs comme B. DEHANDSCHUTTER, qui s'en tient strictement à la dépendance vis-à-vis des synoptiques (p. ex. *La Parole de la perle* (13, 45-46) et *l'Évangile selon Thomas* dans

Il reste donc à nuancer l'hypothèse de la dépendance de *Thomas* par rapport aux synoptiques. *Thomas*, à mon sens, reflète la présence de traditions sur les paroles de Jésus dans des cercles gnosticismes du II^e siècle; il puise à des sources déjà constituées. Mais ces sources elles-mêmes rassemblent des éléments disparates. Pour l'essentiel, elles doivent puiser aux textes qui sont devenus les évangiles canoniques; mais d'autres [79] textes, des traditions de paroles écrites ou orales, des citations, peuvent aussi leur avoir apporté des matériaux; enfin, la tradition reste créatrice et continue à s'agréger – voire même à forger – de nouvelles paroles venues de l'horizon gnostique. Une telle représentation permet que *Thomas* dépende pour une grande part des évangiles canoniques dans ses antécédents, sa rédaction et même sa traduction; mais elle permet aussi de rendre compte de son caractère littéraire propre, qui est d'être un rassemblement cohérent de paroles de Jésus, assorties d'un rudiment de dialogue et cadrées en révélation gnostique. D'autres textes de Nag Hammadi, comme le *Dialogue du Sauveur*, le *Livre de Thomas* ou la *Lettre apocryphe de Jacques*, offrent des caractéristiques semblables, avec toutefois un dialogue un peu plus élaboré et des éléments synoptiques rares et minces (ce qui ne signifie pas que les évangiles canoniques soient ignorés: ils sont au contraire supposés connus par le *Dialogue du Sauveur* et l'*Apocryphon de Jacques*).

Dans ces conditions, on gardera dans tous les cas un préjugé favorable à la dépendance vis-à-vis de la tradition synoptique, et, sans exclure a priori des vestiges de traditions présynoptiques transmis par d'autres voies, on gardera la plus grande prudence avant de les tenir pour assurés. Le problème, au fond, ne diffère pas beaucoup de celui des paroles de Jésus non canoniques ou *agrapha* que l'on trouve dans la littérature patristique.

Du bon usage de Thomas

Thomas apparaît à un lecteur chrétien moderne comme un texte à la fois familier et déroutant, attirant et décevant. Il attire par le ton nouveau qu'il donne à des paroles familières, il dérouté et peut-être déçoit parce que ces paroles, mêlées à d'autres, semblent rendre un son ambigu, fonctionner dans l'univers d'une foi différente. Cette ambivalence des sentiments chez le lecteur est révélatrice de la nature du texte, synthèse entre la tradition chrétienne et un mysticisme gnostique.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 55 [1979], p. 243-265), d'autres continuent d'admettre des traditions indépendantes; p. ex. J. D. CROSSAN, *The Parable of the Wicked Husbandmen* dans *Journal of Biblical Literature*, 90 (1971), p. 451-465, ou J. HORMAN, *The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas*, dans *Novum Testamentum*, 21 (1979), p. 326-343.

Quel est donc l'intérêt de *Thomas*? Ce n'est pas tant de nous offrir de nouveaux éléments pour remonter au Jésus de l'Histoire ou à ses paroles, ni même sans doute à des formes primitives de leur tradition: seuls quelques *agrapha*, quelques variantes intéressantes de la tradition synoptique viennent enrichir notre [80] dossier. C'est bien davantage de nous montrer comment la tradition des paroles de Jésus s'est poursuivie après la rédaction des évangiles canoniques, intégrant les écrits, conservant peut-être des traditions anciennes, en créant de nouvelles. C'est aussi de nous montrer comment une doctrine gnostique peut être à l'œuvre dans la poursuite de cette tradition et, avec une subtilité connue de longue date, s'appropriier les dits mêmes du Sauveur pour en faire un discours nouveau.

C'est enfin, et surtout, de nous donner à connaître une autre face de la foisonnante réalité gnostique, plus accessible aux non-initiés que celle présentée dans la plupart des textes, où l'apparente obscurité et la complication des développements mythiques sont propres à décourager les lecteurs les plus patients. *Thomas* enrichit davantage la connaissance du gnosticisme chrétien que l'exégèse néotestamentaire.

UN GROUPEMENT DE TROIS PARABOLES CONTRE LES RICHESSES DANS L'ÉVANGILE SELON THOMAS EvTh 63, 64, 65

L'intérêt des biblistes pour *Thomas* a surtout fait considérer cet évangile d'un point de vue diachronique, pour en rechercher les sources et élucider ses rapports avec la tradition synoptique¹. L'intérêt des historiens du gnosticisme a été [426] davantage de le comparer à d'autres écrits gnostiques, parfois motif par motif, thème par thème, pour reconstituer sa doctrine et la situer dans la nébuleuse des doctrines gnostiques². Il reste place pour un

1. En plus de l'*editio princeps* de A. GUILLAUMONT, H.-C. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, Y. 'ABD AL-MASĪH, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, on se reportera maintenant à celle de B. Layton dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or.* 4926 (1), and *P. Oxy.* 1, 654, 655. Volume One. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (Nag Hammadi Studies 20), Leiden, Brill, 1989, p. 38-128; la pagination adoptée pour les références est celle, désormais en usage, de l'édition photographique (*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, II, Leiden, Brill, 1974, soit: pl. 80 = p. 32). La bibliographie est assez abondante; on la trouvera dans D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag Hammadi Studies 1), Leiden, Brill, 1971; ID., *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 32), Leiden, Brill, 1997, ID., *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 65), Leiden, Brill, 2009. Sur la question du rapport de EvTh aux synoptiques, voir en particulier H. MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptics*, dans *New Testament Studies*, 7 (1960-61), p. 220-248; C.-H. HUNZINGER, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium*, dans W. ELTESTER (éd.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 26), Berlin, Alfred Töpelmann, 1960, p. 209-220; L. CERFAUX, *Les paraboles du Royaume dans l'«Évangile selon Thomas»*, dans *Le Muséon*, 70 (1957), p. 307-327; W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 29), Berlin, Alfred Töpelmann, 1964.

2. Voir B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961; E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 6), Berlin, Alfred Töpelmann, 1961; H.-C. PUECH, *En quête de la gnose*, t. II, *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard, 1978 (recueil); et surtout le commentaire de

moyen terme entre ces deux démarches, c'est-à-dire pour aborder le texte en lui-même et tenter son exégèse, sans ignorer certes les horizons littéraires ou doctrinaux sur lesquels il se découpe, mais en s'attachant en premier lieu à ses cohérences propres³: comment dit-il, que dit-il?

Cette tâche pourtant paraît à la limite du possible: l'*Évangile selon Thomas* se donne lui-même comme un texte abscons, où le sens apparent cache le sens réel qu'il révèle⁴. Les dits isolés de Jésus, qui le constituent, se suivent apparemment sans ordre, ou dans un ordre peu apparent, douteux; et si un dessin se dégage, c'est d'ordinaire après que l'on ait interprété les dits isolés. Bref – et cela semble faire partie de la logique ésotérique –, la composition de l'écrit ne trahit pas les intentions d'un rédacteur: la structure littéraire demeurait cachée jusqu'à ce que l'on ait découvert l'interprétation du texte⁵.

Quoique prenant comme point d'appui la comparaison aux synoptiques, je voudrais ici comprendre *Thomas* pour lui-même: comparé aux évangiles canoniques, que dit *Thomas*? Les paraboles offrent évidemment la meilleure matière à une telle étude: par leur nombre (treize ou quatorze), leur étendue⁶, leurs groupements⁷, et aussi parce qu'elles représentent un cas exemplaire de ces «paroles cachées» dont parle le titre de l'Évangile.

J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5), Leiden, Brill, 1975. La comparaison thématique avec divers écrits gnostiques reste le recours privilégié des auteurs (par exemple W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*) lorsqu'ils cherchent à donner un sens aux divergences de EvTh par rapport aux synoptiques.

3. Parmi les bons exemples de cette démarche, l'étude doctrinale synthétique de B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, et A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 71 (1980), p. 214-243.

4. «Voici les paroles cachées que Jésus le Vivant a dites, et Didyme Jude Thomas les a écrites. (1) Et il a dit: celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort» (titre et dit no. 1, p. 32, 10-14). Les paroles ne sont pas seulement, ni d'abord, une tradition demeurée secrète par rapport à d'autres évangiles, qui auraient été publics; ce sont des paroles dont le sens est caché, puisqu'il s'agit d'en trouver l'interprétation pour partager la condition de vivant de celui qui les a prononcées. La gnose est donc bien sous-jacente aux paroles, mais une gnose qui demande effort et quête: de là l'importance de ces thèmes dans l'EvTh (voir B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p. 95-117 et 258-267; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 47-48).

5. Voir par exemple la vision d'ensemble proposée par J.-É. MÉNARD. *L'Évangile selon Thomas*, p. 48-51: «la structure intime du nouvel écrit (...) est à étudier au niveau de ses sous-entendus gnostiques» (p. 48).

6. Les dits homogènes les plus longs sont des paraboles. EvTh 64 (les invités au festin) est la plus longue unité de l'écrit; voir aussi EvTh 65 (les vigneronn homicides); 9 (le semeur).

7. La majorité des paraboles vont par deux ou par trois, bien que le sens de ces groupements n'apparaisse pas toujours aussi clairement que pour EvTh 63.64.65, EvTh 8 (le filet).9 (le semeur); 63-65; 96 (le levain).97 (la cruche cassée).98 (l'attentat); 107 (la brebis perdue).109 (le trésor caché). Sont isolées: 20 (le grain de sénevé); 57 (la zizanie); 76 (le marchand et la perle).

Les trois paraboles examinées ici forment, semble-t-il, une séquence close: EvTh 63.64.65 (p. 44, 2-45-16). Le dit qui les précède peut être considéré comme une introduction qui rappelle leur caractère ésotérique, et par là attire l'attention sur leur sens non apparent⁸: «Je dis mes mystères à ceux qui sont dignes de mes mystères. Ce que ta droite fera, que ta gauche ne sache pas qu'elle le fait» (EvTh 62, p. 43, 34-44, 2). La parole matthéenne sur la droite et la gauche (Mt 6, 3) est interprétée ici par la phrase qui la précède: alors que les secrets sont réservés à ceux qui en sont dignes, ils sont ignorés des autres, ceux de la gauche. L'on ne s'écarte donc pas de la doctrine du titre de l'Évangile, «paroles cachées de Jésus le Vivant». [428]

I. LES PROJETS DE L'HOMME RICHE (EvTh 63, p. 44, 2-10)

Cette parabole correspond de trop loin avec celle qui se lit en Lc 12, 16-21 pour que l'on puisse retenir plus que la possibilité d'une parenté littéraire⁹. Les coïncidences formelles strictes se ramènent à l'*anthrôpos plousios* de Lc 12, 16; *kai eipen* (Lc 12, 18); *tautê tê nykti* (Lc 12, 21). Plus généralement la séquence est analogue, qui fait se succéder la description d'un homme riche, de ses projets énoncés par lui-même, et l'idée de sa mort (sous forme d'annonce chez Luc et d'événement dans EvTh). Les différences, en revanche, ne manquent pas: chez *Thomas*, l'homme possède des richesses et forme le projet de les investir dans la production agricole (le double couple semer-moissonner, planter-remplir ses greniers de fruits), de telle sorte qu'il ne manque de rien, alors que chez Luc, c'est la moisson faite qui est au départ de l'histoire et la richesse à la fin, puisque c'est de thésauriser qu'il s'agit, en sorte de pouvoir se reposer, manger et prendre du bon temps. C'est Dieu qui dans la parabole lucanienne répond à l'insensé pour lui annoncer sa mort et la perte de ses richesses, alors que *Thomas* se borne à constater sèchement la mort. Le dialogue avec soi-même où Dieu prend le relais s'accorde avec la morale de Luc: thésauriser pour soi, s'enrichir par

8. B. DEHANDSCHUTTER, *La parabole des vignerons homicides* (Mc., XII, 1-12) et l'Évangile selon *Thomas*, dans M. SABBE (éd.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 34), Louvain, Leuven University Press/Gembloux, Éditions J. Duculot, 1974, p. 203-219, spéc. p. 205, n. 10; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 163.

9. Voir W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, p. 131-133; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 163-164; A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium*, p. 227-229.

Dieu. *Thomas* n'a point de morale mais conclut de manière abrupte, comme après la parabole des vignerons homicides et plusieurs autres endroits: que celui qui a des oreilles pour entendre, entende¹⁰; comme le faisait déjà EvTh 62, ceci marque le caractère mystérieux et ésotérique de la parabole. [429]

Une même situation – un homme riche fait des projets rendus vains par la mort –, est tirée en deux sens différents: Luc réprouve la thésaurisation et invite au partage des biens, tandis que *Thomas* semble montrer l'inanité des projets de développer les richesses, de les faire fructifier. On pourrait peut-être dire: la matière du travail de l'homme, ce ne peut être ses biens. Mais le sens de cette parabole s'éclairera davantage lorsqu'elle sera replacée dans la trilogie qu'elle forme avec les deux suivantes.

II. LES INVITÉS AU FESTIN

(EvTh 64, p. 44, 10-35)

On a souvent relevé la ressemblance assez marquée de cette parabole avec son parallèle lucanien¹¹. Analogies de structure d'abord: description de la situation initiale, envoi d'une ambassade unique, retour de l'envoyé, invitation sur les chemins (double en Lc, simple en EvTh). S'y ajoutent plusieurs coïncidences verbales: *anthrôpos tis* (Lc 14, 16), *deipnon* (Lc 14, 16), *hetoïma* (Lc 14, 17, déplacé en EvTh, cf. Mt 22, 4), *apesteilen ton doulon autou* (Lc 14, 17), importance de la séquence des excuses (Lc 14, 18-20); le verbe

10. EvTh atteste plusieurs fois cette formule d'avertissement, dont quatre fois en conclusion de paraboles (EvTh 8.63.65.96); également EvTh 21 (après une phrase qui rappelle Mc 4, 29, la conclusion de la parabole de la semence qui pousse toute seule). 24 (au début d'une parole de Jésus). Hippolyte rapporte cette même formule à la fin de la parabole du semeur, et commente que le Naassène l'entendait ainsi: «Cela signifie, dit-il, que personne n'est devenu auditeur de ces mystères, sinon les seuls gnostiques parfaits» (*Elenchos*, V, 8, 29); voir J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 91.

11. Sur cette parabole, W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, p. 133-137; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 164-166; B. DEHANDSCHUTTER, *La parabole des vignerons homicides* (Mc., XII, 1-12) et *L'Évangile selon Thomas*, p. 208-209; E. HAENCHEN, *Das Gleichnis vom grossen Mahl*, dans ID. *Die Bibel und wir* (Gesammelte Aufsätze, II), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1968, p. 135-155; F. HAHN, *Die Gleichnis von der Einladung zum Festmahl*, dans O. BOECHER, K. HAACKER (éd.), *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stablin zum 70. Wuppertal*, Brockhaus, 1970, p. 51-82; A. VÖGTLE, *Die Einladung zum grossen Abendmahl und zum königlichen Hochzeitmahl*, dans *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1971, p. 171-178; P. F. BEATRICE, *Il significato di Ev. Thom. 64 per la critica letteraria della parabola del banchetto* (Mt 22, 1-14/Lc 14, 15-24), dans J. DUPONT et al., *La parabola degli invitati al banchetto: dagli evangelisti a Gesù*, Brescia, Paideia Editrice, 1978, p. 237-277.

paratheisthai (Lc 14, 18); *dia touto ou dunamai elthein* (Lc 14, 20); *kai (paragenomenos) ho doulos (apègeilen) tō kyriō autou* (Lc 14, 21). Les verbes, simplifiés en EvTh, témoignent simplement de la relative pauvreté du vocabulaire copte; *eipen tō doulō autou* (Lc 14, 21), *exelthe eis tas odous* (Lc 14, 23), *eisagage* [430] (Lc 14, 21); en outre *topos* (Lc 14, 22) est peut-être repris dans la conclusion, différente de EvTh. Les différences de Thomas par rapport à Luc tiennent à la simplification de la description initiale et de l'invitation, à l'absence de la colère du maître (Lc 14, 21), à la réduction à l'unité et à la simplification de la démarche finale du serviteur, à l'omission de la description des indigents (Lc 14, 21), à ce qu'il n'est pas question de forcer les derniers invités à entrer (Lc 14, 23). D'autre part la séquence des excuses et la morale diffèrent substantiellement.

Les différences d'avec Matthieu sont notables et recouvrent pratiquement toutes les divergences de celui-ci par rapport à Luc; on peut néanmoins relever quelques coïncidences ponctuelles: *kalesai tous keklēmenous* (Mt 22, 3); *hētoimaka* (Mt 22, 4, cf. EvTh «lorsqu'il eut préparé»), la présence de *tēn emporian* parmi les excuses (Mt 22, 5), qui s'accorde avec le contenu des excuses et surtout avec la morale de la parabole en EvTh; *hosous ean heurēte* (Mt 22, 9); pour la dernière séquence, l'envoi du serviteur sur les chemins, la sobriété de EvTh se rapproche davantage de la version mathéenne.

On peut donc dire que *Thomas* développe la même parabole. Les traits communs avec Lc et, accessoirement, avec Mt, font ressortir les traits propres de sa rédaction:

a. La description de la situation initiale et l'envoi du serviteur sont simplifiés; de même l'invitation au tout-venant est-elle ramenée au strict minimum, sans description des invités, qui ne sont point forcés à entrer, et sans qu'il soit question du remplissage de la salle: c'est-à-dire sans situation finale.

b. À l'inverse, la séquence des excuses connaît un important développement narratif. Le mouvement du serviteur vers l'invité et la formule d'invitation, explicite, sont répétés à chaque fois: «il alla chez le premier/chez un autre, et lui dit: mon maître t'invite». En réponse à chacune de ces invitations, il y a accumulation de formules d'excuse: «je m'excuse du repas»/«je ne serai pas disponible»/«je ne pourrai venir, je m'excuse du repas»/«je ne pourrai venir, je m'excuse». On remarquera qu'est répété par trois fois le verbe *paraiteisthai*, conservé en copte comme mot d'emprunt, et que la troisième et la quatrième formules d'excuse sont doublées.

Les excuses, en outre, sont différentes et pointent comme dans la parabole précédente sur l'investissement capitaliste. [431] Les invités ne sont pas des ruraux qui, comme chez Lc, achèteraient un champ ou un attelage de bœufs pour travailler: ils achètent une maison, un domaine agricole et

surtout (en tête de liste) gèrent des fonds placés chez des marchands. Reste bien, plus étrange et en troisième position, le mariage de l'ami pour lequel l'invité est censé organiser le festin; cela correspond au thème du mariage chez Luc. Mais pourquoi est-ce un ami qui se marie, et non l'intéressé lui-même? Cela eût bien convenu à *Thomas* dont la tendance encratiste est connue. Peut-être s'agit-il d'aligner cette excuse sur les trois autres et de maintenir comme dominant l'empêchement que constitue la gestion des biens, sans mettre en relief le mariage comme tel¹².

c. Enfin, la morale, apparemment assez proche de celle de Luc, s'en distingue néanmoins par une formulation plus intemporelle et plus générale. Elle est tirée, par Jésus, en dehors de la narration elle-même; il ne s'agit plus des invités de la parabole, ni du repas, mais de ce que visait la métaphore narrative, à savoir «les acheteurs et les vendeurs» et «le lieu de mon Père».

L'allure sapientielle de la parabole de *Thomas* est évidente; elle n'est point sans correspondance chez Luc (l'introduction sous forme de macarisme de Lc 14, 15 et la conclusion qui lui répond), mais *Thomas* manque de tout ce qui implique une perspective eschatologique et un enracinement dans l'histoire: le rôle du maître est plus discret et il n'a pas de colère; le remplissage final de la salle du banquet n'intéresse pas le narrateur: quant au «lieu du Père» où il s'agit d'entrer, il pourrait, compris sur l'arrière-fond de la sotériologie de [432] *Thomas*, s'identifier à la vie initiale et finale où l'on accède par la gnose¹³.

12. P. F. BEATRICE, *Il significato di Ev. Thom. 64 per la critica letteraria della parabola del banchetto* (Mt 22, 1-14/Lc 14, 15-24), p. 255-265, interprète l'excuse du repas de noces à préparer comme une obligation mondaine (voir Hermas, *Mand.* 10, 1, 5), et rapproche les excuses développées dans EvTh d'un encratisme judéo-chrétien, dont il trouve un autre exemple caractéristique dans un passage des Homélies pseudo-clémentines (*Hom.* 15, 3, 1 s.). Les textes allégués sont certainement éclairants sur l'ambiance dans laquelle peut avoir été élaborée la version de la parabole que nous lisons dans EvTh; il n'en reste pas moins que dans la parabole telle que nous l'avons, le repas à préparer est la seule excuse qui ne soit pas, apparemment, de l'ordre de l'acheter et du vendre, et que c'est bien sûr l'acheter et le vendre que porte la parabole.

13. Voir, p. ex. EvTh 4, p. 33, 6-9 «[...] interroger [...] au sujet du lieu de la vie, et il vivra» (à rapprocher du dit précédent, EvTh 3, p. 32, 25-33, 2 «le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous. Quand vous vous connaîtrez, alors vous saurez que vous êtes les fils du Père qui est vivant»); EvTh 18, p. 36, 15-17: «Là où est le commencement, là sera la fin. Heureux celui qui se tiendra dans le commencement, et il connaîtra la fin, et il ne goûtera pas la mort» (cf. EvTh 1); EvTh 24, p. 38, 4-9: «Fais nous connaître le lieu où tu es, puisqu'il nous est nécessaire de te chercher. Jésus dit: il a de la lumière à l'intérieur d'un homme de lumière, et il illumine le monde entier»; EvTh 60, p. 43, 20-21: «Cherchez un lieu pour vous dans le repos»; EvTh 76, p. 46, 19-22: «Cherchez le trésor qui ne cesse de demeurer, le lieu où la mite n'approche pas pour manger et où le ver ne détruit pas». Cf. B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p. 213-238; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 43-47.

Bref, ni l'histoire du salut, ni l'histoire de Jésus, ni l'opposition entre Juifs et Gentils n'intéressent Thomas. Le développement de la section des excuses et la conclusion convergent pour marquer son intérêt: le centre, c'est le refus de l'invitation. Le repas n'est que le substrat narratif à l'invitation, sept fois répétée, et l'appel au tout venant n'est que la sanction du refus, le retrait de l'invitation aux premiers conviés. Mais le refus lui-même se trouve conditionné par les excuses alléguées: ceux qui achètent (des maisons, des domaines) et vendent (placent leur argent chez des marchands et, peut-être, fournissent des repas de noces) ne «peuvent venir» au festin; ils ne prient pas qu'on les en excuse, ils s'en excusent eux-mêmes. Tout le développement de la section des excuses est construit sur l'impossibilité assumée par les acheteurs et les vendeurs d'aller au repas, c'est-à-dire d'entrer dans le lieu du Père. Ce développement, propre à *Thomas*, est à l'évidence postérieur à la tradition que représentent Lc et Mt: il n'évoque pas les mœurs d'un village galiléen où l'on va aux champs, mais celles d'un milieu urbain où l'on investit son argent en diverses sources de revenus.

La doctrine de *Thomas* se ramène donc à un enseignement d'allure sapientielle sur l'empêchement à accéder au salut que constitue le soin des richesses de ce monde, ou ces richesses elles-mêmes. Cette parabole rejoint la précédente: le développement des richesses y était rendu vain par la mort, il est ici un obstacle à la vie, représentée par «le lieu du Père». [433]

III. LES VIGNERONS HOMICIDES (EvTh 65, p. 45, 1-16)

La parabole des vignerons homicides, plus brève que celle des synoptiques, a quelques traits communs avec les trois synoptiques, et aussi avec chacun d'entre eux¹⁴. Sont communs avec les trois le fait qu'il s'agisse d'un homme, d'une vigne, qu'il la donne à des ouvriers agricoles, qu'il envoie deux fois un serviteur (plusieurs serviteurs chez Mt, trois envois chez Lc, davantage chez Mc), que le premier serviteur soit frappé et que le fils, envoyé parce qu'on espère qu'il sera respecté, est considéré comme l'héritier

14. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, p. 137-145; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 166-167; J. D. CROSSAN, *The Parable of the Wicked Husbandmen*, dans *Journal of Biblical Literature*, 90 (1971), p. 451-465; B. DEHANDSCHUTTER, *La parabole des vignerons homicides (Mc., XII, 1-12) et l'Évangile selon Thomas*; A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium*, p. 234-238; M. HUBAUT, *La parabole des vignerons homicides* (Cahiers de la Revue biblique 16), Paris, Gabalda, 1976, p. 132-134.

par les vigneron, et tué par eux. Coïncide plus particulièrement avec Matthieu la formulation de l'envoi du fils (*apestelen pros autous ton huion autou legôn*, Mt 21, 37), le fait que les vigneron le saisissent (*labontes*, Mt 21, 39 et Mc 12, 8). Avec Marc seul: *labontes apekteinan auton* (Mc 12, 8). Les coïncidences avec Luc sont, ici aussi, plus marquantes: absence du développement sur la plantation de la vigne (Lc 20, 9); *hina apo tou karpou tou ampelônôs dôsousin autô* (Lc 20, 10); *kakeinon deirantes* pour le second serviteur (Lc 20, 11; *kakeinon* commun avec Mc 12, 4.5); *isôs touton entrapê-sontai* (Lc 20, 13; le mot copte correspondant à *isôs* avait déjà été employé quelques lignes plus haut par EvTh). Enfin, en EvTh 66, la citation de Ps 118 (117), 22, plus écartée encore de la parabole qu'elle ne l'est chez Lc, est citée, malgré une modification rédactionnelle, selon le même découpage (absence de Mc 12, 11).

Outre qu'il simplifie le récit de l'envoi des serviteurs, *Thomas* omet la plantation de la vigne, l'éloignement du maître, le *kairos*, la délibération des vigneron, l'expulsion du fils hors de la vigne et toute la section de conclusion (à partir de Mc 12, 9 par.). Le dit sur la pierre rejetée, qui suit également [434] la parabole chez *Thomas*, en est complètement dissocié: outre qu'il vient après la clausule «Jésus dit», dont la fonction est le plus souvent d'isoler les unités de sens, il est séparé de la parabole par la conclusion «que celui qui a des oreilles entende». S'il peut témoigner du rapport de EvTh avec Lc, il doit être compté pour absent dans l'interprétation même de la parabole.

Ces simplifications et ces omissions sont compensées par divers ajouts et modifications:

- a. Le propriétaire de la vigne est dit «bon» ou «usurier» (*chrêstos* ou *chrêstês*).
- b. Il donne la vigne aux vigneron *afin qu'ils la travaillent*, et qu'il reçoive ou prenne son fruit de leurs mains (formulation analogue en Mt 21, 34, mais déplacée).
- c. Le serviteur battu revient auprès de son maître et lui fait rapport. Le maître commente: «peut-être ne les a-t-il pas connus» (parfois corrigé: «peut-être ne l'ont-ils pas connu»).
- d. La délibération des vigneron est remplacée par une tournure plus courte et plus abstraite: «lorsqu'ils connurent que c'est l'héritier».

Si nous supposons que l'EvTh suive Lc avec des influences secondaires des autres synoptiques (c'est-à-dire qu'il combine avec éclectisme les trois synoptiques, en suivant un modèle principal), peut-on discerner un sens cohérent aux modifications qu'il y apporte?

Le schéma narratif minimal de EvTh s'explique assez, s'il n'a pas en vue une allégorie d'Israël. Alors qu'au dit 64, qui précède, la série des excuses était complaisamment développée et stylisée (comme le sont aussi, par exemple, les divers sols de la parabole du semeur, EvTh 9), les ambassades sont ici réduites, stéréotypées. Le premier serviteur pourrait (si l'on suit la correction proposée par les éditeurs) n'avoir pas été reconnu; le second est évoqué sobrement: on est loin du *crescendo* narratif des synoptiques qui fait apparaître Jésus – le fils – comme l'ultime recours après les prophètes envoyés à Israël. L'omission de la plantation de la vigne, des soins qui lui sont prodigués (claire allusion biblique omise aussi par Lc), du départ du maître, du *kairos*, de l'expulsion du fils, du châtiment des vigneron, vont dans le même sens: Thomas déshistoricise complètement la parabole, lui ôtant toute réf[435]érence à l'eschatologie, à l'histoire d'Israël, à Israël lui-même, à la mort de Jésus et peut-être à Jésus lui-même. Il est difficile en effet d'accepter que le fils représente Jésus, dans la mesure où sa mort est la fin de l'histoire racontée, dont il faut tirer la leçon, et où rien n'est dit de la réaction du maître ni du sort des vigneron, qui apparaissent bien comme les vainqueurs. Il y aurait donc détournement extrême d'une parabole qui n'a dû d'abord pouvoir exister qu'en référence à l'histoire. Cela se peut-il, et dans ce cas reste-t-il un sens? Les ajouts et la comparaison avec les deux autres paraboles du groupe le suggèrent.

Considérons d'abord les ajouts concernant la connaissance. Le retour du serviteur vers le maître (identique à celui de la parabole précédente, EvTh 64, p. 44, 29), est nécessaire pour introduire la réponse du maître: «peut-être ne les a-t-il pas connus». Cette réponse, évidemment absente des synoptiques, semble dépourvue de fonction narrative; elle doit avoir une fonction symbolique, sans quoi on ne s'expliquerait pas sa présence dans un texte qui allège et résume. Son obscurité a troublé éditeurs et commentateurs au point que l'on propose d'ordinaire de corriger en «peut-être ne l'ont-ils pas connu»¹⁵. La fonction pourrait alors être d'anticiper, à l'étape

15. Correction proposée en note de l'édition classique: A. GUILLAUMONT *et al.*, *L'Évangile selon Thomas*, ad loc., reprise directement dans la traduction de J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 68; voir W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, p. 144. S'il y a faute, elle ne pourrait s'expliquer par un accident mécanique de transmission du texte, ni en grec, ni en copte, et supposerait donc une modification de sens voulue par le traducteur ou le copiste, et produisant une lecture plus difficile. À tout le moins avant de proposer une correction, faut-il épuiser les possibilités d'expliquer le texte tel qu'il est. Celle que propose A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium*, p. 236-237 (il n'est pas sûr que le serviteur, qui ne serait pas le révélateur gnostique, se soit adressé aux vigneron qu'il fallait), ne me semble pas fournir de sens à l'envoi du serviteur.

du premier serviteur, la connaissance que les vignerons auront du fils: «lors-qu'ils connurent que c'est l'héritier»; mais le serviteur non connu et le fils connu subissent un sort du même ordre: cela n'offrirait guère d'autre sens que de souligner le propos délibéré de l'homicide du fils.

En outre, on peut supposer que l'EvTh, pour qui la connaissance est une catégorie à la fois positive et importante, n'irait pas l'attribuer à de mauvais vignerons au moment même où [436] ils assassinent l'héritier légitime. Mieux vaut, je crois, chercher un sens au texte tel qu'il est, même et surtout, s'il est difficile. Le serviteur est dans l'ignorance; les ouvriers, au contraire, dans la connaissance. Ceci autorise l'hypothèse d'une inversion: essayons d'interpréter le serviteur comme négatif, les ouvriers comme positifs.

Une telle interprétation s'accorderait avec la symbolique du travail et des fruits dans EvTh. L'homme donne la terre aux vignerons pour qu'ils la travaillent et que d'eux il en prenne les fruits. Remarquez la correspondance des fruits avec EvTh 63, p. 44, 6. L'idée de labeur, travail et peine, est familière à Thomas et liée à la connaissance. Dans la parabole du semeur (EvTh 9), où l'accent est porté sur le rapport terre/fruit plutôt que sur le rapport semence/conditions favorables/fruit, c'est la terre *bonne* qui produit du fruit *vers le ciel*¹⁶; alors que dans la parabole du grain de sénevé (EvTh 20), la grande branche est produite lorsque la graine tombe sur la terre *travaillée* (ce sont les mêmes mots qu'en EvTh 65, p. 45, 3)¹⁷. La formulation est clairement rendue parallèle de part et d'autre: EvTh établit un rapport entre la fructification (qui est «vers le ciel») et le travail de la terre. Ceci s'accorde avec la parabole du trésor, où c'est parce qu'il laboure que le propriétaire du champ, *d'abord ignorant*, trouve un trésor¹⁸, de même la parabole du trésor consonne-t-elle avec sa voisine, celle de la brebis perdue, où le berger ne retrouve la grasse brebis bien-aimée qu'après avoir *peiné*¹⁹. C'est donc du travail, ou de la quête laborieuse, que résulte le fruit, représenté aussi par le trésor ou la brebis unique, qui est vie et connaissance. [437]

16. EvTh 9, p. 34, 11-12 «la terre *bonne* donne du fruit vers le ciel, *bon*»: correspondance entre la terre et le fruit produit, auquel semble attribué un caractère transcendant (vers le ciel/en haut).

17. EvTh 20, p. 36, 31-33. Les analogies avec la parabole du semeur sont les suivantes: c'est la terre qui produit; elle est travaillée (EvTh 9: bonne); la branche est grande (EvTh 9: le fruit est bon); mention des oiseaux du ciel (EvTh 9: vers le ciel).

18. EvTh 109, p. 50, 31-51, 6.

19. EvTh 107, p. 50, 22-27. La brebis retrouvée est «grosse» (litt. *grande*) comme la branche produite en EvTh 20, ou le poisson de la parabole du filet, EvTh 7, p. 34, 1. Le labeur du berger éclaire EvTh 58, p. 43, 8-9: «Heureux l'homme qui a *peiné* (plutôt que souffert: le même mot copte désigne le labeur et la souffrance), il a trouvé la vie», à rapprocher du dit suivant, EvTh 60, p. 53, 20-23.

Le propriétaire de la vigne ne peut plus, dès lors, représenter Dieu, ni son fils le Christ. La difficulté serait qu'il soit dit «bon» ou «excellent» (*chrèstos*); mais cette difficulté est illusoire et suppose que l'on introduise dans une lacune du papyrus l'interprétation synoptique de la parabole. En fait, seuls le début et la dernière lettre du mot restent visibles, et l'on peut aussi lire *chrèstès*, prêteur, usurier²⁰. Ceci aligne le propriétaire de la vigne sur l'«homme riche qui avait beaucoup d'argent» (*chrèma*) de EvTh 63, p. 44, 3-4 et, quoique plus discrètement, sur les invités qui se dérobent en EvTh 64, particulièrement le premier, qui a déposé des fonds chez des négociants. Ce n'est point d'ailleurs la seule parenté entre EvTh 63 et 65: toutes deux portent intérêt au fruit; toutes deux se terminent brutalement par la mort – celle du propriétaire dans la première, celle de son héritier dans la seconde –, soulignée chaque fois par l'avertissement, classique en EvTh: «entende qui a des oreilles». L'homme d'argent, ignorant dans la personne de son serviteur, meurt dans celle de son héritier et les fruits ne sont pas pour lui.

Dépourvue de traits allégoriques et de tout rapport à l'histoire, la parabole des vigneronniers homicides donne un enseignement d'apparence éthique, qui renvoie à une vérité spirituelle: la possession illusoire du riche mène à la mort, ou se confond avec elle; seul le travail de la terre, image de la [438] quête laborieuse, procure le fruit que l'on peut identifier à la vie.

IV. LES TROIS PARABOLES CONSIDÉRÉES COMME UN ENSEMBLE

L'interprétation que j'ai proposée de ces trois paraboles les fait apparaître comme un ensemble cohérent, tant d'un point de vue littéraire que doctrinal.

20. Lecture proposée par B. DEHANDSCHUTTER, *La parabole des vigneronniers homicides* (Mc., XII, 1-12) et *l'Évangile selon Thomas*, p. 218, qui en sous-estime modestement la probabilité. La thèse d'une interprétation inversée de la parabole (le maître de la vigne étant un exemple de la possession des richesses réprouvée par l'EvTh), esquissée par B. Dehandschutter, a déjà été avancée par J. B. SHEPPARD, *A Study of the Parables Common for the Synoptic Gospels and the Coptic Gospel of Thomas*, diss. phil., Emory University, 1965, p. 202-204. Cette dissertation, qui ne m'a pas été accessible, est citée par H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Neutestamentliche Abhandlungen, n. F., 13), Münster, Aschendorff, 1978, p. 315. A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium*, p. 238, n. 115, objecte à cette interprétation que le comportement du maître apparaît plutôt généreux que rapace; c'est trop psychologiser une parabole où ce qui est en cause est la situation des personnages; et à cet égard le maître ne diffère pas de l'homme riche de EvTh 63. Que son fils meure et non lui-même n'est pas une difficulté si l'on considère le fonctionnement comme symbolique plutôt que comme psychologique. En fait, il n'y a pas d'argument textuel à faire valoir contre cette interprétation inversée, qui est cohérente et compatible avec le texte, confère une grande homogénéité au groupement des trois paraboles et s'intègre bien dans la rédaction de l'EvTh.

Quelques signaux littéraires, des échos de l'une à l'autre, montrent que ces paraboles sont rédigées pour être lues ensemble. L'introduction «un homme avait», est identique pour les trois et diffère de celle des autres paraboles de EvTh²¹. De ces trois paraboles qui commencent de façon identique, la première et la troisième se correspondent et encadrent celle des invités. L'homme riche ou usurier y est un exemple négatif, privé de fruit et voué (directement ou indirectement) à la mort. Cela est souligné par la clause «entende qui a des oreilles». Dans la deuxième parabole, au contraire, l'homme n'est pas qualifié et reste virtuellement identifié au Père: l'exemple négatif est celui des invités, types de ceux «qui achètent et qui vendent».

La doctrine de ces trois paraboles est articulée et se développe progressivement:

- a. L'investissement des biens de ce monde voue à la mort.
- b. Les biens investis empêchent d'entrer dans le lieu du Père (qui est le lieu de la vie), où l'homme est invité.
- c. Les biens possédés ne donnent pas de fruit: seul importe le labeur propre, qu'il faut identifier à la quête menant à la connaissance (laquelle est vie). À nouveau le bien possédé voue à la mort. [439]

Dans une telle doctrine, le capital possédé et investi, certes réprouvé en lui-même par cet écrit encratiste, semble recouvrir tout avoir en ce monde, voire la réalité mondaine elle-même, opposée au labeur de la connaissance. Que d'ailleurs seul le travail de la connaissance mène à la vie, est la doctrine annoncée dès l'introduction de l'EvTh: «celui qui *trouvera* l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort» (EvTh 1, p. 32, 12-14).

Cette doctrine cohérente permet de rendre compte de l'activité rédactionnelle. *Thomas* ne reprend ses sources que dans la mesure où elles servent son propos. Dès lors disparaissent les références à l'histoire, la perspective eschatologique, et toute allégorisation. Le récit s'épure et se réduit à une narration minimale, mais d'autre part grossit d'indices d'une interprétation nouvelle: l'amplification des excuses (EvTh 64) et quelques mots, pour la plupart fortement significatifs qui opèrent des références croisées soit avec les deux autres paraboles du groupe (les qualificatifs donnés à l'homme, le fruit, la clause de conclusion de EvTh 63 et 65, le retour du serviteur en

21. La plupart des paraboles sont introduites comme des similitudes du Royaume, du Royaume des cieux, du Royaume du Père (EvTh 20.57.76.96.97.98.107.109); une commence ex abrupto: «le semeur sortit» (EvTh 9); une est une similitude de l'homme: «l'homme est semblable» (EvTh 8).

64 et 65, le terme de *chrêstês* en 65 qui renvoie à *chrêma* de 63 et à la première excuse de 64), soit avec d'autres paraboles ou, plus largement, d'autres dits de EvTh.

Dans la mesure où l'on admet que la comparaison avec les synoptiques suffit à mettre en évidence une activité rédactionnelle cohérente de *Thomas*, ce que j'espère avoir montré pour ces trois paraboles, il est difficile de ne pas privilégier l'hypothèse que *Thomas* dépende d'eux comme de ses sources principales. La réduction des paraboles à un modèle sapientiel véhiculant un sens de type gnostique apparaît comme un travail de réinterprétation des textes canoniques. On pourrait même, poussant à l'extrême, se demander si *Thomas* ne se veut pas d'abord exégète, commentant au bénéfice des initiés la tradition canonique des dits de Jésus, guidant ses lecteurs vers les sens cachés, hors desquels les paroles seraient restées apparence muette, lettre morte.

LA RÉDACTION DES PARABOLES DANS L'ÉVANGILE SELON THOMAS

Dès le début des études sur l'*Évangile selon Thomas* (EvTh)¹, les quelque treize paraboles qu'il contient ont retenu l'attention. On ne saurait s'en étonner: onze d'entre elles, plus ou moins parallèles à des paraboles connues dans les évangiles synoptiques², présentent avec celles-ci, dans une version ordinairement plus brève, des ressemblances et des divergences remarquables. Les paraboles de l'EvTh offraient donc un champ privilégié à l'examen de son rapport aux traditions canoniques, comme aussi un paramètre nouveau à l'étude des paraboles synoptiques. On les a donc le plus souvent abordées d'un point de vue archéologique: à quelle tradition antérieure des paroles de Jésus renvoient-elles? Gardent-elles des traces archaïques ou ne seraient-elles que la réélaboration des textes synoptiques (ce qui, dans une telle perspective, leur ferait perdre une bonne

1. Pour le texte de l'EvTh, A. GUILLAUMONT, H.-C. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, Y. 'ABD AL-MASĪH, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 a été longtemps l'édition de référence; on peut maintenant utiliser l'édition de B. Layton dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or.* 4926 (1), and *P. Oxy.* 1, 654, 655. Volume One. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (Nag Hammadi Studies 20), Leiden, Brill, 1989, p. 38-128.

2. Parole du pêcheur (ou du filet), EvTh 8, p. 33, 28-34, 3 (Mt 13, 47-50); le semeur, EvTh 9, p. 34, 3-13 (Mt 13, 3-9; Mc 4, 3-9; Lc 8, 5-8); le grain de sénevé, EvTh 20, p. 36, 26-33 (Mt 13, 31-32; Mc 4, 30-32; Lc 13, 18-19); l'ivraie, EvTh 57, p. 42, 32-43, 7 (Mt 13, 24-30); les projets de l'homme riche, EvTh 63, p. 44, 2-10 (Lc 12, 16-20); les invités à la noce, EvTh 64, p. 44, 10-35 (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24); les vigneronniers homicides, EvTh 65, p. 45, 1-16 (Mt 21, 33-41; Mc 12, 1-9; Lc 20, 9-16); le marchand et la perle, EvTh 76, p. 46, 13-22 (Mt 13, 45-46); le levain, EvTh 96, p. 49, 2-6 (Mt 13, 33; Lc 13, 20-21); la brebis perdue, EvTh 107, p. 50, 22-29 (Mt 18, 12-14; Lc 15, 3-6); le trésor caché, EvTh 109, p. 50, 31-51, 3 (Mt 13, 44). On pourrait y ajouter le maître de maison vigilant, EvTh 21, p. 37, 6-10; 103, p. 50, 5-10 (Mt 24, 43-44; Lc 12, 39-40); mais ce dit de Jésus ne fonctionne plus dans l'EvTh comme une parabole autonome: dans le premier cas il est intégré dans une construction plus large, dans le second il prend la forme d'une béatitude.

partie de leur intérêt)³? Il est [344] arrivé pourtant que l'on veuille rendre compte du texte thomasien lui-même, et du fonctionnement supposé gnostique de ces paraboles; mais c'est d'ordinaire à des éclairages latéraux que l'on recourt alors, recherchant des exemples de l'interprétation gnostique des mêmes paraboles dans d'autres textes ou dans le témoignage des hérésiologues⁴. Il reste exceptionnel que l'on s'attache à l'écriture même de l'EvTh, à son fonctionnement littéraire et au sens qu'il produit⁵. Il est vrai que cet évangile, ésotérique dans sa structure, comme son titre nous en avertit⁶, voile au moment même ce qu'il dit.

L'objet de cette brève étude est de suggérer l'intérêt, les moyens et les résultats d'une analyse rédactionnelle systématique des paraboles dans l'EvTh.

Quelques principes de méthode

1. On évitera de polariser l'attention, au départ, sur des traits réputés archaïques qui se trouveraient dans l'EvTh. Certes, on ne peut exclure a priori l'existence de formes ou de motifs anciens; mais seule l'analyse de la rédaction et des résistances qu'elle rencontre peut établir de façon sûre un état antérieur du texte. Quel que soit pour un historien l'intérêt de remonter au-delà du texte actuel, celui-ci demeure sa source principale parce que réelle, et un exégète rigoureux ne manquera pas de lui faire observer que la meilleure théorie du texte demeure toujours la plus

3. Le débat est toujours ouvert, et le consensus loin d'être atteint sur la dépendance ou l'indépendance de l'EvTh par rapport aux synoptiques. Dans le sillage de H. Koester, plusieurs auteurs américains maintiennent l'indépendance de Thomas; voir p. ex. l'introduction à l'EvTh dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Volume One, p. 38-49 (introduction due à la plume de H. Koester); J. D. CROSSAN, *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, Minneapolis, Winston Press, 1985, p. 13-62. Critiques par rapport à cette position: L. BLOMBERG, *Tradition and Redaction in the Paraboles of the Gospel of Thomas*, dans D. WENHAM (éd.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Gospel Perspectives 5), Sheffield, JSOT Press, 1985, p. 177-205; C. M. TUCKETT, *Thomas and the Synoptics*, dans *Novum Testamentum*, 30 (1988), p. 132-157; voir F. NEIRYNCK, *The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark*, dans J.-M. SEVRIN (éd.), *The New Testament in Early Christianity* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 86), Louvain, Leuven University Press/Peeters, 1989, p. 125-175, spéc. p. 133-140.

4. L. CERFAUX, *Les paraboles du Royaume dans l'«Évangile selon Thomas»*. II. *Commentaire*, dans *Le Muséon*, 70 (1957), p. 311-327 = *Recueil L. Cerfaux*, tome III (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 18), Gembloux, J. Duculot, 1962, p. 65-80; B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5), Leiden, Brill, 1975.

5. Signaler la bonne étude de A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation in Thomas-Evangelium*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 71 (1980), p. 214-243.

6. EvTh, titre et log. 1, p. 32, 10-14 «Voici les paroles *cachées* (...) Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort».

économique, c'est-à-dire celle qui fait le moins appel à des reconstructions imaginaires. Au demeurant l'étude archéologique a été maintes fois tentée pour plusieurs paraboles, et l'étude de la rédaction peut être de nature à renouveler la question toujours pendante de la dépendance de l'EvTh par rapport aux synoptiques ou à d'autres traditions archaïques. La première règle sera donc de ne pas court-circuiter l'ana[345]lyse rédactionnelle par un recours prématuré à des traditions archaïques.

2. On se gardera d'autre part de forcer l'exégèse du texte en y introduisant trop tôt des sens gnostiques tirés de l'interprétation des paraboles dans d'autres textes ou milieux gnostiques. Le gnosticisme en effet est divers, et il n'est pas exclu que *Thomas* en présente une figure singulière. Ce serait d'ailleurs une pétition de principe: il convient en effet de dégager le sens du texte avant de le comparer à d'autres. Tout texte porte en lui-même sa clé, et les comparaisons latérales ne sont légitimes que pour confirmer ou affiner des interprétations qui reposent, d'abord, sur l'analyse littéraire.
3. C'est donc à partir des fonctionnements littéraires de l'EvTh lui-même que l'on procèdera à l'interprétation de ses paraboles. C'est ici, et dans cette perspective, que la comparaison synoptique se révèle la plus féconde. En effet, une mise en regard des paraboles des divers évangiles ne fait pas seulement ressortir les effets de concordance, mais aussi les déplacements, les omissions, les ajouts. Quoi qu'il en soit de la genèse des textes, il faut, par hypothèse du moins, les créditer d'un sens cohérent: les dissonances font ressortir ce que ces textes apparentés disent de différent l'un de l'autre, et comment ils le disent.

On relèvera donc, parabole par parabole, les différences de l'EvTh par rapport aux synoptiques; on cherchera dans chaque cas si ces modifications déterminent un sens probable du texte; puis, considérant l'ensemble, on se demandera si elles reflètent des constantes dans le procédé littéraire et dans les tendances doctrinales qu'il suppose. Si tel était le cas, on serait en mesure de rendre compte non seulement de ce qui en *Thomas* diffère des évangiles synoptiques, mais aussi de ce qu'il a conservé de la tradition commune des paraboles; on pourrait aussi, pour peu que les paraboles étudiées paraissent fonctionner en système, en tirer un principe d'interprétation pour les deux paraboles qui ne nous sont connues que par l'EvTh.

Les coïncidences avec les synoptiques

À l'exception de la parabole du riche qui fait des projets d'avenir (EvTh 63), analogue à Lc 12, 16-20, mais avec peu de points de contact formels, les paraboles synoptiques de l'EvTh ont toutes leur correspondant formel dans le

discours matthéen des paraboles, ce qui ne les empêche pas de présenter des coïncidences, parfois plus marquées, avec les autres synoptiques. Les coïncidences formelles sont donc éclectiques. Dans la majorité des cas, elles suffisent à affirmer une parenté littéraire, [346] mais non à en déterminer le modèle. Dans quelques cas cependant, la présence de traits vraisemblablement rédactionnels de Mt ou de Lc plaident pour la dépendance de l'EvTh⁷. Il ne semble donc pas que notre évangile ait pu ignorer entièrement ses prédécesseurs canoniques. Quelques coïncidences précises avec les versions sahidiques du Nouveau Testament ont même autorisé W. Schrage à conclure que le texte copte de *Thomas* était directement influencé par elles⁸; mais même si l'on refuse cette conclusion, la comparaison de l'EvTh avec les versions sahidiques des synoptiques accentue la probabilité de sa dépendance par rapport à ceux-ci.

Sur la seule base des points de contact, la théorie qui fait dépendre l'EvTh des canoniques, sans être strictement établie, est néanmoins préférable parce que plus économique. Encore faut-il, pour qu'elle soit tenable, que les différences reçoivent une explication suffisante sans que l'on doive recourir à l'hypothèse d'autres sources.

Je ne prétendrai pas, dans ce cadre du moins, rendre compte de toutes les différences par le seul travail d'écriture de l'évangile. Si l'on accepte pourtant que *Thomas* parte des synoptiques, les déplacements qu'il opère me paraissent assez cohérents pour être largement attribués à une activité rédactionnelle.

Typologie des différences, ou de la modification comme procédé littéraire

Dans chacune des paraboles, et plus encore si on les rapproche les unes des autres, les divers déplacements s'expliquent soit par une usure qui stéréotype les expressions, soit par la polarisation sur une idée centrale à laquelle la parabole se trouve ramenée. On pourrait dresser le tableau suivant des procédés littéraires utilisés par l'EvTh et mis en évidence par la comparaison synoptique.

1. Les stéréotypes

Appelons stéréotypes les expressions figées, présentes éventuellement dans l'un ou l'autre évangile synoptique, mais qui envahissent les paraboles thomasiennes au point d'y devenir récurrentes. Ainsi, par exemple, l'application

7. Voir l'étude très prudente de C. M. TUCKETT, *Thomas and the Synoptics*.

8. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 29), Berlin, Alfred Töpelmann, 1964.

des paraboles au Royaume (Royaume, Royaume des cieux, Royaume du Père⁹), étendue à des paraboles qui dans la [347] tradition primitive n'ont pu être des paraboles du Royaume¹⁰; plus précisément l'expression, typique de *Thomas* et en accord avec son langage et sa doctrine, de *Royaume du Père*¹¹. On notera aussi la façon clichée de commencer les récits par «un homme (éventuellement déterminé par un adjectif) avait ...»¹².

2. La stylisation

Ce phénomène s'apparente à celui des stéréotypes, puisqu'il procède d'un même aplatissement des reliefs du texte. Il ne peut apparaître que dans des paraboles d'une certaine longueur, puisqu'il suppose une histoire à étapes successives. Ce qui, dans les synoptiques, est raconté en plusieurs tableaux avec des variations de vocabulaire ou de style (p. ex. les diverses ambassades de l'invitation au festin et les réponses qu'elles reçoivent, ou les chutes de la graine sur les divers sols dans la parabole du semeur), se trouve ramené, dans l'EvTh, à une construction plus répétitive. Ainsi, dans la parabole du semeur le grain tombe toujours *sur* (ϵχ̄ν̄) un sol, sans variation de la préposition¹³, tout comme le grain de sénevé tombera *sur* (ϵχ̄ν̄) la terre

9. EvTh 20, 57, 76, 96, 97, 98, 107, 108. La chose comparée est non le Royaume, mais l'homme en EvTh 8. Le récit commence ex abrupto en EvTh 9, 63, 64, 65. Noter la similitude des introductions par groupements de paraboles (EvTh 63, 64, 65/96, 97, 98/107, 108). Royaume des cieux: EvTh 20; Royaume: EvTh 107, 108; Royaume du Père: EvTh 57, 76, 96, 97, 98. Noter que l'expression Royaume du Père est, en EvTh, caractéristique des paraboles (5 emplois sur 6), comme, dans une mesure moindre l'expression plus rare de Royaume des cieux (2 emplois sur 3). Royaume seul est plus fréquent (12 emplois, dont seulement 2 dans des paraboles).

10. Cela semble évident, en tout cas, pour la parabole de la brebis perdue, EvTh 107; Mt 18, 12-14; Lc 15, 3-7.

11. Sauf erreur, Père est employé pour désigner Dieu en 19 contextes (contre 5 emplois dans un sens profane: le père terrestre), alors que le vocable «Dieu» (νοῦτε) n'est employé que en EvTh 30 (au pluriel, pour désigner des divinités multiples, en opposition à l'unité) et EvTh 100 (texte synoptique parallèle à Mt 16, 21, et où en raison de la gradation César-Dieu-moi, il est douteux que «Dieu» désigne le Père).

12. EvTh 20 («semblable à un homme ayant une bonne semence»); 63 («un homme riche qui avait beaucoup de biens»); 64 («un homme avait des hôtes»); 65 («un homme opulent avait une vigne»); 76 («à un homme marchand, ayant un ballot»); 107 («à un homme berger ayant cent brebis»); 109 («à un homme ayant dans son champ»). Assez proches: EvTh 96 («à une femme. Elle a pris»); 97 («à une femme portant»); 98 («à un homme voulant tuer»); 8 («à un pêcheur sage qui jeta»). Différents: EvTh 9 («le semeur sortit»); 20 («à une graine de sénevé»).

13. EvTh 9, p. 34, 5 (Mt, Mc et Lc ont παρά, rendu dans les versions sahidiques par 𐩣𐩀𐩪𐩬); 7 (Mt et Lc ont ἐπί, Mc εἰς, tous trois rendus par ϵχ̄ν̄); 9 (Mt ἐπί, Mc εἰς, rendus par ϵχ̄ν̄; Lc ἐν μέσῳ); 11 (Mt ἐπί, Mc et Lc εἰς, traduits par ϵχ̄ν̄). L'harmonisation porte donc sur le ϵχ̄ν̄ de la 1. 5 (παρά τῇ ὁδῷ). Il n'est pas nécessaire de recourir à un substrat

cultivée¹⁴. De même la séquence des ambassades et des réponses dans la parabole de [348] l'invitation au festin se développe de façon plus répétitive que le parallèle lucanien, qui est pour ce passage le plus proche de l'EvTh¹⁵. Ceci n'est pas l'indice d'un état primitif fortement marqué d'oralité – car dans le même temps il y a des indices de développement –, mais témoigne soit d'une usure du récit, soit d'un déplacement d'intérêt et de la volonté de mettre en valeur le motif répété.

3. L'allègement

De nombreux motifs présents dans les synoptiques manquent dans l'EvTh: la plupart de ses paraboles apparaissent plus pauvres et comme épurées. Je distinguerais ici deux cas de figure.

D'abord, *Thomas* peut abandonner, par manque d'intérêt, des motifs dépourvus de fonction symbolique dans l'interprétation qu'il donne de la parabole. On rangera par exemple dans cette catégorie la disparition de l'homme qui sème la graine de sénevé¹⁶, celle des trois mesures de farine dans la parabole du levain¹⁷, et celle d'une large fraction de la parabole de l'ivraie¹⁸.

Dans le second cas, l'abandon de certains motifs relève de la volonté d'exclure des sens étrangers à la doctrine de l'EvTh, et que celui-ci ne peut retenir. Il en va ainsi par exemple de tous les éléments susceptibles de

sémitique pour rendre compte de ce phénomène (voir W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, p. 45).

14. EvTh 20, p. 36, 31, sans parallèle synoptique strict (voir cependant Mt 13, 31 ἐν; Mc 4, 30 ἐπὶ; Lc 13,19 εἰς).

15. EvTh 64, p. 44, 13-29. Voir p. ex. A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation*, p. 230; J.-M. SEVRIN, *Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas*, EvTh 63, 64, 65, dans J. DELORME (éd.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles* (Lectio divina 135), Paris, Le Cerf, 1989, p. 425-439, spéc. p. 430-431 [texte no. 3 dans le présent recueil].

16. EvTh 20, p. 36, 26-33. Cf. Mt 13, 31-32; Mc 4, 30-32; Lc 13, 18-19. Toute l'attention porte ici non sur l'activité du semeur, mais sur la sorte de terre où tombe la semence. C'est parce que la terre est travaillée qu'à partir de la petite graine, elle produit une grande branche. Cf. A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation*, p. 225.

17. EvTh 96, p. 49, 4-5. Cf. Mt 13, 33; Lc 13, 21. Le peu (κοῦει, petit) de levain est seulement *caché* dans la pâte; il permet de faire de *grands* pains: la pointe est sur le contraste petit levain/grands pains; la quantité de pâte ou de farine n'importe pas ici: la force du petit levain est qu'il soit caché. La perspective temporelle («jusqu'à ce que tout ait levé») est également absente.

18. EvTh 57, p. 43, 2 saute immédiatement de l'activité de l'ennemi qui sème l'ivraie, à l'interdiction faite par le maître aux serviteurs d'arracher celle-ci, omettant tout le dialogue de Mt 13, 26-28, rendu caduc par le fait que l'ivraie ne peut apparaître, être manifestée qu'au moment de la moisson.

pointer vers un sens eschatologique, ou qui impliqueraient une considération dynamique du temps, ou une interprétation allégorique de l'histoire du salut.

Sont omis de la sorte:

- la colère du maître et toute la séquence finale de la parabole des invités au festin¹⁹; [349]
- la mention du temps fixé (καίρος), et l'expulsion du fils hors de la vigne, dans la parabole des vignerons homicides²⁰;
- la discrimination entre le grain et l'ivraie au moment de la moisson²¹;
- et, dans la parabole du levain, la clausule «jusqu'à ce que tout ait levé»²².

4. Les ajouts

L'EvTh ayant tendance à abréger les paraboles, les ajouts qu'il y apporte se repèrent facilement, d'autant qu'ils constituent ordinairement des surcharges incongrues et énigmatiques. Il arrive que plusieurs ajouts se répondent à l'intérieur d'une même parabole, pour marquer une insistance, ou que ces ajouts tissent entre les paraboles un réseau de références croisées. Ce phénomène caractéristique fournit souvent de solides critères d'interprétation; c'est pourquoi j'en propose un inventaire plus étoffé, quoique non exhaustif:

- EvTh 8 (parabole du filet): le pêcheur est dit *sage* (cf. EvTh 76); le poisson qu'il trouve est dit *un, grand, bon* (cf. EvTh 9 un fruit *bon*; 20 une branche *grande*; 96 de *grands* pains; 76 la perle *unique*; 107 la brebis *unique* est la *grande*).
- EvTh 9 (le semeur): le fruit est *bon* et (produit) *vers le ciel*; «*et le ver les mangea*», étonnant en ce contexte, rappelle EvTh 76 (le trésor).

19. EvTh 64, p. 44, 34 termine la parabole sur la mission d'aller sur le chemin chercher des invités quelconques; suit aussitôt la morale tirée par Jésus. Cette morale étant dépourvue de toute perspective eschatologique, est inconciliable avec la finale de Mt 13, 10-14, mais aussi avec la volonté de remplir finalement la maison de Lc 14, 22-23.

20. EvTh 65, p. 45, 4 et Mt 21, 34; Mc 12, 2; Lc 20, 10. La parabole de EvTh finit, plus tôt que celle des synoptiques, sur la mort du fils (qui en Mc est jeté hors de la vigne après avoir été tué et, par une inversion historicisante, est en Mt et Lc expulsé avant d'être tué). L'omission de ce motif montre que suffit la mort du fils, et que celui-ci pourrait n'être pas une image du Christ; de même l'omission du châtement des vignerons montre un distancieusement complet par rapport à une parabole interprétant l'histoire. Restés propriétaires de la vigne, ils l'emportent sur le riche, privé de son bien et de son héritier. Voir à ce propos mon article *Un groupement de trois paraboles*, p. 434-437 [texte no. 3 dans le présent recueil].

21. Cf. ci-dessous, p. 68-69.

22. EvTh 96, p. 49, 5, omettant la dernière proposition de Mt 13, 33; Lc 13, 21.

- EvTh 20 (le grain de sénevé) s'il tombe sur la terre *travaillée* (cf. EvTh 9, la bonne terre; et EvTh 65: il donna la vigne aux ouvriers pour qu'ils *la travaillent*).
- EvTh 64 (l'invitation au festin): Rappeler ici la répétition de l'invitation et l'insistance sur les excuses alléguées; la morale formulée en finale: «les acheteurs et les vendeurs n'entreront point dans les lieux de mon père». [350]
- EvTh 65 (les vigneronniers homicides). Le propriétaire de la vigne est qualifié d'*opulent* (ΧΡΗCΤΗC), en écho au riche du dit 63, qui a beaucoup de ΧΡΗΜΑ; il confie la vigne aux vigneronniers *pour qu'ils la travaillent* (cf. EvTh 20); le serviteur *n'a pas connu* les vigneronniers (cf. EvTh 109), alors que ceux-ci *connaissent* le fils; mise en évidence du *fruit* (couple fruit-travail: cf. EvTh 9, 20).
- EvTh 76 (la perle): le marchand est *sage* (cf. EvTh 8), la perle est *unique* (cf. EvTh 8, 107).
- EvTh 96 (le levain), la femme confectionne de *grands* pains (cf. EvTh 8, 20, 107).
- EvTh 107 (la brebis perdue): c'est la *grande* brebis; le berger la trouve *après avoir peiné*; il dit à la brebis «*je t'aime plus que les quatre-vingt-dix-neuf*».
- EvTh 109 (le trésor caché): le trésor est *inconnu*; le fils *ne connaît pas* (cf. EvTh 65) et *vend* le champ (cf. EvTh 64). C'est celui qui *laboure* qui *trouve* le trésor (trouver: cf. EvTh 8, 76).

5. Le déplacement des motifs

Certains motifs, présents dans les synoptiques, sont déplacés et prennent dès lors un autre sens. Deux exemples sont caractéristiques, qui relèvent tous deux d'une modification de la séquence narrative:

- EvTh 57 (l'ivraie). Alors que dans la parabole matthéenne, l'ivraie apparaît lorsque pousse l'herbe, provoquant la réaction des serviteurs, l'EvTh rejette cet élément à la fin de la parabole: au jour de la moisson, les ivraies apparaîtront (ou: seront manifestées), seront détruites et brûlées²³. Un tel déplacement casse la logique narrative²⁴, au profit d'une logique

23. EvTh 57, p. 43, 6-7 «en effet au jour de la moisson, les ivraies apparaîtront (ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ), elles seront arrachées et brûlées». Cf. EvTh 40, p. 40, 11-16 «un cep de vigne a été planté hors du Père et, comme il ne s'est pas fortifié, il sera arraché et périra».

24. Dès qu'il a été dit que l'ennemi a semé l'ivraie avec la bonne semence, le maître interdit de l'arracher: «l'homme ne les laissa pas arracher l'ivraie» (EvTh 57, p. 43, 2-3. Le pronom «les» ne renvoie à rien dans la parabole. On a depuis longtemps reconnu que ceci est l'indice qu'une version plus longue, du type de la version matthéenne, est présupposé;

- symbolique, puisque la moisson est [351] assimilée à la manifestation – qui est aussi destruction – de l'ivraie et de ce qu'elle représente.
- EvTh 109 (le trésor caché). La version matthéenne de cette parabole (Mt 13, 44) nous présente un trésor caché, trouvé, caché à nouveau puis acquis au prix de tous les biens de celui qui l'a trouvé. Dans l'EvTh, outre que des personnages nouveaux apparaissent, la trouvaille se déplace, ici encore, vers la fin, de telle sorte que le trésor, caché et inconnu tout au long de la parabole, n'est découvert que par celui qui laboure le champ. À nouveau ce déplacement narratif recouvre une modification du sens: la découverte n'est pas au principe de l'histoire, mais à son terme; elle n'est pas un don, qui entraînerait le sacrifice des biens, elle est le résultat du labeur.

Le sens des paraboles

Toutes ces différences (ou si l'on veut ces modifications) se renvoient les unes aux autres, fonctionnent en faisceau et dessinent une interprétation des paraboles, attirées dans un système doctrinal qui les informe. Esquissons les grandes lignes de ce système.

1. La pensée que reflète ce système est sapientielle et non pas eschatologique. Ce trait a été souvent reconnu. Le temps des paraboles de *Thomas* n'est pas celui d'une attente, mais seulement l'espace minimal d'un récit qui véhicule une vérité anthropologique générale; le temps du récit n'entretient pas de rapport avec le temps de l'histoire, il n'est là que pour permettre l'expression d'une idée intemporelle. Les commentateurs comptent pourtant d'ordinaire une exception: la parabole de l'ivraie. Mais il n'y a là qu'une apparence illusoire puisque, comme je l'ai suggéré à propos du déplacement de l'apparition de l'ivraie, la pointe de cette parabole est que la manifestation du mal (qui correspond au moment de la connaissance) correspond à sa destruction et à l'accomplissement de toute histoire. Cela ne diffère pas

cf. p. ex. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, p. 124; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 159). Comment d'ailleurs arracher une ivraie qui n'est pas apparue encore? La parabole matthéenne est construite sur l'opposition apparition de l'ivraie/moisson, qui se trouve ici détruite: la moisson est *identifiée* à la manifestation. Dès lors la tension temporelle disparaît: il n'y a plus d'eschaton attendu, et la moisson n'est plus que le symbole intemporel de la gnose qui manifeste l'erreur en même temps que la vérité. Ce sens proprement gnostique a jusqu'ici été méconnu, en sorte que les commentateurs concèdent à tort que cette parabole-ci, tout au moins, conserve un sens eschatologique (même A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation*, p. 240).

de la figure du pêcheur qui, ayant trouvé un poisson grand et bon, rejette (jette dehors et en bas) les petits poissons à la mer²⁵. Une doctrine semblable, à propos de la gnose, se lit aux dernières pages de l'*Évangile selon Philippe*²⁶. [352]

2. La thématique du fruit pourrait nous servir de point de départ: il est qualifié de bon, produit vers le ciel (EvTh 9), et a pour analogue la grande branche produite vers le ciel (EvTh 20). Il est considéré soit comme obtenu (EvTh 63, 65), soit comme produit (EvTh 9, 20). Il désigne, à n'en pas douter la réalité du salut, ou la vie (cf. l'antinomie fruit/mort dans EvTh 63, 65).

Les ajouts d'adjectifs (bon fruit, grande branche) permettent d'identifier ce fruit aux autres réalités auxquelles s'accrochent les mêmes adjectifs ou d'autres qui fonctionnent en série avec eux: le poisson (bon, grand), la brebis (unique, grande), la perle (unique), les pains (grands) et aussi un trésor, par ailleurs lié à la connaissance.

3. Cette réalité précieuse est opposée à la possession, à l'oisiveté ou au non-travail et à la mort dans la parabole de l'homme riche (EvTh 63); elle est associée au travail, opposée à la richesse et à la mort dans la parabole des vignerons homicides (EvTh 65)²⁷. Dans la parabole du semeur (EvTh 9), le fruit bon n'est produit que par la terre bonne, que la parabole du grain de sénevé (EvTh 20) identifie à la terre travaillée.

On peut donc tenir pour une constante l'association fruit/travail/vie, et l'opposition de ces termes au groupe possession/oisiveté/mort.

La parabole du trésor (EvTh 107) permet d'introduire un autre terme: si le travail du labour procure le trésor, c'est comme une trouvaille, alors que la possession simple était ignorance de ce qui demeurerait caché. Il apparaît ainsi que le fruit doit être associé à la trouvaille, et la mort à l'ignorance. Même série pour la brebis perdue (EvTh 109): là aussi le travail mène à la trouvaille et à la préférence: le berger, ayant trouvé l'unique après avoir peiné, l'aime plus que les multiples, qui ne sont pas la grande brebis. Cette

25. EvTh 8, p. 33, 34-35 (cf. Mt 13, 47). La *trouvaille* du grand et bon poisson détermine le choix aisé du pêcheur qui se débarrasse de *tous les petits* poissons en les renvoyant à leur élément (en bas, dehors). Ici encore le moment eschatologique est ramené à la trouvaille (qui est manifestation du caché) de même façon que dans la parabole de l'ivraie.

26. *Évangile selon Philippe* 82, 26-84, 14; citons en particulier 83, 8-11: «car tant que la racine de la méchanceté est cachée, elle est forte; mais si elle est connue, elle se défait, et si elle est manifestée, elle est abolie».

27. Ci-dessus, note 20.

même préférence pour la grande réalité une fois découverte se lit dans la parabole du pêcheur sage (EvTh 8) qui choisit sans peine le grand et bon poisson, et du marchand sage (EvTh 76), qui sacrifie son ballot à la perle unique.

Ainsi la connaissance, ou la vie, est une réalité qui se découvre, fruit d'un travail de quête, opposé à la possession; lorsqu'elle est advenue, elle se révèle unique et renvoie à rien la multiplicité des autres réalités.

4. Quelques paraboles constituent des harmoniques du système, s'attachant surtout à la destruction, ou à la vanité, de ce qui s'oppose à cette logique. Ainsi dans l'invitation au festin (EvTh 64), le souci des biens temporels, marchandables, empêche d'entrer dans les lieux du Père; dans la parabole de l'ivraie (EvTh 57), le moment de la manifestation [353] est celui de la destruction du mal (ce que l'on peut, en contraste, rapprocher de la parabole du levain – EvTh 96 –: le peu de levain, caché, produit de grands pains).

Enfin, dans la parabole non synoptique de la cruche cassée (EvTh 97), l'ignorance lorsqu'on est loin de chez soi a pour conséquence l'inanité lorsqu'on revient chez soi.

5. Cet enseignement, que l'on peut qualifier de gnostique par le dualisme qu'il suppose et par l'identification qu'il opère entre la connaissance et la vie, est ascétique pourtant par les préalables qu'il met à la gnose, puisque celle-ci demande d'abord effort et renoncement. La réalité précieuse, vie et connaissance, n'appartient qu'à celui qui la cherche²⁸; lorsqu'elle est trouvée, elle renvoie au néant les réalités de ce monde.

Une double éthique s'organise ainsi autour de la gnose: l'une, préalable, de détachement et de quête laborieuse; l'autre, conséquente, de détachement aisé. Il s'agit donc d'un enseignement centré sur les attitudes de l'homme face aux réalités de ce monde et à la vérité cachée.

Conclusion

Si l'interprétation ainsi esquissée se soutient, l'emprise de la rédaction sur les paraboles de l'EvTh est considérable. Elle relève d'un travail d'écriture, souple mais systématique, sur des matériaux traditionnels traités avec une

28. On peut-renvoyer à EvTh 1, p. 32, 12-14; 2, p. 32, 14-19 mais aussi par exemple à la béatitude de EvTh 58, p. 43, 7-9, «heureux l'homme qui a peiné, il a trouvé la vie», où **ⲕⲓⲥⲉ** est à comprendre du labeur, non de la souffrance, comme dans la parabole de la brebis perdue (EvTh 107, p. 50, 26).

grande liberté. Si, comme je le pense, les synoptiques ont été utilisés, c'est bien comme des matériaux, plus que comme des sources. De là cet éclectisme dans leur utilisation qui fait que l'auteur, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, prend son bien où il le trouve.

D'autre part, le genre littéraire même de la parabole subit une dérive. Il ne s'agit plus ni d'histoires paradoxales, ni d'exemples qui produiraient un sens ouvert, par le seul jeu de la narration, mais seulement d'un matériau narratif amaigri et retouché par une série de signaux codés, pour exprimer sous diverses facettes une pensée qui lui préexiste entièrement. Il ne resterait, si l'on veut, que la relecture, à partir d'un système doctrinal clos, de textes de référence traditionnels, dont la fonction se réduirait à proposer l'enseignement de façon voilée; non point allégorique, certes; mais, parce que codée, ésotérique. [354]

N'est-ce point là, d'ailleurs, ce qu'annonce le titre même de l'évangile, lorsqu'il propose au lecteur des paroles cachées dont il faut trouver l'interprétation pour ne point goûter la mort? On lirait ainsi dans le titre tout à la fois la clé du genre des paraboles, et un raccourci serré de leur enseignement.

REMARQUES SUR LE GENRE LITTÉRAIRE DE L'ÉVANGILE SELON THOMAS (II, 2)

S'interroger sur le genre littéraire d'un texte n'est pas (ne devrait pas être) chercher un lit de Procuste sur lequel le coucher. Ce serait plutôt chercher à voir comment il se situe par rapport à des genres connus, comment il en adopte, en réfléchit ou en répudie les conventions. Ce serait le situer dans une typologie pour mieux percevoir et interpréter sa démarche. C'est là un des critères de l'interprétation, qu'on ne saurait traiter à la légère.

Pour comprendre l'EvTh, je tenterai donc d'abord de le situer par rapport aux dialogues gnostiques chrétiens de révélation, dont le genre prolonge la trajectoire dessinée par les évangiles canoniques; je proposerai ensuite quelques observations sur son fonctionnement comme collection de paroles de Jésus.

I. DE L'ÉVANGILE SELON THOMAS CONSIDÉRÉ COMME ÉVANGILE

A. *Le titre souscrit*

Le titre, placé à la fin du texte, comme c'est généralement le cas pour les écrits du Codex II, le désigne comme un *évangile*¹. Comme d'ailleurs il rapporte des enseignements de Jésus et est, pour une part importante de son contenu, voisin des évangiles synoptiques – soit qu'il tienne d'eux cette part de ses matériaux, soit qu'il dérive de traditions anciennes qui se trouvent en amont, – ce titre a semblé approprié à la plupart [264] des lecteurs. Comme

1. EvTh, p. 51, 27 est similaire dans sa forme et dans son rapport au texte au titre de l'*Évangile selon Philippe*, p. 86,18-19. Les titres de l'*Apocryphon de Jean*, de l'*Hypostase des archontes*, de l'*Exégèse de l'âme* et du *Livre de Thomas* sont pareillement placés à la fin; comme EvTh, le *Livre de Thomas* semble commencer par un titre: mais dans les deux cas il n'y a pas solution de continuité entre cette sorte de titre et le texte (p. 138, 2- 3: le titre comporte une relative à la première personne, qui permet le passage direct à la narration). Seul le cinquième écrit du codex II est dépourvu de titre.

les synoptiques, et mieux que les révélations gnostiques attribuées à Jésus, ou que la littérature apocryphe de type merveilleux, l'EvTh serait de ces textes qui médiatisent la mémoire de Jésus, ou du moins imiteraient de tels textes. Il convient d'y regarder de plus près.

On observera d'abord que dans les cinq écrits gnostiques coptes intitulés «évangile», cette dénomination, ordinairement extérieure au livre et probablement secondaire, ne désigne ni une forme ni un contenu spécifiques.

«*L'Évangile de vérité*»² (Codex I) n'est que l'incipit du texte, et non sa suscription, et n'est pas répété à la fin; à strictement parler, cet écrit est sans titre. Seule la mention d'un Évangile de vérité attribué à Valentin a conféré à l'incipit la fonction d'un titre³. Au demeurant «évangile de la vérité» y a manifestement le sens primitif d'«annonce bénéfique»: «L'évangile de la vérité est joie pour ceux qui ont reçu du Père de la vérité la grâce de le connaître». Le mot ne désigne ici en aucune façon un genre littéraire.

Dans le Codex II, le titre de l'*Évangile selon Philippe* ne figure qu'à la fin, hors du texte et sans articulation avec lui. Il ne correspond en aucune façon au contenu du texte, qui n'est pas une narration, ne rapporte pas d'enseignements de Jésus, hors l'une ou l'autre parole ou un court dialogue apparaissant parmi les brèves unités composant la majeure partie de l'ouvrage⁴. L'attribution à Philippe ne semble s'appuyer que sur le § 91 (73, 8-15) avec lequel elle est malheureusement incompatible⁵. [265]

Quant à l'*Évangile des Égyptiens* (Codex III et IV), il est bien connu que ce titre n'a rien à voir avec le texte qu'il désigne, qui n'a de rapport ni avec le genre littéraire évangélique, ni selon toute apparence avec les Égyptiens. Il est de surcroît, dans la suscription comme dans le colophon, en surcharge par rapport au titre plus pertinent de «livre sacré du grand Esprit invisible»⁶.

2. *Évangile de vérité* 16, 31 et suiv.: «L'*Évangile de la vérité* est allégresse pour ceux qui ont reçu la grâce du Père de la Vérité, afin de le connaître dans la puissance de la parole sortie du Plérôme...»

3. IRÉNÉE, *Adversus Haereses* II, 11, 9. Cf. H. W. ATTRIDGE, *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices* (Nag Hammadi Studies 22), Leiden, Brill, 1985, p. 65-67.

4. Dits attribués à Jésus: *Évangile selon Philippe* (§ 18) 55, 37-56, 3; (§ 26) 58, 10-14; (§ 54) 63, 25-30 (avec récit); (§ 17) 55, 34-56, 5 (avec un embryon de récit et un dialogue); (§ 57) 64, 9-12; (§ 69) 67, 30-68, 17 (plusieurs paroles citées dans un commentaire); (§ 72) 68, 26-27 (citation en ouverture d'un développement); (§ 97) 74, 25-26 (citation vraisemblablement commentée).

5. En effet, ce «dit» rapporte une tradition attribuée à l'Apôtre Philippe, et qui fait l'objet d'un commentaire. Philippe appartient au passé et n'est pas présent dans «son» Évangile à la manière dont le disciple aimé de Jésus l'est dans l'Évangile de Jean.

6. Le titre d'«Évangile des Égyptiens» n'est conservé qu'en tête du colophon de la version du Codex III (69, 6): la section parallèle du Codex IV manque, et le colophon pourrait n'y avoir pas figuré. Cf. A. BÖHLIG et F. WISSE, *Nag Hammadi Codices II, 2 and IV, 2. The*

Plus pertinent serait le titre d'*Évangile selon Marie* (BG 8502, 1), qui figure à la fin de ce texte⁷. Un dialogue didactique de Jésus avec ses disciples y est suivi de la relation par Marie à ces mêmes disciples de paroles de Jésus qui leur étaient demeurées cachées, et d'une discussion entre disciples sur l'autorité de Marie. Les caractères majeurs du récit-dialogue gnostique chrétien de révélation s'y retrouvent: trame narrative minimale, dialogue de Jésus et de disciples, enseignement ésotérique supérieur à l'enseignement exotérique commun. Mais c'est là précisément un genre qui ne prend qu'ici l'appellation d'évangile; et l'attribution à Marie ne la désigne pas comme l'auteur du texte, mais comme l'intermédiaire de la révélation que narre le texte.

Comme pour l'*Évangile selon Philippe* et l'*Évangile selon Marie*, le titre de l'EvTh figure en colophon. Mais à l'inverse de ceux-ci, il est concurrencé par une suscription, qui attribue bien à Thomas l'écriture du texte (situation différente de celle des deux autres), et remplace le titre d'évangile par celui de «paroles secrètes». Cette suscription, qui fait corps avec le *logion* 1 et est attestée dans un fragment d'Oxyrrhynque, est certainement primitive par rapport au titre du colophon, qui peut donc lui aussi être tenu pour secondaire: il a été donné à un texte qui ne le revendique pas. [266]

B. Les évangiles gnostiques comme genre littéraire

Cependant, il reste possible, dans un certain sens, de parler d'évangiles gnostiques. L'*Évangile de Marie*, en effet, relève d'un genre bien attesté tant dans le corpus de Nag Hammadi que dans le Codex de Berlin. On y peut compter, au moins, la *Lettre apocryphe de Jacques*, l'*Apocryphon de Jean*, la *Sophia Jesu Christi*, la première et la seconde *Apocalypses de Jacques*, l'*Apocalypse de Pierre*, la *Lettre de Pierre à Philippe*, le *Dialogue du Sauveur*, le *Livre de Thomas*, la *Pistis Sophia*. L'attribution de l'écrit à un médiateur de révélation prime sur la caractérisation du genre littéraire, qui est instable: évangile, lettre, apocalypse, écrit secret (*apokryphon*), livre, dialogue. En revanche, sauf trois cas où les interlocuteurs sont multiples sans que n'émerge un

Gospel of the Egyptians (Nag Hammadi Studies 4), Leiden, Brill, 1975, p. 8-9. Le véritable titre de l'ouvrage se trouve en III, 69,18-20. Dans l'incipit, le texte est annoncé comme «Le livre sacré des Égyptiens, du Grand Esprit invisible»; malheureusement la mention des Égyptiens est seulement hypothétique, puisqu'elle comble une lacune dans les deux versions conservées (III, 40, 12-13; IV, 50,1-3).

7. BG 19, 3-5. Le début du texte manque, si bien que l'on ne peut dire si le scribe fait commencer le texte sans titre (comme pour *Apocryphon de Jean*, BG 19, 6 et *Acte de Pierre*, BG 128, 1) ou avec un titre (comme pour *Sophia Jesu Christi* 77, 8).

privilegié (*Dialogue du Sauveur, Sophia Jesu Christi, Pistis Sophia*), l'attribution à un destinataire principal de la révélation – qui en est le dépositaire, le garant et le médiateur –, est caractéristique: Jacques (3), Pierre (2), Thomas (2), Marie (1) et Jean(1)⁸.

Sans entrer dans le détail, on pourrait caractériser le genre et ses variations formelles par les traits suivants. Tous ces textes ont pour cadre unificateur un ou plusieurs dialogues, plus ou moins élaborés, plus ou moins didactiques. Le Sauveur y est l'interlocuteur principal, communiquant son enseignement à un ou plusieurs disciples; si les disciples ne sont pas considérés globalement, ils sont identifiés par leur nom. Une conversation entre les disciples peut s'ajouter, ce qui renforce le caractère narratif qui implique le dialogue. Ces enseignements sont dans plusieurs écrits présentés comme secrets, et réservés à des interlocuteurs privilégiés, c'est-à-dire supérieurs à la tradition commune des paroles de Jésus; ils se situent donc par rapport à elle⁹. Leur contenu lui-même est [267] variable et ne caractérise pas le genre. L'exemple de la *Sophia Jesu Christi* montre d'ailleurs bien que le contenu, déjà structuré en un texte cohérent (tel qu'on le trouve en *Eugnoste*) peut être ensuite, et de façon artificielle, coulé dans le cadre du dialogue gnostique.

Beaucoup – mais non pas tous – impliquent une ébauche de narration, introduisant le dialogue, le concluant souvent et parfois en soutenant les étapes¹⁰; cette narration implique dans plusieurs cas une apparition¹¹.

La *Lettre apocryphe de Jacques* inclut le dialogue et la narration qui le soutient dans un autre genre littéraire, à savoir le genre épistolaire; c'est là pourtant un cadre quelque peu artificiel, et qui n'interfère guère avec le

8. Ce sont principalement des écrits de ce type qui sont retenus par H.-C. Puech comme «évangiles gnostiques» dans le chapitre consacré aux «Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente», dans E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen*. I. *Evangelien*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959⁴, p. 158-271; on parlera aussi de «dialogues de révélation», ou d'«apocalypses». Voir K. RUDOLPH, *Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus*, dans P. NAGEL (éd.), *Probleme der Koptischen Literatur* (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Halle, Martin-Luther-Universität, 1968, p. 85-107; Ph. PERKINS, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (Theological Inquiries), New York, Paulist, 1980; M. KRAUSE, *Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi*, dans D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983, p. 624-637.

9. Le caractère secret se marque déjà dans le fait qu'il y ait un intermédiaire de révélation. Il est explicite notamment dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, souligné par le fait que Jacques et Pierre sont pris à part des autres disciples (2, 28-39; 15, 29-16, 2).

10. *Lettre apocryphe de Jacques, Apocryphon de Jean, Livre de Thomas, Sophia Jesu Christi, Deuxième apocalypse de Jacques, Apocalypse de Pierre, Lettre de Pierre à Philippe, Évangile selon Marie*.

11. *Lettre apocryphe de Jacques, Apocryphon de Jean, Sophia Jesu Christi, Lettre de Pierre à Philippe*.

corps de l'écrit¹². En outre, les deux textes attribués à Thomas se réfèrent explicitement à l'acte d'écriture et font mention du scripteur dans leur incipit (Thomas pour l'EvTh, Matthaïas pour le *Livre de Thomas*)¹³.

Un tel genre ou cadre conventionnel témoigne d'une évolution tardive du genre littéraire évangélique tel qu'il a été inauguré par Marc et développé dans les évangiles canoniques, sans préjudice à d'autres textes perdus, trop pauvrement ou trop indirectement conservés pour que nous puissions en caractériser le genre autrement que par des reconstitutions théoriques. Je songe au cas de l'hypothétique source commune à Matthieu et Luc, que les exégètes néotestamentaires ont baptisée Q.

Marc a créé le genre et, s'il est l'auteur du titre (Mc 1, 1), il l'a nommé. On sait que le terme εὐαγγέλιον, dans la tradition chrétienne primitive, a désigné d'abord la proclamation de la venue du règne de Dieu (Mc 1, 14), puis l'annonce salutaire de la mort et de la résurrection du Christ (1 Co 15, 1-5). Désigner comme «évangile» une mise en récit de la geste de Jésus, avec seulement quelques enseignements verbaux, c'est innover dans l'emploi du mot: la proclamation salutaire se fait récit, et le récit prend fonction de proclamation et de salut.

Le genre évolue en Matthieu et Luc. Alors que le récit de Marc allait de la prise de parole de Jésus à la seule annonce de la résurrection, les deux évangiles embrassent maintenant en outre une présentation programmatique de la naissance de Jésus (les évangiles de l'enfance) et des [268] récits d'apparition du ressuscité. D'autre part, les enseignements de Jésus s'amplifient considérablement; ces enseignements, en grande partie parallèles en Matthieu et Luc sont, selon la théorie des deux sources, empruntés à une source commune, complémentaire de Marc, et composée surtout de paroles de Jésus. Beaucoup s'accordent à reconnaître à cette source un caractère sapientiel marqué.

Le quatrième évangile pousse plus loin encore. Si les évangiles de l'enfance disparaissent au profit d'un prologue qui renvoie au principe même de la création, si les récits d'apparition subsistent sans grand développement par rapport à Matthieu et Luc, en revanche les discours prennent une place prépondérante par rapport au récit. Les éléments narratifs en effet sont subordonnés aux discours, qu'ils introduisent, cadrent, interprètent et renforcent par leur fonctionnement symbolique. Dans le même sens, les personnages, particulièrement des disciples, se fixent en des types à la fonction

12. *Lettre apocryphe de Jacques* 1, 1-35; 16, 12-30. La *Lettre de Pierre à Philippe* (132, 12-133, 9) est intégrée à l'écrit du même titre comme premier élément de la narration, et non comme son cadre.

13. EvTh 32, 11-12; *Livre de Thomas* 138, 2-3.

symbolique plus ou moins stable (Pierre, Judas, le disciple anonyme) et en interlocuteurs de Jésus dans certains discours (Philippe, Thomas). Les discours johanniques en effet, qu'ils soient didactiques ou polémiques, diffèrent des discours synoptiques, en ce qu'ils consistent non en un assemblage de dits singuliers assemblés et articulés entre eux, mais en des constructions élaborées et cohérentes où Jésus s'adresse à des interlocuteurs: sympathisants, adversaires et, particulièrement dans des discours d'adieu, disciples. Thomas, Philippe, Pierre figurent parmi ces interlocuteurs.

Il est manifeste que la dizaine d'écrits gnostiques chrétiens que l'on pourrait considérer comme des évangiles, varient sur une forme traditionnelle née d'une part des récits d'apparition dans les évangiles canoniques et les Actes (rappelons le rôle probable de Ac 1, 3) et, d'autre part de l'évolution du genre du discours en dialogue, de la subordination du récit à ce discours-dialogue et de la réduction des personnages en figures, amorcée dans le quatrième évangile.

C. *L'appartenance de l'EvTh au genre littéraire des évangiles gnostiques*

Peut-on dire que l'EvTh relève du modèle, appartienne à cette série? Dans une certaine mesure seulement. [269]

1. La suscription

Certes, on peut dire que la suscription de l'EvTh suggère une telle parenté. Elle offre une série d'analogies avec le début de plusieurs autres textes.

Le rapprochement le plus frappant (mais peut-être le moins significatif parce qu'il est intentionnel, à cause de la référence commune à Thomas) est avec le *Livre de Thomas*: «Les paroles secrètes qu'a dites le Sauveur à Jude Thomas, et que j'ai écrites, moi, Matthaïas»¹⁴. Tout s'y trouve: annonce que l'on rapporte un enseignement ou des discours; caractère secret; mention du destinataire des paroles, et du scribe qui les transmet – ayant été d'abord l'auditeur du dialogue. Seule cette distinction entre l'interlocuteur de Jésus (Thomas) et le scribe (Matthaïas) du livre fait la différence. On remarquera qu'en EvTh, il était exclu que Thomas fût l'interlocuteur de Jésus, puisque les paroles de Jésus ne s'adressent pas toutes à des interlocuteurs et que, quand il y en a, ils sont divers et ne forment pas groupe: en EvTh, Thomas ne pouvait être introduit que comme scribe.

14. *Livre de Thomas* 138, 1-3.

Analogue est la suscription de l'*Apocryphon de Jean* dans la version longue¹⁵. Le texte est mal conservé mais, en s'aidant des deux versions, on peut le reconstituer: «L'enseignement [et les paroles du] Sauveur. [Il révéla] ces mystères cachés dans le silence, et les enseigna à Jean...» Le terme «parole» est dans une lacune et n'est donc pas sûr; on peut reconstruire autrement; par exemple: «Enseignement du Sauveur et révélation des mystères dès l'origine cachés dans le silence, toutes choses qu'il a enseignées à Jean»¹⁶. Cela ne fait guère de différence pour la comparaison avec l'EvTh.

Plus développé, l'exorde de la *Lettre apocryphe de Jacques*: «... un livre secret (*apokryphon*) qui fut révélé, à moi et à Pierre, par le Seigneur» (avec la mention: «d'un autre livre secret que le Seigneur m'a révélé»)¹⁷; il y a ici insistance sur le fait que la révélation a été faite aux seuls Jacques et Pierre, non aux douze disciples, et cette insistance marque le caractère ésotérique de l'écrit. Le trait sera accentué dans la section narrative. [270]

La même insistance sur le fait que des paroles soient réservées à un seul par opposition aux Douze se retrouve au début de la seconde section de l'*Évangile selon Marie*, au moment où Marie paraît à l'avant-plan. On peut penser qu'il s'agit ici du début d'une unité préexistante: «Pierre dit à Marie: «Sœur, nous savons que le Sauveur t'a aimée plus que toutes les autres femmes, dis-nous les paroles du Sauveur dont tu te souviens, que toi tu connais, mais que nous ne connaissons pas ou n'avons pas entendues»». Marie répondit et dit: «Ce qui est caché de vous, je vais vous l'annoncer»¹⁸.

Il y a, on le voit, un modèle stable: le Sauveur (ou Jésus) a adressé à tel disciple un enseignement, ou des paroles, secrètes; c'est cela qui constitue la matière de l'écrit présenté (ce dernier trait non explicité dans l'*Évangile selon Marie*). Dans les deux textes thomasiens il est en outre insisté sur le caractère écrit, par la mention du scribe; de même, par d'autres voies, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*. On a remarqué que l'EvTh manque de la mention d'un interlocuteur de Jésus: c'est qu'il n'y en a pas, ou trop, parce que l'EvTh échappe au genre du dialogue; le médiateur (car Thomas est bien médiateur: cf. ce que nous dirons plus loin à propos du *log.* 13) se replie donc sur le seul rôle de scribe.

Par sa suscription qui varie sur un lieu commun, l'EvTh se range donc formellement parmi les dialogues gnostiques chrétiens de révélation, bien qu'avec quelque difficulté, puisqu'il ne peut se présenter comme un dialogue.

15. *Apocryphon de Jean* II 1, 1-4 et IV 1, 1-3.

16. M. TARDIEU, *Codex de Berlin* (Sources gnostiques et manichéennes 1), Paris, Le Cerf, 1984, p. 83.

17. *Lettre apocryphe de Jacques* 1, 9-33.

18. *Évangile selon Marie*, BG 10, 1-10 (trad. M. Tardieu); cf. BG 17, 19-22.

Or cette introduction n'est pas un ajout secondaire. Certainement antérieure au titre d'*Évangile selon Thomas*, elle fait corps avec l'écrit, puisqu'elle forme avec le *logion* 1 un ensemble qui trouve dans la suite du texte de nombreux échos ponctuels et consonne bien avec sa doctrine¹⁹.

D'autre part, si la matière narrative est infime, et toujours strictement rapportée à des dits particuliers (*log.* 13, 22, 60, 100), l'EvTh ne manque pas de dialogues: Jésus y a des interlocuteurs, qui l'interrogent et, une fois même, parlent entre eux. Dans la majorité des cas, il s'agit simplement des disciples (*log.* 12, 13, 18, 20, 22, 24, 37, 43, 51, 52, 60, 99, 113), dont certains sont nommés: Matthieu et Thomas (*log.* 13), Marie (*log.* 21), Salomé (*log.* 61), Pierre (*log.* 13, 114); certaines fois c'est un «ils» vague (*log.* 91, 100, 104), une fois un curieux «il» singulier (*log.* [271] 74). L'homme du *logion* 72 et la femme dans la foule (*log.* 79) qui figurent aussi dans la version synoptique du *logion*, appartiennent donc à la tradition de celui-ci. Si même certains dits ne pouvaient se soutenir sans question posée et donc sans interlocuteur, l'EvTh met ceux-ci en scène bien au-delà de cette seule nécessité. Le groupe des disciples, Thomas, Marie, Salomé et Pierre, par leurs questions, leurs réactions, leurs rares et courts dialogues donnent à l'ensemble cette allure didactique qui caractérise les dialogues gnostiques chrétiens de révélation.

2. L'absence de dialogue

Pourtant, malgré ces éléments de dialogue qu'il inclut, l'EvTh n'est en aucune manière un dialogue: il en recèle des éclats épars, il n'en suit pas la trame. Le propre du genre dialogal, dans les autres textes que nous avons considérés, est de fournir à l'écrit son unité formelle, au besoin avec l'appui de quelques articulations narratives. Rien de tel ici. Il n'y a point de cadre, point d'unité formelle conférée par le genre littéraire. Les éléments narratifs mineurs, les disciples et les autres interlocuteurs contribuent au contraire à renforcer cet éclatement du texte. Une série intemporelle de paroles solitaires de Jésus, comme le serait une collection de paroles de sagesse (comme, par exemple, les *Sentences de Sextus*) aurait du moins l'homogénéité formelle d'une suite, d'un discours pointilliste. Le peu de narration qui subsiste dans l'EvTh rompt cet effet, en y introduisant comme une écume de temporalité discontinue. La femme dans la foule (*log.* 79), le samaritain qui porte un agneau (*log.* 60), les petits enfants qui têtent (*log.* 22), l'homme recourant à l'arbitrage de Jésus (*log.* 72), ne sont pas contemporains d'une apparition du

19. Voir ci-dessous, II, E.

ressuscité, ni compatibles avec le cadre d'une réunion de disciples autour de Jésus, ni même susceptibles d'être rangés dans une même unité de lieu et de temps. L'EvTh ne manque pas seulement du cadre narratif du dialogue: il le casse et l'exclut. La parenté de sa suscription avec les autres écrits de ce genre nous empêche de considérer que cela soit fortuit.

3. Une collection de paroles

Reste que, dans la grande majorité des cas, l'EvTh se présente incontestablement comme une collection de courtes paroles de Jésus, intemporellement alignées, et séparées par la clausule «Jésus dit». La forme verbale copte $\pi\epsilon\chi\epsilon$ - n'implique pas de connotation temporelle, et pourrait donc à la rigueur désigner un passé; mais elle est évidemment propre [272] à situer le discours hors du temps. On remarquera qu'elle s'oppose au $\alpha\chi\chi\omicron\omicron\gamma$ «a dites», de l'introduction, et qu'elle a d'ailleurs pour parallèle, dans les fragments d'Oxyrhynque, le présent intemporel $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$. Dans son ensemble, à condition de faire abstraction de l'introduction et des épisodiques rudiments de dialogue, l'EvTh a donc bien la forme d'une collection de paroles de sagesse et pourrait se ranger dans une tradition de *logoi sophôn*, comme l'a suggéré James M. Robinson, dans un article du Festschrift Bultmann de 1964, et comme le soutient H. Koester dans l'introduction à l'édition de l'EvTh dans les *Nag Hammadi Studies*²⁰.

II. DE L'ÉVANGILE SELON THOMAS CONSIDÉRÉ COMME UNE COLLECTION DE PAROLES

Mon propos ne sera pas ici de discuter l'hypothèse de l'existence d'un tel genre de collections de paroles de Jésus non plus que la reconstitution de son évolution telle que l'a esquissée James M. Robinson; cela nous conduirait, entre autres, au problème complexe et toujours discuté de la source commune à Matthieu et Luc. Je prendrai la question sous un autre angle, en me limitant au texte lui-même de l'EvTh. Il apparaît manifestement

20. J. M. ROBINSON, $\Lambda\omicron\Gamma\omicron\iota \Sigma\omicron\Phi\Omega\aleph$. *Zur Gattung der Spruchquelle Q*, dans E. DINKLER (éd.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolph Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964, p. 77-96 et 90; H. KOESTER, *The Gospel of Thomas. Introduction*, dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or.* 4926 (1), and *P. Oxy.* 1, 654, 655. Volume One. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (*Nag Hammadi Studies* 20), Leiden, Brill, 1989, p. 38-49, spéc. p. 39-40.

comme désordonné: ce désordre résulte-t-il du genre – c'est à-dire l'ordre des paroles est-il déterminé surtout par les sources où le compilateur les puise – ou est-il voulu, produit-il un effet de sens, c'est-à-dire le désordre est-il savant, et attribuable à la rédaction? De la réponse à cette question dépend, pour une part, l'interprétation même du texte.

A. La clausule «Jésus dit» comme critère de séparation

J'observerai d'abord que la clausule «Jésus dit», qui met en relief la suffisance des petites unités rassemblées dans le texte, n'est pas parfaitement stable et ne constitue pas toujours un critère clair de découpage. Certes, la comparaison avec les fragments d'Oxyrhynque ne permet nullement de conclure à l'instabilité (la seule variation d'ordre qui s'y [273] trouve ne les affectant pas)²¹. Mais il est manifeste, dans le texte copte, que cette clausule a été omise à l'intérieur d'un dialogue²², qu'elle fonctionne de manière incohérente au moins une fois²³ et manque entre des unités assez distinctes pour que les éditeurs les traitent comme indépendantes (*log.* 26 et 27, 100 et 101).

D'autre part, la clausule n'est pas par elle-même un critère absolu de séparation. Ainsi, lorsqu'une parole de Jésus est suivie d'une question des disciples, faut-il opérer une césure entre les deux ou considérer l'ensemble comme formant un dialogue? Faut-il couper entre les *log.* 23 et 24, 42 et 43, 74 et 75, 90 et 91? Si on le fait, pourquoi s'en abstenir entre 61a et 61b. Le critère formel ne suffit donc pas rigoureusement. La réponse est empirique et dépend de la façon d'interpréter le texte et d'y déceler une cohérence.

B. La fragmentation de certains dits en unités plus brèves

En plusieurs endroits on peut soutenir que la clausule de séparation «Jésus dit» rompt des unités naturelles, masque une continuité de forme littéraire et/ou de contenu. Ainsi *logia* 18 et 19 (deux constructions parallèles avec une phrase répétée); 32 et 33, voire 34 (correspondant à Mt 5, 14-15, en désordre), 68 et 69 (trois béatitudes en série, mais réparties sur deux *logia*); 80 et 81 (deux formes identiques et de construction parallèle; on peut envisager d'y joindre 82, plus distant cependant). La liste n'est évidemment pas exhaustive.

21. P.Oxy. 654 présente dans l'ordre les *log.* 1 à 7 (y compris le «titre»); P.Oxy. 1, les *log.* 26 à 33, en regroupant toutefois 30 et 77; P.Oxy. 655, les *log.* 36 à 39.

22. EvTh, *log.* 43 (p. 40, 20).

23. EvTh, *log.* 111 (p. 51, 6-10): la parole introduite par «Jésus dit» (ⲡⲉⲗⲉ ⲓⲥ), comporte une subordonnée en «car Jésus dit» (ⲉⲓⲓⲥ).

À l'inverse, certains *logia* de l'EvTh amalgament de petites unités – synoptiques ou non – en *centons*, comme on savait déjà que le faisaient certains milieux gnostiques²⁴. Certains *logia* pourraient dès lors être fractionnés davantage. Pour rappel, les éditeurs l'ont fait pour les *log.* 26 et 27, 100 et 101 en supposant l'omission de la clause «Jésus dit». Est-il impossible de l'envisager, par exemple, pour les *logia* 14 (césure en p. 35, 14), 21 (en p. 37, 6 et 37, 14), 39 (p. 40, 11)? [274]

En fait, on le voit, les clauses de séparation, quoique assez stables, ne sont pas toujours un indice ferme pour isoler les dits rassemblés. Le cadre qu'elles forment ne se superpose pas exactement aux unités élémentaires de l'EvTh; et parfois, si l'on admet que les dits qu'il transmet sont l'objet d'une certaine composition par amalgame, ce cadre fractionne et occulte de possibles unités littéraires et de sens.

C. *Le regroupement de certains dits en unités plus larges*

Poussons plus loin et demandons-nous ici si certains dits, quoique isolables, ne s'articulent pas en ensembles construits, en grappes ou molécules littéraires. La difficulté ici est bien sûr de s'appuyer sur des critères formels, qui recoupent les critères de sens; car il est presque impossible que l'interprétation n'intervienne pas. Outre les exemples déjà évoqués plus haut (où, même si l'on accepte la séparation en *logia*, on ne peut nier que ces *logia* aient des liens entre eux), on peut penser aux séries de paraboles – même sans qu'il y ait d'autres indices de construction. À titre d'exemple, toujours, j'évoquerai des constructions en chaîne ou des constructions concentriques: 36-37-38, 47-48-49-50-51-52 (surtout les trois derniers); 59-60 (continuité de vocabulaire et de thème); 63-64-65 (sur les images); 90-92 (90 amenant la question des disciples; 91-92 Jésus caché aux disciples) articulés avec 92-94 («cherchez et vous trouverez» formant inclusion). Point de doute que l'on puisse pousser davantage cet exercice; pas jusqu'au bout cependant. L'aspect disparate et éclaté de l'EvTh s'atténue bien quand l'on observe certaines constructions de plusieurs unités; les unités pourraient s'élargir encore si l'on renonçait aux critères littéraires formels pour ne plus s'attacher qu'au cheminement de l'ensemble: les ruptures abruptes, les coq-à-l'âne demeurent en toute hypothèse trop nombreux.

L'EvTh n'est donc pas une collection rigoureusement pointilliste de dits isolés, comme le découpage en *logia* le suggère; mais pour avoir échappé au pointillisme, on n'atteint pas pour autant la cohérence d'un discours articulé.

24. Notamment les Naassènes, au témoignage d'Hippolyte. Cf. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 6), Leiden, Brill, 1975, p. 24-26.

D. *L'EvTh, résultat d'une rédaction cohérente et systématique?*

Il n'y a point de cadre narratif unificateur; le genre de collection de *logia* est pour une part au moins artificiel et en trompe-l'œil; la structure d'ensemble qui donnerait cohérence au texte se dérobe. Et pourtant on [275] ne peut nier un important travail de rédaction, sensible à un examen systématique.

Nous l'avons déjà de quelque façon évoqué en parlant de groupements de *logia*; il apparaît clairement au lecteur le moins averti par certains ajouts flagrants à des dits de la tradition synoptique (point n'est besoin ici de beaucoup d'exemples; citons seulement comme indiscutables la manipulation opérée par le *centon* du *log.* 74 et l'ajout «et ce qui est mien, donnez-le-moi», au *log.* 100). Quelque position que l'on adopte quant au rapport de l'EvTh et des synoptiques, la comparaison avec ceux-ci est féconde pour mettre en évidence les traits rédactionnels de celui-là. Si la comparaison fait apparaître des caractéristiques ou des procédés littéraires constants, pointant vers un sens cohérent, il sera impossible d'échapper à la conclusion que l'EvTh, sous son apparence de compilation incohérente, est un ouvrage à la rédaction systématique et cohérente.

N'étant pas en mesure de saisir encore tous les éléments de cette rédaction, je n'oserais l'affirmer de façon péremptoire. Toutefois, l'enquête menée sur les paraboles et les béatitudes me convainc que tel est bien le cas. En ayant publié ailleurs les conclusions²⁵, je me borne ici à une brève évocation. Les paraboles forment un échantillon privilégié: unités de certaine longueur, nombreuses et, dans la plupart des cas, ayant un correspondant synoptique. Une analyse parallèle des paraboles dans les évangiles synoptiques et dans l'EvTh permet de dégager ce qui est propre à celui-ci: ces écarts se laissent ramener à un modèle assez cohérent, tant du point de vue littéraire que doctrinal. En *faisant comme si* l'EvTh dépendait de modèles synoptiques, on constate que ce qu'il conserve, retranche, déplace, modifie et surtout ajoute va dans le même sens, dessinant un enseignement dans lequel s'intègrent bien les paraboles non synoptiques. Cette doctrine, sapientielle, oriente l'homme vers la production d'un fruit transcendant («grand»), correspondant au salut ou, en langage thomasien, à la vie; cette production procède d'un labeur, ou d'une quête, et est associée à la trouvaille ou à la connaissance, tandis que la mort et l'ignorance s'équivalent. Cet enseignement, que

25. J.-M. SEVRIN, *La rédaction des paraboles dans l'Évangile selon Thomas*, dans M. RASSART-DEBERGH et J. RIES (éd.), *Actes du IV^e Congrès copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988* (Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain 41), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1992, t. II, p. 343-354 [texte no. 4 dans le présent recueil].

l'on peut qualifier de gnostique par son dualisme et par l'identification qu'il opère [276] entre la reconnaissance et la vie, est ascétique par le préalable d'effort et de renoncement qu'il impose.

Il est à souligner que ce sont les correspondances récurrentes, le système de références croisées entre certains traits des paraboles qui permettent d'induire cette doctrine: les paraboles thomasiennes sont donc comme la relecture codée d'un donné traditionnel, systématiquement ramené à une doctrine constituée par ailleurs. Sous l'apparence traditionnelle, s'articule donc un enseignement voilé; ce voilement consiste en une sorte de codage, qu'un groupement des paraboles mettrait en évidence, mais que leur dispersion dans le texte contribue à masquer: il faut le *chercher* pour le *trouver*.

La doctrine thomasienne n'est certes pas toute enclose dans le réseau des paraboles (il manque, entre autres, la christologie, qui occupe dans l'écrit une place importante, ainsi que la thématique de l'unité). Mais les paraboles ainsi lues nous offrent à la fois une clé pour l'analyse rédactionnelle, et un noyau autour duquel organiser la doctrine de l'ensemble. Sans permettre de proposer une théorie complète, cet exemple offre déjà un aperçu de l'importance de la rédaction dans l'EvTh, et une solide hypothèse de travail pour en poursuivre l'exploration.

E. *L'écriture comme voile*

Revenons à la suscription. Elle est inséparable du *logion* 1:

*Voici les paroles secrètes que Jésus le Vivant a dites
et que Didyme Jude Thomas a écrites
et il a dit: celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort.*

La première et la troisième propositions sont parallèles et encadrent la désignation du livre et son attribution à Thomas. À «Jésus a dit les paroles *secrètes*» correspond «celui qui trouvera l'*interprétation* de ces paroles»: à «Jésus, source de révélation», répond «celui», le destinataire; au dire, la trouvaille; à «secrètes», l'interprétation. Les paroles sont la médiation; ou plutôt leur sens, car il demeure caché et doit être découvert (c'est la trouvaille herméneutique). La source et l'effet de ce processus est la vie: les paroles sont dites par le Vivant; celui qui trouve le sens ne goûte pas la mort. Cette médiation des paroles passe par le livre, par l'écriture de Thomas, qui est au centre de la construction et rime avec la diction par Jésus. Comme les paroles sont ésotériques – c'est-à-dire ac[277]cessibles seulement au cercle restreint de ceux qui en découvrent le sens –, le livre qui les rapporte doit l'être également. Les paroles en effet sont à la fois dites par Jésus et rapportées par *Thomas* (ΝΑΕΙ

NE ΝΨΑΧΕ, «voici les paroles» est déterminé par deux relatives coordonnées). La doctrine de l'ouvrage, telle qu'esquissée à partir des paraboles: «la quête mène à la connaissance qui est vie»²⁶, comme aussi sa rédaction cachée, sa manière voilée et oblique, le confirment.

Il semble que l'attribution à Thomas soit de nature à confirmer le caractère voilé du texte, si l'on veut bien considérer son rôle dans le *logion* 13. C'est là un passage déconcertant. La première partie en est indubitablement christologique: la christologie angélique de Simon-Pierre, la christologie sapientielle de Matthieu sont dépassées par la christologie apophatique de Thomas, qui refuse d'énoncer le mystère: Jésus confirme à Thomas qu'il a bu à la source bouillonnante. Mais quel rapport avec la seconde partie? Jésus, *après cela*, confie à Thomas une révélation secrète qu'il ne peut transmettre à ses compagnons (à peine pour eux de le rejeter et d'en mourir). Thomas est posé ici dans la situation des dépositaires élus du secret, comme Jacques et Pierre dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, comme Marie dans l'*Évangile selon Marie*: il représente le petit cercle opposé à la masse. Mais il est remarquable que, sur les deux volets de ce *logion*, l'attitude de Thomas soit constante: il refuse de dire qui est Jésus, même sur le mode de la métaphore; il refuse de dire à ses compagnons les paroles que Jésus a dites. Thomas est celui qui ne dit pas.

Ce non-dire n'est-il pas d'une certaine manière la clé de l'évangile? Les paroles cachées de Jésus, dont la tradition commune ne rapporte que l'enveloppe extérieure, sont écrites par Thomas avec leur sens. Mais le sens peut-il apparaître? Ne convient-il pas que l'écriture elle-même voile et déconcerte? La forme littéraire d'une collection de paroles où les articulations se dérobent et où manquent les indices formels d'organisation pourrait fort bien, au fond, être une manière de ne pas dire, ou de *cacher* ce que l'on dit. Nous voici, par rapport à l'évangile de Marc, à l'extrême opposé. Chez le créateur du genre, l'organisation du récit prime sur les enseignements qu'il véhicule et porte sens. Chez *Thomas*, la disparition radicale du récit et la désorganisation des enseignements voile le sens. Non qu'il n'y ait pas de sens: mais il demeure voilé par la [278] forme. J.-É. Ménard a caractérisé la construction de l'EvTh comme une pièce littéraire dont la pensée se déroule lentement²⁷, et il a sans doute raison: au terme de l'analyse, le texte doit se

26. Cf. aussi les nombreux *logia* construits sur chercher/trouver. Par ex. EvTh, *log.* 2, 49, 56, 58-60, 76, 92 etc.

27. J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 48; sa démarche est la même, et la conclusion ressemble à celles de son étude sur l'*Évangile selon Philippe*, où il parle joliment d'une «pensée en forme de spirale» (*L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris, Letouzey et Ané, 1967, p. 6).

révéler construit. Mais il est remarquable que pour faire émerger une telle construction, J.-É. Ménard s'appuie sur le sens des dits qu'il commente. L'interprétation précède la construction, et la fait découvrir; non l'inverse.

CONCLUSIONS

Par la parenté de sa suscription avec celle de plusieurs dialogues gnostiques chrétiens de révélation, l'EvTh s'annonce comme relevant de ce genre. Cependant, excluant jusqu'au cadre narratif élémentaire du dialogue, il prend l'aspect d'un florilège d'enseignements de Jésus. Là non plus pourtant, le genre n'atteint pas une réalisation parfaite: par la succession des interlocuteurs et des minces indications narratives, il introduit dans l'intemporalité de la collection une temporalité éclatée; le découpage des unités a quelque chose d'artificiel et d'incertain; des lambeaux d'organisation se laissent discerner, liés à une activité rédactionnelle, mais sans que jamais se laisse atteindre une organisation littéraire de l'ensemble. Surtout, derrière cette façade désorganisée, la doctrine paraît cohérente et l'emprise de la rédaction est considérable.

Tout se passe comme si la révélation gnostique ésotérique se dérobaît derrière le genre d'un florilège inorganisé. Ceci consonne avec la doctrine qu'annoncent la suscription et le *logion* 1. Voilée par le langage dans lequel elle se dit sans se dire, la gnose requiert une quête laborieuse, dans le texte comme dans l'existence humaine. L'EvTh est écrit en sorte de faire chercher et peiner son lecteur.

L'INTERPRÉTATION DE L'ÉVANGILE SELON THOMAS, ENTRE TRADITION ET RÉDACTION

Dès la première génération d'études sur l'EvTh, on a vu, à côté du débat sur ses sources, se dessiner des tentatives d'en retracer la doctrine – la théologie – c'est-à-dire de l'interpréter comme un tout. Les plus significatives et les plus citées de ces tentatives furent sans doute celles de B. Gärtner et d'E. Haenchen¹. Si depuis lors la recherche s'est poursuivie, souvent dans des commentaires suivis du texte², et s'est parfois égarée dans des interprétations spirituelles sans rapport avec une démarche critique³, il semble que les pas essentiels aient été faits dans les débuts et qu'une interprétation d'ensemble satisfaisante soit encore à attendre. Mais dans le même temps, l'idée qu'une lecture cohérente de l'ensemble de l'EvTh soit possible, a régressé. La tendance marquée à considérer l'EvTh comme une collection de paroles, analogue à ce qu'a pu être l'hypothétique *Quelle* et apparentée à elle⁴, n'oriente pas vers la considération de l'EvTh comme un ensemble, mais vers l'interprétation isolée de chaque *logion*, rapporté à la tradition dans laquelle il s'origine (démarche de *Formgeschichte*) plutôt qu'au texte dans lequel il s'inscrit. Si l'EvTh est, en réalité comme en apparence, une collection et non un texte, le

1. B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961; E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann 6), Berlin, Töpelmann, 1961.

2. Principalement J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5), Leiden, Brill, 1975. Parmi les études thématiques ou sectorielles, M. LELYVELD, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction* (Nag Hammadi Studies 34), Leiden, Brill, 1987.

3. Entre autres P. DE SUAREZ, *L'Évangile selon Thomas: traduction, présentation et commentaires*, Marsanne, Metanoia, 1974; J.-Y. LELOUP, *L'Évangile selon Thomas* (Spiritualités vivantes 61), Paris, Albin Michel, 1986.

4. À partir de J. M. ROBINSON, *LOGOI SOPHON: on the Gattung of Q*, dans J. M. ROBINSON, H. KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 74-85.

prendre au sérieux dans sa globalité consisterait principalement à faire la monographie de chacun des dits qui le [348] composent. Il est significatif que l'on puisse lire dans la conclusion du *status quaestionis* de F. T. Fallon – R. Cameron dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*: «But what has been generally overlooked is a careful assessment of the entire document in its own right, including a compositional analysis of the histories of its individual sayings»⁵. Mon propos serait d'examiner dans quelle mesure et par quelles procédures il est possible de considérer encore l'EvTh comme un texte formant un tout, et si la considération de l'ensemble de certaines de ses caractéristiques constantes peut légitimement éclairer l'exégèse des parties qui le composent, c'est-à-dire des dits individuels.

1. TRADITION, RÉDACTION, INTERPRÉTATION

La question des sources de l'EvTh ne connaîtra sans doute jamais, dans l'état actuel de notre documentation, de solution définitive et qui fasse consensus. Sans doute la considération de type *Formgeschichte*, dont le Prof. H. Koester est sans conteste la figure la plus influente⁶, tend-elle de par sa nature même à proposer une origine para-synoptique aux paroles conservées dans l'*Évangile selon Thomas*. Le rapport mis avec la *Quelle*, qui fut basé sur la mise en évidence d'un genre littéraire de paroles de sagesse, dont l'EvTh serait une illustration, va dans ce sens et a aujourd'hui de nombreux partisans⁷. D'autre part, la dépendance à l'égard des synoptiques, si elle est difficile, voire impossible à établir pour l'ensemble du texte, n'en reste pas moins une hypothèse tenable et effectivement soutenue; les observations de C. M. Tuckett sur la présence de traits rédactionnels de Mc, Mt ou Lc dans l'EvTh ne manquent pas de pertinence et ne peuvent être prises à la légère⁸, même si savoir ce qui est rédactionnel dans chacun des synoptiques ne peut jamais être qu'une position théorique et non une évidence absolue; toutefois ces observations montrent bien la faiblesse d'une théorie qui exclurait de

5. F. FALLON, R. CAMERON, *The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis*, dans W. HAASE, H. TEMPORINI (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.25.6, Berlin-New York, de Gruyter, 1988, p. 4237.

6. H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, Londres, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press International, 1990; ID., *GNOMAI DIAPHOROI. The Origin and Nature of Diversification in Early Christianity*, *Harvard Theological Review* 58 (1965), p. 279-317 (= *Trajectories*, 114-157).

7. J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia, Fortress, 1987.

8. C. TUCKETT, *Q and Thomas. Evidence of a Primitive "Wisdom Gospel"? A Response to H. Koester*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 67 (1991), p. 346-360.

façon radicale toute dépendance à l'égard des synoptiques et illustre [349] que l'hypothèse de cette dépendance ne saurait, en l'état actuel, être exclue. La question se réduit-elle à un dilemme? La composition de l'EvTh, considérée du point de vue de l'origine de ses matériaux est évidemment complexe; même si les synoptiques figurent parmi ses sources, il y en a évidemment d'autres (ne fût-ce que pour les dits non synoptiques) et qui peuvent être de diverse nature, incluant, peut-être pour une large part, la tradition orale. Le problème est qu'en fait de textes nous ne possédons guère que les synoptiques et, pour le reste, des traces qui nécessitent interprétation. Quoi qu'il en soit, il y a plus de vraisemblance à penser que les sources de *Thomas* sont complexes et sa rédaction unifiée, plutôt que l'inverse.

Ce n'est pas là une question que j'ambitionne de trancher, puisque mon intérêt se situe moins du côté de l'histoire du christianisme primitif, que de l'exégèse de l'EvTh lui-même, considéré comme un texte qu'il s'agit de comprendre. Je n'évoque la question de ses sources que parce que la manière dont on l'envisage conditionne la façon dont on traite cet évangile dans son ensemble.

Si l'on privilégie l'étude des traditions sous-jacentes, l'histoire de chaque dit, l'histoire en vient facilement à primer sur le texte, et l'exégèse de celui-ci, comme telle, perd de son intérêt: l'unité littéraire du texte s'estompe, et il ne lui demeure au mieux qu'une sorte d'unité doctrinale, résultante des tendances plus ou moins constantes manifestées par les dits individuels qui le composent.

En revanche, lorsque l'on privilégie partout où c'est possible la dépendance à l'égard des synoptiques, la part de la rédaction thomasienne s'accroît nécessairement puisque les écarts entre les synoptiques et l'EvTh doivent être expliqués par la rédaction de celui-ci, et sont même l'indice privilégié de sa doctrine propre. En d'autres termes, alors que l'hypothèse de la dépendance tend à réduire la part de la tradition en cherchant l'explication des écarts dans la rédaction, l'hypothèse de l'indépendance tend à réduire voire à supprimer la part de la rédaction en expliquant les écarts par la tradition. Il y a une convenance mutuelle entre la conception de *Thomas* comme une simple collection et une approche de *Formgeschichte* d'une part, et d'autre part entre la conception de *Thomas* comme un texte et un usage privilégié de la référence aux synoptiques comme source.

2. LE GENRE LITTÉRAIRE DE L'ÉVANGILE SELON THOMAS

On le voit, à côté de l'examen systématique des analogies et différences entre l'EvTh et les synoptiques (ou les autres sources de paroles de Jésus dont il subsisterait des vestiges), la question du genre [350] littéraire est

cruciale. Si cette question peut être éclairée par la prise en compte de genres littéraires attestés ou théoriquement reconstruits, telle la collection de paroles de sagesse, elle ne peut cependant être tranchée qu'à partir du texte lui-même. Sa suscription, qui a valeur de titre, est à cet égard à considérer soigneusement. Le titre d'évangile lui-même n'est évidemment pas significatif: il est obvie qu'il a été ajouté secondairement, dans une collection de manuscrits où cette appellation ne coïncide plus avec un genre littéraire, même considéré à des stades divers de son développement⁹. Quoi de commun entre la forme littéraire de l'*Évangile de vérité*, l'*Évangile selon Thomas*, l'*Évangile selon Philippe* et l'*Évangile des Égyptiens* (où d'ailleurs le caractère secondaire du titre d'évangile est également évident)? Le véritable titre est bien la suscription et le *log.* 1: «Voici les paroles cachées (ἀπόκρυφοί) que Jésus le vivant a dites, et qu'a écrites Didyme Jude Thomas; celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort». Cette suscription-titre figure dans P.Oxy. 654, 1-5; ce qui en subsiste ne permet pas de déceler de variantes significatives, à l'exception du nom grec Δίδυμος, et appartient donc à la forme la plus ancienne du texte qui nous soit accessible. J. M. Robinson s'est d'ailleurs appuyé sur la désignation du texte comme des λόγοι pour caractériser EvTh comme une collection de paroles de sagesse¹⁰. Mais d'autre part on ne peut négliger le fait que cet incipit s'apparente de près aux, voire appartient au même genre que les incipit de plusieurs dialogues gnostiques chrétiens de révélation, qui peuvent être caractérisés comme des «évangiles gnostiques», sans en porter tous le titre. Parmi ceux-ci on peut certainement retenir la version longue de l'*Apocryphon de Jean*, la *Lettre apocryphe de Jacques*, le *Livre de Thomas* et l'*Évangile de Marie*¹¹. Dans tous ces cas, la matière de l'écrit est décrite comme un enseignement (ou plus précisément des paroles: *Livre de Thomas*, *Évangile de Marie*, probablement *Apocryphon de Jean*, et la narration de la *Lettre apocryphe de Jacques*), caractérisé comme caché ou secret, confié à un médiateur (Thomas, Marie, Jean, Pierre et Jacques), fonctionnant de façon ésotérique – c'est-à-dire réservé à des initiés; en outre dans le *Livre de Thomas* et la *Lettre apocryphe de Jacques*, il est fait explicitement mention de la mise par écrit (mention du livre, et rôle de Matthias dans le *Livre de Thomas*). Il ne

9. Je me permets de renvoyer à mon article *Remarques sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas* (II, 2), dans L. PAINCHAUD, A. PASQUIER (éd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Études 3), Québec, Presses de l'Université Laval/Louvain, Peeters, 1995, p. 263-278, spéc. 264-265 [texte no. 5 dans le présent recueil].

10. J. M. ROBINSON, *LOGOI SOPHÔN*, 79-80.

11. J.-M. SEVRIN, *Remarques sur le genre littéraire*, p. 268-271.

suffit donc point de dire, dès l'état le plus ancien [351] connu, que l'EvTh se présente lui-même comme une collection de paroles. D'abord parce que la réduction à la parole ou aux enseignements est caractéristique de l'incipit analogue d'autres écrits, qui désigne chaque fois un genre littéraire clairement gnostique, ensuite parce que ce qui est clairement visé par ces auto-définitions d'écrits, c'est le caractère ésotérique de l'ouvrage, le secret, le rôle du médiateur qui en est le dépositaire, la restriction virtuelle des lecteurs. Cela est particulièrement net dans l'EvTh: dites par le vivant à un intermédiaire qui les écrit, les paroles permettent au lecteur de ne pas goûter la mort, lorsqu'elles passent du statut de secrètes (telles qu'elles sont *dites* et *écrites*) au statut de dévoilées par l'interprétation. Ce sont des paroles qui ont un dedans et un dehors: un extérieur de forme, un intérieur de sens, à quoi doivent correspondre un auditoire extérieur qui n'en saisit que la forme ou le sens apparent, et un auditoire initié qui en perçoit le sens vrai. La figure de ceci est bien connue, p. ex., dans la *Lettre apocryphe de Jacques*¹². Apocryphe signifie ésotérique – gardé à l'intérieur.

Le seul passage de l'EvTh qui prête quelque peu à une analyse narrative pourrait bien illustrer ceci. Il s'agit du *log.* 13¹³. À la question de Jésus: comparez-moi et dites-moi à qui je ressemble (dont on notera qu'elle appelle la métaphore et non la titulature qui fixe l'identité), Simon-Pierre et Matthieu répondent, Thomas, non: «Maître, ma bouche n'acceptera absolument pas de dire à qui tu ressembles». La réponse de Jésus caractérise Thomas comme un disciple ayant acquis sa pleine autonomie: «Je ne suis pas ton maître puisque tu as bu et t'es enivré à la source bouillonnante que j'ai fait jaillir». Manifestement Thomas n'est pas discrédité – seul est récusé le titre de maître donné à Jésus. Dès lors, Jésus prend Thomas à l'écart de ses compagnons («il le prit, se retira») et lui dit trois paroles. Lorsqu'il revient vers ses compagnons et est interrogé par eux sur les paroles de Jésus, Thomas refuse de répondre, même partiellement: «Si je vous dis l'une des paroles qu'il m'a dites¹⁴, vous prendrez des pierres, vous me les jetterez et un feu sortira des pierres et vous brûlera». Les paroles dites par Jésus à Thomas instaurent une distance infranchissable entre les autres disciples et lui. Parmi ces autres disciples, Pierre et Matthieu, qui ont formulé une doctrine sur Jésus, alors que Thomas se refusait à rien exprimer. Thomas apparaît [352] ici comme celui qui se tait

12. ApocrJac I, 1, 1-29.

13. EvTh 13, 34, 30-35, 14.

14. Formulation identique à celle de la suscription: «des paroles que Jésus le Vivant a dites...» (32, 10-11).

doublement: en n'énonçant pas l'indicible à propos de Jésus, et en ne communiquant pas aux autres disciples les paroles que Jésus a dites. Unique séquence narrative de l'EvTh qui ne soit pas racontée par Jésus mais appartienne à la texture du texte lui-même, ce passage décrit significativement celui qui est censé dans l'incipit avoir écrit les paroles (cachées) que Jésus a dites. Il semblerait bien que celui qui *écrit* soit ici celui qui ne *dit* pas. En d'autres termes, que les paroles demeurent non dites dans l'écriture. Par là, l'EvTh est situé quant à sa forme: il voile ce qu'il communique; et quant à son usage: il ne dit rien aux chrétiens ordinaires, représentés par les disciples, mais aux initiés seuls – c'est-à-dire à ceux qui trouveront le sens caché, l'*hermeneia* des paroles.

3. COMMENT THOMAS NE DIT PAS

On peut se demander dès lors comment fonctionne ce jeu du non-dire dans l'écriture. Est-ce pure fiction, artificielle, pour introduire une collection qui n'aurait rien d'ésotérique *en soi*? Est-ce le souvenir que chacun de ces dits appartient à une tradition ésotérique pré- ou protognostique? Ou cela signifie-t-il que le recueil est en réalité écrit avec une certaine cohérence pour correspondre à ce qu'annonce son incipit et que confirme son unique morceau narratif non placé dans la bouche de Jésus?

Si l'on s'arrête à cette dernière possibilité, qui n'a rien d'improbable et mérite d'être posée en hypothèse, il vient aussitôt à l'idée est que la structure de l'EvTh elle-même fait partie du voile, et que la désarticulation littéraire du texte n'est qu'une apparence. Plus précisément: dans sa forme actuelle, la seule que nous puissions considérer comme un fait, la collection de dits serait artificielle. Il apparaît que la division par la clausule «Jésus dit» est floue, parce qu'elle paraît parfois manquer ou qu'elle introduit une fois au moins une parole à l'intérieur de laquelle s'emboîte un autre «Jésus dit»¹⁵; qu'elle sépare des paroles qui peuvent s'organiser en unités de sens¹⁶ et que, d'autre fois, elle manque entre des paroles où le lien n'apparaît pas clairement¹⁷; qu'elle ne permet pas des césures nettes lorsque les paroles de Jésus

15. EvTh *log.* 111 (51, 6-10).

16. P. ex. EvTh 18 et 19; 32 et 33 (et même 34); 68 et 69; 80 et 81.

17. Ne fût-ce qu'entre EvTh *log.* 26 et 30; 100 et 101 où les éditeurs ont dû suppléer l'absence de la clausule pour séparer des dits distincts; mais on pourrait le faire davantage (voir p. ex. EvTh *log.* 14; 21; 39).

sont mélangées à des questions des disciples dans le [353] dialogue¹⁸; bref qu'il s'agit d'une structure simpliste plus ou moins plaquée sur le texte, et qui constitue d'ailleurs une difficulté à son édition (il y avait quelque sagesse dans la division en versets proposée par R. Kasser¹⁹, mais qui n'a pas été suivie: au moins ne risquait-elle pas de durcir des divisions qui ne sauraient servir dans tous les cas de principe d'interprétation).

D'autre part la difficulté constamment rencontrée de proposer une structure cohérente de l'ensemble de l'EvTh s'évanouit dès lors que l'absence d'une telle structure relève de la volonté d'occulter le sens; et les articulations par mots-crochets conviennent parfaitement à un arrangement du texte qui se voudrait au moins partiellement aléatoire.

4. PROPOSITIONS POUR UNE RECHERCHE DU SENS DANS L'EVTH, CONSIDÉRÉ COMME UN ENSEMBLE

Trois voies ont été essentiellement suivies. La première, la plus commune, est de procéder par comparaison avec les synoptiques pour évaluer les écarts, qui seraient le bien propre de l'EvTh, et d'en tenter une synthèse. La seconde de partir de préférence des paroles au contenu gnostique obvie; la troisième enfin, corollaire de l'une et de l'autre, d'éclairer l'EvTh à partir de parallèles divers récoltés dans la documentation disponible sur le gnosticisme (postuler et vérifier un sens gnostique de l'EvTh).

- 4.1. Il me semble qu'en bonne méthode, et si l'on se place dans l'hypothèse que l'EvTh, pris dans son ensemble, offre un sens à interpréter, mais qu'il dissimule ce sens, il convient de partir de tout le texte, sans privilégier aucune de ses composantes, en se gardant des précompréhensions du texte qui ne viendraient pas de lui – qu'elles soient tirées des évangiles canoniques, de théories sur les premières traditions chrétiennes, ou de l'horizon, au demeurant divers, des courants, textes ou écoles gnostiques. L'horizon sur lequel *pourrait* se découper le texte n'est pas son premier interprète; l'analyse de *Religionsgeschichte* doit suivre la critique littéraire, et non la précéder.

18. Faut-il opérer une césure entre EvTh *log.* 23 et 24; 42 et 43; 74 et 75; 90 et 92? Si oui, pourquoi pas entre *log.* 61a et 61b?

19. R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961.

- 4.2. La critique littéraire doit autant que faire se peut porter d'abord sur l'ensemble du texte, sur son organisation et sur ce qu'il dit lui-[354] même de son fonctionnement et de son interprétation. C'est ce que l'on fait lorsqu'on présente l'EvTh comme une collection de paroles, qu'on observe la façon dont les dits isolés sont enchaînés, ou parfois regroupés en ensembles. Hors cela (qui est, comme je l'ai suggéré, sujet à discussion), l'EvTh offre peu de prise à l'analyse narrative, ou à l'analyse rhétorique, du moins du point de vue de l'ensemble du texte. Je crois avoir montré plus haut cependant que l'incipit, le *log.* 1 et le *log.* 13 fournissent des indications sur le fonctionnement du texte, soit parce qu'ils s'expriment directement sur lui (l'incipit) soit parce qu'ils mettent en scène son auteur, au sens de celui qui est censé avoir écrit (incipit, *log.* 13). La caractérisation des différents personnages qui interviennent dans les embryons de dialogue trouverait ici sa place. Quelle est la fonction exacte des disciples comme interlocuteurs? Il est remarquable, par exemple, que malgré le caractère didactique de beaucoup de questions, les disciples sont souvent pris à contre-pied par les réponses de Jésus²⁰ et sont, dans leurs questions, tenants de pratiques religieuses que récuse Jésus²¹; comme s'il y avait le plus souvent un hiatus entre les questions et les réponses, entre Jésus et les disciples; ce qui correspond à l'image que fournissait le *log.* 13 et à leur contraste avec le personnage de Thomas.
- 4.3. L'essentiel de l'interprétation passe cependant par l'interprétation des dits individuels. Mais comment les interpréter? Il faudrait se libérer du carcan de la clause «Jésus dit» pour considérer quelles sont les unités à interpréter. Une unité minimale est une phrase, un groupe de phrases liées, un récit. Il arrive qu'un «dit» corresponde à une unité minimale, ou soit composé de plusieurs²²; il peut aussi arriver que la formule sépare des éléments qui pourraient être regroupés en unités. On partira donc des unités élémentaires pour voir ensuite dans quelle mesure elles sont assemblées en des ensembles plus vastes. Les critères littéraires doivent évidemment primer sur les critères de sens ou ceux tirés d'une considération des sources. Par exemple, ce n'est pas parce que «la pierre rejetée des bâtisseurs» du *log.* 66 fait suite à la parabole des vigneronn homicides (*log.* 65) en Mt 21, 42; Mc 12, 10 et Lc 20, 17, qu'elle doit être associée à cette parabole du point de vue de

20. P. ex. EvTh *log.* 18; 24; 43; 52; 91; 114.

21. P. ex. EvTh *log.* 6; 53; 104.

22. Voir ci-dessus, note 17.

l'interprétation: ce n'est qu'une fois la parabole interprétée en elle-même que l'on pourra décider si le *log.* 66 fait corps avec le *log.* 65 – ce qui n'est d'ailleurs pas le cas. [355]

- 4.4. Dans l'interprétation des dits individuels ou des unités ainsi dégagées, on ne peut évidemment faire l'économie d'une classique analyse formelle: examen des structures de composition, jeux de parallélisme, chiasmes, inclusions etc. Dans nombre de cas il existe des parallèles dans des textes conservés: les évangiles synoptiques, bien sûr, mais aussi dans une moindre mesure dans d'autres textes. L'analyse comparative est un bon catalyseur d'interprétation. Si cette analyse peut être menée en regardant vers l'arrière, dans une démarche de *Traditionsgeschichte* (l'EvTh dépend-il des synoptiques ou d'autres traditions?), il est aussi possible de faire ici abstraction des dépendances et de se livrer à une exégèse que j'appellerais différentielle, c'est-à-dire à une analyse qui ne se borne pas à inventorier les similitudes et les divergences pour inscrire ou non les textes dans une histoire commune, mais qui cherche à reconstruire, par contraste, le fonctionnement propre à chaque texte: ce qu'il dit, comment il le dit. Considérer chaque texte examiné non dans ses composantes ou son histoire, mais dans son fonctionnement de texte. Je prendrai rapidement deux exemples.
 - Le *log.* 100 (// Mt 22, 15-22, Mc 12, 13-14, Lc 20, 20-26). La question polémique des synoptiques est, dans l'EvTh, une constatation des disciples: les gens de César exigent de nous les tributs; la pièce du tribut, portant l'effigie de César et réclamée par Jésus dans la logique de son argumentation est, chez *Thomas*, une pièce d'or montrée par les disciples dans le même temps qu'ils parlent à Jésus. Il est clair que l'EvTh ne s'inscrit pas dans une polémique sur le tribut. On attend déjà que l'or en tant que tel soit renvoyé à César. Le dit de Jésus lui-même est plus développé dans l'EvTh. Là où les synoptiques portent: «Rendez ce qui est de César à César, et ce qui est de Dieu à Dieu», l'EvTh est plus développé: «Ce qui est à César donnez-le à César, ce qui est à Dieu donnez-le à Dieu, ce qui est à moi donnez-le-moi». D'une part il s'agit de donner, non de rendre; d'autre part Jésus lui-même vient s'ajouter à l'opposition Dieu-César, ce qui fait qu'au lieu d'une opposition nous avons une gradation culminant en Jésus, Dieu étant en situation intermédiaire. Si d'autre part l'on se souvient que l'EvTh évite le mot Dieu ou lui confère ordinairement un sens péjoratif, on pourra même conclure

que là où les synoptiques jouent sur l'opposition Dieu/César, l'EvTh joue sur l'opposition César-Dieu/Jésus. Et comme il s'agit de savoir ce que l'on fait de l'or, on comprendra qu'il faut donner ou laisser la richesse à ce qui est de son ordre, ce qui relève de César, et probablement ce qui relève de [356] Dieu entendu comme le créateur: ce qui nous conduit à un sens de type gnostique. La forme du dit reste analogue à celle des synoptiques, non le sens.

- La parabole des vigneronniers homicides (*log.* 65 // Mt 21, 33-41; Mc 12, 1-9; Lc 20, 9-16) constitue aussi un bon exemple d'un sens très différent dans une forme semblable²³. Je n'entrerais pas dans le détail mais me bornerai à constater que l'EvTh y met en relief la mort: le premier serviteur est frappé «et peu s'en fallut qu'ils ne le fissent mourir», et la mort du fils est la fin de l'histoire. D'autre part le maître est dit $\chi\rho\eta[\sigma\tau\acute{o}]\varsigma$ ou $\chi\rho\acute{\eta}[\sigma\tau\eta]\varsigma$, bon ou usurier. La seconde lecture est plus probable en ce qu'elle fait écho au $\chi\rho\tilde{\eta}\mu\alpha$ de la parabole du *log.* 63 et s'accorde avec le fait que l'homme «donne sa vigne aux ouvriers afin qu'ils y travaillent et qu'il reçoive (ou prenne) son fruit de leurs mains». L'homme de richesse, ou l'homme qui ne travaille point son champ, est privé des fruits et «goûte la mort» dans la personne de son héritier. La mort est au rendez-vous final, comme dans la parabole du *log.* 63. Ici encore, cela paraît la même histoire que dans les synoptiques, mais le sens est radicalement différent.

- 4.5. Les deux exemples précédents (que je n'ai pas argumentés mais esquissés à gros traits) montrent que l'exégèse différentielle, dans le cas des paraboles en tout cas, gagne beaucoup à un examen du récit en tant que récit, aux rapports entre ses personnages, à la position de l'intrigue, à son nœud et à son dénouement. J'ajouterais comme exemple supplémentaire de ceci l'importance de la séquence des événements dans deux paraboles où elle diffère des synoptiques.

Au *log.* 57 (// Mt 13, 24-30), la parabole de l'ivraie nous montre dans l'évangile de Mt des serviteurs qui annoncent au maître que de l'ivraie pousse dans son champ; le maître leur ordonne d'attendre la moisson pour faire le tri. Dans l'EvTh, les ivraies n'apparaissent qu'au moment

23. J'ai formulé cette interprétation avec plus de détail dans *Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas (EvTh log. 63, 64, 65)*, dans J. DELORME (éd.) *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (Lectio divina 135), Paris, Cerf, 1989, p. 425-439 [texte no. 3 dans le présent recueil].

de la moisson et sont alors arrachées et brûlées; et comme les ivraies ne deviennent apparentes ou révélées qu'à la fin, l'intervention des serviteurs qui les ont découvertes est nécessairement omise.

De même au *log.* 109 (// Mt 13, 44), le trésor caché. En Mt, l'homme (1) trouve le trésor, (2) vend tout ce qu'il a, (3) achète [357] le champ, Dans l'EvTh, (1) un homme a un trésor dans son champ, sans le savoir, (2) il meurt, (3) l'héritier ignore aussi le trésor et il vend le champ, (4) l'acheteur laboure le champ et (5) trouve le trésor. Ce qui est au début dans les synoptiques est à la fin dans l'EvTh, Les synoptiques parlent de vendre ce qu'on a pour acheter le trésor découvert; l'EvTh parle du rapport entre l'ignorance (du trésor) et la mort, ou la perte et, inversement, entre le labeur (en l'occurrence le labour) et la trouvaille.

Sur un même thème, deux séquences narratives ordonnées différemment, produisent un sens différent. Aucune de ces deux paraboles ne dit la même chose, ne parle de la même chose que les deux paraboles synoptiques.

- 4.6. L'analyse différentielle du fonctionnement des dits de l'EvTh fait apparaître des constantes, tant dans les procédés rédactionnels que dans les modes d'écriture. Ainsi, dispersées seules ou par petits groupes dans l'ensemble du texte, les paraboles se répondent. La *bonne* terre produit vers le ciel en fruit bon (*log.* 9), la terre *travaillée* produit une *grande* branche (*log.* 20). Après qu'il ait *peiné*, le berger trouve la *grande* brebis et l'aime plus que toutes les autres, qu'il a quittées (*log.* 107) comme le pêcheur intelligent choisit sans *peine* le *grand* poisson (*log.* 8); l'homme qui a du *bien* (χρῆμα, *log.* 63) meurt comme l'héritier de l'*usurier* (χρήστης, *log.* 65), qui voulait prendre les *fruits* des *travailleurs* de la vigne. Les correspondances, coïncidant avec les écarts d'interprétation par rapport aux synoptiques, dessinent entre elles un réseau, et ce réseau indique un sens. Lequel sens consonne avec la doctrine exprimée par l'incipit et le *log.* 1, que continue le *log.* 2: celui qui *trouvera* l'interprétation (le sens caché) de ces paroles ne goûtera pas de la *mort*²⁴. Ce sont là les indices manifestes d'une cohérence d'écriture et de doctrine qui, incluant l'incipit du texte, doit bien appartenir à son actuelle rédaction, et encourage à le considérer comme un tout organique.

24. Synthèse de l'analyse différentielle des paraboles de l'EvTh: J.-M. SEVRIN, *La rédaction des paraboles dans l'Évangile selon Thomas*, dans M. RASSART-DEBERGH, J. RIES (éd.), *Actes du IV^e Congrès copte (Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 41), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1992, p. 343-354 [texte no. 4 dans le présent recueil].

- 4.7. Il n'est légitime d'interpréter l'EvTh à partir d'éclairages extérieurs et de le situer dans une trajectoire historique qu'après avoir mené à bien, ou du moins suffisamment conduit, une telle interprétation du texte à partir de lui-même, sans quoi l'on y projetera fatalement ce qu'on s'attend à y trouver, et l'on s'enfermera [358] dans un cercle hermétique. Ainsi le sens gnostique de l'EvTh, même s'il est déjà suggéré par l'étroite parenté de son incipit avec le cadre de plusieurs dialogues gnostiques chrétiens de révélation, ne peut être posé au départ, et pas davantage exclu par hypothèse. C'est seulement lorsque l'interprétation intra-textuelle (appuyée au besoin sur une exégèse différentielle) a dégagé un fonctionnement et une doctrine, qu'il est possible de dire pourquoi, comment et dans quelle mesure cette doctrine peut être qualifiée de gnostique.

5. CONCLUSIONS PROVISOIRES

Recherchant s'il est possible d'interpréter l'EvTh comme un texte cohérent, j'ai fait quelques observations sur le caractère ésotérique qu'il revendique, et sur ce qu'implique ce caractère ésotérique. J'ai ensuite avancé quelques règles de méthode propres à aider le chercheur moderne, qui n'est ni un ascète paléochrétien, ni un gnostique initié interprétant le texte à partir de son expérience de vie, à forcer l'apparence pour en extraire le sens caché. Ces règles visent à restreindre autant que possible ou à contrôler la part de la subjectivité dans la lecture, mais elles ne sauraient exorciser complètement les risques de la lecture, sans lesquelles aucune interprétation n'est possible.

Les quelques exemples évoqués pour illustrer ces propositions méthodologiques sont bien sûr trop partiels et trop sommairement dits pour constituer des preuves. Ils n'en suggèrent pas moins qu'il reste possible d'interpréter l'EvTh comme une relecture interprétative et ésotérique d'évangiles reçus, tels que sont les synoptiques ou des textes analogues. C'est là un modèle d'interprétation.

Sans nul doute, ce modèle est simplificateur. L'exégèse différentielle sur laquelle il repose en partie ne peut s'appuyer avec rigueur que sur des textes actuellement connus, beaucoup moins sûrement sur des textes hypothétiques ou hypothétiquement reconstruits. Elle est légitime, en ce qu'elle ne présuppose que des analogies, non des relations de dépendance; mais elle est simplificatrice parce qu'elle ignore la complexité possible de la genèse de l'EvTh et de ses sources.

Enfin ce modèle est un modèle théorique. Mais à quoi l'exégèse d'un texte peut-elle prétendre d'autre? Comme modèle théorique, comme théorie de ce texte particulier, il ne peut revendiquer d'être vrai, sous peine de sombrer dans un scientisme naïf. Il ne peut revendiquer que d'être valide, c'est-à-dire de rendre compte du texte et de tous ses éléments, avec la plus grande simplicité possible, de façon cohérente et en offrant le maximum de sens. La validité d'un tel modèle se mesurera aussi à sa capacité de conduire à des observations [359] nouvelles dans le texte et à les intégrer, en d'autres mots, à sa capacité d'enrichir et d'approfondir la lecture du texte.

Construire un tel modèle – interpréter l'EvTh comme un texte – reste pour une bonne part, cinquante ans après la découverte des textes de Nag Hammadi, une tâche à accomplir.

«CE QUE L'ŒIL N'A PAS VU...» 1 CO 2, 9 COMME PAROLE DE JÉSUS

En 1 Co 2, 9, Paul cite comme Écriture, une phrase qui n'apparaît pas dans les textes de l'Ancien Testament. Les passages d'Isaïe (Is 64, 4 LXX et 65, 17) et peut-être d'autres textes¹ qu'il paraît combiner librement ne doivent pas l'avoir été par lui: cela ressort bien de l'important article que P. Prigent a consacré aux nombreuses reprises de cette phrase dans la littérature chrétienne ancienne, et dont plusieurs supposent une forme textuelle quelque peu différente de celle de Paul². Le texte a été utilisé en milieu juif³; il précède donc Paul. Faut-il, avec Origène, l'attribuer à une *Apocalypse d'Élie*? Nous en savons trop peu pour dire si cette Apocalypse perdue a, comme tant d'autres, utilisé cette tradition⁴, ou si elle se trouve à son origine. L'hypothèse de P. Prigent est séduisante, qui situe cette tradition dans la dépendance d'un formulaire liturgique chrétien, précédé lui-même par un usage dans la liturgie synagogale⁵.

Quoi qu'il en soit, le succès de ce pseudo texte biblique fut aussi grand que son origine reste incertaine. A. Resch déjà l'a considéré comme un

1. A. FEUILLET, *L'énigme de I Cor., II, 9*, dans *Revue biblique*, 70 (1963), p. 52-74, relève (p. 60) une liste de combinaisons proposées (entre autres avec Is 52, 15; Jr 3, 16; Si 1, 8 etc.). La multiplicité des hypothèses souligne bien qu'aucune n'est contraignante, et la distance même entre Is 44, 4 et 1 Co 2, 9 est telle qu'on ne saurait dire que Paul allègue en tant qu'autorité le texte d'Isaïe comme tel.

2. P. PRIGENT, *Ce que l'œil n'a pas vu, I Cor. 2, 9. Histoire et préhistoire d'une citation*, dans *Theologische Zeitschrift*, 14 (1958), p. 416-429.

3. Particulièrement clair est le passage du Pseudo-Philon (*Antiquités bibliques* 26, 12-14) signalé en complément de P. PRIGENT par M. PHILONENKO, *Quod oculus non vidit, I Cor. 2, 9*, dans *Theologische Zeitschrift*, 15 (1959), p. 51-52. PRIGENT, *Ce que l'œil n'a pas vu, I Cor. 2, 9. Histoire et préhistoire d'une citation*, p. 420.

4. K. BERGER, *Zur Diskussion über die Herkunft von I Kor. II.9*, dans *New Testament Studies*, 24 (1977-1978), p. 270-283, étudie les parallèles de la citation paulinienne dans la littérature apocalyptique juive et chrétienne ancienne, et en dégage la typologie d'une tradition proprement apocalyptique.

5. PRIGENT, *Ce que l'œil n'a pas vu, I Cor. 2, 9. Histoire et préhistoire d'une citation*, p. 426-429.

agraphon, situant son origine dans la tradition des paroles de Jésus que Paul aurait citée déjà comme Écriture⁶. La position n'était guère tenable, et ne fut guère tenue. Depuis lors cependant, la découverte de l'*Évangile selon Thomas* a fourni un exemple de la phrase citée comme parole de Jésus dans une collection de *logia*; à quoi s'ajoutent [308] quelques autres attestations attribuant cette parole à Jésus dans la littérature apocryphe et chez les manichéens. Le dossier n'est pas bien épais, mais il mérite un examen, principalement en ce qui concerne l'*Évangile selon Thomas*.

I. LA CITATION COMME PAROLE DE JÉSUS EN DEHORS DE L'ÉVANGILE SELON THOMAS

A. Les fragments manichéens de Turfan

Deux fragments manichéens de Turfan contiennent la phrase en question, énoncée à la première personne:

Afin de vous sauver de la mort et de la destruction, je vous donnerai ce que vous n'avez pas vu avec l'œil, ni entendu avec l'oreille, ni saisi avec la main.⁷

Il s'agit très probablement d'une utilisation de l'*Évangile selon Thomas*, sinon d'une citation ou d'un fragment. Les deux caractéristiques essentielles de la forme thomasienne sont présentes: «je vous donnerai» (*T 1*) et «ce que la main...» (*T 2*); et *T 2* n'apparaît que dans l'EvTh et à Turfan. Au reste, la perspective eschatologique semble la même: «afin de vous sauver de la mort» est proche du «... ne goûtera pas la mort» caractéristique de l'eschatologie de *Thomas*⁸. Seule différence: l'introduction de la deuxième personne du pluriel pour les verbes voir, entendre, saisir, et l'omission du dernier membre de phrase présent en EvTh, «ce qui n'est pas monté ...».

6. A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente* (Texte und Untersuchungen, n. F., 15, 3-4), 2^e éd., Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1906 (réimpression Darmstadt, 1967), p. 25-29; 110-111.

7. Fragments de Turfan, M 554 et M 589, qui ne diffèrent guère entre eux. Édition: F. W. K. MÜLLER, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, II. Teil, dans *Sitzungsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philologisch-historische Klasse (1904), Anhang II, p. 67-68. Repris dans M. E. STONE, J. STRUGNELL, *The Books of Elijah*, Parts 1-2 (Society of Biblical Literature, Texts and Translations, 18; Pseudepigrapha Series, 8), Missoula, Scholars Press, 1979, p. 54-57. H.-C. PUECH, *Das Thomas-Evangelium*, dans E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I, 4^e éd., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968, p. 199-223, spéc. p. 217.

8. EvTh 1.18.19.85 (à rapprocher de Mt 16, 28; Mc 9,1; Lc 9,27).

Cette dépendance par rapport à l'EvTh est d'autant plus probable que l'on sait celui-ci connu des manichéens et utilisé par eux, aussi bien en Égypte que sur la route de la soie⁹.

B. *Le martyre de Pierre, les Actes de Pierre et de Simon*

ἐπὶ τοῦτον οὖν καὶ ὑμεῖς, ἀδελφοί
καταφυγόντες καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ
τὸ ὑπάρχειν ὑμῶς μαθόντες

ἐκείνων τεύξεσθε

ὧν λέγει ὑμῖν

ἥ οὐτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς

ἤκουσεν

οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ

ἀνέβη

αἰτοῦμεν οὖν περὶ ὧν ἡμῖν ὑπέσχου

δοῦναι

ἀμείναντε Ἰησοῦ· αἰνοῦμεν σε

(*Martyrium Petri*, 9)¹⁰

in hunc autem et vos

refugientes et in eum omnia sperantes

hoc constet in vos ut quae didicistis

possint permanere in vobis [309]

ut possitis ad ea pervenire

quae promisit se datu<rum>

quae neque oculus vidit neque <e> auris>

audivit

neque in cor hominis pecca<toris>

ascendit

praecantes eum de quibus promisit se

daturum

oramus te D<omine> Iesu

(*Actus Petri cum Simone*, 39)¹⁰

La forme de la citation (*a b c*) est celle de 1 Co 2, 9, sans la clause finale («ce que Dieu...») et celle de l'EvTh sans *T* 2 («ce que la main...»). Elle est commune. Caractéristique est l'attribution à Jésus: ὧν λέγει ὑμῖν/quae promisit se daturum; περὶ ὧν ἡμῖν ὑπέσχου δοῦναι/de quibus promisit se daturum.

Cette attribution est marquée d'une insistance, puisqu'elle enferme la phrase dans une inclusion. Elle reflète bien l'introduction du *logion* dans l'EvTh «Je vous donnerai» (emploi du verbe donner, futur). Plus que «promisit», «περὶ ὧν λέγει ὑμῖν» renvoie à un *logion* de Jésus.

La perspective eschatologique est en soi banale, mais la prière dans laquelle s'inscrit cette citation reflète une eschatologie qui n'est pas sans rapport avec l'eschatologie thomasienne, présente et intérieure, étrangère au monde. Ainsi «... c'est par ce silence qui est ta voix que je te rends grâces, Jésus-Christ. Lui par qui l'esprit en moi t'aime, te parle et te voit, toi que seul l'esprit peut comprendre ... Vous aussi mes frères, cherchez donc refuge en lui, comprenez qu'en lui seul vous existez, et vous obtiendrez ce

9. PUECH, *Das Thomas-Evangelium*, p. 200.

10. R. A. LIPSUS, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. I, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1891 (réimpression Darmstadt, 1972), p. 98-99. STONE, STRUGNELL, *The Books of Elijah*, p. 50-51.

qu'il vous dit ...»¹¹. Cette prière inclut d'ailleurs ce qui semble bien être une autre citation de l'EvTh:

Tu es tout, et tout est en toi
Tu es l'être et il n'existe rien d'autre que toi seul.¹²

Ici aussi la dépendance par rapport à l'EvTh est possible, et même probable, à cette seule réserve près qu'il peut s'agir d'une version de celui-ci légèrement différente de celle que nous connaissons, et qui n'inclurait pas la clause T2 «ce que la main ...»; or nous verrons que cette clause, omise ici, s'intègre fortement dans la rédaction de *Thomas*. Elle est reprise dans la citation des fragments de Turfan. Si donc la parenté avec la tradition thomasienne ne peut guère faire de doute, le [310] rapport ne peut être davantage précisé avec le texte de l'EvTh tel qu'il est conservé en copte.

C. *Le Pseudo-Tite*

Cet éloge de la virginité, édité par Dom De Bruyne¹³, émane selon toute vraisemblance de cercles ascétiques localisables dans l'Espagne du V^e siècle. À de nombreuses citations bibliques qu'il rapporte à son propos se mêlent aussi nombre de citations d'apocryphes, notamment des paroles inconnues de Jésus et des citations des Actes apocryphes des apôtres. On ne s'étonnera pas d'y trouver notre phrase rapportée comme une promesse de Jésus:

Magna est atque honesta pollicitatio divina quam ore suo dominus promisit sanctis et immaculatis daturum se eis quod non viderunt oculi[s] nec aures audierunt nec in cor hominis ascendit, et erit in aeternis aeternorum gens incomparabilis et inconspicibilis.¹⁴

Pour la triade *a b c* (œil, oreille, cœur, au pluriel), la séquence est banale. La promesse du Seigneur le serait aussi, s'il n'y avait l'insistance «de sa bouche» qui renvoie explicitement à une parole de Jésus. Avec le verbe donner, au futur, cela correspond à «Je vous donnerai» (EvTh 17). L'eschatologie n'est en rien thomasienne, et si les destinataires de la promesse, «saints et immaculés», peuvent ressembler aux solitaires dont parle ailleurs l'EvTh,

11. *Mart. Petr.*, 10, *Ac. Petri cum Simone*, 39.

12. *Ibid.*, comparer à EvTh 71, «Je suis la lumière qui est sur tous. Je suis le tout; tout est sorti de moi, tout est arrivé jusqu'à moi».

13. D. DE BRUYNE, *Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii*, dans *Revue bénédictine*, 37 (1925), p. 47-72. A. DE SANTOS OTERO, *Der Pseudo-Titus-Brief*, dans E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. II, 3^e éd., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964, p. 90-109.

14. Lettre du Pseudo-Tite, éd. DE BRUYNE, *Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii*, p. 48, l. 2-5.

la parole en question y est simplement adressée aux lecteurs ou aux disciples; il y a, avec les destinataires du *logion*, un développement propre au Pseudo Tite.

L'explication, possible et suffisante, est de faire dériver la citation du Pseudo-Tite des *Actes de Pierre*: là aussi la phrase recouvre un don futur que Jésus lui-même a promis de faire; la seule différence est que les yeux et les oreilles sont au pluriel dans le Pseudo-Tite. D'autre part, les *Actes de Pierre* appartiennent au genre de littérature utilisée par le Pseudo-Tite (avec entre autres les *Actes de Jean*, *d'André*, *de Paul* et *de Thècle*) et semblent l'avoir influencé au moins à un autre endroit¹⁵. [311]

D. *Les Constitutions apostoliques*, 7, 32, et *Clément d'Alexandrie*, Protreptique, X, 94

Si les attestations précédentes peuvent toutes se raccrocher à une filière unique, qui revendique clairement la citation de 1 Co 2, 9 comme un dit du Seigneur, il n'en va pas de même de la double attestation invoquée par A. Resch qui, le premier, considéra cette phrase comme un *agraphon*.

1. Dans les *Constitutions apostoliques*, c'est le genre même d'un discours prononcé par Jésus qui détermine le fait que ces paroles soient placées dans sa bouche; en soi il n'y a là qu'une fiction littéraire. Jésus décrit donc, dans un discours tissé de citations scripturaires implicites (y compris d'épîtres pauliniennes: 1 et 2 Th, Rm) les derniers jours et l'avènement du Fils de l'Homme. Le texte de Mt 25, 46 y est suivi de l'explication suivante:

héritant (*sc.* les justes) de ce que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu et qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Et ils se réjouiront dans le Royaume de Dieu, celui qui est en Jésus Christ.¹⁶

C'est sans aucune variante et dans son intégralité, la citation faite par 1 Co 2, 9. Dans la mesure où «pour ceux qui l'aiment» peut être considéré comme moins original que la formule «pour ceux qui l'attendent» de 1 *Clément* 34, 8¹⁷, on peut difficilement douter que les *Constitutions apostoliques*

15. DE SANTOS OTERO, *Der Pseudo-Titus-Brief*, p. 92, n. 5 (un épisode cité par le Pseudo-Tite, et qui se trouve en *Ac. Petri cum Simone* 2); de toute manière, le Pseudo-Tite est nourri d'apocryphes, et en particulier d'Actes apocryphes des apôtres.

16. *Constitutions apostoliques* 7, 32, éd. M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques*, t. 3 (Sources chrétiennes, 336), Paris, Le Cerf, 1987, p. 64-65.

17. A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, p. 25; J. B. BAUER, "ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ..." Rm 8, 28 (1 Cor 2, 9, 1 Cor 8, 3), dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 50 (1959), p. 106-112, spéc. p. 108-111.

citent ici le texte paulinien, comme elles en citent d'autres dans les lignes précédentes. Nous aurions simplement, dans un discours fictif, l'amplification d'une parole de Jésus, reprise à l'évangile de Matthieu, par la phrase paulinienne. Tout au plus ce fait met-il en évidence la portée eschatologique de cette phrase – au sens du jugement dernier, où les méchants sont punis et où les justes héritent de la vie éternelle et de ses biens inouïs. Aucune raison de trouver ici la trace d'une tradition de paroles de Jésus; on peut seulement y apercevoir le mécanisme par lequel cette phrase peut être mise dans la bouche de Jésus annonçant le jugement eschatologique; mais nullement celui par lequel Jésus se désignerait lui-même comme le dispensateur des biens futurs.

2. Un passage du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie (X, 94, 4) n'est pas sans quelque analogie avec le texte des *Constitutions apostoliques*. [312]

C'est pourquoi l'Écriture a raison d'annoncer cette bonne nouvelle à ceux qui ont cru: «Les saints du Seigneur hériteront de la gloire de Dieu et de sa puissance» – Quelle gloire? Mon très cher, dis-le-moi! «Une gloire que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendue et qui n'est pas montée au cœur de l'homme. Et ils se réjouiront dans le Royaume de leur Seigneur pour l'éternité. Amen».¹⁸

La phrase citée suit à peu près le texte paulinien, mais sans «ce que Dieu a préparé». La correspondance avec les *Constitutions apostoliques* tient en deux traits: le verbe κληρονομεῖν, hériter, et la conclusion «ils se réjouiront (χαρήσονται) dans le Royaume» de leur Seigneur. La coïncidence ne saurait être fortuite, et renvoie sans nul doute à un archétype commun¹⁹. La conclusion doxologique va dans le sens de la proposition de P. Prigent, d'un usage liturgique de la formule; et comme le contexte chez Clément est baptismal²⁰, on peut conjecturer une liturgie baptismale. Ceci relativise quelque peu ce qui a été dit plus haut de l'origine paulienne probable de la citation des *Constitutions apostoliques*, bien qu'il soit difficile d'exclure que celle-ci n'ait pas été au moins influencée par la forme de la citation paulinienne. Rien dans le contexte de Clément ne suggère une référence à un *logion* du Seigneur. Bien au contraire. Il est possible

18. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, X, 94, 4, éd. C. MONDÉSERT (Sources chrétiennes, 2), 3^e éd., Paris, Le Cerf, 1976, p. 162-163.

19. PRIGENT, *Ce que l'œil n'a pas vu, I Cor. 2, 9. Histoire et préhistoire d'une citation*, p. 427, rétablit ainsi le texte en amont du *Protreptique* et des *Constitutions apostoliques*: «Alors les méchants s'en iront vers un châtement éternel, mais les justes iront vers la vie éternelle pour hériter ce que l'œil... Et ils se réjouiront dans le Royaume de Dieu».

20. *Protreptique* X, 94, 2: «il nous invite au bain, au salut, à l'illumination, presque avec des cris...».

que la phrase fasse corps avec celle qui précède («Les saints du Seigneur ...») malgré l'interruption d'un interlocuteur imaginaire, car la formule de conclusion «et ils se réjouiront» ne peut que renvoyer aux «saints». Ce serait donc l'ensemble de la citation qui serait introduit par «c'est pourquoi l'Écriture a raison d'annoncer», ce qui est propre à introduire un texte scripturaire, mais non une parole du Seigneur. Bref, Clément d'Alexandrie comme les *Constitutions apostoliques* renvoie à l'énigmatique source citée par Paul et à sa tradition dans la mémoire chrétienne, mais non à une tradition des paroles du Seigneur.

E. Conclusion

Hors de l'*Évangile selon Thomas*, seuls les fragments de Turfan, le *Martyre de Pierre* et la lettre du Pseudo-Tite peuvent être retenus comme témoins d'une tradition de cette phrase comme parole de Jésus. L'indépendance du Pseudo-Tite par rapport au *Martyre de Pierre* ne [313] peut être montrée; la dépendance des fragments du Turfan par rapport à l'*Évangile selon Thomas* est patente. Ne restent dès lors que deux témoins, avec une forte probabilité que l'un, le *Martyre de Pierre*, se raccroche à la tradition de l'autre, sans que l'on puisse pourtant tenir pour assuré qu'il dérive du texte de l'EvTh tel que nous le possédons aujourd'hui. L'analyse de la phrase dans l'EvTh est donc l'élément essentiel du dossier. Alors que le Pseudo-Tite et le *Martyre de Pierre* se réfèrent à une parole de Jésus, citant un autre écrit ou une tradition, l'EvTh insère cette parole de Jésus dans une collection de paroles, ne citant pas mais écrivant la parole pour elle-même, non comme un argument, et lui donnant un contexte d'autres paroles – ce contexte fût-il problématique à cause du genre littéraire de la collection.

II. L'ÉVANGILE SELON THOMAS

La citation la plus ancienne et la plus claire comme parole de Jésus de la phrase citée en 1 Co 2, 9 se lit dans le texte copte de l'*Évangile selon Thomas*, et n'est malheureusement pas conservée dans ce qui en subsiste dans les fragments d'Oxyrhynque. Telle qu'elle nous est attestée, elle figure donc dans un manuscrit du début du IV^e siècle; il est probable (mais non strictement démontré) qu'elle se soit trouvée dans le texte grec au début du III^e siècle. Comme la comparaison entre les fragments d'Oxyrhynque et le texte copte de l'EvTh montre des variations qui ne sont pas toutes mineures,

on ne projettera qu'avec prudence à un stade antérieur au texte copte ce qui pourra être dit ici de l'interprétation du *logion* en son contexte tel que nous l'avons aujourd'hui en mains.

Jésus a dit: Je vous donnerai	(T 1)
ce que l'œil n'a pas vu	(a)
ce que l'oreille n'a pas entendu	(b)
ce que la main n'a pas touché	(T 2)
et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme	(c) ²¹ [314]

A. *La forme du texte*

Les segments *a b c* ne diffèrent pratiquement pas de leurs correspondants en 1 Co 2, 9, y compris pour ce qui est de la conjonction (copte $\alpha\gamma\omega$) répétée entre chacun des termes de l'énumération.

L'EvTh opère deux ajouts et une soustraction par rapport à la forme paulinienne du texte: *T 1* «je vous donnerai», mis dans la bouche de Jésus et *T 2* «ce que la main n'a pas touché». N. Valantasis, dans un commentaire récent attentif aux mouvements rhétoriques du texte, a justement souligné que cette énumération allongée et formant un crescendo, à propos d'un don annoncé par Jésus, tend à susciter ou stimuler le désir chez le destinataire de cette parole²². Jésus annonce ou promet un bien inconnu de l'homme. C'est ici qu'il faut observer que le texte copte, pour rendre le sens neutre de «ce que» emploie un masculin singulier plutôt qu'un pluriel comme le font

21. EvTh 17, Nag Hammadi Codex II, 36, 5-9. Texte copte: A. GUILLAUMONT, H.-C. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, Y. 'ABD AL-MASĪH, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959; B. Layton dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or.* 4926 (1), and *P. Oxy.* 1, 654, 655. Volume One. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (Nag Hammadi Studies 20), Leiden, Brill, 1989, p. 38-128. Sur EvTh 17, R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, p. 53-54; B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961, p. 147-149; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5), Leiden, Brill, 1975, p. 105-106; H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, Philadelphia-Londres, Trinity Press International-SCM Press, 1990, p. 58-59; R. VALANTASIS, *The Gospel of Thomas*, Londres-New York, Routledge, 1997, p. 84-85; T. ONUKI, *Traditionsgeschichte von Thomasevangelium 17 und ihre christologische Relevanz*, dans C. BREYTENBACH, H. PAULSEN (éd.), *Anfänge der Christologie. Für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 399-415; R. TREVIANO, *La valoración de los dichos no canónicos: el caso de 1 Cor. 2. 9 y Ev. Tom. log. 17*, dans E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, vol. 24. *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*, Louvain, Peeters, 1993, p. 406-414.

22. VALANTASIS, *The Gospel of Thomas*, p. 85.

Paul et, en général, la tradition postérieure de ce texte²³. C'est peut-être un hasard, car le neutre peut se rendre en copte de multiples façons; mais ce peut être aussi significatif du fait que l'EvTh compte avec un bien unique, et non avec des biens multiples. Ceci apparaîtra en considérant comment cette parole s'intègre dans l'ensemble du recueil thomasien.

B. Peut-on replacer cette parole dans l'ensemble de l'EvTh?

Rapporter un dit thomasien à l'ensemble de l'«évangile», c'est faire un choix de méthode qui présuppose une hypothèse quant à la nature du texte.

L'EvTh est-il simplement un recueil de dits de Jésus, remontant à une collection ancienne – comme le serait par exemple un état primitif de la source Q – et enrichi de sédimentations successives, sans grand souci d'ordre ni de cohérence? Dans cette hypothèse, à laquelle se range aujourd'hui la majorité de la recherche américaine, cela n'a pas de sens de tenter une critique rédactionnelle et de tableer sur la cohérence de l'EvTh, mais seulement sur la cohérence de certaines couches que l'on pourrait repérer (ainsi, par exemple, si l'on assignait EvTh 17 à la strate primitive, ce qui ne serait pas très vraisemblable). Bref, si l'on se représente l'EvTh comme une simple collection, disparate et peu ordonnée, la recherche s'arrête ici: le *logion* considéré doit être vu en lui-même, non par rapport à l'ensemble. [315]

Il en va autrement si l'on pose l'hypothèse que l'EvTh peut être un texte cohérent, au moins d'une cohérence *sui generis*. Deux raisons incitent à privilégier cette hypothèse. La première, de principe, est que l'on ne risque guère de trouver une cohérence, partielle ou totale, si on l'exclut au départ. La cohérence n'est pas évidente immédiatement: son absence ne saurait être admise seulement par hypothèse et doit être montrée. La seconde est que l'EvTh se propose lui-même comme recelant un sens caché: il transmet par écrit des paroles «cachées» et le lecteur n'accède à la vie que s'il en «trouve l'interprétation»²⁴. En ce sens, l'EvTh se donne comme un texte, et pas seulement comme un recueil plus ou moins aléatoire, et l'on est fondé à replacer chacun des éléments dans l'ensemble, et à s'interroger sur ses procédés rédactionnels.

23. L'objet est cependant au neutre singulier dans le texte latin de l'*Ascension d'Isaïe* («quod») (R. H. CHARLES, *The Ascension of Isaiah*, Londres, Adam and Charles Black, 1900, p. 137), dans le Pseudo-Titus («quod» – mais le passage correspondant du *Mart. Petr.* et des *Act. Petr.* a le pluriel).

24. «Voici les paroles cachées que Jésus le vivant a dites (...) celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort» (EvTh suscription, 1).

La difficulté est précisément que l'EvTh est «caché», c'est-à-dire qu'il soustrait au lecteur la plupart des indices qui pourraient le guider: les paroles de Jésus sont juxtaposées sans contexte narratif et sans être intégrées en un discours, ni organisées par forme littéraire ou par thèmes. Pointillisme, désorganisation et disparate frappent à la première lecture. Si une organisation du sens doit se laisser saisir par le lecteur privé d'une clé herméneutique extérieure, ce ne peut être que par la recherche de fils cachés. Ainsi, par exemple, les décalages des paraboles thomasiennes par rapport aux canoniques se laisse-t-il assez bien organiser en système; certains dits se laissent regrouper en des «molécules» de texte plus importantes; des récurrences de formules ou de situations (les questions des disciples, par exemple) scandent le texte avec une certaine régularité. Manquent cependant la plupart des données qui permettent une analyse rédactionnelle, narrative, rhétorique des évangiles canoniques. C'est dire que les quelques observations que je pourrai proposer ici restent incomplètes et en sont encore au stade de tentatives.

Enfin, si l'on saisit un sens, il est et n'est que celui du texte copte retrouvé dans la bibliothèque de Nag Hammadi et qui ne saurait guère, en l'état, être antérieur au IV^e siècle. Sans doute, les fragments d'Oxyrhynque en font foi, l'EvTh a-t-il existé dès la fin du II^e siècle (et à mon sens guère plus tôt); mais ils témoignent aussi que notre texte copte représente, là où la comparaison est possible, une forme quelque peu différente. On ne saurait s'en étonner dans la mesure où l'EvTh n'ayant fait l'objet d'aucune canonisation et ayant circulé dans des groupes marginalisés ne doit pas a priori avoir connu une très large diffusion ni une grande stabilité textuelle. Les conclusions que l'on essaiera de tirer ici ne sont donc valides que pour le texte que nous avons en mains et [316] ne permettent pas vraiment de préjuger d'états antérieurs de ce texte dans la mesure où ceux-ci n'ont pas subsisté.

C. *Jésus donne*

Notre *logion* est le seul endroit de l'EvTh où Jésus soit sujet du verbe donner: le don comme tel n'appartient pas à sa thématique, et l'on peut penser que ce verbe est employé ici parce qu'il est ouvert à la pluralité des compléments: «je vous dirai» n'eût convenu qu'à «ce que l'oreille n'a pas entendu». L'idée que Dieu donne, ou que Jésus donne ce que l'œil n'a pas vu etc., ne paraît dans les attestations anciennes de cette phrase que lorsqu'elle est présentée comme une parole de Jésus (*Martyrium Petri*, Pseudo-Tite); dans quelques occurrences, cependant, il est dit que les élus recevront

ces biens ou en hériteront, ce qui découle du contexte eschatologique²⁵. Cet emploi exceptionnel du verbe donner dans l'EvTh renvoie donc à la réception de cette phrase dans un sens eschatologique.

Il n'en est pas moins vrai que pour l'EvTh, Jésus procure à l'auditeur de ses paroles un bien ou un salut, exprimé de diverses manières; notamment, il est de l'ordre de la vie («ne pas goûter/ne pas connaître la mort»²⁶), et est fréquemment désigné par la catégorie du Royaume²⁷. Connaissance et vision peuvent exprimer la condition de ce salut, mais plus ordinairement sa possession²⁸. Voir peut en outre signifier la connaissance vraie de Jésus désigné dans la suscription comme «le vivant»: «vous verrez le Fils du vivant» (EvTh 37), «guettez le vivant pendant [317] que vous êtes vivants» (EvTh 59). Voir comme connaître, quand leur emploi n'est pas banalement narratif, sont soit niés au présent (chez les hommes, ou chez les disciples), soit futurs ou éventuels et affectés d'une condition: ils sont eschatologiques.

Si toutefois Jésus est le vivant et procure la vie (pour employer cette catégorie), c'est par la révélation qu'il apporte par la médiation de ses paroles:

Voici les paroles cachées que Jésus le vivant a dites; il a dit: Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort. (EvTh suscription, 1)

Dès l'ouverture de l'écrit, il nous est donc dit que ce sont les paroles de Jésus qui établissent l'homme dans la vie; mais que ces paroles sont cachées – c'est-à-dire que leur sens demeure voilé, et que c'est seulement en le dévoilant que l'on accède au salut. L'audition, à la différence de la vision,

25. 2 Clément 11, 7: καὶ λημψόμεθα τὰς ἀπαγγελίας ἃς οὗς...; *Constitutions apostoliques* 7, 32; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* X, 94, 4 (cités ci-dessus, p. 107-109).

26. EvTh 1 et 111 («ne pas goûter la mort» formant inclusion au début et vers la fin de l'écrit; cf. aussi EvTh suscription et 114: «Jésus le vivant»/«un esprit vivant»); EvTh 18-19 (qui font suite à EvTh 17 et culminent l'un et l'autre dans «ne pas goûter la mort»); EvTh 85; voir aussi 11 («les vivants ne mourront pas»); 70 (avec l'antithèse «sauver/tuer»).

27. Entre autres EvTh 3.22.27.46 («connaître le Royaume»). 49 («Heureux les solitaires et les élus, car vous trouverez le Royaume: car vous êtes issus de lui, c'est là que vous retourneriez»). 54.82.99.113.114, et les paraboles se rapportant au Royaume (20.57.76.96.97.98.107.109).

28. Connaître et voir peuvent être interchangeables (comparer EvTh 27 où «trouver le Royaume» est en parallélisme synonymique avec «voir le Père», 46 «connaîtra le Royaume» et 69 «ce sont eux qui ont connu le Père en vérité»; 28 «ils sont aveugles dans leur cœur et ne voient pas»). Comme condition, en protase: EvTh 15 «quand vous verrez celui qui n'a pas été engendré de la femme»; 56.80 «celui qui a connu le monde»; comme réalisation, pour connaître: EvTh 3.5.18.19.46.69.78; pour la vision: 26 (voir, absolu). 27 (voir le Père). 37 («vous verrez le Fils du Vivant et vous ne craignez pas»). 59 (voir le vivant). 113 (les hommes ne voient pas le Royaume qui s'étend sur terre). D'autres catégories recoupent celles de la vision et de la connaissance, comme par exemple la manifestation et la trouvaille.

est une catégorie ambiguë. D'une part, elle dévoile les mystères: «celui qui a bu à ma bouche deviendra comme moi; moi aussi je deviendrai lui et les choses cachées se révéleront à lui» (EvTh 108).

Mais boire à la bouche de Jésus, c'est-à-dire boire ses paroles, suppose qu'au-delà du voile de leur apparence, on ait trouvé ou compris leur sens caché. C'est pourquoi, alors que Pierre et Matthieu errent en exprimant leur confession christologique, le silence de Thomas sur la réalité ineffable lui attire l'approbation de Jésus:

Je ne suis pas ton maître puisque tu as bu, tu t'es enivré à la source bouillonnante que moi j'ai mesurée. (EvTh 13, 1-5)

Thomas sort ainsi du lot des hommes ignorants («Je les ai trouvés tous ivres, je n'ai trouvé parmi eux personne qui eût soif», EvTh 28); Jésus peut se retirer et lui dire «trois paroles» qui le séparent radicalement des autres disciples auxquels il ne saurait les communiquer (EvTh 13, 6-8).

Ainsi l'audition est double: l'oreille n'entend que les mots, la trompeuse apparence: ce qui est donné par Jésus comme accès à la vie est le sens caché, l'audition véritable. C'est pourquoi les disciples, auxquels Jésus s'adresse et qui l'interrogent fréquemment, semblent ne pas l'entendre:

Bien des fois vous avez désiré entendre ces paroles que je vous dis, et vous n'avez personne de qui les entendre. Viendront des jours où vous me chercherez et ne me trouverez pas. (EvTh 38)

Et puis, vers la fin du texte, comme si dans cette collection d'allure intemporelle, le temps s'était quand même écoulé pour suggérer l'immobilité des disciples dans leur incompréhension: [318]

... ce que vous m'avez demandé ces jours-là et que je ne vous ai pas dit alors, maintenant je veux bien vous le dire et vous ne le cherchez pas. (EvTh 92)

C'est que

Je dis mes mystères à ceux qui sont dignes de mes mystères. (EvTh 62)

Si le mot «donner» n'est pas employé ailleurs, il est donc cependant vrai que Jésus donne la réalité salutaire et transcendante que désignent les termes de vie ou de Royaume; de cette réalité il procure vision et connaissance; ce sont là des catégories eschatologiques; leur médiation est dans le sens caché, inaccessible même, des paroles de Jésus.

D. *«Je vous donnerai»: le futur*

Jésus présente le don comme futur. Aussi bien la vision et la connaissance sont-elles souvent dites au futur: «quel jour te manifesteras-tu à nous et

quel jour te verrons-nous?» demandent les disciples à Jésus (EvTh 37) comme s'ils parlaient à un absent, dans l'attente de la Parousie. «Quel jour le repos des morts aura-t-il lieu, et quel jour le monde nouveau va-t-il venir?» (EvTh 51). «Le Royaume, quel jour viendra-t-il?» (EvTh 113). Jésus leur parle aussi de la fin: «Les cieux s'enrouleront devant vous, ainsi que la terre» (EvTh 111).

La question de la fin cependant est surtout posée par les disciples, et la réponse de Jésus démythise ordinairement l'eschatologie en la ramenant à trois moments qui se superposent: le commencement, le présent du texte et le terme de la quête des disciples.

(a) La fin est au commencement, ce qui signifie qu'elle restaure l'état originel²⁹. Cela est particulièrement clair en EvTh 18.19, qui fait suite à notre *logion* 17. On pourrait même envisager que EvTh 18 ne fasse qu'un avec 17, puisqu'il commence par une question des disciples à Jésus: «Dis-nous comment adviendra notre fin» qui pourrait se comprendre comme une demande d'explication à la phrase: «Je vous donnerai ce que l'œil n'a pas vu etc.»³⁰ EvTh 18.19 interprètent EvTh 17 dans la perspective de l'ensemble du texte: [319]

Avez-vous découvert le commencement pour que vous cherchiez la fin?
Car là où est le commencement là sera la fin.
Heureux celui qui se tiendra dans le commencement:
il connaîtra la fin et il ne goûtera pas la mort.
Jésus dit: Heureux celui qui fut avant d'être.

29. Sans doute est-ce ainsi qu'il faut comprendre EvTh 4: «l'homme vieux de jours n'hésitera pas à interroger un petit enfant de sept jours sur le lieu de la vie, et il vivra» (voir MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas* [n. 21], p. 83-84). Le disciple accompli est supérieur à Adam en ce qu'il n'encourt pas la malédiction de la mort; «Adam est issu d'une grande puissance et d'une grande richesse et il n'a pas été digne de vous, car s'il avait été digne de vous il n'aurait pas goûté la mort» (EvTh 85). La fin remonte donc au commencement de l'homme, avant la chute, au moment où Adam ne doit pas goûter la mort (Gn 2, 17; 3, 3.19).

30. L'enchaînement est probable entre EvTh 17 et 18-19, dès lors qu'on reconnaît à 17 une portée eschatologique: la question des disciples sur la fin apparaîtrait dès lors comme une demande d'explication ou d'interprétation de l'annonce énigmatique du don inouï. On ne peut cependant aller jusqu'à supprimer la césure entre 17 et 18-19 et présenter l'ensemble comme une unité, sous forme de dialogue. En effet, des questions de ce genre posées par les disciples scandent le texte de l'EvTh, formant une sorte de corpus à part, avec ses caractéristiques propres (EvTh 6.12.18.24.37.43.51.52.53.91.104.113 et peut-être aussi 21.74-75.99.100). Au reste la tournure «les disciples dirent à Jésus» (Jésus étant nommé) serait exceptionnelle à l'intérieur d'un dialogue. De même la reprise «Jésus dit» entre 18 et 19 doit-elle, dans l'état actuel du texte, être considérée comme une césure; cela toutefois n'empêche pas que 18-19 forme une unité assez rigoureusement construite. L'exemple de ces trois *logia* montre le caractère parfois artificiel des divisions de surface de l'EvTh.

Si vous devenez pour moi des disciples et que vous écoutez mes paroles
ces pierres vous serviront.
Vous avez en effet cinq arbres dans le paradis
qui ne bougent été ni hiver et dont les feuilles ne tombent pas.
Celui qui les connaîtra ne goûtera pas la mort.

Béatitude de celui qui se tient dans le commencement, ou qui fut avant d'être: c'est celui qui est devenu disciple de Jésus et de ses paroles et, comme Adam avant la chute, dans l'immobilité ou le repos des arbres paradisiaques, est élevé au-dessus du monde³¹ et ne goûte pas la mort. La fin est donc restauration du commencement, et celui qui par la connaissance des paroles de Jésus est revenu au commencement connaît la fin³². Celui-là fut avant d'être; son être présent s'enracine dans le primordial. Toutefois, il demeure une relative tension eschatologique: là où est (et non où fut) le commencement, là sera la fin; mais cette fin est déjà là, dans la mesure où le disciple est établi dans un état qui échappe à la mort.

(b) Il apparaît déjà que la fin, retour à l'origine, est maintenant – c'est-à-dire en Jésus et dans ses paroles «cachées»; le temps ici n'est pas celui du Jésus de l'histoire, mais celui où les paroles sont énoncées, entendues et comprises; en ce temps-là, Jésus est intemporel, il semble que les disciples s'adressent déjà à lui comme à un absent³³.

À la question du jour Jésus répond: maintenant: [320]

Quel jour le repos des morts aura-t-il lieu et quel jour le monde nouveau va-t-il venir? Il leur dit: ce que vous attendez est venu, mais vous ne le connaissez pas.³⁴

Et encore:

Le Royaume, quel jour viendra-t-il? – Il ne viendra pas d'une manière attendue; on ne dira pas: le voilà par ici, ou le voilà par là, mais le Royaume du Père s'étend sur la terre et les hommes ne le voient pas.³⁵

31. Rapprocher «ces pierres vous serviront» de EvTh 2.80.81.100.

32. «Il connaîtra la fin» est un futur éventuel, qui lie, comme une conséquence, la connaissance de la fin à la condition de se tenir dans le commencement. La fin n'est pas ici considérée à proprement parler comme future; la situation est la même que, dans le même contexte, pour «si vous devenez pour moi des disciples et que vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront» (EvTh 19).

33. «Quel jour te manifesteras-tu à nous et quel jour te verrons-nous?», demandent-ils en EvTh 37.

34. EvTh 51: «ce que vous attendez» ou «celui que vous attendez»: la forme du masculin singulier peut désigner un personnage, ou renvoyer à un substantif de genre masculin (le jour, le monde), ou avoir un sens neutre comme dans «ce que l'œil n'a pas vu...».

35. EvTh 113, avant-dernière parole du texte, répondant comme en inclusion à EvTh 3, au début du texte; dans les deux cas le Royaume est présent («il s'étend sur la terre», 113; «il est en vous et hors de vous», 3).

C'est que le Royaume est caché en Jésus et dans ses paroles:

Dis-nous qui tu es, pour que nous croyions en toi. Il leur dit: Vous scrutez la face du ciel et de la terre et ce qui est devant vous, vous ne l'avez pas connu, et cet instant-ci vous ne savez pas le scruter.³⁶

(c) La présence et la parole de Jésus sont inséparables cependant de l'audition comme compréhension («trouver l'interprétation des paroles», «boire à sa bouche»), qui s'exprime dans l'éthos thomasien de rupture d'avec le monde, de dépouillement du corps, et d'unification ou de connaissance de soi-même; ce qui est exprimé métaphoriquement par l'image des enfants³⁷ et le terme technique de «solitaire» (μοναχός, dont l'équivalent copte est **ογα ογωτ**, un unique)³⁸. Notre *log.* 17 est d'ailleurs précédé de la phrase «et ils se tiendront solitaires» (μοναχός), où le futur correspond à celui de «je vous donnerai»; peu après, le complexe EvTh 22-23 joint la métaphore des enfants (EvTh 22) au terme technique de «solitaire», avec reprise de la conclusion de EvTh 16: «Je vous choisirai un sur mille et un sur dix mille et ils se tiendront solitaires (**ογα ογωτ**)».

C'est pourquoi le moment eschatologique qui est déjà là (mais les hommes ne le voient pas) advient subjectivement au moment où la connaissance mystérieuse, la trouvaille de ce qui est caché et que l'EvTh suggère sans cesse sans l'expliciter jamais, abolit le monde pour le disciple, faisant s'enrouler ciel et terre comme un décor factice:

Les cieux s'enrouleront devant vous ainsi que la terre, et le vivant issu du vivant ne verra pas la mort, car Jésus dit: celui qui se trouvera soi-même, le monde n'est pas digne de lui (EvTh 111). [321]

(d) Il est donc permis de considérer que l'EvTh développe sa doctrine en contrepoint des attentes eschatologiques chrétiennes communes, qu'il réduit et démystifie en les ramenant à ce moment simple où révélation et gnose libèrent l'homme du monde pour le reconduire en son état originel, symbolisé par la condition adamique avant la chute. La phrase du *log.* 17 peut et doit se comprendre en ce sens. Ce que Jésus donne est ce bien-là, que l'humain ne peut concevoir s'il ne lui est donné, et pourtant ne peut recevoir s'il ne le désire et le cherche. C'est pourquoi la phrase est construite en un crescendo allongé par rapport à 1 Co 2, 9 (mais amputée de «ce que Dieu a préparé», qui commencerait à dissiper le mystère, à déterminer le

36. EvTh 91. Même remarque que ci-dessus, note 34: «Ce» ou «celui qui est devant vous».

37. EvTh 22.

38. μοναχός: EvTh 16.49.75; **ογα ογωτ**: 4.22.23.

don), en sorte d'éveiller le désir; c'est pourquoi aussi elle est au futur, pour ouvrir à la quête qui mène à la trouvaille, et qui est elle aussi un des principaux thèmes de l'EvTh.

E. *Ce que la main n'a pas touché*

L'EvTh, suivi par les fragments manichéens de Turfan est seul à introduire le toucher et la main dans la série, en troisième position. À cette singularité dans la tradition de la citation de 1 Co 2, 9 vient s'ajouter la singularité de cette phrase dans l'EvTh lui-même: à la différence de l'audition et de la vue, le toucher ne s'y articule en aucune façon à la représentation des biens eschatologiques (le mot employé **ϮΟΜϮΕΜ** est un hapax legomenon), et la main n'y est jamais vue ailleurs comme organe du toucher³⁹. Au mieux pourrait-on conjecturer que l'adjonction du sens du toucher à l'ouïe et à la vue souligne que les biens promis ne sont pas de l'ordre des réalités corporelles, et qu'elle permet d'allonger d'un membre la série des relatives négatives; mais si cela rend compte de l'effet produit par cette adjonction, cela ne l'explique pas vraiment et ne suffit pas pour l'attribuer à la rédaction thomasienne. Il faut donc chercher aussi hors du texte. Dès le début des études sur l'EvTh, on a relevé la similitude de ces quelques mots avec le début de 1 Jn⁴⁰:

ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν ... (1 Jn 1, 1)

Le rapprochement ne saurait être le seul fruit du hasard: le toucher de la main succède de part et d'autre à l'ouïe et à la vue, et le verbe employé en 1 Jn pour «toucher» peut se traduire en copte par **ϮΟΜϮΕΜ** [322] qu'emploie l'EvTh⁴¹ (c'est d'ailleurs le verbe employé dans la traduction sahidique de 1 Jn 1,1)⁴².

39. L'emploi du mot copte pour «main» est généralement narratif (EvTh 9.35.98), ou désignant une partie du corps parmi d'autres allant par paires (EvTh 22), ou simplement explétif avec le verbe «avoir» (EvTh 41).

40. KASSER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, p. 53; GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p. 149, qui renvoie aussi à *Évangile de vérité*, Nag Hammadi Codex I, 30, 25 sv.

41. W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press, 1939, p. 818b: ψηλάφῃν y est le premier équivalent grec donné pour le mot copte.

42. Des cinq emplois de **ϮΟΜϮΕΜ** dans le Nouveau Testament sahidique tel que l'a édité G. W. Horner, quatre correspondent aux emplois de ψηλάφῃν dans le Nouveau Testament grec (Lc 24, 39; Ac 17, 27; He 12, 18; 1 Jn 1, 1); le cinquième (2 P 2, 17) semble dû à une confusion de lecture: M. WILMET, *Concordance du Nouveau Testament sahidique*, II. *Les mots autochtones* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia, 15), Louvain, Peeters, 1959, p. 1708.

Où l'EvTh est témoin d'une formule traditionnelle déjà démarquée par 1 Jn, ou il s'inspire de 1 Jn. La première hypothèse a été défendue par T. Onuki, qui voit en 1 Jn 1, 1 la reprise polémique d'une formulation utilisée par les adversaires docètes que combat 1 Jn, et qui trouverait sa source dans la phrase citée par 1 Co 2, 9⁴³. Outre que cette reconstruction de *Traditionsgeschichte* est compliquée, elle se heurte à quelques difficultés. D'une part elle suppose que les adversaires combattus par 1 Jn aient utilisé une telle formule dans un sens christologique: on ne voit pas comment elle aurait pu passer de là dans l'EvTh, où elle n'a de sens christologique qu'indirectement⁴⁴ et de façon seconde, parce que Jésus donne la réalité de salut, que la phrase propose sous forme d'énigme. D'autre part, comme nous l'avons vu, la forme de la phrase comme son interprétation dans le contexte général de l'EvTh indique qu'elle désigne bien la réalité eschatologique, telle qu'elle apparaît généralement dans les citations anciennes; *Thomas* rapporte cette réalité eschatologique à la réalité salutaire procurée par le Christ – comme le fait aussi Paul. Le détour par la christologie des docètes visés par 1 Jn est donc inutile et embarrassant.

En fait il est plus simple et il paraît plus probable que la formule de l'EvTh soit contaminée par celle de 1 Jn 1, 1, qui concerne «le Verbe de la vie» (paroles et vie sont deux catégories significatives dans l'EvTh) et «ce qui était depuis le commencement»: R. Kasser avait déjà observé que le commencement était au centre du *log.* 18⁴⁵, que nous avons reconnu étroitement lié à notre *log.* 17 auquel il fournit une interprétation; et en 1 Jn 1, 1 ὁ ᾧν ἀπ' ἀρχῆς me semble difficilement pouvoir être dérivé d'une formule docète adverse.

Faut-il voir davantage ici qu'un emprunt qui permet d'allonger la liste des sens en y ajoutant le toucher? Il n'est pas impossible qu'il y ait une [323] pointe polémique. La forte affirmation johannique, qui part de l'ouïe pour culminer dans la provocante évocation du toucher, c'est-à-dire de la condition charnelle où se manifeste le Verbe (écho patent du prologue de l'évangile johannique: Jn 1, 1.14) a la forme d'un témoignage apostolique. La christologie thomasienne est très loin de la johannique et comporte des traits qui pourraient l'apparenter au docétisme⁴⁶. Mais surtout l'EvTh met

43. ONUKI, *Traditionsgeschichte von Thomasevangelium 17 und ihre christologische Relevanz*, p. 409-415.

44. Non qu'on ne puisse, effectivement, appliquer à Jésus le caractère insaisissable et inouï qui est en EvTh 17 attribué aux biens futurs. Mais le fait est qu'ils ne lui sont pas appliqués ici et qu'il est excessif d'y voir une «christologie implicite» (ONUKE, *Traditionsgeschichte von Thomasevangelium 17 und ihre christologische Relevanz*, p. 414-415).

45. KASSER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, p. 53.

46. P. ex. EvTh 15: «Quand vous verrez celui qui n'a pas été engendré de la femme, prosternez-vous sur votre face et adorez-le: c'est lui votre Père». GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p. 118-158.

en valeur Thomas comme scribe des paroles de Jésus et dépositaire de ses secrets, en opposition à Pierre et Matthieu dont la confession de foi christologique est inadéquate, et auxquels Thomas refuse de communiquer les secrets⁴⁷. Dès l'ironique *log.* 18, et à plusieurs reprises, les disciples apparaissent comme porteurs d'une doctrine eschatologique insatisfaisante, incapables de discerner le don eschatologique dans le présent de Jésus et de ses paroles⁴⁸. À la prétention apostolique d'avoir entendu, vu, touché, s'opposerait chez *Thomas* la parole de Jésus annonçant – dans un futur présent – la gnose inaccessible aux sens. Si cette interprétation est correcte, l'EvTh manifesterait ici aussi son caractère sectaire et le dépassement qu'il opère par rapport à une Église qui se structure sur le fondement apostolique et les écrits, évangéliques et autres, qu'elle y rattache.

F. *Conclusions*

Les deux principales modifications dont *Thomas* témoigne par rapport à la phrase traditionnelle que cite 1 Co 2, 9, à savoir l'addition de «je vous donnerai» et de «ce que la main n'a pas touché», s'intègrent donc à merveille dans la réduction de l'eschatologie, le type de christologie et la situation sectaire qui caractérisent la doctrine thomasienne, telle qu'elle apparaît dans l'ouverture de l'écrit et dans nombre d'effets d'échos qui le parcourent. La troisième modification, l'omission de «ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment» est moins évidemment significative, parce qu'elle est fréquente dans la tradition de cette phrase, mais elle correspond elle aussi à la doctrine thomasienne, qui n'assimile pas Dieu au Père (et évite le terme «Dieu» là où il pourrait être entendu dans son acception commune⁴⁹) et à laquelle toute perspective d'histoire [324] du salut est étrangère. Dans ces conditions, il est concevable que ces modifications relèvent de la rédaction de l'EvTh et que celui-ci transforme en parole de Jésus la phrase traditionnelle citée par 1 Co 2, 9. La dépendance directe par rapport à Paul est cependant improbable dans la mesure où le traitement de la phrase dans l'EvTh est

47. EvTh 13.

48. EvTh 6.12.18.24.37.43.51.53.91.104.113. Les questions des disciples portent principalement sur l'eschatologie (le Royaume, quel jour viendra-t-il? 113), la christologie (Disnous qui tu es, 91), les observances (jeûne, aumônes, observances alimentaires, prières: 6.104; circoncision, 53). La réaction de Jésus aux questions peut être dure (EvTh 43).

49. Seuls emplois du copte **ⲛⲟⲩⲧⲉ**: EvTh 30 («où il y a trois dieux, ce sont des dieux...») et EvTh 100 («Donnez à César ce qui est à César, donnez à Dieu ce qui est à Dieu, et ce qui est à moi, donnez-le-moi». Par rapport à Mc 12, 14 (et par.), l'adjonction d'un troisième terme («moi») met Dieu dans une position médiane, intermédiaire: est-il du côté de Jésus, ou bascule-t-il du côté de César?).

d'abord une interprétation de son caractère eschatologique, lequel est fortement estompé, ou déjà réinterprété par 1 Co 2, 9. Mais qu'il s'agisse de la tradition citée par Paul ou de Paul lui-même, il n'y a rien d'étonnant que l'EvTh transforme en une parole de Jésus une sentence venue d'ailleurs; ce texte composite offre d'autres exemples d'une telle annexion, notamment d'un proverbe d'origine hellénistique⁵⁰, ou de la parabole du trésor caché, dans une forme de la tradition rabbinique, qui n'est pas celle de la parabole de Jésus⁵¹.

La présente interprétation suppose certes que l'on rapporte EvTh 17 au texte copte de l'EvTh tel que nous l'avons aujourd'hui. Elle ne permet pas de remonter au-delà; l'attribution à Jésus peut être apparue dans une collection de paroles antérieure, ou à un stade plus primitif, moins organisé de l'évangile. Toutefois, aucun indice positif ne permettant de l'affirmer, cela reste une hypothèse gratuite. En l'état de la documentation, le plus probable est que l'attribution de cette parole à Jésus doit être liée à la rédaction de l'EvTh.

50. Le proverbe du chien dans la mangeoire des bœufs est attesté d'une manière très proche chez Straton et Lucien de Samosate, deux auteurs du II^e s., et a réapparu dans la première vague d'imprimés de la littérature ésopienne au XV^e s., voir J. F. PRIEST, *The Dog in the Manger: in Quest of a Fable*, dans *Classical Journal*, 81 (1985), p. 49-58.

51. EvTh 109, plus proche de Rabbi Siméon Bar Jochai (ca 150), *Midr. Cant.* IV, 13 (116a) cité par H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. 1, Munich, C. H. Beck, 1922, p. 674. Voir déjà L. CÉREAU, *Les Paraboles du Royaume* dans l'Évangile de Thomas, dans *Le Muséon*, 70 (1957), p. 307-327, p. 315 (= *Recueil L. Cereau*, tome III [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 18], Gembloux, J. Duculot, 1962, p. 69).

L'ÉVANGILE SELON THOMAS COMME EXERCICE SPIRITUEL

L'*Évangile selon Thomas*, deuxième écrit du codex II de Nag Hammadi, s'ouvre par un défi à ses lecteurs: «Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort.» Les quelque 114 paroles de Jésus qu'il contient sont disparates, tantôt voisines de ce que l'on trouve dans les évangiles synoptiques, tantôt du même genre mais sans parallèles, tantôt éloignées par leur vocabulaire ou par leur contenu. Comment les interpréter? Les exégètes de l'*Évangile selon Thomas*, malgré de belles avancées, ne sont certes pas encore parvenus à lever entièrement le voile sur ces «paroles cachées»; ce n'est pas à eux que le Jésus de *Thomas* promet de «ne pas goûter la mort».

On ne saurait entrer dans cet évangile sans s'interroger d'abord sur son genre littéraire et le mode de communication qu'il instaure avec son lecteur. De ce point de vue, la catégorie d'«évangile», utilisée pour désigner le texte, n'aide guère. Ce n'est ni une annonce ni un récit, comme l'*Évangile de Marc*, apparemment l'initiateur du genre que vont ensuite développer Luc et Matthieu en l'assortissant de dits de Jésus puisés à une source commune, puis Jean, qui entremêle au cadre narratif de longs discours-dialogues, puis d'autres encore dont les maigres traces conservées ne permettent pas de saisir le fonctionnement global.

À y bien regarder, le titre d'évangile attribué à *Thomas* est d'ailleurs secondaire, même s'il figurait probablement dans le substrat grec du texte dont nous disposons. Il est écrit à la fin du texte, comme dans le cas des autres écrits gnostiques coptes: *Évangile selon Philippe*, *Évangile selon Marie*, *Évangile des Égyptiens*, *Évangile de Judas*. Dans deux cas au moins (*Évangile des Égyptiens*, *Évangile de Judas*), ce titre vient se superposer à un autre figurant soit en tête, soit en conclusion de l'ouvrage. Le titre d'évangile est donc seulement une revendication secondaire d'autorité, tout comme l'attribution pseudépigraphique. C'est aussi le cas de *Thomas*, malgré la proximité d'une bonne partie de sa matière avec les évangiles synoptiques.

Le genre est plutôt celui de la collection de paroles attribuées à un personnage source de sagesse. Cela se marque dès l'ouverture de l'écrit par son *incipit*. De même que Marc commence par «Commencement de [204] l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu», l'*Évangile selon Thomas* s'ouvre par «Voici les paroles cachées que Jésus le Vivant a dites». La répétition, tout au long du texte, de la clausule introductive «Jésus a dit», outre qu'elle sépare les paroles (au sens qu'elle les distingue, mais aussi les émiette), a pour effet de souligner le caractère de collection de paroles posées là comme intemporellement, en dehors de toute référence à une histoire qui donnerait une épaisseur concrète au personnage qui les énonce.

Il faut donc prendre l'*Évangile selon Thomas* pour ce qu'il est: une collection de paroles mises par écrit en tant que paroles; c'est pourquoi la mention du personnage de Thomas comme scribe ne saurait se réduire à la revendication d'une autorité apostolique (autorité d'ailleurs malmenée au *logion* 13, s'agissant de Pierre et de Matthieu, et de Pierre encore au *logion* 114 qui conclut l'écrit). Elle souligne aussi l'acte d'écriture, de rassemblement, de sélection, peut-être d'organisation.

Dès 1964, James M. Robinson a mis en relief ce caractère de collection de dits ou de sentences, en plaçant l'*Évangile selon Thomas* comme un écrit de sagesse dans la continuité des écrits bibliques de sagesse et de leurs prolongements dans la littérature juive ancienne et chrétienne primitive¹. À cet horizon littéraire juif, il convient d'ajouter celui des pensées ou sentences de philosophes païens comme Épicète, Marc-Aurèle, Épicure². Les sentences des sages, juifs ou païens, se profilent donc derrière le genre de l'*Évangile selon Thomas* bien davantage que le genre littéraire évangélique.

Regardé sous cet angle, on peut s'attendre que l'écrit ne se réduise pas à une simple chaîne de citations destinées à nourrir ou soutenir la prédication et où l'ordre des sentences serait, sinon complètement aléatoire, du moins

1. J. M. ROBINSON, *LOGOI SOPHON. On the Gattung of Q*, dans J. M. ROBINSON, H. KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, p. 71-113 (traduction amplifiée d'une contribution publiée dans E. DINKLER (éd.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1974, p. 77-96). Voir aussi S. L. DAVIES, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York, Seabury Press, 1983.

2. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1983 (2^e éd. augmentée, Paris, Albin Michel, 2002); ID., *Manuel d'Épicète*, Paris, Le Livre de Poche, 2000. Très stimulante, l'étude sur la rhétorique de l'*Évangile de Thomas* de A. PASQUIER, F. VOUGA, *Le genre littéraire et la structure argumentative de l'Évangile selon Thomas et leurs implications christologiques*, dans L. PAINCHAUD, P.-H. POIRIER (éd.), *Colloque international «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi» (Québec 29-31 mai 2003)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études», 8), Québec, Les Presses de l'Université Laval/Louvain, Peeters, 2007, p. 335-362.

guidé seulement par l'emploi de mots-crochets destinés à aider la mémorisation. Après tout, l'*Évangile selon Thomas* se donne comme un texte écrit.

Il nous faut revenir à l'ouverture du texte et au *logion* 1, qui s'y rattache étroitement: «Voici les paroles que Jésus le Vivant a dites et qu'a écrites Didyme (le jumeau) Jude Thomas, et il a dit: "Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort".»

La catégorie des paroles secrètes confiées à un interlocuteur privilégié est commune dans la mise en scène narrative des discours ou dialogues gnostiques de révélation et semblerait donc rattacher l'*Évangile selon Thomas* à ce genre, de même que l'attribution des paroles à Jésus le [205] *Vivant* (les termes de vie et de vivant étant fréquents et structurants dans cet écrit). On peut cependant observer des différences. D'une part, le cadre narratif s'arrête là et n'est pas suivi d'un dialogue ou d'un discours ininterrompu qui s'intégrerait au récit, mais d'une série de sentences explicitement isolées et qui, étant intemporelles, ne sauraient s'intégrer à une narration. D'autre part – et surtout – le *logion* 1 interprète la suscription qui le précède: il explique en quoi les paroles sont cachées et marque à quelle condition elles sont salutaires. Elles ne sont pas cachées parce qu'ésotériques, soustraites à certains et données à d'autres, mais parce que leur sens vrai est voilé par leur sens apparent et qu'elles exigent d'être interprétées; c'est le travail d'interprétation, la découverte du sens caché, qui sauve de la mort, rendant le lecteur vivant comme Jésus qui prononce les paroles. Le mot important ici est donc «trouver», et cette trouvaille est requise comme l'œuvre des destinataires du livre, le fruit de leur recherche. Le *logion* 2 poursuit donc: «Celui qui cherche, qu'il ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il trouve; quand il aura trouvé, il sera troublé; troublé, il s'étonnera et il règnera sur le Tout.»

Thomas, qui est censé avoir écrit la collection de ces paroles réapparaîtra au *logion* 13, seul fragment du texte présentant les caractéristiques d'un récit. Au contraire de Pierre et de Matthieu, il s'y refuse à caractériser Jésus, fût-ce par comparaison («ange juste, philosophe sage»). Jésus commente: Thomas n'est pas (n'est plus) son disciple, car il a bu lui-même à la source. Puis, le prenant à part, il lui confie trois paroles, que Thomas va se refuser à répéter aux autres: ces paroles qui leur sont cachées établissent entre eux et lui une distance infranchissable. Thomas est décidément celui qui écrit mais ne dit pas. Le lecteur ne peut se contenter de la répétition des paroles écrites. Il lui faut boire à la source.

Le caractère caché des paroles dont il faut percer le sens qui n'apparaît pas d'emblée, s'accorde bien avec la forme de l'*Évangile selon Thomas*. Les paroles, bien qu'assez disparates dans leur forme (embryons de dialogues, paraboles, brefs apophtegmes ...) ont en commun de se présenter comme

des sentences énigmatiques: imagées, frappantes, obscures. Au premier coup d'œil, elles paraissent isolées, dépourvues de contexte, peu reliées entre elles et sans qu'un plan clair paraisse les organiser. Considéré comme un texte, l'*Évangile selon Thomas* semble soustraire au lecteur toute clé d'interprétation. C'est qu'il a fourni la clé dès le début: il appartient au lecteur de chercher et de trouver. Chercher inlassablement («qu'il ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il trouve», *logion* 2), chercher avec effort, laborieusement («Heureux celui qui a peiné, il a trouvé la vie», *logion* 58).

Cette quête dans laquelle le lecteur est engagé présente, me semble-t-il, deux aspects: l'un de lecture patiente et méditative, l'autre éthique ou ascétique. [206]

Une lecture méditative d'abord. Des indices soutiennent la lecture, qui ne se laissent percevoir qu'à la longue, à force de fréquentations du texte. Sans être exhaustif, pointons sur les effets d'enchaînement, d'écho et d'intertextualité.

Les effets d'enchaînement ne manquent pas, car il s'en faut de beaucoup que les dits soient aussi isolés qu'il y paraît d'abord. Il y a certes de vraies discontinuités; mais si l'on omettait la clause «Jésus a dit» qui sépare les *logia*, la séparation entre beaucoup d'entre eux deviendrait problématique. On a déjà vu que le titre, et les *logia* 1 et 2 formaient une unité de sens cohérente; mais l'on pourrait poursuivre jusqu'au *logion* 6 au moins car 3.4.5.6 s'enchaînent assez bien pour suggérer une recherche intérieure qui conduit à une connaissance de soi où le lecteur est ramené à l'unité originelle; le tout fonctionne par des jeux d'inclusions, d'échos, de mots-crochets, etc. On pourrait avancer de nombreux autres exemples. Si un plan d'ensemble reste difficile à dégager, les atomes de sentences s'organisent régulièrement en des molécules plus ou moins étendues qui fournissent un début de contexte interprétatif.

Les effets d'écho à distance sont également nombreux à travers tout l'écrit. Échos de forme ou de genre: à l'exception de deux fois trois paraboles groupées et articulées ensemble³, les paraboles sont disséminées tout

3. *Log.* 63-65. Aux *log.* 63 et 65, les deux usuriers voués à la mort – l'un personnellement, l'autre dans la personne de son fils – permettent d'opposer au labeur la possession mortifère des richesses; ils encadrent une parabole (*log.* 64) où les invités, investisseurs, acheteurs ou marchands, déclinent l'invitation et «n'entreront pas dans les lieux de mon Père». Le rapprochement des trois paraboles est thématique et verbal, leur disposition concentrique. Aux *log.* 96-98, la construction est moins évidente, même si l'on peut constater l'enchaînement et la continuité thématique. À la *femme* qui, grâce à un peu de levain caché, fait de grands pains (*log.* 96), s'oppose la *femme* distraite qui, transportant une cruche cassée, la trouve vide à l'arrivée parce qu'elle n'a pas *su peiner* (*log.* 97); à celle-ci s'oppose alors le terroriste qui s'essaie chez lui à enfoncer une épée dans le mur pour savoir si sa main sera ferme (*log.* 98).

au long, isolées ou par groupes de deux⁴; certaines offrent des parallèles saisissants, comme celle du grand poisson et celle de la grande brebis⁵. Si on les rassemble, ces paraboles fonctionnent comme un corpus cohérent. Il en va de même, par exemple, des questions des [207] disciples, habituellement prises à contre-pied par la réponse de Jésus. Échos de mots, d'expressions, de phrases, dont les variations soutiennent le travail d'interprétation, alors que les récurrences, voire les doublets marquent des insistances. Ces échos peuvent suggérer des inclusions à distance, comme par exemple entre l'ouverture du texte et ses derniers *logia*. Ainsi au début nous lisons: «Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort» (*logion* 1); à la fin, Pierre dit: «Que Marie sorte du milieu de nous, car les femmes ne sont pas dignes de la vie.» Jésus dit: «Voici, moi je vais la guider afin qu'elle devienne, elle aussi, un esprit vivant comme vous les mâles ...» (*logion* 114). Si la symbolique de la masculinité et de la féminité vient s'ajouter dans la conclusion, la présence de la vie de part et d'autre (ne pas goûter à la mort/devenir un esprit vivant) suggère un rapprochement du début et de la fin de la collection des dits: trouver en cherchant le sens caché des paroles devient, à la fin, être guidé par celui qui les a prononcées, le vivant qui vivifie. L'effort de quête qui mène à la trouvaille et à la vie apparaît finalement sous-tendu par une guidance – guidance sans aucun doute au moyen des paroles cachées elles-mêmes.

Un autre effet qui peut mener vers le sens est l'effet d'intertextualité, d'écho ou de contraste avec des paroles de Jésus connues par d'autres vecteurs de la tradition, principalement les évangiles synoptiques, avec lesquels les matériaux communs sont abondants. Quoi que l'on pense de la dépendance directe ou indirecte de l'*Évangile selon Thomas* à l'égard des synoptiques, la comparaison révèle des déplacements, significatifs de l'originalité thomasienne, et il n'est nullement invraisemblable que les premiers destinataires de l'écrit aient pu y être sensibles. Ainsi des dits traditionnels de Jésus

4. *Log.* 8 (le poisson), *log.* 9 (le semeur). Il n'y a guère de rapprochement possible entre les deux, sinon que le grand poisson trouvé, comme le fruit abondant, sont dits «bons». *Log.* 107 (la grande brebis perdue) et *log.* 109 (le trésor caché) ont en commun de s'intéresser à la quête et au labeur qui précèdent la trouvaille et de se terminer par la mise en valeur de celle-ci. Ces deux paraboles encadrent le *log.* 108: «celui qui boira à ma bouche (...) les choses cachées se révéleront à lui.»

5. *Log.* 8 et 107. Ils se situent l'un vers le début de l'écrit, l'autre vers la fin. Ils sont centrés l'un et l'autre sur la trouvaille, avant laquelle s'impose le labeur (le berger), mais après laquelle il n'y en a plus (le pêcheur qui choisit sans peine); l'un et l'autre fonctionnent sur la même opposition un et grand/petit et multiple. L'un et le grand sont (cherchés), trouvés et choisis; le petit et le multiple sont abandonnés (en vue de la quête) ou rejetés (après la trouvaille).

sont surchargés de commentaires⁶, ou au contraire abrégés⁷, ou assemblés avec d'autres⁸ en sorte que les adjonctions, les soustractions, les variations, les collages contribuent à dessiner un sens [208] propre à l'*Évangile selon Thomas* et qui s'harmonise, dans l'ensemble, avec le sens que dessinait déjà l'observation des enchaînements et des effets d'échos que j'ai évoqués auparavant.

Certes, tout ceci ne fonctionne pas de façon mécanique. Il y faut à chaque instant l'effort de lecture qui enchaîne les découvertes. C'est l'ensemble de l'écrit comme tel, son harmonie cachée qui guide le lecteur. Celui-ci est, peu à peu, conduit à affiner son interprétation et à en resserrer la cohérence. Je ne saurais prétendre posséder la connaissance du sens caché – je suggère seulement que ce texte énigmatique fonctionne comme une pédagogie qui conduit vers ce sens.

Il s'en faut cependant que tous les dits, pris isolément, soient énigmatiques. Ceux qui dessinent une éthique sont en général clairs. L'*Évangile selon Thomas* en effet n'est pas seulement un livre à lire: c'est un livre à vivre. Il propose des comportements, des actes qui sont pour la plupart de l'ordre du détachement, de la rupture ou de l'abandon. Les pratiques religieuses, juives ou judéo-chrétiennes – prière, jeûne, aumône, sabbat, circoncision, pureté alimentaire – sont rejetées ou, à tout le moins, transposées au plan strictement spirituel. Jeûner, c'est jeûner du monde; la circoncision physique, inutile, cède la place à la circoncision spirituelle; et il faut probablement comprendre «sabbatiser le sabbat» comme «chômer du sabbat». Il convient donc de renoncer aux observances religieuses inutiles, sinon même nuisibles⁹.

6. Au *log.* 62, Mt 6, 3 («lorsque tu fais l'aumône, que ta gauche ne sache pas ce que fait ta droite»), outre qu'il est légèrement modifié, prend un sens tout différent parce que précédé d'une autre phrase qui en fournit l'interprétation: «je dis mes mystères à ceux qui sont dignes de mes mystères». L'adjonction d'un nouvel élément dans une parole traditionnelle peut en changer l'interprétation (voir p. ex. le *log.* 110 sur l'impôt dû à César, *infra*, p. 132). Dans plusieurs paraboles, des éléments propres à l'*Évangile selon Thomas* et absents d'autres témoins connus de la tradition, mettent sur la piste de l'interprétation thomasienne et, rapprochés les uns des autres, fonctionnent en système.

7. La parabole de l'ivraie (*log.* 57) en est un bon exemple. Tous ces éléments coïncident presque mot à mot avec la version matthéenne; mais ce sont ici les omissions (et c'est bien ici d'omissions qu'il s'agit, car la parabole en devient narrativement incohérente) qui changent le sens, ramenant l'événement eschatologique attendu au moment de la connaissance, ce qui participe de la conception du temps propre à l'*Évangile selon Thomas*.

8. Voir p. ex. *infra*, p. 129, le *log.* 79 qui articule Lc 11, 27-28 et Lc 23, 29. Le rapprochement de ces deux dits produit un sens nouveau.

9. Inutiles: *log.* 53; nuisibles: *log.* 54.

De même faut-il renoncer aux biens matériels. Les trois paraboles groupées au centre de l'écrit (les projets du riche, les invités au festin, les vignerons homicides, *logia* 63-65) sont clairement interprétées par l'*Évangile selon Thomas* en sorte d'associer les richesses à la mort parce qu'elles interdisent l'accès au Royaume – lequel est une expression alternative pour la Vie: «Ceux qui achètent et ceux qui vendent n'entreront pas dans les lieux de mon Père» (*logion* 64). La béatitude des pauvres («Heureux les pauvres, car le Royaume des cieus est à vous», *logion* 54) doit être prise au pied de la lettre.

Renoncer à la sexualité est aussi condition pour «entendre la parole du Père et la garder en vérité». La sexualité n'est pas considérée sous l'angle du désir, moins encore comme la réunion des sexes séparés, mais en tant qu'elle est orientée à la procréation. La séquence des *logia* 79.80.81 montre le lien entre la renonciation aux richesses, le refus de la procréation et l'éloignement du monde. Au *logion* 79, deux dits de Jésus sont associés et articulés: «Une femme lui dit: Heureux le ventre qui t'a porté et les seins qui t'ont nourri.» Jésus répond: «Heureux ceux qui ont entendu la Parole du Père et l'ont gardée en vérité.» Mais qu'est-ce [209] que garder en vérité? Jésus enchaîne aussitôt sur un autre dit, articulé au premier, mais qui dans les synoptiques figure avec un autre sens dans un contexte apocalyptique: «des jours viendront en effet où vous direz: Heureux le ventre qui n'a pas enfanté et les seins qui n'ont pas allaité.» Les stériles gardent la parole du Père en vérité et leur béatitude répond à celle des pauvres. Au *logion* 81, c'est de la renonciation aux richesses et au pouvoir qu'il s'agit: «Celui qui est devenu riche, qu'il soit roi, et celui qui a le pouvoir, qu'il renonce.» Le parallélisme indique l'équivalence entre devenir riche et avoir le pouvoir d'une part, et d'autre part entre devenir roi (entrer dans le Royaume) et renoncer. En inclusion entre les *logia* 79 et 81, le *logion* 80 les synthétise: «Celui qui a connu le monde a trouvé le corps¹⁰, et celui qui a trouvé le corps, le monde n'est pas digne de lui.»

Il s'agit donc de quitter le monde en quittant les richesses, y compris cette richesse qu'est une descendance et peut-être cette illusoire richesse qu'est la sécurité des observances religieuses. Cette renonciation ne va pas sans une pénible ascèse. Le berger de la parabole (*logion* 107), pour chercher la grande brebis unique, laisse les 99 (multiples et, par contraste avec la

10. Le *log.* 56, parallèle à celui-ci, dit «cadavre» au lieu de «corps». La variante peut sans doute venir de deux traductions différentes (en grec) d'un même mot araméen; mais elle fonctionne dans le texte tel que nous l'avons, avec pour effet de rendre «corps» et «cadavre» synonymes, et de mettre le corps du côté de la mort.

grande, petites); c'est seulement après avoir peiné qu'il dit à la brebis trouvée: «je t'aime plus que les 99». À la béatitude des pauvres et des stériles répond celle de ceux qui peinent: «Heureux l'homme qui a peiné, il a trouvé la vie» (*logion* 58). Mais à partir de la trouvaille, il n'y a plus de peine, puisqu'il n'y a plus à chercher. Le berger préfère alors la brebis unique aux multiples, comme le pêcheur qui a trouvé le grand et bon poisson (*logion* 8) rejette sans peine la multitude des petits poissons.

C'est à juste titre que l'on interprète d'ordinaire comme typique de l'éthos de l'*Évangile selon Thomas* son *logion* le plus bref, qui tient en deux mots: «devenez des passants» (*logion* 44), traversant le monde en étrangers.

La méditation du texte et l'ascèse de rupture qui l'accompagne mènent à une trouvaille. Le terme de la quête, sans être décrit, est évoqué tout au long de l'écrit. Du début à la fin de la collection de *logia*, le terme le plus marquant est sans doute celui de la Vie («trouver la vie, savoir que l'on est fils du Père qui est vivant, devenir un esprit vivant...», ou symétriquement, «ne pas goûter la mort»); le Royaume (Royaume du Père, Royaume des cieux) semble bien désigner la même réalité. [210] Le terme s'enracine dans la tradition des paroles de Jésus, mais perd ici toute composante eschatologique. Il s'agit d'une réalité intérieure, non située dans le temps de l'histoire. Elle est sans doute parfois présentée au futur, mais c'est toujours sur le mode sapientiel, comme la conséquence d'une condition énoncée à l'éventuel («si vous ne jeûnez pas du monde, vous ne trouverez pas le Royaume», *logion* 27). Le Royaume, pour celui qui cherche, est futur par rapport à sa quête, comme la trouvaille. L'accomplissement final est donc ramené au moment de la connaissance. «Les cieux s'enrouleront devant vous et le vivant issu du Vivant ne verra pas la mort. Jésus ne dit-il pas: celui qui se trouvera soi-même, le monde n'est pas digne de lui» (*logion* 111). Réalité présente donc, contemporaine du lecteur et à sa portée: «le Royaume du Père s'étend sur la terre et les hommes ne le voient pas» (*logion* 113).

Cette trouvaille de soi, présente parce qu'à la frontière du temps, est aussi dite en termes de connaissance: se connaître soi-même, connaître ou voir le Père. La connaissance du monde n'est pas à mettre exactement sur le même plan. En rapprochant les *logia* 56 et 80 («celui qui a connu le monde, le monde n'est pas digne de lui») du *logion* 111 («celui qui se connaîtra soi-même, le monde n'est pas digne de lui»), il ressort bien que la connaissance du monde sépare de celui-ci, et qu'elle unit à soi-même et au Père.

L'union est une autre façon de dire ce qui advient dans la trouvaille: réduction de la dualité à l'unité, abolition de la différence homme/femme (*logion* 22), retour à l'enfant parfait des origines paradisiaques (*logia* 4.18.19), avant que n'advienne la séparation. Union dans la vie (le Père est

vivant; Jésus est le Vivant et le fils du Vivant, celui qui accède à la trouvaille, est le Vivant issu du Vivant). Si la distinction entre Jésus et le Père peut parfois sembler floue, elle s'abolit entre Jésus le Vivant et celui qui a trouvé l'interprétation de ses paroles, s'abreuvant ainsi à sa bouche: «Jésus a dit: celui qui boira à ma bouche deviendra comme moi; moi aussi je deviendrai lui et les choses cachées se révéleront à lui» (*logion* 108).

L'*Évangile selon Thomas* a un mot qui semble lui être propre pour désigner celui qui atteint ou est en mesure d'atteindre ce point ultime, **ΜΟΝΑΧΟΣ**, mot d'emprunt au grec, parfois aussi rendu en copte par **ΟΥΔ-ΟΥΩΤ** (un-unique); c'est un intensif de «un», que l'on traduit ordinairement par «solitaire». Il est l'objet d'une sentence de béatitude comme les pauvres, les stériles et ceux qui ont peiné: «Heureux les solitaires et les élus, car vous trouverez le Royaume: vous êtes issus de lui et c'est là que vous retournerez» (*logion* 49). Ou encore: «Beaucoup se tiennent à la porte, mais ce sont les solitaires qui entreront dans la chambre nuptiale» (*logion* 75). [211]

Rupture d'avec le monde, connaissance de soi et de l'état originaire dans lequel on retourne, restauration de l'unité qui abolit le détour par le temps, telle semble être la vie et la béatitude annoncées comme le terme de leur quête à ceux qui cherchent l'interprétation des paroles cachées.

Engageant son lecteur dans un maquis de sentences qui presque toutes apparaissent énigmatiques, l'*Évangile selon Thomas* l'engage à y trouver son chemin par une lente et patiente lecture où les énigmes s'enchaînent et s'éclairent à mesure que percent des lueurs de sens et que se forme une interprétation. Le puzzle éparpillé se recompose peu à peu. Dans le même temps, des sentences invitent le lecteur à une démarche morale dominée par une ascèse de détachement en quête de l'unité perdue. Sans cette démarche ascétique qui tire l'expérience du lecteur vers la connaissance où se restaure l'unité, l'écrit resterait une lettre muette. Les sentences en effet, parce qu'énigmatiques (et peut-on arriver au bout de toutes les énigmes?), permettent de nombreuses interprétations. Il semblerait que parvenir au point de convergence qui les éclaire suppose que l'on atteigne aussi à l'unité dans l'expérience spirituelle elle-même. La première ne saurait aller sans la seconde. Invité, pour se soustraire à la mort, à chercher et à trouver l'interprétation des paroles cachées, c'est à une transformation de lui-même que le lecteur de l'*Évangile selon Thomas* est convié.

Comment, pour parler d'un tel texte, échapper au terme d'«exercices spirituels» utilisé par Pierre Hadot pour parler de la philosophie antique? L'*Évangile selon Thomas* guide dans une trajectoire mystique qui passe par la voie purgative du renoncement au monde pour mener tout à la fois à l'illumination et à l'unité.

Ces exercices spirituels s'affichent comme chrétiens. L'autorité du révélateur qui guide l'âme pour lui donner «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce que la main n'a pas touché, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme» (*logion* 17), c'est bien l'autorité de Jésus, dont les paroles rapportées proviennent pour une large part de la tradition chrétienne commune, y compris sans doute d'évangiles devenus depuis lors canoniques. Ce Jésus n'est pas seulement un «homme philosophique sage» (*logion* 13); il est le Vivant, fils du Vivant, au-delà de l'espace et du temps, auquel le lecteur devient semblable et qui devient lui-même le lecteur quand celui-ci a bu les paroles sorties de sa bouche (*logion* 108).

Mais de quel christianisme s'agit-il? Le christianisme thomasien est imprégné d'une sagesse de rupture qui fait mépriser le monde et en retire. Plutôt que d'ouvrir à un avenir pour lequel on se confierait à Dieu, il ramène l'avenir au présent intemporel de l'intériorité, à une [212] gnose hors du temps. Ce mépris du monde reflète-t-il une démonisation du créateur? L'*Évangile selon Thomas* a-t-il franchi la frontière qui séparerait une spiritualité ascétique, sorte de spiritualité monastique primitive, d'une spiritualité gnostique? Il est troublant que l'élú qui, ayant trouvé la connaissance, s'est séparé du monde (ou inversement), soit appelé le solitaire, le **MONAXOC**, apparemment la première utilisation de ce mot dans la littérature chrétienne. Mais il n'est pas moins troublant que le terme «Dieu» soit systématiquement évité au profit du mot «Père», et que Jésus qui parfois se distingue du Père semble aussi, ailleurs, se confondre avec lui. Le mot «Dieu» n'apparaît que dans deux *logia*: dans l'un, au pluriel, avec le sens négatif¹¹, dans l'autre par la reprise du dit traditionnel sur l'impôt dû à César: «Donnez à César ce qui est à César; donnez à Dieu ce qui est à Dieu, et ce qui est à moi, donnez-le-moi» (*logion* 110). À l'opposition duelle entre César et Dieu, que l'on trouve dans les évangiles de Matthieu et de Luc, vient s'ajouter un troisième terme, dans lequel réside évidemment la pointe du *logion*. Jésus est donc placé au sommet de l'énumération et Dieu laissé dans une position médiane. Nul doute que César ici ne figure le monde: laissez au monde ce qui est sien. Jésus est, à l'opposé, la réalité spirituelle: ce qui est mien, donnez-le-moi. Mais Dieu? Sa position est ambiguë. Faut-il le tirer du côté du monde ou du côté de Jésus, du côté du monde ou du côté de la transcendance? En tout cas, il est inférieur à Jésus et peut

11. *Log.* 30: «Jésus a dit: où il y a trois dieux, ce sont des dieux; où il y a deux ou un, moi je suis avec lui.» Remarquez, comme dans l'interprétation du *log.* 110 donnée *infra*, l'opposition dieu(x)/Jésus. La version grecque du *log.* 30 (P.Oxy. 1), antérieure, est assez différente: «Où ils sont [trois, ils sont] dieu(x); où [un] est solitaire, je dis: moi je suis avec lui».

difficilement s'identifier au Père. Cela suffirait à rapprocher l'*Évangile selon Thomas* de la nébuleuse gnostique si, précisément, l'accent mis sur la quête et le labeur de l'homme ne paraissait bien éloigné des conceptions gnostiques du salut. Peut-être faut-il renoncer à classer le christianisme singulier de cet ouvrage spirituel qu'est l'*Évangile selon Thomas*.

L'ÉVANGILE SELON THOMAS (NH II, 2) NOTICE

Le titre d'«Évangile selon Thomas», qui figure en colophon, est une pièce rapportée, comme c'est aussi le cas pour les autres «évangiles gnostiques» (*Évangile de la vérité* [I, 3], *Évangile selon Philippe* [II, 3], *Livre sacré du Grand Esprit invisible* [III, 2], *Évangile selon Marie* [BG 1]). La véritable désignation de l'écrit figure en tête, dans la suscription: «Voici les paroles cachées que Jésus le Vivant a dites et qu'a écrites le Jumeau, Jude Thomas.» Cette suscription est analogue à l'introduction qui marque le caractère ésotérique des dialogues gnostiques de révélation (*Livre de Thomas* [II, 7], *Livre des secrets de Jean* [II, 1], *Épître apocryphe de Jacques* [I, 2], etc.). Cependant la forme du texte lui-même s'écarte de celle de ces derniers écrits: c'est plutôt une collection de paroles isolées, parfois intégrées à un bref dialogue, rarement rapportées à une circonstance concrète. Une proportion importante d'entre elles trouve un parallèle plus ou moins étroit dans les synoptiques (*Matthieu*, *Marc* et *Luc*).

Une collection de paroles

Les cent quatorze dits ou *logia*¹ dans lesquels les premiers éditeurs ont découpé le texte sont de courtes unités littéraires introduites chacune par la clause «Jésus a dit» (ou, intemporellement, «Jésus dit»). Ces unités sont soit lapidaires comme des proverbes, soit plus longues comme certaines paraboles, soit constituées de brèves paroles isolables susceptibles d'avoir été transmises comme isolées, mais agencées en un tout plus complexe. Dans tous les cas, ces [300] paroles sont sapientielles et, le plus souvent, énigmatiques. Ce caractère est d'ailleurs renforcé par leur ordonnance apparemment aléatoire et l'absence de contexte narratif.

1. Diminutif du mot grec *logos* («parole»), le terme *logion* s'utilise en exégèse du Nouveau Testament pour désigner des paroles isolables de Jésus pouvant avoir été transmises par la tradition orale. Le mot est devenu usuel pour les cent quatorze «dits» de l'*Évangile selon Thomas*.

Des paroles cachées

Deux voies se présentent pour interpréter l'*Évangile selon Thomas*.

Si l'on considère qu'il s'agit d'un simple recueil formé par sédimentations successives à partir de sources diverses, sa cohérence est lâche et réside surtout dans un enchaînement de *logia*, reliés par des mots-crochets destinés à soutenir la mémoire. Il s'agit moins alors de chercher l'interprétation du texte lui-même (car ce n'est pas vraiment un texte) que celle des dits isolés, en les situant chacun dans l'histoire de la tradition des paroles de Jésus.

Si au contraire on prend au sérieux la clé herméneutique fournie par la suscription («celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort»), on considérera que l'*Évangile selon Thomas*, pris dans son ensemble, exprime avec cohérence une vision de l'homme dans le monde et un ethos qui correspondrait à cette vision. Que la mise à jour de cette cohérence soit gênée par l'apparent désordre d'une collection de dits individuels peut être intentionnel. Dans la seule unité narrative de l'écrit qui ne soit pas mise dans la bouche de Jésus, comme le sont les paraboles, le personnage de Thomas, censé être le scripteur de la collection, est caractérisé par son refus de dire: contrairement à Pierre et à Matthieu, il ne dit pas qui est Jésus, fût-ce par le biais de l'analogie, et il ne peut dire aux autres disciples les paroles que Jésus lui a dites en secret. Celui qui *écrit* ne *dit* pas; la forme de l'écrit voile ce qu'il est censé dévoiler, et c'est au lecteur de mettre au jour, de «trouver» ce qui lui est à la fois donné et dérobé. Si cela se vérifie, le procédé n'est pas très différent de celui qui préside à la rédaction des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, qui assemblent des *logoi* – dits ou discours – en une sorte de patchwork dont le dessein ne peut apparaître qu'à ceux qui sont déjà avancés dans la connaissance.

L'*Évangile selon Thomas* ne serait donc pas un texte ésotérique à proprement parler. Il n'existe probablement pas de clé qui serait fournie par ailleurs au lecteur initié. C'est plutôt un texte pédagogique qui suscite et oriente la quête de son lecteur vers un sens («l'interprétation») salutaire («ne pas goûter la mort»). Il requiert une implication du lecteur jusqu'à ce que celui-ci parvienne à la connaissance.

Interpréter les paroles cachées

Comme accéder au sens d'un tel texte, qui ne dit qu'allusivement, en métaphores et en énigmes, ce qu'est la réalité mystérieuse qu'il convient de chercher? Il faut sans doute procéder par tâtonnements, par exemple en observant les indices d'un travail de construction du texte et en cherchant s'il n'y aurait pas des constantes dans ses écarts par rapport à la tradition des paroles de Jésus connue par ailleurs.

Le travail d'écriture se laisse d'abord observer dans la construction des *logia* séparés par l'introduction «Jésus a dit», lorsqu'ils ne se réduisent pas à une brève unité élémentaire. Les exemples sont nombreux, où un développement vient commenter une parole, ou encore où deux ou plusieurs dits élémentaires sont articulés en un dit plus complexe. Nombre de *logia* sont déjà en eux-mêmes le produit d'un travail d'écriture où la relecture des traditions est à l'œuvre et se laisse analyser.

D'autre part, l'assemblage des *logia* n'est pas toujours aussi hasardeux ou superficiel qu'il y paraît. À bien observer les effets de parallélisme, d'inclusion, ou encore la récurrence de certains mots entre des *logia* voisins – qui souvent va au-delà d'une simple mécanique de mots-crochets –, des sous-ensembles plus larges se laissent peu à peu deviner (le groupement des trois paraboles contre les richesses aux *logia* 63–65 en est un exemple simple).

Enfin, si l'écrit dans son ensemble paraît ne pas offrir de structure, il n'en est pas moins scandé par des doublets, des effets de répétition ou d'écho, qui permettent, par le jeu des comparaisons, d'éclairer certaines paroles. L'étude systématique de certains mots au fil du texte aide à en affiner le sens. Le retour régulier de certaines formes littéraires, telles que les paraboles ou les questions des disciples, qui forment entre elles des ensembles cohérents, bien que dispersés au long de l'évangile, semble fonctionner comme un élément unifiant.

Absents au premier regard, les indices de composition ne manquent donc pas tout à fait et laissent entrevoir une certaine cohérence.

Une autre voie, complémentaire, serait de considérer les décalages entre les paroles de Jésus dans l'*Évangile selon Thomas* et leurs parallèles dans d'autres évangiles, sans se soucier d'établir entre eux un lien de dépendance, mais plutôt, par le jeu de la comparaison, de marquer les convergences et divergences de sens. Ce que *Thomas*, dans des unités parallèles, a en plus, en moins ou autrement que les autres éclaire son sens singulier, surtout s'il apparaît que ces divergences d'avec les autres sont cohérentes entre elles. C'est manifestement le cas des paraboles qui, prises ensemble, fonctionnent en système et offrent une doctrine sapientielle qui consonne avec le programme de lecture offert par les premières lignes de l'évangile, comme avec le sens probable ou possible de nombre de ses *logia*.

Le monde de Thomas

L'*Évangile selon Thomas* se présente comme un écrit de sagesse qui guide son lecteur vers un salut, dont il suggère les moyens et les effets.

Dès les premiers mots, l'insistance porte sur la recherche, orientée [302] vers la «trouvaille» qui sauve de la mort. Cette trouvaille, exprimée aussi comme la connaissance, est ce qui permet de «ne pas goûter la mort». Après la quête laborieuse, la trouvaille abolit tout labeur. En comparant la parabole du pêcheur (*log.* 8) à celle du berger (*log.* 107), on voit que le pêcheur, après avoir trouvé le *grand* poisson rejette *sans peine* à la mer les nombreux petits poissons, alors que le berger, après avoir laissé les brebis multiples et avoir ainsi *peiné*, trouve l'unique *grande* brebis et l'aime plus que les autres. La quête implique travail, peine et abandon (du moindre et des multiples), alors que la trouvaille de ce qui est grand et unique détache sans peine de ce qui est sans valeur. L'ethos de l'*Évangile selon Thomas* est celui d'une laborieuse ascèse d'abandon du monde en vue de la connaissance de l'unique grandeur, à partir de laquelle les vaines réalités de ce monde sont abandonnées sans effort.

Il s'agit donc dans ce texte de la construction de l'homme accompli dans la connaissance. Métaphores et consignes éthiques se laissent organiser et comprendre dans cette perspective. Le sage thomasien accompli est le solitaire (désigné par le grec *μοναχός* ou le copte *oua ouōt*), qu'il soit considéré dans l'ascèse de séparation du monde, ou dans l'unité retrouvée et la séparation accomplie.

Cette séparation coïncide avec une vision négative des réalités mondaines, notamment du corps et de la procréation. Elle entraîne un comportement d'abstention: pauvreté, itinérance. Et si les pratiques religieuses – telles que le jeûne, l'aumône, la prière, les règles de pureté alimentaire ou le sabbat – sont rejetées, c'est sans doute en tant qu'elles se substituent abusivement à la connaissance comme moyen de salut.

La fin du monde, la «venue du Royaume», se trouve dès lors réinterprétée. La fin de l'histoire, c'est le moment d'accès à la connaissance, qui est aussi la sortie du monde: «Les cieux s'enrouleront, ainsi que la terre, devant vous, et le vivant issu du Vivant ne verra pas la mort. [...] Celui qui se trouvera soi-même, le monde n'est pas digne de lui» (*log.* 111). Le temps du monde y est aboli dans le retour à la condition première, la connaissance des arbres immobiles du paradis (*log.* 19).

Cette relecture de l'attente eschatologique juive et chrétienne va de pair avec une relecture du personnage de Jésus, qui n'est pas considéré comme un acteur de l'histoire. Il est tout entier dans ses paroles, qui ne renvoient pas à son agir. Porteur de la connaissance, c'est par ses paroles cachées et par elles seules qu'il donne(ra) à celui qui trouvera leur interprétation «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce que la main n'a pas touché, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme» (*log.* 17).

L'Évangile selon Thomas et la tradition des paroles de Jésus

La répétition obsessionnelle que ces paroles ont été ou sont prononcées par Jésus souligne leur statut de révélation donnant accès à [303] la gnose salutaire. Elles ne s'en inscrivent pas moins dans la tradition des paroles de Jésus. Certaines (*log.* 18-19; 50; 61) tranchent sur la tradition reflétée par les évangiles canoniques ou les *agrapha*² par leur caractère de spéculation mystérieuses. La plupart cependant sont constituées en tout ou en partie de *logia* parallèles ou analogues à des unités que l'on peut lire dans les évangiles synoptiques.

Comment concevoir le rapport de l'*Évangile selon Thomas* à cette tradition? Entre, d'une part, une position traditionnelle qui voit dans les *logia* thomasiens un texte secondaire relisant, dans une perspective gnosticiante, des paroles reprises des évangiles synoptiques et, d'autre part, une réaction qui y cherche une tradition indépendante des paroles de Jésus, remontant à des sources éventuellement plus anciennes que les évangiles canoniques, la question ne saurait être tranchée de manière simpliste; il y a des arguments des deux côtés.

Ce qui est sûr, c'est que l'*Évangile selon Thomas* utilise un donné traditionnel en l'interprétant à sa manière. La question est de savoir dans quelle mesure il modifie ses sources, et quelles elles sont. Dans nombre de cas, on peut argumenter aussi bien pour que contre la dépendance à l'égard des synoptiques. Cependant, il y a des cas plus clairs, mais qui ne vont pas tous dans le même sens. Ainsi la parabole de l'ivraie (*log.* 57) est évidemment une relecture maladroite de la parabole matthéenne (Mt 13, 24-30), tandis que celle du filet (*log.* 8) ne dérive pas de la parabole matthéenne correspondante (Mt 13, 47-48) mais relève plutôt d'une tradition différente, dont on retrouve la trace chez Clément d'Alexandrie (*Stromate* VI, 95, 3). La parabole du trésor caché (*log.* 109) ne correspond pas à celle de Mt 13, 44, où s'exprime bien le caractère paradoxal des paroles de Jésus, mais plutôt à la sagesse commune, telle qu'on la trouve dans une fable d'Ésope (puis de la Fontaine), ou encore dans une parabole attribuée à Rabbi Siméon Bar Yochai (vers 150), tandis que l'image du chien couché dans la mangeoire (*log.* 102) est connue des philosophes hellénistiques du II^e siècle. Quant au *logion* 17 («Je vous donnerai ce que l'œil n'a pas vu [...]»), il attribue à Jésus une phrase de l'Écriture citée par Paul en 1 Co 2, 9, et attribuée par Origène à une mystérieuse *Apocalypse d'Élie*³.

2. Paroles de Jésus rapportées par des traditions anciennes mais absentes des écrits canoniques.

3. Ce texte, inconnu par ailleurs, ne saurait être confondu avec les deux apocalypses d'Élie qui ont été conservées, l'une en copte (*Apocalypse d'Élie*), l'autre en hébreu (*Sépher Élia*); voir A.-M. DENIS, J.-C. HAELEWYCK, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. I, Turnhout, Brepols, 2000, p. 609-631.

Ces quelques exemples suggèrent que l'*Évangile selon Thomas* recueille un matériel hétéroclite de paroles de Jésus, qu'il puise tant aux évangiles canoniques que dans des traditions indépendantes, mais aussi qu'il introduit dans la tradition des paroles de Jésus des héritages venus d'ailleurs. Il se situe donc dans cette zone floue où l'écrit coexiste avec des modes de transmission qui sont encore ceux [304] de l'oralité et où la tradition demeure vivante, continuant à assimiler, à créer et à transformer.

Le milieu d'origine de l'«Évangile selon Thomas»

La difficulté d'interpréter de façon sûre et complète le sens de l'*Évangile selon Thomas* considéré comme un texte rend malaisée l'entreprise de le situer parmi les courants religieux des I^{er} et II^e siècles.

Son ethos est celui d'une vie itinérante, pauvre, abstinente de la chair et de la procréation. Le mot *monakhos* (solitaire) semble bien y faire sa première apparition dans la littérature chrétienne; il désigne celui qui a renoncé au monde, atteint son unité dans la connaissance et est entré dans la réalité eschatologique du Royaume.

S'agit-il d'une manifestation primitive d'encratisme chrétien⁴, associée au mépris du monde et du corps, ou doit-on y lire des traits gnostiques? Une interprétation de type gnostique est certes possible. L'introduction et le *logion* 1 cadrent clairement le texte comme une révélation gnostique. Certains *logia* ont une allure gnostique et des échos dans d'autres textes de Nag Hammadi.

Il est douteux que «le Père» soit le Créateur; le mot «Dieu» est évité, ou utilisé dans un sens plutôt négatif et en opposition avec Jésus (*log.* 39; 100). La tension de l'apocalyptique vers la fin des temps est ramenée au moment de la connaissance, retour à l'origine paradisiaque. Jésus lui-même paraît soustrait à l'histoire, sa mort et sa résurrection sont ignorées; son rôle d'être transcendant est de donner l'accès à la connaissance, en guidant (*log.* 114), notamment par ses paroles cachées.

Bien que l'*Évangile selon Thomas* soit dépourvu de système mythique apparent et que certains *logia* admettent une interprétation exempte de dualisme anticosmique, il est donc permis de lui trouver une parenté avec une gnose qui situe l'origine du mal dans la Création et, pour l'homme, dans la naissance corporelle. Il tranche cependant sur toute pensée gnostique en faisant de la quête et du labeur humains une condition préalable à l'illumination unitive qu'est la gnose.

4. C'est-à-dire d'ascétisme hostile au mariage.

L'hypothèse que certaines traditions antérieures, où a puisé l'écrit, se soient situées dans les milieux judéo-chrétiens a été soulevée, en raison notamment du rôle dévolu à Jacques le Juste par le *logion* 12; mais ce *logion* est d'une interprétation controversée et l'*Évangile selon Thomas* réagit avec vigueur contre le sabbat et la circoncision, voire, de façon plus générale, contre les pratiques religieuses, tant juives que chrétiennes⁵. Si judéo-christianisme il y a, c'est sur un arrière-fond de rupture.

[305] *Lieu et date d'origine*

Le lieu d'origine le plus souvent évoqué est la Syrie, de préférence la Syrie orientale. L'attribution de l'écrit à *Jude* Thomas renvoie à des traditions syriennes (tandis que le surnom de «Didyme», jumeau, est connu de l'Évangile de Jean); l'éthique encratiste des «solitaires» peut elle aussi convenir à l'opposition au mariage, qui semble avoir marqué les débuts de la chrétienté syrienne. Il est toutefois douteux, malgré les aramaïsmes qu'on a pu y relever, que la langue originale de l'*Évangile selon Thomas* ait été l'araméen en usage en Syrie, plutôt que le grec.

La datation est évidemment disputée et varie selon l'interprétation que l'on donne du texte. Les témoins les plus anciens sont trois fragments grecs découverts à Oxyrhynque (P.Oxy. 1; 654; 655) qui correspondent à une partie de l'*Évangile selon Thomas*, y compris son incipit, et qui peuvent être datés entre le début et le milieu du III^e siècle. L'*Évangile selon Thomas* était donc constitué et diffusé à la fin du II^e siècle. Peut-on préciser davantage? Certains situent le texte au I^{er} siècle, comme une collection assez primitive de paroles de Jésus. Le II^e siècle est plus probable, et plutôt la seconde moitié que la première. Le cadre littéraire de la révélation gnostique, le caractère assez disparate des *logia*, la prétention à une origine apostolique revendiquée dans l'incipit qui n'est pas une pièce rapportée, la situation concurrentielle de Thomas par rapport à Matthieu et Pierre, pointent vers la seconde moitié du II^e siècle. La version copte, telle qu'on la trouve à Nag Hammadi, est assez proche de ce que l'on peut reconstituer à partir des fragments grecs pour qu'il s'agisse du même texte, mais elle présente cependant assez de différences pour que ce texte ait continué à évoluer au cours du III^e siècle.

5. *Log.* 6; 14; 27; 53; 104.

II.

AUTRES ÉCRITS DE NAG HAMMADI

PAROLES ET PARABOLES DE JÉSUS DANS DES ÉCRITS GNOSTIQUES COPTES

Si l'*Évangile selon Thomas* (EvTh), qui offre avec la matière synoptique des parallèles nombreux et frappants, a suscité assez d'études pour que l'on ne parle guère en dehors de lui de tradition des paroles de Jésus dans la littérature gnostique, ce serait une erreur cependant de l'isoler d'autres écrits, moins connus et d'abord plus difficile peut-être, qui portent eux aussi témoignage que, dans des milieux gnosticisants, on a recueilli et transmis des paroles attribuées à Jésus. Ces écrits ne portent pas le titre d'évangile. Ils montrent le Sauveur discourant devant des disciples élus, répondant à leurs questions: ce sont des dialogues.

Je n'entrerai pas ici dans la question des origines et de la nature du dialogue gnostique de révélation¹. Il suffira de dire qu'il s'agit d'un genre classique dans le gnosticisme, surtout (mais pas exclusivement) dans le gnosticisme chrétien; et que le cadre du dialogue peut être une convention littéraire, l'habillage d'un texte d'abord composé sur un autre mode: cela est probable, par exemple, pour la *Sophia Jesu Christi*, qui christianise, en l'élaborant, un traité non chrétien, *Eugnoste*². Ce genre littéraire du dialogue a un sens: c'est de médiatiser la révélation – qui est dite, et non pas opérée en

1. Voir à ce sujet K. RUDOLPH, *Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus*, dans P. NAGEL (éd.) *Probleme der koptischen Literatur* (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968/1), Halle, Martin-Luther-Universität, 1968, p. 85-107; P. PERKINS, *Studies in the Origin and Development of the Gnostic Revelation Dialogue* (Dissertation), Harvard, 1971 [*The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (Theological Inquiries), New York-Toronto, Paulist, 1980]; H. KOESTER, *Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi*, dans *Evangelische Theologie*, 39 (1979), p. 532-556.

2. M. KRAUSE, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum*, dans *Mullus. Festschrift Theodor Klauser* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1), Münster, Aschendorff, 1964, p. 215-223.

actes – en la faisant transmettre par un révélateur transcendant à des intermédiaires choisis qui, en quelque manière, servent d'impossible pont entre l'autre univers et ce monde d'absurdité. C'est pourquoi le Sauveur y est souvent vu comme le ressuscité, n'ayant plus rien de charnel, et considéré comme une simple apparition.

Mais dans ce cadre conventionnel à portée doctrinale sont repris et intégrés des documents de natures les plus diverses: récits mythiques de théogonie, de cosmogonie ou d'anthropogonie; morceaux apocalyptiques; pièces liturgiques; parfois aussi des paroles de sagesse traditionnelle ou des dits attribués à Jésus, sans doute déjà élaborés en collections.

Je voudrais présenter ici à gros traits trois de ces écrits où l'on a cru reconnaître des *formes* traditionnelles de paroles de Jésus: la *Lettre* [518] *apocryphe de Jacques* (ApocrJc), le *Livre de Thomas* (LivTh), le *Dialogue du Sauveur* (DialSauv), et montrer par quelques illustrations comment ces textes témoignent que la tradition des paroles est restée longtemps créatrice.

I

La Lettre apocryphe de Jacques

On trouve dans la *Lettre apocryphe de Jacques*³ une collection de paroles de Jésus particulièrement riche, insérée dans une triple enveloppe:

1. Formellement, c'est une lettre: les quarante premières lignes environ en constituent l'introduction (1, 1-2, 7), les dix-huit dernières la conclusion (16, 12-30). Cet encadrement, qui ferait connaître s'il n'était mutilé le nom du destinataire⁴, et qui nous apprend que le texte était écrit en caractères «hébraïques»⁵, peut être considéré comme secondaire. Il fait allusion au contenu de l'écrit⁶, réfère à une autre lettre «apocryphe» ou secrète du même Jacques (1, 28-32), et donne quelques indications sur

3. Texte et traduction: M. MALININE, H.-C. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, R. KASSER, *Epistula Jacobi Apocrypha*, Zurich-Stuttgart, Rascher, 1968; Traductions: H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 66 (1971), c. 117-130 et F. E. WILLIAMS, D. MUELLER, *The Apocryphon of James (1, 2)*, dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1977, p. 29-36.

4. H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief*, c. 119.128, propose Cérinthe: [*Kērin(?)*]thos.

5. *mm[n]thebraïois*, ApocrJc 1, 15-16. Il s'agit vraisemblablement d'une fiction littéraire destinée, sinon à accentuer le caractère ésotérique de l'ouvrage, au moins à en accréditer l'autorité.

6. C'est un secret révélé à Jacques et à Pierre (ApocrJc 1, 10 11) et destiné à une diffusion restreinte (ApocrJc 1, 20-25).

la communauté à laquelle s'adresse cette doctrine (1, 18-22.26-28; 16, 15.26-30). Son rôle est analogue à celui de l'EvTh et du LivTh: présenter le texte comme une révélation gnostique réservée au petit nombre et requérant une interprétation correcte; il est en outre fait mention ici de la foi (1, 28). Ce premier cadre fournit en quelque sorte les clés de la rédaction.

2. Cette lettre raconte une apparition de Jésus aux douze disciples, 550 jours après la résurrection. Les douze ne reçoivent pas de révélation particulière: seules quelques paroles sont échangées avant que Jésus ne prenne à part Jacques et Pierre; à la fin les disciples rappellent les deux élus et sont envoyés par Jacques en des lieux divers. Ce second encadrement souligne le caractère secret et fondamental de la révélation rapportée par l'écrit: les douze ne sont là que pour qu'une distance puisse être prise par rapport à eux; ce qui n'est pas sans rappeler les textes marciens où Jésus prend à part Pierre, Jacques et Jean⁷; mais ici Jean ne figure pas. En outre, les douze – ou plutôt les dix auxquels n'est pas faite [519] cette révélation – représentent toute la littérature qui transmet les enseignements de Jésus, ésotériques ou exotériques:

Et les douze disciplines étaient assis ensemble, se remémorant ce que le Sauveur avait dit à chacun d'eux, soit en secret, soit ouvertement, et ils le mettaient dans des livres. (2, 7-15)

3. Enfin, Jésus prend à part Jacques et Pierre. L'entretien qu'il a avec eux a la forme d'un dialogue, dans lequel le rôle de ses deux interlocuteurs se réduit à peu de chose: une fois ils se réjouissent (12, 6-10), pour s'attrister aussitôt après (12, 18-19), marquant simplement par-là deux articulations du discours; Pierre n'intervient que deux fois et Jacques – qui est censé être le narrateur et se cite à la première personne – quatre fois. Deux fois Jésus s'adresse à Jacques sans qu'il lui ait posé de question: une fois ses paroles peuvent être considérées comme un donné traditionnel à propos du martyre de Jacques (8, 32s.), qui est d'ailleurs évoqué dans le cadre narratif de l'écrit⁸, une fois il s'adresse à lui comme au dépositaire de la révélation (13, 38-14, 1), alors que c'est Pierre qui vient de lui poser une question (13, 26-36). L'élaboration en dialogue peut donc elle aussi être considérée comme superficielle et secondaire; cela n'exclut pourtant pas a priori tout lien entre les traditions rassemblées dans l'écrit avec le

7. Cf. Mc 5, 37; 9, 2; 14, 33 et parallèles; groupe de quatre: Mc 1, 29 et surtout 13, 3, au début du discours eschatologique (Pierre et Jacques sont en tête de la liste).

8. Cf. Y. JANSSENS, *Traits de la passion dans l'Epistula Jacobi Apocrypha*, dans *Le Muséon*, 88 (1975), p. 97-101.

personnage de Jacques, peut-être aussi avec celui de Pierre, qu'il ne valait guère la peine d'introduire pour tenir un rôle aussi effacé.

Le Livre de Thomas

C'est un dialogue entre Jésus (le Sauveur) et Thomas⁹, rapporté, d'après l'introduction, par une tierce personne du nom de Matthias:

Les paroles secrètes que le Sauveur a dites à Jude Thomas et que moi, Matthias, j'ai écrites. Je marchais, en les écoutant se parler l'un à l'autre. Le Sauveur dit: "Frère Thomas, etc." (LivTh 138, 1-4).

Cette introduction et le fait que le Sauveur parle le premier suggèrent un véritable dialogue, où les deux partenaires se répondent. Il n'en est rien: comme généralement dans les dialogues gnostiques de révélation, Thomas est là pour poser les questions qui introduisent, par un mot [520] significatif, les dits du Sauveur; il intervient régulièrement (11 fois) dans les deux premiers tiers de l'ouvrage, pour disparaître ensuite et laisser le Sauveur parler seul sans interruption jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'au titre qui clôt classiquement le livre.

J. D. Turner a proposé de distinguer deux sources à cet ouvrage, en se basant sur plusieurs observations: d'abord la disparition de Thomas dans le dernier tiers de l'écrit; puis le fait que cette partie contient précisément les «dits» dans le style des paroles de Jésus, et qui offrent un aspect de collection; ensuite la contradiction entre l'introduction (le livre est écrit par Matthias) et le titre final («Le Livre de Thomas l'Athlète, qu'il écrit aux parfaits»); également la différence de vocabulaire entre la première et la seconde partie, que ne contredisent pas à ses yeux certaines similitudes importantes qu'il attribue à la dernière rédaction; enfin, le fait qu'à l'articulation entre les deux parties, une parole de Thomas semble construite tout exprès pour opérer la transition: «Tu nous as persuadés, Seigneur. Nous avons pensé en

9. Texte et traduction: M. KRAUSE, P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe 2), Glückstadt, J. J. Augustin, 1971, p. 88-106; J. D. TURNER, *The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II,7). The Coptic Text with Translation, Introduction and Commentary* (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 23), Missoula, Scholars Press, 1975; traduction: «Das Buch des Thomas». *Die siebte Schrift aus Nag Hammadi Codex II*. Eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, dans *Theologische Literaturzeitung*, 102 (1977), c. 793-804; J. D. TURNER, *The Book of Thomas the Contender (II,7)*, dans J. M. ROBINSON (éd.) *The Nag Hammadi Library*, p. 188-194. [Le Livre de Thomas a d'abord été connu sous le titre de *Le Livre de Thomas l'Athlète*, formulation qui résulte d'une interprétation fautive du texte copte]

notre cœur, et il est manifeste que ta parole est incorruptible» (ceci serait la conclusion du premier écrit). «Mais les paroles que tu nous dis sont une dérision pour le monde» (ceci introduirait le second écrit, composé en effet de paroles – au pluriel – de Jésus). Les deux documents distingués par Turner seraient l'un, un dialogue de révélation appartenant à la tradition de Thomas, comme les *Actes* et l'*Évangile*, et qu'on pourrait localiser en Syrie orientale vers la fin du II^e siècle; le second, une collection de «dits» de Jésus, rapportée à Matthias et analogue aux traditions matthéennes dont font état Clément d'Alexandrie et Hippolyte; la datation en serait légèrement plus basse. Le tout aurait été combiné en Égypte vers la fin du III^e siècle dans la forme que nous connaissons aujourd'hui¹⁰.

Malgré la séduction qu'elle exerce à première vue, cette hypothèse documentaire me paraît fort risquée. Sans la réfuter en détail, le groupe de Berlin, dirigé par H.-M. Schenke, l'a fortement ébranlée en proposant une autre traduction pour le titre final («Le Livre de Thomas. L'Athlète l'écrit pour les parfaits»), en diminuant la portée des différences de langage et de pensée entre les deux parties, en soulignant l'importance des éléments communs, et en rappelant la présence de «dits» du Seigneur dans la première partie. En fait, un problème plus sérieux serait posé par la présence d'une section de type apocalyptique dans la seconde partie: le feu en effet, qui joue un rôle très important dans l'ouvrage, y prend un sens tout différent de celui qu'il a ailleurs¹¹.

Il est trop tôt sans doute pour clore ce débat; mais mon sentiment est que même si le LivTh, comme la plupart des textes de Nag Hammadi, [521] utilise plusieurs sources, il ne saurait être question d'isoler dans sa seconde partie une collection de «dits» du Sauveur. Il suffit d'ailleurs à notre propos de tenter de repérer ces «dits» là où ils se trouvent.

Le Dialogue du Sauveur

Ce texte d'une trentaine de pages (27 exactement) est conservé au cod. III de Nag Hammadi, dans un état de délabrement qui rend sa lecture souvent hypothétique. Il n'a pas encore été critiquement édité à ce jour et n'est, à ma connaissance, accessible que dans l'édition photographique du cod. III¹² et

10. J. D. TURNER, *A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition*, dans M. KRAUSE (éd.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib* (Nag Hammadi Studies 3). Leiden, Brill, 1972, p. 109-119.

11. «*Das Buch des Thomas*», c. 794-795.

12. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the*

dans la traduction anglaise du corpus de Nag Hammadi¹³. M. Krause en a donné une description détaillée au congrès de l'Association internationale des études coptes au Caire, en 1976¹⁴.

C'est le seul dialogue gnostique qui ne comprenne aucun encadrement narratif, aucune introduction, aucune conclusion: le titre inscrit au début et en fin de l'ouvrage précède et suit sans transition une parole du Sauveur.

Le Sauveur y prend la parole avant tous ses interlocuteurs, pour la garder pendant les cinq pages d'un long discours dans lequel est incluse une prière, reprise à une tradition liturgique dont on ne peut affirmer en rigueur de terme qu'elle soit gnostique; le Sauveur l'enseigne à ses disciples d'une manière comparable à celle dont il leur apprend le Pater dans les évangiles canoniques¹⁵. Après ce long monologue, et sauf deux longues interventions du Sauveur (129, 20-131, 6; 133, 3-134, 23), le dialogue devient plus serré: les disciples de Jésus n'interviennent pas moins de 43 fois, dont 37 fois pour poser des questions. Il s'agit 7 fois des disciples en général, ou d'un sujet au pluriel; 14 fois de Judas; 12 de Marie-Madeleine (*Mariam̄mē* ou *Mariam*); 10 de Matthieu (*Matthaios*). Une fois Marie annonce une question qu'elle ne pose pas et qui ne reçoit pas de réponse: les deux autres disciples prennent la parole aussitôt après elle. Quelques très courtes esquisses narratives viennent interrompre le dialogue: Judas, après avoir entendu les paroles du Seigneur, se prosterne et le glorifie (131, 16-18); Jésus prend une pierre en main pour illustrer son discours (132, 23-133, 1); il impose les mains aux trois [522] disciples et Judas a une vision (134, 24 ss.); une autre vision trouvera place un peu plus loin (136, 17 ss.); les disciples sont dans l'étonnement (136, 1 ss.) et ils louent le Seigneur (136, 10). Ces quelques notes narratives, dépourvues de caractère concret et entièrement rapportées au discours qu'elles introduisent, illustrent ou soulignent, sont assez semblables aux minces bribes de récit que l'on peut trouver dans l'EvTh.

U.N.E.S.C.O. Codex III, Leiden, Brill, 1976. Un feuillet supplémentaire retrouvé et publié par S. EMMEL, *A Fragment of Nag Hammadi Codex III in the Beinecke Library: Yale Inv. 1784*, dans *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 17 (1980), p. 53-60. [Depuis 1982, deux éditions critiques du DialSauv ont paru: S. EMMEL, H. KOESTER, E. H. PAGELS, *Nag Hammadi Codices III, 5. The Dialogue of the Saviour* (Nag Hammadi Studies 26), Leiden, Brill, 1984; P. LÉTOURNEAU, *Le Dialogue du Sauveur (NH III, 5)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes» 29), Québec, Les Presses de l'Université Laval/Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003]

13. H. KOESTER, E. PAGELS, H. W. ATTRIDGE, *The Dialogue of the Savior (III, 5)*, dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Nag Hammadi Library*, p. 229-238.

14. M. KRAUSE, *Der «Dialog des Soter» in Codex III von Nag Hammadi*, dans M. KRAUSE (éd.), *Gnosis and Gnosticism* (Nag Hammadi Studies 8), Leiden, Brill, 1975, p. 13-34.

15. «Et pour toutes les gloires que vous rendez quand vous rendez gloire, <dites-les> ainsi: Écoute-nous, Père...» (DialSauv 121, 2-5; cf. Lc 11, 2; Mt 6, 5.6).

Les matériaux employés sont divers et malgré la trame serrée du dialogue l'effet d'ensemble est composite. Ainsi, outre la prière déjà signalée, sont intégrés des fragments d'une ou plusieurs cosmogonies. Pour autant qu'on en puisse juger dans l'état du texte, les paroles de Jésus proches du Nouveau Testament sont rares, et la moisson d'unités susceptibles de renvoyer à une tradition orale à la manière de l'ApocrJc ou du LivTh est proportionnellement moins abondante.

II

Dans ces trois textes, comme dans l'EvTh, se retrouvent de nombreuses formes littéraires familières aux exégètes du Nouveau Testament. Imprécations, malédictions et béatitudes semblent, comme les paraboles, avoir été particulièrement en honneur dans les textes gnostiques; on ne s'étonnera guère d'y retrouver des maximes de sagesse, mais il y a aussi des paroles à la première personne (*Ich-Worte*), des parénèses, des sentences prophétiques, des fragments apocalyptiques.

La matière proprement parallèle au Nouveau Testament est peu fournie; on peut signaler toutefois quelques analogies formelles: dans le LivTh 140, 41-141, 2, l'homme qui cherche [la vérité, ou la Sagesse] et, lorsqu'il l'a trouvée, se repose à jamais sur elle, n'est pas sans évoquer la parabole du trésor caché, et surtout celle de la perle précieuse¹⁶; dans le DialSauv 143, 15, les «vêtements des princes» pourraient rappeler Mt 11, 8/Lc 7, 25. Plus explicite est la graine de moutarde mentionnée en DialSauv 144, 6¹⁷ et «la lampe du corps» qui, en DialSauv 125, 18, n'est pas l'œil mais le νοῦς¹⁸. Le même texte contient une référence obvie à trois passages évangéliques:

Marie dit: donc, à propos de «la peine de chaque jour», «le travailleur qui mérite sa nourriture» et «le disciple qui ressemble à son maître»; ces paroles, elle les dit comme une femme qui a connu le Tout. (DialSauv 139,8-13) [523]

16. Mt 13, 44 (cf. EvTh 109): Mt 13, 45 (cf. EvTh 76).

17. «Marie dit: [Com]ment est la [graine] de moutarde? [Est-elle] du ciel ou de [la] terre?» Cf. Mc 4, 31; Mt 13, 31; Lc 13, 18, si du moins la lecture est correcte, car les mutilations du papyrus la rendent conjecturale. Marie semble se référer à une parabole considérée comme connue pour s'enquérir de son interprétation.

18. «Le Sauveur [dit]: La lampe [du c]orps est le *Noûs*. Tant que [ton œil?] est droit, c'est-à-dire [...], vos corps sont des [lumières] (lire: dans la lumière); tant que votre cœur est [dans l'obscurité], votre lumière que vous attendez [...]» (DialSauv 125, 18-126, 1). Cf. Mt 6, 22-23; Lc 11, 34-36 (EvTh 24 ne parle pas de la lampe du corps, mais seulement de la lumière intérieure à l'homme).

Marie fournit donc un commentaire pertinent de trois maximes évangéliques que l'on donne pour connues; le titre qui sert à les désigner est chaque fois un résumé de la parole de Jésus. La première est propre à Mt 6, 34; la seconde se trouve en Mt 10, 10; Lc 10, 7; 1 Tm 5, 18; la troisième en Mt 10, 24 et Lc 6, 40. Dans les deux cas où la maxime ne se retrouve pas seulement chez Mt, le texte supposé est indiscutablement le texte matthéen. Celui-ci est donc connu et utilisé soit par le DialSauv lui-même, soit par l'une des traditions qu'il intègre.

Mais c'est surtout en matière nouvelle que ces textes sont fournis. H. Koester a étudié quelques exemples de maximes sapientielles où il découvre des analogies avec l'univers de 1 Co et de certains passages du quatrième évangile¹⁹. Pour ma part, je m'arrêterai ici, en guise d'illustration, à quelques paraboles.

III

Outre les comparaisons déjà signalées en DialSauv (le travailleur qui mérite sa nourriture, la lampe du corps) et les allusions possibles (la perle, la graine de moutarde), on relèvera d'une part la mention, sans développement, de paraboles néotestamentaires, et d'autre part quelques paraboles nouvelles.

1. Dans une section de l'ApocrJc consacrée au sens du langage parabolique (ApocrJc 7, 1-8, 27) et où se trouvent des paraboles nouvelles, le Sauveur dit à ses deux interlocuteurs:

Vous m'avez forcé à demeurer auprès de vous dix-huit mois encore, à cause des paraboles. Cela (i.e. le discours en paraboles) étaient suffisant pour les hommes. Ils ont entendu l'enseignement et compris (1) les pasteurs et (2) la semence, (3) la maison édifiée, (4) les lampes des vierges, (5) le salaire des ouvriers, (6) les drachmes de la femme (ApocrJc 8, 4-10).

Il ressort de ce passage que des paraboles, néotestamentaires ou non, sont considérées comme un donné familier. Ce qui est dit ici, c'est qu'elles sont à la portée des hommes pourvu que l'enseignement dispensé par le Sauveur pendant les dix-huit mois (soit à peu près les 550 jours de l'introduction) après sa résurrection, ait été reçu et compris. Rien toutefois n'indique une interprétation allégorique de ces paraboles.

19. H. KOESTER, *Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Traditions*, dans B. LAYTON (éd.), *The Rediscovery of Gnosticism. I. The School of Valentinus* (Supplements to Numen 41), Leiden, Brill, 1980, p. 238-261. Voir aussi ID., *Apocryphal and Canonical Gospels*, dans *Harvard Theological Review*, 73 (1980), p. 105-130, spéc. p. 119-125.

Des six paraboles mentionnées, la première est difficile à identifier. Il n'y a qu'un pasteur dans la parabole de la brebis perdue (Mt 18, 12-14; Lc 15, 3-7; EvTh 107) et si l'allusion était au vrai berger et au mercenaire du quatrième évangile (Jn 10, 11-13), on attendrait plutôt «les deux pasteurs». Il pourrait donc s'agir d'une parabole inconnue du Nouveau Testament. [524]

Par contre, c'est par excès de possibilités que la seconde est difficile à identifier: ce peut être la semence qui pousse d'elle-même (Mc 4, 26-29), celle du semeur (Mc 4, 3-9; Mt 13, 3-9; Lc 8, 5-8; EvTh 9), celle de la graine de moutarde (Mc 4, 30-32; Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19; EvTh 20), ou même, à la rigueur, celle du blé et de la zizanie (Mt 13, 24-30), sans compter les deux paraboles de semence que l'on trouve dans l'ApocrJc lui-même.

«La maison édifiée» devrait être la maison construite sur le roc ou sur le sable (Mt 7, 24-28; Lc 6, 47-49); «les lampes des vierges» sont évidemment celles de Mt 25, 1-13; quant au «salaire des travailleurs», il ne peut être que la parabole des ouvriers de la dernière heure, elle aussi matthéenne (Mt 20, 1-16) et pourrait difficilement, puisqu'il s'agit d'une parabole, renvoyer à la version lucanienne de «l'ouvrier a droit à sa nourriture», déjà rencontré dans DialSauv 139, 8-13. Enfin, «les drachmes de la femme» appartiennent à l'évangile de Luc (Lc 15, 8-10).

Sur six paraboles, nous en avons donc une inconnue, une dont le titre est trop vague mais pour laquelle les possibilités d'identification sont multiples, une commune à Mt et à Lc, deux propres à Mt, une propre à Lc; pour une, une attestation dans l'EvTh est également possible. Il faut donc conclure que l'ApocrJc connaît et Mt et Lc, ou encore un autre écrit qui transmette ces paraboles, vraisemblablement (mais non de façon strictement nécessaire) en dépendance de la tradition canonique; l'EvTh offre plusieurs exemples d'une élaboration différente de paraboles déjà connues.

2. À côté de ces six paraboles qu'il mentionne, l'ApocrJc en présente trois nouvelles. Deux encadrent le texte que nous venons d'examiner.

a. La première est celle du dattier:

Ne laissez pas dépérir le Royaume des Cieux. Car il ressemble à une branche de dattier dont les fruits sont tombés alentour. Elle a poussé des feuilles et, lorsqu'elles ont crû, elles ont provoqué le dessèchement de la moëlle. Ainsi en va-t-il également du fruit qui s'est formé à partir d'une seule et même racine: lorsqu'on l'a planté, des fruits ont été produits par beaucoup (sc. de pousses, de racines). Il serait bon de pouvoir maintenant rendre pour toi ces plantes nouvelles. (ApocrJc 7, 28-32).

Il s'agit en fait d'une double parabole: celle du dattier qui, ayant disséminé son fruit, s'épuise en feuilles et sèche; et celle du fruit qui,

produit d'une racine unique, donne à son tour de nombreux autres fruits. La jonction de ces deux paraboles n'est pas accidentelle: le mot fruit (καρπός) leur est commun et les rapproche en une structure unique (fructification/ensemencement/multiplication) qui caractérise aussi les deux autres paraboles de l'ApocrJc. La pointe de la première, le dessèchement de la moëlle après la poussée des feuilles, se trouve ainsi reléguée au second plan.

Cette double parabole est présentée comme parabole du Royaume des Cieux (selon la tournure matthéenne), mais enchâssée dans une parénèse [525] qui, dans son introduction et sa conclusion, l'applique aux auditeurs: ne laissez pas dépérir le Royaume des Cieux; il serait bon de pouvoir rendre maintenant pour toi ces plantes nouvelles: le Royaume des Cieux n'est pas une réalité proclamée, mais une affaire intérieure des auditeurs.

b. L'énumération des six paraboles évangéliques est suivie d'une exhortation à s'attacher au Logos, elle-même étayée d'une parabole:

Attachez-vous au Logos. Car le Logos, sa condition première est la foi; la seconde est la charité; la troisième, ce sont les œuvres. D'elles en effet la Vie est produite. Car le Logos ressemble à un grain de froment. Lorsque quelqu'un l'a semé, il a placé en lui sa confiance et, lorsqu'il a poussé, il l'aime puisqu'il voit beaucoup de grains au lieu d'un seul. Et après avoir travaillé il a été sauvé, car il s'est préparé de la nourriture. En outre, il a réservé de quoi semer. C'est ainsi également qu'il vous est possible de recevoir le Royaume des Cieux (ApocrJc 8, 10-25).

Comme dans le cas précédent, il s'agit originairement d'une parabole du Royaume des Cieux, secondairement rapportée au Logos: la conclusion l'atteste. De même l'application parénétique est évidente: il s'agit de recevoir le Royaume par la foi, la charité et les œuvres. On notera au passage combien ceci est peu compatible avec une doctrine gnostique; l'élaboration de cet ensemble est antérieure au cadre gnostique de l'ApocrJc.

Mais ici, en outre, la parabole est artificiellement transformée en allégorie, commandée par la phrase qu'elle doit illustrer, où se trouve la triade foi-charité-œuvres: l'agriculteur *croit* dans la semence, *l'aime* et a travaillé (littéralement: fait-*œuvre*) pour produire sa nourriture. Par contre, la mention de la part réservée pour la semence n'a aucun rapport avec le contexte. C'est précisément cette part réservée qui nous permet de discerner, derrière cette laborieuse allégorie, les traces d'une parabole dans laquelle un homme sème, récolte beaucoup de grains pour un seul, et réserve ce qu'il faut pour ensemer à nouveau son champ. Ces éléments, inutiles à l'allégorie de la foi, de la charité et des œuvres, présentent les traits d'un récit court et

cohérent, dont la pointe est dans l'opposition de l'un et du multiple, couplée à l'idée de transmission de la vie, ce qui s'accorde bien avec les autres paraboles de l'ApocrJc.

c. Une autre parabole encore, quelques pages plus loin, utilise l'image de l'épi de blé:

Le Royaume des Cieux ressemble à un épi de blé qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri, a répandu son fruit et de nouveau empli le champ pour une autre année. Vous aussi, empressez-vous de faucher pour vous un épi de vie, afin que vous soyez emplis par le Royaume (ApocrJc 12, 22-31).

À nouveau une parabole du Royaume; à nouveau une interprétation parénétiq, orientée cette fois vers la gnose: il y a inclusion de la parabole entre «je vous le dis afin que vous vous connaissiez» (12, 20-22) et «afin que vous soyez emplis par le Royaume» (12, 29-31). Ici, l'interprétation s'accroche vraiment mal à la parabole, puisqu'il s'agit [526] d'une part d'ensemencement et d'autre part de récolte; elle n'y tient que par le mot épi (de blé/de vie) et par l'idée d'emplir. Celui qui reçoit l'épi de vie est empli par le Royaume comme l'épi de blé remplit le champ de ses semences. La parabole, courte et simple, semble axée sur le cycle de la semence, c'est-à-dire sur les idées de croissance et de durée; l'interprétation la tire vers l'idée d'un Royaume intérieur qui est la gnose.

d. Ces trois paraboles présentent quelques traits communs. Ce sont d'abord des paraboles du Royaume des Cieux. Jamais l'interprétation parénétiq, non plus que le transfert du Royaume au Logos ou à la gnose ne vient oblitérer ce fait.

Il s'agit chaque fois de paraboles rurales, construites sur le cycle de la végétation. Si l'on excepte le dattier dont les feuilles en poussant dessèchent la moëlle, il s'agit toujours: (1) d'un premier ensemencement, ou d'une première racine; (2) d'une croissance et d'une fructification; (3) d'un nouvel ensemencement. Dans tous les cas, ce cycle joue sur l'opposition entre l'un originel et le multiple produit, qui à son tour est source d'une production nouvelle: une racine/un fruit/de nombreux fruits; un grain/beaucoup de grains/une réserve de semence; un épi/mûrissement/le champ empli pour une autre année.

Enfin, le fait que l'une d'entre elles ait subi des déformations allégorisantes à un stade antérieur à l'élaboration du texte en révélation gnostique, montre que le schéma initial, plus ancien encore, ne saurait être cherché dans un milieu gnostique. Comme d'ailleurs ce schéma initial, graine unique à partir de laquelle ont fructifié ces paraboles, ne se retrouve pas dans les paraboles néotestamentaires, non plus que dans celles de l'EvTh, il

se pourrait que nous ayons ici une forme ancienne de parabole du Royaume, renvoyant à une tradition orale de paroles de Jésus.

3. Le *Livre de Thomas* a conservé, lui aussi, une parabole ailleurs inconnue: celle de la vigne et des mauvaises herbes.

Malheur à vous, qui tirez vos membres dans le feu! Qui fera pleuvoir sur vous une rosée afin qu'elle s'en retourne avec beaucoup de feu hors de vous et de votre embrasement? Qui fera pour vous lever sur vous le soleil, pour dissiper l'obscurité qui est en vous et pour cacher l'obscurité et l'eau sale? Le soleil et la lune vous donneront le parfum et l'air et l'esprit et la terre et l'eau. Car si le soleil ne brille [pas]²⁰ sur les corps, ils s'étioleront et périront. De même aussi une plante ou une herbe: si le soleil brille sur elle, elle est forte et étouffe la vigne; mais si la vigne est forte et qu'elle fait de l'ombre aux mauvaises herbes et à toutes les autres broussailles qui ont poussé avec elle, elle hérite de tout le pays dans lequel elle a [527] poussé et règne sur tout endroit qu'elle a ombragé. Alors, quand elle s'étend, elle s'étend sur toute la terre, donne du bénéfice à son propriétaire et le satisfait davantage, car il aurait dû endurer beaucoup de peines à cause des mauvaises herbes, pour les arracher; mais la vigne seule les a enlevées et étouffées: elles sont mortes et sont devenues comme de la terre (LivTh 144, 14-36).

On peut d'abord établir que cette parabole – qui intervient dans une série de malédictions avec leurs développements – s'intègre assez mal à son contexte. D'abord, elle relève d'un genre littéraire différent; ensuite, elle n'est appelée là que par l'idée du soleil qui fait vivre, idée qui dans le LivTh est l'opposé de celle du feu, symbole des réalités de ce monde, qui ne procure qu'une clarté vacillante et illusoire. Directement, la parabole illustre la phrase: «car si le soleil ne luit sur les corps, ils s'étioleront et périront». Cette phrase est une simple introduction à la parabole; prise dans l'absolu, elle traduirait une appréciation du corps que le texte ne semble pas exprimer par ailleurs. C'est donc simplement la formulation générale de ce qui suit, à savoir que dans l'ordre des réalités de ce monde le soleil est nécessaire à la vie. Mais dans la phrase précédente le soleil est lié à la lune comme le dispensateur du parfum, de l'air, du vent, de la terre et de l'eau; cela ne convient guère à l'illustration qui suit. Si l'on voulait, ce qui est justifiable, considérer cette phrase même comme un ajout secondaire, il faudrait remonter à la phrase précédente: «qui fera

20. M. KRAUSE, *Gnostische und hermetische Schriften*, p. 103, lit: «aufgehen wird» (sans négation), ce qui ne convient pas au contexte; les deux lettres qui permettraient de dire si la proposition est positive ou négative sont mutilées si bien que le contexte impose le sens: il faut lire «ne brille pas» (*efim* et non *efsa*): «Das Buch des Thomas», c. 804, n. 63; W. WESTENDORFF, *Die Sonne, der Weinstock und das Unkraut. Bemerkungen zu Nag-Hammadi Codex II*, 144, dans *Göttinger Miszellen*, 23 (1977), p. 75-76.

lever sur vous le soleil pour dissiper les ténèbres qui sont en vous»; cela conviendrait assez bien à la parabole, si les ténèbres n'étaient constamment associées au feu, ce qui relève d'un autre registre que l'image de la vigne et de la végétation parasite.

La seconde partie de la parabole, où intervient le propriétaire, paraît un élargissement secondaire et redondant: il est inutilement répété que la vigne règne sur tout le pays, qu'elle a étouffé les mauvaises herbes et que celles-ci sont mortes et décomposées. La satisfaction même du propriétaire n'ajoute rien à la parabole: cette section est une pure amplification narrative, antérieure à l'insertion de la parabole dans le texte puisqu'elle n'offre avec celui-ci aucune harmonie et est sans rapport avec ses intérêts.

Reste une parabole fort simple. C'est la plante qui s'étend au soleil qui reçoit la croissance; si c'est la mauvaise herbe, elle étouffe la vigne; si c'est la vigne, elle étouffe les mauvaises herbes et règne sans partage. Ici aussi, le milieu d'origine doit être rural. La rivalité de deux végétations, l'une bonne, l'autre mauvaise, fait songer à la parabole du froment et de la zizanie (Mt 13, 24-30); le rôle du soleil cependant, l'absence de mention de la moisson, le caractère naturel de la concurrence, suggèrent une situation où bons et mauvais sont mêlés et où l'illumination intérieure, symbolisée par l'exposition aux rayons du soleil, doit assurer la victoire des élus. L'univers de cette parabole serait alors gnostique et tout différent de celui des paraboles évangéliques, si son style pourtant ne s'en éloigne guère. [528]

IV

Bien que limitée à une forme littéraire, cette brève analyse met en évidence que l'étude des traditions sous-jacentes à ces textes doit être faite, et que la question se pose des communautés qui en furent porteuses, de leurs sources et de leurs modes d'élaboration. Les quelques exemples passés ici en revue autorisent, quant aux sources et aux modes d'élaboration, plusieurs hypothèses.

La première serait celle d'une reprise interprétative d'éléments d'évangiles canoniques connus. La chose est, par places, évidente pour l'EvTh; elle l'est cependant moins pour nos trois textes. En fait, on ne peut nier que l'ApocrJc et le DialSauv, dans leur rédaction actuelle, connaissent les évangiles canoniques, particulièrement Mt pour le DialSauv; mais justement, lorsqu'ils s'y réfèrent, ils s'abstiennent de citer les textes, comme s'ils étaient donnés pour suffisamment connus et que le propos de l'écrit soit de fournir, pour les interpréter, des traditions nouvelles et plus secrètes. En ce sens, le choix

d'interlocuteurs privilégiés (dans tous les écrits considérés) et la mise en scène de l'ApocrJc indiquent clairement que l'on veut aller plus loin que les traditions canoniques, vers des paroles d'une plus grande profondeur.

Restent alors, dans la tradition antécédente, trois possibilités. D'abord, l'utilisation d'une tradition orale, en faveur de laquelle plaident le caractère assez bref des unités littéraires que l'on peut isoler et l'existence de diverses variantes comme, par exemple, entre les paraboles de l'ApocrJc. Ensuite, on peut envisager la dépendance par rapport à d'autres sources écrites, évangiles non canoniques ou collections où auraient été rassemblées des paroles de Jésus. Enfin, on ne peut exclure le pastiche, les formations secondaires inspirées des textes canoniques; le style des paroles dans le LivTh donne souvent à penser que nous avons affaire à une telle postérité sauvage de textes dont, qu'on le veuille ou non, la silhouette reste présente à l'horizon de ces nouvelles paroles.

Je voudrais enfin souligner que ces trois possibilités ne sont pas incompatibles entre elles. La frontière est parfois floue entre la tradition orale, la tradition écrite et même les créations nouvelles. Les textes de Nag Hammadi fournissent, jusque dans la tradition manuscrite, des exemples d'instabilité, de plasticité de l'écrit qui les apparentent, en quelque manière, à la tradition orale. Il n'est jamais question ici de canonicité ou d'écriture sainte en tant qu'intangible. L'instabilité sociologique du gnosticisme – et sans doute des groupuscules qui lui ont préparé le terrain – s'étend à ses écrits, qui ne sont pas saints par la lettre mais seulement par la connaissance qu'ils révèlent et dont, étant mondains, ils ne sont que la médiation dérisoire.

ÉCRITURE ET TRADITIONS DANS L'APOCRYPHON DE JACQUES

L'*Apocryphon de Jacques* (ApocrJac)¹ peut apporter au thème de ce colloque d'intéressants éclairages. En effet, s'il se donne comme la mise par écrit de révélations secrètes, il se situe aussi par rapport à d'autres écrits chrétiens qui relatent des paroles du Seigneur et utilise, à l'évidence, des traditions apocryphes concernant des dits de Jésus, en sorte qu'il est possible de confronter la définition qu'il donne de lui-même à ce qu'il est en réalité.

I. L'APOCRYPHON DE JACQUES COMME ÉCRIT RÉVÉLÉ

L'ApocrJac est, formellement, un dialogue de révélation entre Jésus et deux disciples choisis, Jacques et Pierre (le second en retrait par rapport au premier, comme il l'est par rapport au disciple bien-aimé dans le quatrième évangile). Ce dialogue est enchâssé dans un triple cadre:

- a. Une lettre de Jacques à un correspondant dont le nom est mutilé (1, 1-2, 6; 16, 12-30);
- b. Une apparition aux douze (2, 7-33; 15, 27-16, 7);
- c. Une prise à l'écart des deux disciples choisis pour la révélation (2, 33-39; 15, 5-27).

On peut bien estimer avec H.-M. Schenke qu'il y a ici une combinaison de plusieurs matériaux²: à une apparition aux douze aurait été surimprimée une révélation à Jacques et à Pierre, ce qui entraînerait la lettre d'introduction

1. Texte et traduction: M. MALININE, H.-C. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, R. KASSER, *Epistula Jacobi Apocrypha*, Zurich-Stuttgart, Rascher, 1968. Traductions: H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 66 (1971), c. 117-130 et F. E. WILLIAMS, D. MUELLER, *The Apocryphon of James* (1, 2), dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1977, p. 29-36.

2. H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung*, c. 117.

de Jacques. Toutefois, dans le texte tel qu'il est, ces éléments fonctionnent comme un ensemble cohérent et ont un sens, clairement marqué d'ailleurs dans la lettre d'introduction: la prise à [74] part des deux disciples exprime le caractère secret, et supérieur aux autres révélations, du discours qui leur est fait³.

Dans cette lettre d'introduction est indiqué le statut du livre: c'est un secret (ἀπόκρυφον) révélé par le Seigneur, à deux disciples, mis par écrit en caractères hébraïques, adressé à un correspondant qui joue un rôle dans une communauté gnostique et est garant du respect de l'arcane. Il est possible en outre, si l'on suit les reconstitutions de H.-M. Schenke pour les lignes 2, 1-7 (elles ne sont pas invraisemblables, mais l'ampleur de la lacune les rend hasardeuses), de voir la nécessité d'une démarche d'interprétation qui dépasse le sens apparent pour découvrir le sens caché.

La plupart de ces éléments sont des lieux communs de la révélation gnostique; ils correspondent de fort près, par exemple, au titre et au *log.* 1 de l'*Évangile selon Thomas* (révélation orale par le sauveur «vivant», secret, mise par écrit de la main de l'intermédiaire apostolique, nécessité d'une interprétation). Mais il conviendrait d'attirer ici l'attention sur deux points particuliers, à savoir la langue prétendue et le destinataire.

Jacques dit écrire son ouvrage en «caractères hébraïques»⁴. L'expression est celle-là même qu'emploie la tradition patristique, concurremment à la «langue hébraïque», pour désigner la langue dans laquelle aurait été rédigé l'évangile de Matthieu⁵. Mais la situation est ici toute différente: les Pères portent témoignage sur un texte disparu et, de toute manière, parlent d'un autre livre que celui qu'ils écrivent eux-mêmes. Jacques, par contre, indique la langue dont il use et que le lecteur est censé être en train de lire, ce qui n'a pas de sens; la mention n'en aurait guère plus, à cet endroit, sous la plume d'un traducteur. Il s'agit donc d'une fiction littéraire. On ne peut davantage comparer cette référence à l'hébreu à celle que l'on trouve dans l'*Évangile selon Philippe*, où le point de vue est celui d'un auteur grec qui joue sur l'étymologie des mots hébreux, comme aussi des mots syriaques.

3. Apocr|Jac 1, 20-25.

4. Apocr|Jac 1, 15-16 ΖΝ ΖΕΝCΖΕΕΙ ΜΜ[Ν]ΤΖΕΒΡΑΙΟΙC. La forme est étrange. L'*Évangile selon Philippe* atteste la forme ΜΝΤΖΕΒΡΑΙΟC (EvPhil 62, 13). Il s'agit ici soit d'une erreur de copiste, soit d'un décalque servile du datif grec, e.g. γράμμασιν ἑβραϊκοῖς; cf. M. MALININE et al., *Epistula Jacobi Apocrypha*, p. 37.

5. Alors que le témoignage de Papias rapporté par Eusèbe a ἐβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Histoire ecclésiastique* III, 39, 16; cf. aussi IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, III, 3, 1), Origène emploie l'expression γράμμασιν ἑβραϊκοῖς (*Comm. in Matthaeum* 1, 4; de même ÉPIPHANE, *Panarion* 51, 5, 3) et Jérôme *hebraeis litteris verbisque* (*De viris inlustribus* 3; de même pour l'évangile selon les Hébreux (*contra Pelagium* 3, 2)).

On songe davantage aux formules hébraïques utilisées par certains gnostiques à la façon de formules magiques: la fonction de l'hébreu γ est (quelle que soit [75] l'origine de la formule) d'accentuer le secret, de voiler l'intelligibilité des mots. Tel pourrait bien être le cas ici. Outre que la prétention à un original hébraïque accrédite l'authenticité du texte comme œuvre de Jacques, écrite à Jérusalem⁶, elle en accentue le caractère secret et inaccessible; elle s'accorde ainsi avec la prise à l'écart de Jacques et de Pierre et avec la recommandation de ne pas diffuser l'écrit.

Le nom du destinataire est presque entièrement perdu. Au cas où l'on comblerait la lacune de la ligne 1, 2 en $\kappa\eta\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ ⁷, ce destinataire serait un maître gnostique, une sorte d'ancêtre: l'écrit aurait alors pour fonction d'accréditer l'enseignement de ce maître par une caution apostolique. Cependant, même si l'on résiste à la séduction de l'hypothèse, la situation change-t-elle beaucoup? Le destinataire ne nous est pas complètement inconnu: nous pouvons au moins dire qu'il est un «serviteur du salut des saints». Le titre désigne, à n'en pas douter, un ministère gnostique car les saints, dans le contexte immédiat, ne sauraient être que des élus gnostiques, «ceux qui seront sauvés par la foi en ce discours». Si $\upsilon\pi\eta\rho\epsilon\tau\tau\eta\varsigma$ peut désigner divers services⁸, notamment cultuels, il est ici spécifié en serviteur *du salut*, ce qui indique un médiateur de révélation; cela se confirme si l'on considère que ces *ultimes* paroles du Sauveur sont censées n'être communiquées par Jacques qu'au *seul*, destinataire de cette lettre (1, 17). La conclusion de l'ouvrage, symétrique à cette première introduction, professe la même doctrine: «Et je prie pour qu'avec toi soit le commencement. Ainsi pourrai-je être sauvé, dans la mesure où ceux-là seront éclairés par moi (...) Oui, nous proclamons qu'il y a part avec ceux à qui la proclamation a été faite, ceux dont le Seigneur a fait ses enfants» (16, 12-16.26-30).

«Serviteur du salut des saints», le destinataire est donc un maître gnostique, ou plutôt le maître gnostique, canal unique de la révélation que n'ont pas reçue les autres disciples, ou du moins qu'ils ont reçue de seconde main (16, 2-8). Dans ces conditions, l'interdiction faite au destinataire de «communiquer cet écrit à beaucoup» doit être entendue avec quelque nuance: elle exprime le caractère ésotérique⁹, la restriction des lecteurs aux seuls élus,

6. Observer le lien que l'*Évangile selon Philippe* § 47, p. 62, 6-17 met entre «les apôtres qui furent avant nous» et le titre «en hébreu» de Jésus, le Nasoréen, le Messie.

7. H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung*, c. 119.

8. Cf. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, de Gruyter, 1963⁵, c. 1666-1667.

9. En ce sens, il s'agit d'un lieu commun; plusieurs exemples dans le commentaire *ad locum* de M. MALININE *et al.*, *Epistula Jacobi Apocrypha*, p. 37-38.

opposés aux autres chrétiens comme [76] Jacques et Pierre sont opposés aux dix autres («lui que le Sauveur n'a pas voulu communiquer à nous tous, ses douze disciples», 1, 22-25).

Ainsi, dans le cadre classique d'une révélation gnostique, l'ApocrJac se définit lui-même comme écriture: mise par écrit, de façon voilée, de la révélation secrète du sauveur, confiée à un maître gnostique pour qu'il la communique aux seuls élus, et celée à ceux qui ne disposent que d'une révélation inférieure. Comme en d'autres textes qui revendiquent l'autorité du premier intermédiaire, il y a refus de la notion même de tradition; l'écrit décalque immédiatement la révélation¹⁰, récusant d'avance toute dépendance par rapport à un donné préalable, écrit ou oral. Tel est bien le paradoxe de la révélation gnostique: alors même qu'elle recueille de façon patente des traditions antérieures, vraisemblablement écrites¹¹, elle les occulte en se donnant pour un commencement absolu, une tradition immédiate.

II. L'APOCRYPHON DE JACQUES ET LES AUTRES ÉCRITS APOSTOLIQUES

S'il ne se réfère à aucun autre écrit comme à une source, l'ApocrJac n'en connaît pas moins d'autres livres attribués à des apôtres et contenant des paroles du Seigneur. Il n'en nie pas l'authenticité, mais les situe par rapport à sa propre révélation.

«[Et comme] ils étaient tous assis ensemble, les douze disciples, se remémorant ce que le Sauveur avait dit à chacun d'eux, soit ouvertement, soit en secret, et ils le fi[xaient] dans des livres – [et moi] j'écrivais ce qui est dans le [livre] – voici que le Sauveur apparut. Il était parti loin de nous; nous l'avons guetté, et (c'était) 550 jours après qu'il fut ressuscité des morts. Nous lui avons dit: "Tu es parti, tu t'es éloigné de nous"; mais Jésus dit: "Non, mais je vais partir pour le lieu d'où je suis venu" ...» (2, 7-25).

On notera d'abord la présence des douze disciples après la résurrection. La mort de Judas est ignorée. Est-ce ignorance de la tradition canonique, omission intentionnelle, inadvertance? On songerait à une occultation volontaire de la Passion, sans la mention toute proche de la résurrection des morts, et surtout sans le rôle positif donné à la croix dans l'écrit¹². L'inadvertance est plus vraisemblable; il s'agit d'un cliché. [77]

10. Ceci aussi est une convention: cf. l'introduction de l'*Évangile selon Thomas*. Parfois, notamment lorsque le révélateur n'est pas le Christ, l'immédiateté est absolue: Seth écrit lui-même (cf. *Les Trois Stèles de Seth; Évangile des Égyptiens* III, 68, 1-2.10-11).

11. Cela est vrai pour beaucoup des dits de Jésus, mais aussi pour des traditions sur le martyre de Jacques reprises dans le cadre de l'écrit; cf. ApocrJac 16, 8-10.

12. ApocrJac 5, 31-6, 9.

À la différence de la *Pistis Sophia* (2), où les disciples sont également assis ensemble et partagent leur joie des révélations reçues, ils font ici œuvre de mémoire et d'écriture, se rappelant les paroles du Sauveur pour les consigner dans des livres¹³. Le langage rappelle assez les expressions employées par Papias au témoignage d'Eusèbe, ou par Justin¹⁴; on peut considérer qu'il est technique dès le II^e siècle pour désigner la rédaction d'évangiles. Mais peut-on préciser davantage quels évangiles sont ici visés? Il semble bien que ce doive être tout texte attribué à l'un des douze, puisque la formule «soit ouvertement, soit en secret» vise à englober aussi bien les écrits exotériques qu'ésotériques (ou «apocryphes», au sens où l'ApocrJac entend lui-même ce mot, 1, 10), y compris sans doute le premier écrit «apocryphe» de Jacques, que la lettre d'introduction dit avoir été adressé au même destinataire dix mois auparavant¹⁵.

Peu importe donc d'identifier les autres textes que les douze écrivent: c'est par rapport à l'ensemble des évangiles couverts par une autorité apostolique quelconque que Jacques se situe. Il n'est pas sans importance que le Sauveur apparaisse précisément alors que les douze sont à l'œuvre; cela va lui permettre de les laisser à leur occupation (2, 37-39) pendant qu'il prend à part les deux privilégiés pour les «emplir». Il en découle que les paroles transmises par les autres, sans être récusées, sont cependant considérées comme incomplètes ou imparfaites. De là leur ressentiment dans la conclusion lorsque, sans refuser leur foi à la révélation de Jacques, ils s'en montrent néanmoins chagrins (16, 2-5), comme si l'enseignement qu'ils avaient reçu était une propédeutique adéquate – puisqu'ils croient – mais une propédeutique seulement – puisqu'elle est dépassée par la révélation à laquelle ils ne peuvent que croire. [78]

13. Les éditeurs du Codex Jung lisent $\bar{\rho}\tau\alpha\zeta[\epsilon\epsilon]$ (M. MALININE *et al.*, *Epistula Jacobi Apocrypha*, p. 4.39), en faisant le rapprochement avec JUSTIN, *Dialogue* 103, 8 $\epsilon\bar{\nu}$ τοῖς ἀπομνημονευμάσιν (...) συντετάχθαι; cependant J. Zandee (*ibid.*) préfère lire $\bar{\rho}\tau\alpha\omega$], suivi par H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung*, c. 128: $\rho\tau\alpha\omega[(\epsilon)\bar{\mu}]$, de $\tau\omega\omega$, mettre en ordre, préparer (CRUM 451 b). Le sens est pratiquement le même et la correspondance avec les composés de $\tau\alpha\sigma\sigma\epsilon\iota$ reste possible.

14. Cf. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* III, 39, 3-4.16; JUSTIN, *Dialogue* 103, 8.

15. En effet, la parenthèse qui mentionne cet écrit (1, 28-32) correspond assez bien à celle où Jacques se mentionne lui-même comme écrivant dans un livre, avant l'apparition du Sauveur qui fait l'objet de l'ApocrJac (2, 15-16). En 2, 15, les éditeurs du Codex Jung lisent, à la ligne 16, $\bar{\nu}\epsilon\epsilon\iota\zeta\epsilon\epsilon\iota \bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon\tau\zeta\bar{\mu} \pi[\bar{\nu}\chi\alpha]/\epsilon\iota\zeta...$, «j'écrivais ce qui est de [notre Seigneur]»; la reconstitution de H.-M. Schenke, $\bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon\tau\zeta\bar{\mu} \pi[\chi\omega\mu\epsilon]$, «dans le livre», me semble préférable. Cet écrit attribué à Jacques est impossible à identifier, en l'absence de toute indication de contenu. On peut penser à la première *Apocalypse* de Jacques du Cod. V, mais c'est une simple conjecture.

III. L'ALLUSION AUX PARABOLES ÉVANGÉLIQUES

Que d'autres textes, et particulièrement les synoptiques, soient supposés connus, cela ressort de la référence claire, par un titre conventionnel et sans développement du contenu, à six paraboles évangéliques:

«Car après les qu[aran]te, vous m'avez forcé à demeurer auprès de vous dix-huit jours encore à cause des paraboles. Cela était assez pour des hommes: ils ont entendu et compris "les bergers" et "la semence", "la construction", "les lampes des vierges", "le salaire des ouvriers", "les didrachmes et la femme"» (8, 1-10).

Ces quelques lignes sont encadrées par deux paraboles du Royaume propres à l'ApocrJac, et l'ensemble est précédé d'un petit développement sur le genre parabolique:

«Je vous ai d'abord parlé en paraboles et vous n'avez pas compris; et maintenant je vous parle à découvert et vous ne saisissez pas. Mais vous étiez pour moi une parabole dans des paraboles, et manifestés (quand je parlais) à découvert» (7, 1-10).

L'opposition est entre le langage tenu par Jésus autrefois, voilé par des paraboles, mais sans doute public, et celui qu'il parle à présent, ouvert, mais réservé à des initiés. Cette opposition en paraboles/ouvertement est inversement symétrique à l'opposition en secret/ouvertement que l'on trouvait, à propos des paroles confiées aux douze en 2, 12-14. Comme en Mc 5, 10 et par., la parabole est entendue en allégorie: elle cache à la multitude ce qui sera ensuite déchiffré pour les initiés. Elle demande donc à être saisie – νοεῖν –, et c'est le révélateur lui-même qui peut y conduire.

Les deux passages considérés ont en commun ce terme de νοεῖν: il fallait que Jésus demeure un certain temps avec ses disciples pour fournir la clé des paraboles. Le temps ici est significatif. Après un certain temps (le manuscrit est lacuneux à cet endroit), Jésus demeure encore dix-huit jours pour que l'enseignement soit entendu et compris. Pour la détermination de ce temps, il me semble préférable de lire en 8, 1 πλ[μ]ε, «quarante» (Schenke), plutôt que πλ[οογ]ε, «le terme» (les éditeurs du Codex Jung); cela convient beaucoup mieux à la longueur de la lacune et s'accorde mieux à un contexte où les nombres semblent jouer un certain rôle. Dans ce cas, la tradition chrétienne des quarante jours entre la résurrection et l'ascension est présupposée (Ac 1, 3. Observer d'ailleurs que le dialogue de Jésus avec Jacques et Pierre se termine par un récit d'ascension) et les dix-huit jours consti[79]tuent un terme supplémentaire, dans lequel précisément se fait la transition de la parabole à la parole découverte qui mène à la compréhension. Autrement dit: les chrétiens ordinaires,

qui ne connaissent que le temps des quarante jours, ne comprennent pas le langage des paraboles, qui n'a de sens que pour ceux qui bénéficient du terme supplémentaire.

Mais ce terme est-il bien de dix-huit jours? En supposant qu'ici le texte soit corrompu et qu'il faille rétablir dix-huit mois¹⁶, on aboutirait à un total de $40 + 504 = 544$ jours, fort proche des 550 jours de l'introduction auxquels le texte ferait alors référence. La mention des paroles dites «soit en secret, soit ouvertement» en 2, 12-14 prend alors un nouveau relief: il s'agirait d'une part des paroles conservées par la tradition chrétienne commune, d'autre part des paroles impliquant une révélation qui interprète et complète cette tradition commune.

Ceci nous mène à trois révélations successives, marquant une pénétration progressive dans le secret: a. les paroles «ouvertes» qui sont les paraboles (peut-être à rapporter aux quarante jours); b. les paroles secrètes dites aux divers membres du groupe des douze (pendant les dix-huit jours ou mois); c. la révélation parfaite confiée à Jacques et Pierre, immédiatement avant l'ascension, et contenue dans l'ApocrJac.

Reste à établir quels écrits peuvent être visés lorsqu'il est question de paraboles en tant que catégorie de révélation. Il faut examiner ici les six titres de l'énumération.

1. *Les bergers* est difficile à identifier. On songe certes à la parabole de la brebis perdue (Mt 18, 12-14; Lc 15, 3-7; EvTh 107), dont les gnostiques ont abondamment fait usage, et qui se trouve liée en Lc à la parabole de la drachme, citée elle aussi dans notre liste; mais cet argument serait plus probant si les deux paraboles étaient citées à la suite. Il n'y a qu'un berger dans la parabole de la brebis perdue; faudrait-il donc préférer l'allégorie johannique du bon pasteur et du mercenaire (Jn 10, 11-13)? Il ne manque pas, dans l'ApocrJac, d'expressions de style johannique, et cet évangile pourrait n'être pas ignoré. Mais alors pourquoi pas les deux bergers? Quoi qu'il en soit, l'identification de cette parabole à une parabole canonique, si elle est possible, ne peut cependant être considérée comme sûre.
2. Pour *la semence*, le choix est vaste. S'agit-il de la parabole du semeur (Mc 4, 3-9; Mt 13, 3-9; Lc 8, 5-8; EvTh 9. La pointe de l'interprétation est mise sur l'identification de la semence à la parole par Lc 8, 11; cf. Mc 4, 14)? ou encore de celle de la graine de moutarde (Mc 4, 30-32; Mt 13, [80] 31-32; Lc 13, 18-19; EvTh 20), voire du blé et de la zizanie (Mt 13,

16. H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung*, c. 129.

24-30)? Il est peu probable en tout cas qu'il faille penser aux deux paraboles de semence contenues dans l'ApocrJac lui-même. Qu'il s'agisse d'une parabole canonique est hautement probable; j'incline à croire qu'il s'agit bien de celle du semeur, mais l'identification reste douteuse.

3. *La construction* est bien interprétée par les éditeurs du Codex Jung qui traduisent «la maison édifiée». Il s'agit de la maison fondée sur le sable ou sur le roc (Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49), bien que l'on ne puisse exclure tout à fait la construction de la tour (Lc 14, 28-30).
4. Point d'hésitation pour *les lampes des vierges*: Mt 25, 1-13.
5. *Le salaire des ouvriers* renvoie à la parabole matthéenne des ouvriers de la dernière heure (Mt 20, 1-16). S'agissant d'une parabole, on peut exclure la version lucanienne de l'ouvrier qui mérite son salaire (Lc 10, 7).
6. Par contre la parabole des *drachmes de la femme* (littéralement des didrachmes, ce qui doit être une erreur¹⁷) est lucanienne (Lc 15, 8-10).

Dans tous les cas une identification néotestamentaire est possible et même probable. Pour la première parabole, cette identification est rendue difficile par le libellé du titre; pour la seconde, elle l'est par l'excès de possibilités. Sur les quatre exemples restants, deux sont matthéens, un lucanien, un commun aux deux. EvTh n'intervient que dans les deux cas les plus hypothétiques. Il faut donc conclure que, lorsqu'il parle de paraboles supposées connues, l'ApocrJac renvoie au moins à deux évangiles synoptiques, peut-être davantage. On ne saurait décider s'il y a un accès direct ou s'il dépend d'intermédiaires. L'à-peu-près de certains titres m'incline vers la seconde hypothèse.

On pourrait rapprocher tout ce passage d'une utilisation analogue de dits néotestamentaires dans le *Dialogue du Sauveur*:

«Marie dit: "donc, à propos de la peine de chaque jour, le travailleur qui mérite sa nourriture et le disciple qui ressemble à son maître..." Ces paroles, elle les dit comme une femme qui a connu le Tout.» (DialSauv 139, 8-13)

Comme dans l'ApocrJac, trois fragments sont cités allusivement. Marie ne se contente évidemment pas de les citer; elle les interprète en initiée. Mais ici l'identification des citations est possible avec précision: il [81] s'agit de Mt 6, 34; 10, 10; 10, 24. Le parallèle lucanien, qui existe pour les deux dernières paroles, doit être exclu.

Nous avons donc affaire à un mécanisme classique: des textes d'un ou plusieurs évangiles canoniques sont supposés connus et évoqués allusivement par un résumé ou un titre, pour dire qu'ils ont besoin d'être saisis par

17. M. MALININE *et al.*, *Epistula Jacobi Apocrypha*, p. 58, comm. *ad locum*.

une connaissance supérieure propre aux initiés. Par là s'explique que l'ApocrJac et le DialSauv, qui transmettent sous la forme du dialogue gnostique des collections de paroles de Jésus, généralement isolables en petites unités, ne s'embarrassent pas d'y intégrer – sauf exceptions – des matériaux connus par les évangiles canoniques, à la différence de l'EvTh. On pourrait dire que la même raison produit ici des effets opposés: l'ApocrJac et le Dial-Sauv négligent ce qui est connu comme interprété tandis que *Thomas* le reprend *pour* l'interpréter.

IV. LES TRADITIONS DE L'APOCRYPHON DE JACQUES: TROIS EXEMPLES DE PARABOLES

L'espace manque pour détailler ici les matériaux qui composent l'ApocrJac; on a déjà observé le grand nombre d'unités isolables qu'il combine en discours et qui sont justiciables d'une analyse d'Histoire des formes¹⁸. La prétention à une révélation immédiate n'exclut nullement que l'auteur réel puise largement à des traditions antérieures. On en trouve un exemple patent dans les trois paraboles du Royaume. Certes, il ne les appelle pas lui-même des paraboles – et comment l'eût-il pu, après avoir défini les paraboles comme il l'a fait? – mais les formes en sont aisément reconnaissables.

1. *La parabole de l'épi*

C'est la troisième dans l'ordre du texte, mais aussi la plus simple:

«Mais lorsqu'il se fut aperçu que nous nous attristions, il dit: C'est pourquoi je vous le dis, afin que vous vous connaissiez. Car le Royaume des cieux ressemble à un épi qui a poussé dans un champ; lorsqu'il a mûri, il a répandu son fruit et de nouveau empli le champ pour une autre année. Vous aussi, empressez-vous de faucher pour vous un épi de vie, afin que vous soyez emplis par le Royaume» (12, 19-31).

Cette parabole est appelée par l'idée de Royaume présente dans le contexte («car vous pensez que beaucoup ont trouvé le Royaume des cieux», 12, 14-15), mais elle est, par son interprétation, tirée dans un [82] autre sens, celui de la connaissance («afin que vous vous connaissiez», «afin que vous soyez emplis»). L'interprétation tire sur la parabole, en introduisant l'idée de «faucher» là où il y avait un ensemencement naturel; elle s'y articule artificiellement par la précision de l'épi en «épi de vie» et par l'idée

18. H.-M. SCHENKE, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung*, c. 117.

d'emplir (emplir le champ/être empli par le Royaume). Ce terme d'«emplir» pour désigner la connaissance salutaire apparaît dans le cadre rédactionnel de l'ApocrJac; il est donc permis de penser que l'interprétation appartient également au niveau rédactionnel.

Retirée de cette interprétation, la parabole se présente sur un schéma simple: a. formulation de l'analogie épi/Royaume (peut-être rédactionnelle; cf. les deux paraboles ci-dessous); b. croissance de l'épi; c. mûrissement; d. ensemencement qui emplit le champ.

C'est une parabole de croissance qui n'est pas sans analogues néotestamentaires¹⁹, mais avec une description plus précise de la séquence chronologique.

2. *La parabole de la semence*

Cette parabole est la deuxième dans l'ordre du texte; elle suit l'énumération des paraboles néotestamentaires.

«Attachez-vous au Logos. Car le Logos, sa condition est premièrement la foi; la deuxième est la charité, la troisième, ce sont les œuvres: c'est de celles-là en effet que la vie est produite. Car le Logos est semblable à un grain de froment. Lorsque quelqu'un l'a semé, il a cru en lui; lorsqu'il a poussé, il l'a aimé, voyant de nombreux grains au lieu d'un seul; et après qu'il ait œuvré, il a été sauvé, car il l'a transformé en nourriture. En outre, il a réservé de quoi semer. C'est ainsi également qu'il vous est possible de recevoir le Royaume des cieux. Celui-ci, si vous ne l'obtenez point par la connaissance, vous ne pourrez le trouver» (8, 10-27).

Quelques contradictions, au moins formelles, apparaissent à première lecture: la pointe de la parabole est-elle dans l'attachement au Logos ou dans l'accueil du Royaume des cieux? Comment concilier le salut par les œuvres, jointes à la foi et à la charité, avec l'insistance sur la connaissance comme unique moyen? Et que vient faire cette réserve de grains pour les semailles?

Les difficultés se résolvent si l'on distingue de la parabole deux interprétations successives, l'une à partir de l'attachement au Logos [83] par la foi, la charité et les œuvres, l'autre, qui apparaît comme une correction finale, ramenant le salut à la connaissance.

La première interprétation est laborieuse. Sans doute s'appuie-t-elle sur l'assimilation de la semence à la parole connue par l'interprétation allégorique de la parabole du semeur dans les synoptiques; mais cela admis, il faut

19. Cf. la croissance de la graine (Mc 4, 26-29), la graine de moutarde qui devient une grande plante (Mc 4, 30-32 et par.).

solliciter la comparaison pour y faire entrer la triade foi-charité-œuvres; encore un des traits de la parabole, qui est pourtant à ce stade traitée en allégorie, demeure-t-il pendant: la part réservée pour les semailles n'a rien à illustrer. Une telle interprétation, par la place qu'elle fait à la foi, à la charité et aux œuvres, est difficilement concevable en milieu gnostique. On observera d'ailleurs que cette doctrine du Logos est en contradiction avec un autre passage de l'ApocrJac²⁰. Ceci serait plus proche de traditions judéo-chrétiennes. Rien d'étonnant donc que cette interprétation soit suivie d'une mise au point qui, sans la contredire formellement (on peut bien œuvrer en vue de la connaissance en s'attachant au Logos), la replace cependant dans un cadre plus nettement gnostique.

Dégagée de ces interprétations, la parabole présente elle aussi une structure simple: un grain de froment est semé, pousse et produit de nombreux grains pour un seul, fournissant nourriture et semences pour la saison suivante. Mise à part la mention de la nourriture (dont on ne peut exclure qu'elle soit introduite à cause des «œuvres»), cette parabole ne s'écarte guère de la précédente: ensemencement, croissance, multiplicité et nouvel ensemencement (multiplication).

Mais est-elle également une parabole du Royaume des cieux? La mention du Royaume, en conclusion, pourrait paraître une trace de la parabole initiale, peut-être déplacée à cause de l'introduction du Logos. Toutefois, il me semble que la mention du Royaume est trop liée à la seconde réinterprétation pour n'être pas, comme elle, rédactionnelle.

3. *La parabole du dattier*

«Hâissez l'hypocrisie et la pensée mauvaise. Car c'est la pensée mauvaise qui produit l'hypocrisie; l'hypocrisie, elle, est éloignée de la vérité. Ne laissez pas dépérir le Royaume des cieux. Car il est semblable à une [84] branche de dattier dont les fruits sont tombés autour de l'arbre. Elle a poussé des feuilles et, lorsqu'elles ont crû, elles ont provoqué le dessèchement de la moëlle (litt. de la matrice). Ainsi en va-t-il du fruit qui s'est formé à partir de cette seule racine: lorsqu'on l'a plantée (?), des fruits ont été produits par de nombreuses (pousses). Elle était bonne, puisqu'il est devenu maintenant possible de produire pour toi ces plantes nouvelles pour le trouver (sc. le Royaume?²¹)» (7, 17-35).

20. «[Soyez] donc emplis de l'Esprit, mais diminués de Logos. Car le Logos est l'âme (ψυχή), c'est encore de l'âme» (4, 18-22); voir cependant 9, 18: «Écoutez le Logos, pénétrez-vous de la connaissance».

21. αὐτῇ. Le pronom suffixe doit renvoyer à un substantif féminin singulier. Le Royaume, mentionné au début de la parabole pourrait convenir, et cela formerait une inclusion.

C'est le dessèchement de la moëlle qui, par le dépérissement du Royaume des cieux, permet d'accrocher cette parabole au *logion* sur l'hypocrisie. La mention du Royaume, dans ces conditions, pourrait être secondaire et appartenir à la suture. Il est évident que ce dessèchement n'est pas au centre de la parabole, mais bien la chute des fruits qui, à leur tour, produisent de nombreuses plantes, qui fructifient également. La chute des fruits peut être rapprochée de la dispersion des grains dans la parabole de l'épi (le mot employé y est d'ailleurs également le grec *καρπός*); l'ensemble de la séquence est d'ailleurs analogue: fructification, dispersion des fruits, [dessèchement de la première plante], croissance des nouveaux fruits, multiplication. En fait, c'est ici un développement narratif, le dessèchement de la moëlle, qui apparaît comme une excroissance seconde; or c'est précisément cet élément qui permet la suture avec le contexte. Il est donc suspect d'avoir été introduit après coup et de détruire le développement normal de la parabole.

4. Ces trois paraboles sont donc des paraboles du «Royaume des cieux», ce qui correspond à la formule matthéenne; comme il y a, dans deux cas, des raisons de douter que cette désignation soit traditionnelle, il se peut que cette désignation du Royaume appartienne à l'élaboration rédactionnelle de l'écrit, où l'expression apparaît en effet plusieurs fois, en concurrence avec celle de Royaume de Dieu²².

Sont rédactionnels également le lien avec l'hypocrisie pour la parabole du dattier, et l'application de la parabole à la connaissance pour celles de la semence et de l'épi. L'application au Logos et à la triade foicharité-œuvres est par contre antérieure à la rédaction de l'ApocrJac, [85] mais secondaire cependant par rapport à l'élaboration de la parabole elle-même.

Les structures de ces trois paraboles sont similaires:

- a. croissance de l'épi/mûrissement/dispersion du fruit/multiplication (jusqu'à remplir le champ);
- b. semailles/croissance de la plante/production de nombreux grains/[nourriture]/ensemencement;
- c. dispersion du fruit/[dessèchement]/ensemencement/multiplication du fruit.

Ces structures supposent un unique schéma: chaque fois il s'agit d'une parabole de croissance dans laquelle à la plante ou à la semence initiale (épi, graine, racine) est opposée une multiplicité finale (champ rempli, semailles,

22. Royaume des cieux (outre les trois paraboles citées): 2, 30; 9, 35; 12, 15; 13, 18.29. Royaume de Dieu: 3, 34; 6, 6. Royaume (sans autre détermination): 14, 8.16.

fruit nombreux). Il est donc permis d'entrevoir, derrière les trois paraboles, un modèle unique d'où elles dériveraient toutes trois.

En soi, elles ne sont point gnostiques, et l'une d'entre elles a subi une interprétation qui ne l'était pas davantage; elles renvoient à une tradition des paroles de Jésus dont le milieu ne doit pas trop différer de celui qui a transmis les paraboles des synoptiques. On ne peut certes exclure qu'elles pastichent un genre connu à travers les synoptiques; cependant, pour peu qu'on les débarrasse, comme j'ai tenté de le faire, des ajouts interprétatifs, elles offrent de bonnes garanties d'antiquité et se présentent au moins comme des *agrapha* qui méritent considération.

LES NOCES SPIRITUELLES DANS L'ÉVANGILE SELON PHILIPPE*

L'Évangile selon Philippe, troisième écrit du codex II de Nag Hammadi¹, fournit divers renseignements au sujet de la pratique et de la doctrine des sacrements dans le groupe de gnostiques chrétiens à l'usage desquels il fut rédigé, sans doute à la fin du II^e siècle.

À l'aide du § 68, 67, 27-30, on a généralement regroupé ces renseignements épars autour de cinq sacrements: baptême, onction, eucharistie,

* Extrait d'une dissertation doctorale présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Louvain: *Pratique et doctrine des sacrements dans l'Évangile selon Philippe*, Louvain, 1972.

1. Pour le texte, on ne dispose à ce jour que de l'édition photographique de Pahor LABIB, *Coptic-Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old-Cairo*, Le Caire, Government Press, 1956, pl. 99-134. Transcriptions: W. TILL, *Evangelium nach Philippus* (Patristische Texte und Studien 2), Berlin, Walter de Gruyter, 1963 (voir la recension de M. KRAUSE dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 75 [1964], p. 168-182, et H.-M. SCHENKE, *Die Arbeit am Philippus-Evangelium*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 90 [1965], c. 321-332) et J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris, Letouzey et Ané, 1967. Nous transcrivons le texte copte en note, tel que nous avons pu le contrôler sur le manuscrit du Caire, lorsque, en raison de l'insuffisance de l'édition photographique de Pahor Labib, les lectures existantes divergent, ou sont susceptibles d'améliorations ou de précisions. [Voir maintenant *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. *Codex II*, Leiden, Brill, 1974, ainsi que l'édition critique de B. Layton, dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1*, 654, 655. Volume One (Nag Hammadi Studies 20), Leiden, Brill, 1989, p. 143-214]

Nous citons en mentionnant d'abord en italiques le numéro du paragraphe (précédé de §) selon la division de H.-M. SCHENKE, *Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 84 (1959), c. 1-26, repris dans J. LEIPOLDT, H.-M. SCHENKE, *Koptisch-Gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, Hambourg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1960, p. 31-65 (cité d'après l'article de la *Theologische Literaturzeitung*); puis le numéro de la page dans le manuscrit (ce numéro diffère de celui de la planche dans l'édition de Pahor LABIB: p. 51 = pl. 99. TILL, *Evangelium nach Philippus*, suit la numérotation des planches, tandis que MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, ajoute à cette numérotation une pagination erronée); enfin, le numéro des lignes.

rédemption et chambre nuptiale. Il ne manque point d'éléments pour reconstituer les rites des trois premiers: descente dans l'eau, onction d'un chrisme fait d'huile d'olives, eucharistie de pain et de vin mêlé d'eau². Pour la rédemption et la chambre nuptiale, par contre, il s'avère plus malaisé de distinguer ce qui relève du symbolisme strictement littéraire et théologique, de ce qui renvoie à un rite liturgique; l'accord ne s'est point fait entre les commentateurs.

Nous nous proposons donc d'examiner à nouveau le problème de la chambre nuptiale ou, plus généralement, le thème des noces, qui s'impose comme l'un des thèmes majeurs de l'écrit. Mais avant d'aborder les noces, considérées d'abord comme catégorie théologique, puis [144] comme objet d'une célébration, il convient de rappeler sommairement la doctrine et les usages des valentiniens en ce domaine³.

I LE MYSTÈRE DES NOCES DANS LA GNOSE VALENTINIENNE

1. *Le mythe*

Selon Irénée, en même temps que le Sauveur (que l'on appelle aussi Jésus, Christ et Logos «πατρονυμικῶς») sont engendrés, comme ses satellites, des anges, qui sont ses «contemporains»⁴.

Lorsque le Sauveur sort du Plérôme, pour descendre vers la Sophia, la sagesse inférieure, ou Achamôth, ses anges l'accompagnent; devant eux, la Sophia se voile la tête par pudeur⁵: mais guérie de ses passions, elle conçoit

2. Voir E. SEGELBERG, *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System*, dans *Numen*, 7 (1960), p. 189-200 (p. 192-197); R. McL. WILSON, *The Gospel of Philip, Translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary*, New York-Londres, Harper & Row-A. R. Mowbray, 1962, p. 17-20; MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 25-28; H. G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente* (Dissertation), Bonn, 1969.

3. Voir, entre autres, F.-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Études de philosophie médiévale 36), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947, p. 351-355; 413-415; et, en introduction à *L'Évangile selon Philippe*, SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 3-4; R. M. GRANT, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, dans *Vigiliae Christianae*, 15 (1961), p. 129-140 (repris dans *After the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1967, p. 183-194, nous citons cette édition), p. 185-188; GAFFRON, *Studien*, p. 191-199. SCHENKE, *loc. cit.*, marque bien les différences entre les divers systèmes valentiniens connus: ces différences n'empêchent pas une unanimité sur l'essentiel.

4. Irénée, *Adv. Haer.*, I, 2, 6 (cité d'après les divisions de Massuet, PG 7): les ἀγγελοι sont δορυφόροι du sauveur, et produits ὁμογενεῖς: ce peut être de même nature entre eux, ou contemporains du Sauveur: voir *ibid.*, I, 4, 5 μετὰ τῶν ἡλιμιωτῶν αὐτοῦ τῶν ἀγγέλων; I, 8, 2.

5. *Adv. Haer.*, I, 4, 5 et I, 8, 2; *Exc. Theod.*, 44, 1, éd. F.-M. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote* (Sources Chrétiennes 23), Paris, Le Cerf, 1966. Les deux derniers passages relatent une exégèse valentinienne de 1 Co 11, 10.

d'eux les fruits pneumatiques, à leur image⁶: ces images sont les semences pneumatiques, déposées dans les âmes et les corps matériels des hommes. La Sophia rentre dans le Plérôme et s'y unit en syzygie au Sauveur. De même les images: elles franchissent l'Horos et déposant les âmes qui sont leurs vêtements de noces, deviennent les épouses des Anges. Le Plérôme où le Sauveur s'unit à la Sophia, est appelé la chambre nuptiale, *νυμφών*; le Sauveur est le fiancé, *νυμφίος*; la Sophia, la fiancée, *νύμφη*; les âmes des justes demeurent dans le milieu: seul ce qui est pneumatique entre au Plérôme: «Puis lorsque toute la semence est accomplie, ils disent qu'Achamôth leur mère quitte le lieu du Milieu (τοῦ τῆς μεσότητος τόπου), entre dans le Plérôme et reçoit son époux, le Sauveur, qui est issu de tous, de sorte que se fasse la syzygie du Sauveur et de la Sophia, Achamôth: c'est cela l'époux (*νυμφίος*) et l'épouse (*νύμφη*), et la chambre nuptiale (*νυμφών*) est tout le Plérôme. Les pneumatiques, eux, ayant dépouillé leurs âmes et devenus esprits intellectuels (*πνεύματα νοερά*), entrent [145] à l'intérieur du Plérôme sans pouvoir être saisis ni vus, et sont donnés pour épouses (*νύμφαι*) aux anges qui entourent le Sauveur. Le Démonstrateur passe lui aussi au lieu de sa mère Sophia, c'est-à-dire dans le milieu; et les âmes des justes se reposent (*ἀναπαύσασθαι*) dans le lieu du milieu; car rien de psychique n'entre à l'intérieur du Plérôme»⁷.

La section 43, 2-65 des *Excerpta ex Theodoto*, qui concorde assez largement avec *Adversus Haereses* I, 1-8, et utilise la même source valentinienne, offre ici une vue légèrement différente: les âmes fidèles rejoignent d'abord les pneumatiques qui, revêtus de leurs âmes jusqu'à la consommation, se reposent avec leur mère dans l'ogdoade (ou *κυριακή*); suit le repas des noces (*δειπνον τῶν γάμων*) commun à tous les sauvés; «dès lors les éléments pneumatiques, après avoir déposé leurs âmes, en même temps que la Mère emmène (*κομιζόμενη*) son époux, emmènent eux aussi comme époux leurs anges: ils entrent dans la chambre nuptiale (*νύμφων*), à l'intérieur de la limite (*ὄρος*) et s'en vont vers la vue du Père, devenus éons intelligents (*αἰῶνες νοεροί*) pour les noces intellectuelles et éternelles (*εἰς τοὺς νοεροὺς καὶ αἰωνίους γάμους*) de la Syzygie»⁸.

On retiendra le banquet de noces commun aux psychiques et aux pneumatiques, et le fait que la Sophia, comme les éléments pneumatiques, franchissent l'Horos et entrent dans la chambre nuptiale en même temps que leurs époux, le Sauveur et les anges.

6. *Adv. Haer.*, I, 4, 5 «κεκνημέναι καρποὺς κατὰ τὴν εἰκόνα (sc. τῶν ἀγγέλων) διδάσκουσι, κῆρυγμα πνευματικὸν καθ' ὁμοίωσιν γεγονὸς τῶν δορυφόρων τοῦ Σωτῆρος». Voir *Exc. Theod.*, 53, 3. Les fruits pneumatiques ainsi engendrés sont appelés images (*Adv. Haer.*, I, 5, 1).

7. *Adv. Haer.*, I, 7, 1; voir aussi I, 7, 5.

8. *Exc. Theod.*, 63-64 (trad. F.-M. SAGNARD, p. 187).

La même doctrine se retrouve à peu près dans la deuxième section des *Exc. Theod.*, (29-42) où cependant manquent les termes caractéristiques *νυμφίος*, *νύμφη*, *νυμφών*, *εἰκών*, ainsi que l'insistance sur la Syzygie; il y a deux unions entre la Sophia et le Sauveur⁹.

Les fragments d'Héracléon nous offrent quelques allusions à un mariage dans le siècle à venir, qui est *ἀνάπαισις*; à un époux véritable (*σύζυγος*, *ἀνὴρ*) dans le Plérôme; il connaît des êtres qui accompagnent le Sauveur dans l'Éon et, comme lui «adorent ce qu'ils connaissent»¹⁰. [146]

Quant au système valentinien décrit par Hippolyte, il ne parle pas, semble-t-il, des noces des images avec les anges du Sauveur, mais de 60 (?) Logoi issus de Sophia et du Logos, fruit commun du Plérôme, (le second Christ). Ces Logoi sont les anges supracélestes; mais ils habitent aussi avec l'âme le corps de terre des hommes, quand les démons n'y habitent pas. La Sophia inférieure a le second Christ (Jésus) pour époux (*νυμφίος*); mais ce mariage n'est pas eschatologique, puisqu'il est à l'origine des Logoi¹¹.

On retrouve cette représentation des noces avec l'ange dans une formule marcosienne rapportée par Irénée et dont, nous dit-il, Marc se servait pour séduire des femmes de préférence nobles et riches: «Je veux te communiquer de ma grâce; car le Père de tout voit en tout temps ton ange devant sa face. Le lieu de la grandeur est en nous: il nous faut devenir un. Reçois d'abord de moi et par moi la grâce. Dispose-toi comme une épouse (*νύμφη*) qui reçoit son époux afin que tu sois ce que je suis, et moi ce que tu es. Établis dans ta chambre nuptiale (*νυμφών*) la semence de la lumière. Reçois de moi l'époux, contiens-le et sois contenue en lui. Voici que la grâce est descendue sur toi: ouvre la bouche et prophétise»¹². Il faut noter le lien de l'initiée avec l'ange qui se tient dans le Plérôme. Mais les termes d'époux, d'épouse, de chambre nuptiale sont transposés dans ce monde-ci; ils continuent à désigner une union parfaite, semblable à celle de la syzygie, mais impliquent en outre la réception de la semence de la lumière¹³, non son

9. En particulier *Exc. Theod.*, 31, 1 (descente du Sauveur); 34, 2 (entrée de la Mère au Plérôme avec le Fils et les semences); 35 (Jésus, sortant de l'Horos, a pris avec lui «τοὺς ἀγγέλους τοῦ διαφέροντος σπέρματος» «εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος»: retenus à cause de nous hors du Plérôme, les anges implorent pour nous la rémission – *ἄφεσις* – afin que nous entrions avec eux, car ils ne le peuvent sans nous. On voit l'accord avec *Exc. Theod.*, 65, contre *Adv. Haer.*, I, 7, 1); 36 («μέχρις ἡμᾶς ἐνώσῃ αὐτοῖς εἰς τὸ πλήρωμα»); 39-42.

10. *Fragments d'Héracléon*, 22 (existence d'anges avec le Sauveur dans l'Éon); 12 («ἡ ἀνάπαισις ἡ ἐν τῷ γάμῳ»); 18 (la samaritaine de Jn 4, 16 a son mari – *σύζυγος*, *ἀνὴρ* – dans le Plérôme ou l'Éon); 38 («καὶ τὸν μέλλοντα τὸν <αἰῶνα> τὸν ἐν γάμῳ»).

11. HIPPOLYTE, *Elenchos*, VI, 34, 3.6; 36, 4.

12. *Adv. Haer.*, I, 13, 3.

13. Comparer avec la formule eucharistique marcosienne, *ibid.*, I, 13, 2: ἡ περὶ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρῶσαι σου τὸν ἔσω ἀνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν

entrée eschatologique au Plérôme; aussi bien le *νυμφών* ne désigne-t-il plus le Plérôme, au point qu'il est affecté d'un adjectif possessif («ἐν τῷ νυμφῶνί σου»).

La formule de *Adv. Haer.*, I, 13, 6, marcosienne également, dite par les pneumatiques pour se soustraire au juge (le Démon) est plus proche de la notice de I, 1-8: les anges y sont les grandeurs (τὰ μεγέθη) qui voient sans cesse la face du Père; les spirituels sont leurs images (ἡμᾶς τὰς εἰκόνας); la conclusion narrative de cette formule est plus explicite encore: «Et la mère, aussitôt qu'elle a entendu ces choses, les coiffe du casque homérique d'Hadès afin que sans être vus ils [147] échappent au juge; aussitôt, les enlevant, elle les introduisit dans la chambre nuptiale (εἰς τὸ νυμφῶνα) et les donna à leurs époux (τοῖς ἑαυτῶν νυμφίοις)». Le *νυμφών* est le Plérôme; les *νύμφαι* sont les anges, qui se trouvent déjà au Plérôme; les *νύμφαι* sont les spirituels, qui sont dits aussi *εἰκόνες*.

2. La célébration

La formule marcosienne d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 3, pose le problème de la célébration du «mystère» de la Syzygie et des noces célestes. Irénée nous apprend que les pneumatiques, qui ont reçu en propriété la grâce venue de l'ineffable Syzygie, doivent en conséquence «de toute manière, s'appliquer toujours au mystère de la Syzygie»¹⁴.

Cette méditation et ce zèle (μελετᾶν) pour la Syzygie s'étendent donc à l'ensemble de la vie du gnostique (ἀεὶ) et sont susceptibles d'une multiplicité de formes (ἐκ παντὸς τρόπου); c'est, comme le contexte le montre, garder en toute circonstance la conscience de la grâce reçue en propre. Peut-on préciser davantage et assigner à cette «méditation» des comportements ou des rites particuliers?

1. «De toute manière» et «toujours» excluent que μελετᾶν soit lié de façon exclusive à une célébration particulière.

2. Le contexte dans lequel Irénée introduit cette affirmation peut suggérer d'abord une licence sexuelle que les orthodoxes jugeraient désordonnée. En I, 6, 3 sont décrites les pratiques immorales et impies (μυσαρὰ καὶ ἄθεα) de certains, asservis aux plaisirs charnels: les uns corrompent en secret (λάθρα) les femmes qui se font leurs disciples; d'autres enlèvent publiquement

γνώσιν αὐτῆς, ἐγκατασπεύρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν (cf. Mc 4, 21; *Évangile selon Thomas*, log. 20).

14. *Adv. Haer.*, I, 6, 4: διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.

(κατὰ τὸ φανερόν) des épouses à leur mari; d'autres, après avoir semblé vivre chastement comme avec des sœurs, sont confondus lorsque la sœur est enceinte. Ces pratiques ne sont pas la «méditation du mystère de la Syzygie», et n'entretiennent avec elle qu'un lien indirect: elles sont permises aux gnostiques parce que la grâce qu'ils ont reçue en propre «ἔνωθεν ἀπὸ τῆς ἀβρόήτητος καὶ ἀνονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖα» les rendant parfaits et semences d'élection (σπέρματα ἐκλογῆς) les élève au-dessus du bien et du mal. On remarquera d'ailleurs que la licence sexuelle mentionnée ici revêt diverses formes, et apparaît à la suite d'autres pratiques jugées immorales: manger des idolothytes, assister aux fêtes païennes et aux jeux du cirque.

D'ailleurs la suite du texte explicite ce propos: la continence et [148] la bonne conduite sont nécessaires aux psychiques; nullement aux spirituels ou parfaits, car ce n'est pas la *πρωξις* qui les introduit au Plérôme, mais la semence déposée en eux toute petite (*νήπιον*) et qui croît vers sa perfection.

L'indifférence morale est donc, plutôt que l'exercice du mystère de la Syzygie, sa conséquence: ce mystère rend parfait le spirituel – par la grâce descendue de lui, et par l'accomplissement final attendu – au point que son comportement moral n'importe plus.

Dans ce développement, une phrase cependant s'intègre mal: «Et ils persuadent cela aux sots par de tels discours: celui qui, se trouvant *dans* le monde, n'a point aimé une femme en sorte de la posséder, n'est pas de la Vérité et n'entrera pas dans la Vérité; mais celui qui est du monde et s'est uni à une femme, n'entrera pas dans la Vérité, pour s'être uni à une femme avec désir»¹⁵. Il n'y aurait rien d'étonnant que le pneumatique (celui qui est «dans le monde») puisse s'unir charnellement à une femme; il est plus surprenant qu'il le doive: mais on y peut voir la démonstration obligée qu'il est libéré de l'*ἐπιθυμία*, car s'il ne l'ose faire, il montre qu'il est soumis à la loi morale, et n'est donc pas de la vérité. Dans ce cas, les deux membres de la phrase ne sont pas strictement parallèles quant au sens, même s'ils le sont quant à la forme. Il nous faut de toute manière rester prudent; dans le contexte où elle se trouve, cette phrase ne suffit pas à montrer qu'on voit une représentation du mystère de la Syzygie dans l'union charnelle. Sa préoccupation, comme celle de tout son contexte, est autre¹⁶.

15. *Ibid.* À condition de suivre le texte latin, et d'omettre la négation devant *κρατηθεὶς γυναικί*, le second membre de la phrase ne fait pas difficulté: le cosmique (c'est ici le psychique) est sujet à l'*ἐπιθυμία*, et pour cette raison astreint à la chasteté; cela correspond bien à ce qui suit.

16. On ne suivra donc pas GRANT, *The Mystery of Marriage*, p. 187-188.

3. On peut éliminer également les agissements de Marc le Mage et de ses disciples tels qu'ils sont décrits en I, 13, 3-6. Outre qu'ils sont fortement teintés de magie, ils sont présentés comme des abus; ces abus sont cependant possibles et sans dangers à cause de l'ἀπολύτρωσις qu'ont reçue les spirituels, et qui les rend insaisissables et invisibles (I, 13, 6): la formule de I, 13, 6 confirme cette invulnérabilité lors de la remontée au Plérôme. Ici aussi, donc, la licence se fonde sur l'indifférence morale, qui résulte elle-même de l'invulnérabilité du gnostique. Celle-ci est un fruit de l'ἀπολύτρωσις et la condition de sa remontée au Plérôme. Comme en I, 6, 4 les abus en cause, qui sont d'ordre sexuel, n'accomplissent pas le mystère de la Syzygie, mais lui sont extrinsèquement liés, parce que le gnostique, appartenant déjà à l'autre Éon [149] par l'apolytrosis, estime indifférent tout comportement en ce monde, et non seulement l'acte sexuel.

En I, 13, 2, nous trouvons une formule qui parle des noces de l'âme avec son époux. Elle est évidemment citée en-dehors de son contexte réel: son contenu est sans rapports avec la prophétie qu'elle est censée provoquer; par ailleurs l'initiation ne saurait être réservée aux femmes (Marc recevait pour disciples aussi bien des hommes que des femmes: I, 13, 1): le rédacteur aura été égaré par la désignation de la semence pneumatique comme νύμφη. Il ne semble pas d'ailleurs que le rite comprenne une union charnelle, puisqu'il nous est dit plus loin que les femmes ainsi amenées à prophétiser récompensaient *ensuite* leur mystagogue οὐ μόνον κατὰ τὴν τῶν ὑπαρχόντων δόσιν (...) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν τοῦ σώματος κοινωνίαν.

De toute manière ce passage vaut comme témoignage polémique sur les abus de Marc, non comme interprétation de la formule citée: celle-ci doit être étudiée à part¹⁷.

4. Le premier des divers rites d'ἀπολύτρωσις décrits en IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 3¹⁸ est celui des «noces spirituelles»: «Certains d'entre eux en effet préparent une chambre nuptiale (νυμφών) et accomplissent une mystagogie, avec certaines paroles prononcées sur les initiés; et ils disent que ce qu'ils ont fait (ou: ce qui est advenu par ces paroles) est un mariage spirituel (πνευματικὸς γάμος); à la ressemblance des syzygies d'en-haut (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν)». La notice est des plus discrètes. Nous y

17. Voir W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907, p. 316.

18. Il n'est pas possible de décider si ces descriptions du ch. 21 visent les seuls marcosiens, ou l'ensemble des valentiniens: cette dernière opinion est plus probable, en raison de la variété des rites et formules transmis. Elle est adoptée par K. MÜLLER, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, dans *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, 1920, p. 179-242 (p. 184.186).

voyons un rite interprété comme mariage spirituel. Est-ce le rite, ou est-ce le mariage spirituel qui est à la ressemblance des syzygies d'en haut? Cela ne se laisse pas trancher. Ce rite est une mystagogie «avec des paroles prononcées sur les initiés». Y a-t-il simplement entrée dans le *νυμφών*, représentation plus ou moins symbolique de l'union, quelque autre rite, ou seulement une formule prononcée? Les deux passages déjà considérés (I, 6, 3-4 et I, 13, 3) ne peuvent nous être ici d'aucun secours. Au mieux peut-on supposer que la formule employée est du même genre que celles de I, 13, 2-3¹⁹. Mais, comme nous allons le voir, d'autres formules encore ont un rapport avec le mystère signifié. Il s'agit de toute manière d'un rite d'initiation, et qui n'entre pas en [150] concurrence avec d'autres. Le seul aspect matériel évident est la confection d'un *νυμφών*. La notion d'*ὁμοίτης τῶν ἄνω συζυγιῶν* se retrouvera dans l'*Évangile selon Philippe*, sous les mots de **ΤΥΠΟΣ** et **ΖΙΚΩΝ**.

5. L'ensemble des formules transmises en *Adv. Haer.*, I, 13 et 21 montrent que la thématique des noces s'applique à plusieurs actions sacramentelles.

Limitons-nous à un bref survol²⁰.

a) La formule marcosienne citée à propos de l'eucharistie (I, 13, 2). Le grain de sénévé semé dans la bonne terre est le germe pneumatique: c'est lorsqu'il est arrivé à maturité qu'a lieu la remontée au Plérôme; c'est ce germe pneumatique qui doit s'unir aux anges.

b) La formule de I, 13, 3, déjà citée²¹, rapportée à tort au contexte d'une extase prophétique.

c) Les paroles de protection contre le démiurge, en I, 13, 6. Elles protègent du démiurge (le juge) au moment de remonter au Plérôme. Les anges («ceux qui contemplent sans cesse la face du Père») tirent en haut leurs formes (*μορφάι*), (ce sont les spirituels, qui formulent la prière) émises par la «*μεγαλότολμος*» à leur image. La prière est adressée à la Mère, c'est-à-dire la Sophia supérieure. Elle est présentée comme une seconde protection, de sûreté, après l'*ἀπολύτρωσις*.

d) La première des formules baptismales de I, 21, 3 se compose de quatre éléments: on baptise d'abord au nom de trois puissances, qui correspondent aux trois personnes de la Trinité: «Au Père inconnu de toutes choses; à la vérité mère de toutes choses, à celui qui descendit sur Jésus»;

19. BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 315.

20. Sur ces formules, voir MÜLLER, *Beiträge*, p. 184-200; F.-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, p. 416-420.

21. Voir ci-dessus, p. 176.

puis l'on ajoute, comme quatrième élément, trois effets de ce baptême: «εἰς ἔνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων»; les puissances ne sont pas ici forces maléfiques: elles désignent soit les éons, soit les anges du Sauveur. Ce baptême est donc rédemption et a pour conséquence l'union et la communauté avec les anges.

e) De même la troisième formule baptismale («τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ...») se termine-t-elle par les mots «εἰς λύτρωσιν ἀγγελικὴν»²².

f) Enfin, l'onction qui se fait aux mourants²³ s'accompagne de ces mêmes formules «pour qu'ils deviennent insaisissables aux archontes et aux puissances, [151] et que leur homme intérieur s'élève au-dessus des espaces invisibles». Deux formules sont données, qui concernent l'une l'abandon du corps, l'autre celui de l'âme. Retenons que dans la première le gnostique dit aux Puissances: «Je tire ma race du préexistant, et je retourne vers le bien propre (τὰ ἴδια), d'où je suis venu»; puis, dans la seconde, il fait honte aux puissances qui entourent le démiurge en invoquant la Sophia incorruptible et en leur rappelant leur naissance d'une mère (Achamôth) «qui n'a pas de Père ni même de conjoint mâle (ἀλλ' οὔτε σύζυγον ἄρρενα)». La condition du spirituel doit donc être à l'inverse: il a père et conjoint mâle²⁴.

6. On peut donc tenir pour assuré que la thématique des noces avec l'ange (et tout le processus qui la précède) s'applique ordinairement à divers rites sacramentels qui réalisent l'ἀπολύτρωσις. Éventuellement, ce sacrement peut prendre dans certains groupes la forme d'une représentation symbolique des noces célestes: mais on ne peut préciser de quelle manière, ni l'affirmer. Mais cette thématique s'applique aussi à des rites comme le baptême, éventuellement accompagné de formules hébraïques, et suivi d'une onction de baume; ou à la perfusion d'un mélange d'huile et d'eau; ou encore à l'onction des mourants; certains gnostiques l'appliquent à la seule gnose de l'homme intérieur.

Disons que la célébration des noces avec l'ange relève de la célébration de l'ἀπολύτρωσις, quelle que soit sa forme. Cette conclusion s'accorde avec ce

22. Ce sont les mots qui, dans *Exc. Theod.*, 22, 5, sont dits terminer l'imposition des mains. Ils concernent l'union avec l'ange: «c'est-à-dire pour (la rédemption) que les anges ont aussi, afin que celui qui a obtenu la rédemption se trouve baptisé dans le nom même dans lequel son ange a d'abord été baptisé».

23. *Adv. Haer.*, 1, 21, 6. Le texte grec est conservé par ÉPIPHANE, *Panarion*, 36, 2, mais attribué à Héracléon; la version latine débute simplement par «Alii sunt qui». D'après le texte d'Épiphane, l'onction se fait aux mourants, avant la mort; d'après le texte latin, aux morts «ad finem defunctionis». C'est encore une forme de rédemption. K. MÜLLER, *Beiträge*, p. 196, pense qu'il s'agit d'une seconde action liturgique, en plus de l'ἀπολύτρωσις.

24. MÜLLER, *Beiträge*, p. 195; p. 200, note 43, avec renvoi à *Exc. Theod.*, 68.

que nous apprennent *Exc. Theod.*, 22²⁵ et, dans une moindre mesure, 76-80²⁶.

Ceci nous mène à poser deux questions distinctes au sujet de la thématique nuptiale dans l'*Évangile selon Philippe*, à savoir d'abord quel rôle elle y joue dans la description du salut, présent ou eschatologique; ensuite dans quelle mesure le salut ainsi exprimé est l'objet – ou la conséquence – d'une célébration, et sous quelle forme. [152]

II. LA THÉMATIQUE NUPTIALE COMME EXPRESSION DU SALUT DANS L'ÉVANGILE SELON PHILIPPE

1. *L'union de l'image et de l'ange*

La formule de d'«eucharistie» du § 26, 58, 11-14 exprime clairement la doctrine valentinienne: «Il dit ce jour-là dans l'eucharistie: Toi qui as uni le Parfait, la lumière à l'Esprit-Saint, unis les anges à nous aussi, les images». Deux unions sont en cause. La première unit le Parfait (ou l'homme Parfait), c'est-à-dire Jésus²⁷ qui est aussi appelé «la lumière», avec l'Esprit-Saint, c'est-à-dire avec la Sophia Achamôth; cette union est considérée comme accomplie déjà (emploi du parfait); elle est objet d'action de grâces et fondement de la seconde union. Celle-ci est demandée par les pneumatiques qui formulent la prière: il s'agit d'obtenir l'union des anges aux images, c'est-à-dire à «nous». Il est étrange que cette demande à la première personne du pluriel soit mise dans la bouche du Christ: si c'est le Christ

25. Le rite de rédemption est une imposition des mains, accompagnée d'une formule semblable à celle de *Adv. Haer.*, I, 21, 3, et se terminant par les mêmes mots. Il rend possible l'entrée dans le Plérôme et l'union avec l'ange; c'est un baptême dans le nom qui déjà a servi à baptiser l'ange, le mâle; c'est aussi par ce nom que Jésus a été racheté, lorsqu'il est descendu sur lui sous forme de colombe; voir MÜLLER, *Beiträge*, p. 184-185; F.-M. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, p. 100-102.

26. Il s'agit cette fois de la doctrine du baptême; en *Exc. Theod.*, 79, les thèmes développés sont très proches, avec cette différence que la semence femelle, au lieu d'être unie à son ange, est changée en homme et devient un fruit mâle (c'est une doctrine semblable que l'on trouve, par exemple, dans l'*Évangile selon Thomas*, log. 114). Voir F.-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, p. 198-205; 232-233.

27. Sur l'identification de Jésus, ou du Christ venu du Plérôme, à l'Homme parfait, §§ 15, 55, 11-12; 28, 58, 20 (l'homme céleste, opposé à Adam ou à l'homme terrestre); 40, 60, 23-24 (les puissances sont soumises à l'Homme parfait); 100, 75, 19.20-21; 106, 76, 22-31 (invulnérabilité de l'Homme parfait lors de sa remontée au Plérôme; rapport Homme parfait – lumière parfaite, qui explique bien que ΠΟΥΘΕΙΝ puisse être synonyme de ΠΤΕΛΕΙΟΣ); 116, 80, 4.

supérieur qui prie²⁸, il n'a pas besoin d'être rendu à l'union; si c'est Jésus le Sauveur, il est présenté comme uni déjà à l'Esprit-Saint–Sophia; ni l'un ni l'autre d'ailleurs ne s'unissent aux anges, ce qui est proprement le sort des semences pneumatiques, appelées images. Cette difficulté se résout au mieux si l'on considère cette «eucharistie» comme une formule liturgique mise a posteriori, et quelque peu maladroitement, dans la bouche du Christ. Dans ce cas son lien au contexte demeure fragile, et témoigne, au mieux, de l'interprétation qu'en donne le rédacteur.

Il s'agit au § 26 des diverses révélations de Jésus, appropriées à la perception de ceux auxquels il se révèle: grand aux grands, petit aux petits (57, 34-35), ce qui correspond sans doute aux deux catégories suivantes, les anges et les hommes (58, 1-2); nous aurions un triple Christ: le logos qui demeure caché à tous, le Christ angélique, le Christ humain; ce n'est qu'un seul Christ, polymorphe. Dans sa [153] révélation aux disciples, sur la montagne²⁹, il cesse de leur apparaître humain (petit) pour leur apparaître angélique (grand): mais il a dû pour cela les grandir aussi, les rendre angéliques (58, 8-10)³⁰. Ainsi s'opère le lien, un peu forcé, avec la formule citée, où l'image est unie à l'ange.

La même union de l'image et de l'ange revient dans le long développement du § 61, 65, 1-66, 4: «Ainsi en est-il si l'image et l'ange s'unissent (ou mieux: sont unis) l'un à l'autre: personne n'osera aller vers l'homme ou la femme»³¹.

Le problème posé dans le contexte est de savoir comment échapper aux esprits impurs (65, 1-2/66, 1-3) et aux démons (66, 1) qui s'unissent (ῥΚΟΙΝΩΝΕΙ, 65, 3-4) aux âmes et s'y collent (ῥΚΟΛΛΑ, 66, 2): sans nul doute s'agit-il de la remontée au Plérôme, puisque l'on parle de celui qui sort du monde (ΠΕΤΝΗΥ, qual., 65, 27) et ne peut être retenu (ΕΜΑΖΤΕ, 65, 8.28); c'est la terminologie employée pour les pneumatiques qui

28. R. M. GRANT, *Two Gnostic Gospels*, dans *Journal of Biblical Literature*, 79 (1960), p. 1-11, avec renvoi à *Exc. Theod.*, 41, 2; Jésus y est appelé la lumière et est produit par le Christ; voir F.-M. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, p. 147, note 2. Sur l'identification de Jésus à la lumière, voir encore *Exc. Theod.*, 35, 1.

29. Il peut s'agir de la montagne de la transfiguration, ou d'une des épiphanies pascales; la montagne est le lieu ordinaire des révélations gnostiques (références dans MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 146; GAFFRON, *Studien*, p. 366, note 60).

30. Voir § 44, 61, 20-35 (dans la «Vérité», dans «ce lieu-là», le monde des réalités stables, c'est-à-dire au Plérôme, on ne peut voir les réalités qu'en leur devenant semblable: Esprit, Christ, Père; contrairement à ce qui se passe dans le monde, où l'on voit ce qui est différent de soi, sans se voir soi-même); § 113, 78, 25-79, 13 (le semblable ne peut s'unir qu'à son semblable. Il s'agit des réalités célestes: 79, 9-13).

31. (65, 23-26). ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΕΡΨΑΘΙΚΩΝ ΜΗ Π[Α]ΓΓΕΛΟΣ ΖΩΤῚ ΕΝΟΥΕΡΗΥ ΟΥΤΕ ΜΗ [Α]ΑΥ ΝΑΨῚΤΟΛΜΑ ΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΨΑ Φ[Ο]ΟΥΤ Η ΤΣΖΙΜΕ.

échappent aux archontes³². Ces esprits sont masculins ou féminins, s'attachant respectivement aux âmes habitant un corps de femme et d'homme³³.

Les trois réponses données à cette question, paraissent équivalentes entre elles. La première est que «Personne ne pourra se défaire d'eux, s'ils le tiennent, s'il ne reçoit une puissance d'homme et de femme, c'est-à-dire l'époux et l'épouse; or on les reçoit dans la chambre nuptiale en image»³⁴. La faiblesse qui permet d'être retenu par ces [154] esprits mâles et femelles est d'être homme ou femme: il faut donc, pour ne plus leur prêter prise, cesser d'être tel: c'est retourner à l'état androgyne, antérieur à la séparation d'Ève d'avec Adam³⁵; non point pour y retourner vraiment, mais recevoir la force (ΘΟΜ) attachée à cet état. Recevoir cette force, c'est recevoir l'époux et l'épouse³⁶: il faut comprendre par là la syzygie du Sauveur et de la Sophia³⁷. On les reçoit dans le ΝΥΜΦΩΝ ΝΖΙΚΟΝΙΚΟΣ, avant donc la remontée au Plérôme: pour que les archontes n'empêchent pas l'union pléromatique, celle-ci doit déjà être réalisée avant la sortie du cosmos; elle l'est «en image»: c'est le principe même de l'économie sacramentaire.

32. §§ 77, 70, 8 (ΝΑΥ - ΕΜΑΖΤΕ); 106, 76, 23-25 (*id.*); 127, 86, 8 (*id.*). C'est le «ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους» de *Adv. Haer.*, I, 13, 6; I, 21, 5 (latin: «incomprehensibiles et indivisibiles principibus et potestatibus»; *Panarion*, 36, 2: «ἀκράτῃτοι (...) καὶ ἀόρατοι ταῖς ἡνὼ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις»).

33. L'image ici relève plus de la démonologie populaire du temps que d'une doctrine gnostique précise. On se reportera à GAFFRON, *Studien*, p. 203; p. 378, notes 47.48. Noter cependant *Fragments de Valentin*, 2 (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 114, 3-6), sur l'inhabitation des esprits mauvais dans le cœur, qui le souillent par leurs convoitises (ἐπιθυμίας).

34. (65, 7-12). Μῆ λαλῶ νῶ ρβολ ἐναεὶ εὐεμαζτε ἡμοῦ ἐϋτῆχι νοῦθομ ἡζοογτῆ μῆνογςζιμε ετε πνῦμφιος πε μνὶ τνῦμφη. οὐα δε χι εβολ ζῆ πνῦμφων ἡζικονικος.

35. Voir §§ 71, 68, 22-26; 78.79, 70, 9-22.

36. Il est impossible de comprendre avec WILSON, *Gospel of Philip*, p. 121 (sur une suggestion de Till) que «the bride must obtain a bridegroom and the groom a bride»: ce qui est reçu en effet est une force (ΟΥΘΟΜ); ce n'est point une force d'homme donnée à la femme et une force de femme donnée à l'homme: c'est tout uniment une force d'homme et de femme; par ailleurs il ne s'agit pas qu'un époux reçoive une épouse, et vice versa, mais que l'on reçoive l'époux et l'épouse. Cela ne peut s'entendre que de recevoir une syzygie.

37. Le rapprochement avec le § 26, et le fait que l'on parle un peu plus bas de la réception de l'Esprit-Saint, imposent que cette syzygie soit celle du «Parfait, la lumière», c'est-à-dire du Christ, et de l'Esprit-Saint: c'est le couple Sôter-Sophia. Il y a équivalence entre recevoir le couple Christ – Esprit-Saint, et recevoir l'Esprit-Saint; on remarquera d'ailleurs que l'invulnérabilité évoquée dans ce paragraphe est généralement attachée à la réception, ou à la vêtue, de la lumière (§§ 77, 106, 127), c'est-à-dire, si l'on s'en tient à l'identification rencontrée dans la formule du § 26, de l'Homme parfait ou du Christ, qui est l'autre terme de la syzygie. D'ailleurs recevoir ce couple, c'est sans doute lui devenir semblable (§ 44), c'est-à-dire devenir soi-même syzygie en s'unissant à son ange: d'où l'autre équivalence, entre la réception de l'époux et de l'épouse, et l'union de l'image et de l'ange.

La seconde réponse est celle que nous avons déjà citée: l'union de l'image et de l'ange. Elle fait suite à un second développement, parabolique cette fois (65, 12-23), auquel elle se relie par un «ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ» (65, 23). Il s'agit maintenant d'une comparaison prise dans l'ordre des mœurs, mais suggérée par l'idée des esprits mâles et femelles: l'homme ou la femme solitaires sont en butte aux entreprises amoureuses des femmes et des hommes légers, et n'y peuvent résister; mais un couple uni n'est l'objet d'aucune attaque. Ainsi l'image et l'ange qui sont unis l'un à l'autre deviennent-ils invulnérables aux archontes. Ici aussi l'union doit précéder la remontée hors du monde, dont elle est la condition. [155]

La troisième réponse n'est plus valentinienne, mais est un lieu commun chrétien: c'est la réception de l'Esprit-Saint. «[Peut-être certains vien[nent-ils en disant:] “nous sommes croyants”, a[fin de se défaire des es]prits im[purs] et des démons. Car s'ils avaient l'Esprit-Saint, il n'y aurait point d'esprit [im]pur qui se collerait à eux»³⁸. Il ressort de ceci que l'état de croyant – c'est ainsi que les gnostiques désignaient les chrétiens orthodoxes³⁹ – n'est pas une protection suffisante, mais qu'il faut l'Esprit-Saint pour faire pièce aux esprits impurs. Le don de l'Esprit est donc propre aux pneumatiques, et désigne adéquatement l'union eschatologique et son anticipation «en image». Il y a évidemment un jeu d'opposition entre les mots, l'Esprit-Saint (ou pur) s'opposant aux esprits impurs.

De ce texte ressort donc une triple équivalence, entre: la réception de l'époux et de l'épouse (la syzygie Christ-Sophia) ou d'une force androgyne; l'union de l'image et de l'ange; la réception de l'Esprit-Saint. La réalité ainsi désignée est condition de la remontée au Plérôme. Avoir reçu ces dons définit la condition pneumatique et signifie notamment que l'on est élevé au-dessus de l'ΕΠΙΘΥΜΙΑ⁴⁰.

38. 65, 37-66, 4 [πολλα]κικς ουν̄ ροεινε̄ ε[ι] εγχω̄ μμοc̄ χε] ανον̄ ρ̄μπιστος̄ ροψ[с̄] εγεῑ εβολ̄ ρ̄ν̄ μπ̄|̄νᾱ |̄νᾱ[καθαρτον] ρ̄ῑ δαιμονιον̄` νευν̄ταγ̄ γαρ̄ μ̄μᾱ[γ] μ̄π̄νᾱ ετογ̄ααβ̄ νε̄ μ̄ν̄ π̄νᾱ |̄νᾱκαθαρτον̄ νᾱρκολλᾱ εροογ̄. Malgré les importantes mutilations au bas de la p. 65 et à la première ligne de la p. 66, le sens du texte ne fait guère de doute. En 65, 37, il faut lire ροψ[с̄], plutôt que ροπ[н̄] «cachez-nous» (SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 13).

39. *Adv. Haer.*, I, 6, 2. SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 13, renvoie au § 59: celui qui n'a pas reçu l'Esprit-Saint ne possède pas vraiment le nom de chrétien, et ne l'a qu'en prêt; on peut penser qu'il s'agit là des psychiques, ou croyants, ou chrétiens orthodoxes (*Adv. Haer.*, I, 21, 2). Nous ne pensons pas, comme GAFFRON, *Studien*, p. 203, que le don de l'Esprit «gibt die vulgärchristliche Anschauung jener Zeit wieder und ist hier eher ein Nebengedanke» (voir ci-dessus, note 37).

40. 65, 29-30. La fin de la phrase a été laborieusement reconstituée à l'aide d'un fragment de papyrus; peut-être y est-il question aussi d'être élevé au-dessus de la mort ([μο]γ), de la

Le § 125, 84, 21 - 85, 14, donne du salut une description qui, sans parler explicitement d'union, d'époux et d'épouse, présente cependant le retour des élus au Plérôme comme une entrée dans la chambre nuptiale (ΚΟΙΤΩΝ). Le § 124, 84, 14-21, avait opposé les réalités révélées de la vérité à ses réalités cachées; les unes sont faibles, les autres fortes: mais les secondes ne se font connaître que par les premières, en types et images: c'est cela que le § 125 explicite, en décrivant d'abord la réalité cachée et forte. Le ΚΟΙΤΩΝ, la chambre [156] nuptiale, est caché: c'est le Saint des Saints, qu'un voile (ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ) dissimule⁴¹. Il ne fait point de doute que cette chambre nuptiale est le Plérôme, car lorsque le voile est déchiré, «l'intérieur est manifesté»⁴²: comme le montre le § 69, 68, 4-17, les termes de Plérôme, dedans, dessus, et peut-être celui de cieus sont interchangeables⁴³; d'ailleurs le ΚΟΙΤΩΝ est dit être caché (84, 22)⁴⁴.

Lorsque le voile se déchirera et que le Plérôme se manifestera, la maison où l'on est maintenant sera laissée déserte et détruite: c'est l'abandon du cosmos ou du corps (84, 25-29). La divinité qui ne pourra fuir de ces lieux (le cosmos) dans le Saint des Saints pour s'unir à la lumière pure et au Plérôme, mais sera arrêtée par la Croix (84, 29-85, 1), ne peut être que le démiurge, arrêté dans l'ogdoade ou le «milieu», avec tout ce qui est

crainte (Ϟ̅Ρ̅Τ̅Ε), de la nature (ΦΥΣΙC), de la jalousie (ΚΩΞ); voir MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 74-75; 177-178.

41. On peut dire que ce voile est l'Horos: il est placé entre Dieu et la créature (84, 23-25); plus bas, aux l. 33-34, il est question des ailes et des bras de la croix.

42. (84, 25-27). εϞϡαπωϞ δε ν̅βι κ̅ατ̅α̅π̅ε̅τ̅α̅ς̅[μα] α̅γ̅ω̅ ν̅τ̅ε̅ π̅ς̅α̅ ν̅Ϟ̅ο̅υ̅ν̅ ο̅υ̅ω̅ν̅Ϟ [ε̅β̅ο̅λ̅] ...

43. «Il est bon en effet de dire: le dedans, le dehors et le dehors du dehors; c'est pourquoi le Seigneur a appelé la corruption (π̅ε̅τ̅α̅κ̅ο̅) la ténèbre extérieure: il n'y a rien qui lui soit extérieur (= qui soit davantage à l'extérieur). Il a dit: mon Père qui est dans le Secret (π̅ε̅θ̅η̅τ̅); il a dit: entre dans ta chambre (τ̅α̅μ̅ε̅ι̅ο̅ν), ferme ta porte sur toi, et prie ton Père qui est dans le Secret: c'est-à-dire celui qui est audedans d'eux tous (π̅ε̅τ̅Ϟ̅ι̅ Ϟ̅α̅ ν̅Ϟ̅ο̅υ̅ν̅ μ̅μ̅ο̅ο̅υ̅ τ̅η̅ρ̅ο̅υ̅); or celui qui est à l'intérieur d'eux tous est le Plérôme (π̅λ̅η̅ρ̅ω̅μ̅α̅); après lui, il n'y a rien qui soit au-dedans de lui (μ̅π̅ε̅Ϟ̅ς̅α̅ ν̅Ϟ̅ο̅υ̅ν̅). C'est lui dont on dit: celui qui est au-dessus d'eux (π̅ε̅τ̅μ̅π̅ς̅α̅ ν̅τ̅π̅ε̅ μ̅μ̅ο̅ο̅υ̅)». L'équivalence est affirmée entre: le Plérôme, l'extrême intérieur (π̅ε̅τ̅Ϟ̅ι̅ Ϟ̅α̅ ν̅Ϟ̅ο̅υ̅ν̅ μ̅μ̅ο̅ο̅υ̅ τ̅η̅ρ̅ο̅υ̅), ce qui est en-haut. L'«extrême intérieur» est une explication de «ce qui est caché» (π̅ε̅θ̅η̅τ̅), et lui est donc homonyme. On observera d'ailleurs que la parole prêtée à Jésus: «π̅α̅ε̅ι̅ω̅τ̅ ε̅τ̅ζ̅μ̅ π̅ε̅θ̅η̅τ̅» (68, 9), se retrouve, toujours comme argument scripturaire, mais sous une forme modifiée, au § 17, 55, 34: π̅α̅ε̅[ι̅ω̅τ̅ ε̅τ̅ζ̅ν̅] μ̅π̅η̅γ̅ε̅. π̅ε̅θ̅η̅τ̅ et μ̅π̅η̅γ̅ε̅ paraissent donc interchangeables, ce qui confirme les équivalences fournies par ce passage, et qui n'épuisent pas, tant s'en faut, les désignations possibles du Plérôme.

44. Le Saint des Saints également désigne donc ici le Plérôme. L'image ne contredit pas nécessairement les données du § 76, sans pourtant qu'il y ait coïncidence complète; elle est employée dans ce sens par d'autres écrits gnostiques. Voir *Exc. Theod.*, 38, 2-3; *Fragments d'Héracléon*, 13.

psychique⁴⁵. Quant au grand-prêtre qui franchit le voile avec ceux qui appartiennent à la tribu sacerdotale pour entrer à l'intérieur (85, 1-5), c'est le Sauveur qui avec les semences pneumatiques franchit Horos pour réintégrer le Plérôme⁴⁶. [157]

La désignation du Plérôme comme **ΚΟΙΤΩΝ**, chambre nuptiale, ne saurait être accidentelle: il faut qu'il soit conçu comme l'endroit d'une union. Les lignes 85, 5-13 le confirment: «C'est pourquoi le voile ne s'est pas déchiré seulement en haut, puisqu'ils ne se seraient ouverts (sic) qu'à ceux d'en-haut, ni ne s'est déchiré seulement en-bas, puisqu'il ne se serait révélé qu'à ceux d'en-bas. Mais il s'est déchiré de haut en bas. Le haut s'est ouvert pour nous, qui sommes en bas, afin que nous entrions dans le secret de la Vérité». Partons, pour comprendre ce texte, du fait qu'«en haut» désigne le Plérôme, «en-bas», le cosmos qui en est séparé par Horos. Or le voile ne se déchire pas seulement pour ceux d'en-bas, les semences pneumatiques (pour eux cette déchirure est à la fois passage, et révélation: **ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ**, 85, 9) mais aussi pour ceux d'en-haut (et pour eux, cette déchirure n'est pas révélation: **ΟΥΕΝ**, 85, 7). Ceux d'en haut, c'est-à-dire du Plérôme, ne peuvent être que les anges ou les éons; si l'ouverture doit être pour eux aussi, c'est donc qu'elle est pensée comme la condition de possibilité de réunion des anges et des semences pneumatiques. Nous retrouvons là une doctrine qui rappelle le baptême et la prière des anges pour les gnostiques dans *Exc. Theod.*, 22, 1-2. 35⁴⁷. D'ailleurs si le démiurge est retenu en-dessous d'Horos, c'est qu'il ne peut s'unir (**ΤΩΖ**) à la lumière et au Plérôme (84, 31).

Nous sommes donc fondés à lire dans ce texte, bien que voilée, la doctrine de l'union des anges avec les pneumatiques, à la suite de leur remontée au Plérôme avec le Sauveur.

2. L'union exemplaire du Sauveur et de la Sophia

Cette union de l'image et de l'ange est à l'image de celle du Christ et de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire du Sauveur et de la Sophia. Cela ressort déjà des trois textes que nous avons examinés. La formule du § 26, 56, 11-14

45. *Fragments d'Héracléon*, 13; *Adv. Haer.*, I, 7, 1 («ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ»); *Exc. Theod.*, 63, 1.

46. *Exc. Theod.*, 38, 2-3; 27 (voir F.-M. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, p. 220 sv.); *Fragments d'Héracléon*, 13.

47. Dans *Exc. Theod.*, 35, cependant, les anges ont eux aussi besoin d'être réunis pour rentrer au Plérôme; mais ce ne semble pas le cas en 22, 2, où les «mâles» sont vivants, «μὴ μεταλαβόντες τῆς συστάσεως ταύτης» (Sagnard traduit ταύτης par «d'ici-bas»).

présente l'union du parfait et de l'Esprit-Saint comme exemplaire et antérieure à celle de l'image et de l'ange; nous avons interprété dans le même sens la réception de l'époux et de l'épouse au § 61, 65, 10-11; c'est encore suggéré par le fait que «ceux qui sont dans la tribu sacerdotale» entrent au Saint des Saints à la suite du grandprêtre (§ 125, 85, 1-5). D'autres passages sont à examiner, que nous pouvons répartir en trois groupes.

a) Retenons d'abord deux passages qui parlent de l'époux et de l'épouse. [158]

Le § 102, 75, 25-29 se singularise en ce qu'il semble utiliser les termes coptes de **ПАТΨΕΛΕΕΤ** et **ΨΕΛΕΕΤ** au lieu de **ΝΥΜΦΙΟΣ** et **ΝΥΜΦΗ**. On s'accorde assez bien à lire ainsi ces quelques lignes passablement endommagées: «Un cheval engendre (solitif) un cheval; un homme engendre un homme, un dieu engendre un dieu. Ainsi en est-il de l'épou[x] et de l'é[pou]se: ils sont ve[nus de la chambre nuptiale, à savoir leurs enfants]»⁴⁸. Cette lecture est hypothétique: le mot **Ν[ΥΜΦΩΝ]** est suppléé pour cinq lettres sur six, et est donc simplement possible; quant au sujet de «ils sont venus de...», il doit être entièrement suppléé, quoique avec assez de vraisemblance à cause du parallélisme avec le cheval, l'homme et le dieu. Mais si l'on accepte cette lecture, l'époux et l'épouse sont dits avoir des enfants, qui sont de même espèce qu'eux; ces enfants sortent du **ΝΥΜΦΩΝ**, c'est-à-dire soit du Plérôme, soit du lieu de l'union (les deux sens sont conciliables). Leur race (75, 36: **ΓΕΝΟΣ ΕΤΣΟΤΠ**) est de même structure qu'eux, c'est-à-dire dyadique: sans quoi on ne voit pas ce que viendrait faire la parabole qui précède, où le semblable engendre le semblable. C'est, retourné, le même propos qu'aux §§ 44 (le semblable connaît son semblable) et 113 (le semblable s'unit à son semblable).

Tirons donc de ce texte, mais avec prudence, que les pneumatiques sont destinés à l'union parce qu'ils proviennent du fiancé et de la fiancée; il y a de fortes chances qu'on puisse identifier ces derniers au Sauveur et à la Sophia.

48. **ΨΑΡΕ ΟΥΖΤΟ ΧΠΕ ΟΥΖΤΟ ΟΥΡΩΜΕ ΨΑΡΕQ`ΧΠΕ ΡΩΜΕ ΟΥΝΟΥΤΕ ΨΑΡΕQ`ΧΠΕ ΝΟΥΤΕ ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΖΜ[ΠΠΑΤ]ΨΕΛΕΕΤ` ΜΝ ΖΝ [ΤΨΕ]ΛΕ[ΕΤ` ΑΥΨΩ]ΠΕ ΕΒΟΛ ΖΜΠΝ[ΥΜΦΩΝ ΝΟΙ ΝΕΥΩΗΡΕ].** En 75, 28, un petit fragment semble disparu depuis l'édition photographique de Pahor Labib, où l'on distingue **ΨΕΛΕΕΤΜΝΖΝ** [. . .] **ΛΕ[.] ΤΑΥ[-]**. Les reconstitutions demeurent conjecturales. On peut tenir pour assurés: la mention de l'époux et de l'épouse; le fait que l'on mentionne ensuite une «sortie», à la troisième personne du pluriel, parfait I; enfin le parallélisme de la situation de l'époux et de l'épouse avec celle du cheval, de l'homme, de Dieu. Sur ces bases, la reconstitution proposée, si elle n'est pas certaine, est cependant raisonnable. Elle est reprise par TILL, *Evangelium nach Philippos*, et WILSON, *Gospel of Philip*, d'ordinaire très restrictifs dans leurs conjectures.

Au § 122, 81, 34-82, 26, l'idée centrale est celle du caractère caché (ϣϣⲏⲡ, 82, 4) du mariage sans souillure (ⲡⲣⲁⲙⲟⲥ ⲛⲁⲧⲭⲱⲥⲙ̅): c'est un mystère véritable (ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲛⲁⲗⲗⲏⲑⲉⲓⲛⲟⲛ, 82, 5-6). L'épouse doit donc rester cachée, sans quitter le ⲕⲟⲓⲧⲱⲛ (82, 10-14); «Elle ne se révèle qu'à son père et à sa mère, au compagnon de l'époux et aux fils de l'époux, auxquels il est permis d'entrer chaque jour dans la chambre nuptiale; les autres ne peuvent désirer [159] qu'entendre sa voix et jouir de son parfum, et ils peuvent se nourrir des miettes qui tombent de la table, comme les chiens. Des époux et des épouses appartiennent à la chambre nuptiale; personne ne pourra voir l'époux et l'épouse à moins qu'il ne devienne cela»⁴⁹. Ce passage nous permet de préciser quel est le «mariage sans souillure» de 82, 5. Schenke pense qu'il s'agit vraisemblablement des noces du Sauveur et d'Achamôth⁵⁰ dont il est question chez IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 2 et dans *Exc. Theod.*, 64: mais ces deux références présentent en même temps les noces des spirituels avec leurs anges; c'est de cela qu'il s'agit ici également. En 82, 23-24 en effet, époux et épouse sont au pluriel (indéterminé): il ne peut, de toute évidence, s'agir que des pneumatiques et des anges; par contre, aux 1. 24-26, l'époux et l'épouse (au singulier, déterminés) qui sont contemplés sont certainement la syzygie Sauveur-Sophia. La condition pour les contempler est de «devenir cela»: soit être époux et épouse, soit être compté (ⲏⲡ) dans la chambre nuptiale; cela s'équivaut, car on ne peut voir la syzygie qu'en devenant soi-même syzygie, dans le Plérôme: la connaissance postule la connaturalité.

Faut-il chercher à déterminer le petit nombre de personnes auxquelles seules se montre l'époux d'après 82, 15-24 (son père, sa mère, le ⲱⲃⲏⲣ ⲙⲡⲛⲩⲙⲑⲓⲟⲥ, les ⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲛⲩⲙⲑⲓⲟⲥ)? Il est difficile de n'y voir que les pneumatiques; il est vraisemblable que ceux-ci (ou les syzygies satellites entières) sont seulement les «Fils de l'époux»⁵¹. Quoi qu'il en soit, ces quelques lignes parlent des pneumatiques qui entrent dans la chambre nuptiale et y jouissent de la pleine présence de la fiancée, alors que les psychiques ne peuvent entrer et n'ont droit qu'à une présence dégradée.

49. 82, 15-26, lignes 23-25: ⲟⲩⲛ̅ ⲥⲛⲩⲙⲑⲓⲟⲥ ⲙⲛ̅ ⲥⲛⲩⲙⲑⲏ ⲏⲡⲉ̅ ⲉⲡⲛⲩⲙⲑⲱⲛ ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲁ ⲛⲁⲱ ⲛⲁⲱ ⲁⲡⲛⲩⲙⲑⲓⲟⲥ ⲙⲛ̅ ⲧⲛⲩⲙⲑⲏ ⲉⲓⲙⲏ̅ [ⲛⲓⲓⲱⲱⲡⲉ ⲙⲡⲁⲉⲓ. SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 23, comprend la fin de la phrase: «wenn [er] nicht in diesem (Brautgemach) ist»; notre interprétation est celle de TILL, *Evangelium nach Philippus*, p. 63: «ausser [er w]ird dieses (d. h. Braut oder Bräutigam)».

50. SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 22.

51. Cette expression n'apparaît qu'ici dans l'*Évangile selon Philippe*; l'usage habituel est ⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲛⲩⲙⲑⲱⲛ; il n'est pas nécessaire cependant d'aligner ce passage-ci sur les autres, comme le fait la traduction (mais non le texte) de MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 109: «et aux enfants de la chambre nuptiale (ⲛⲩⲙⲑⲱⲛ)».

b) Le § 82, 71, 3-15 n'est pas d'une élucidation facile: «S'il convient de dire un mystère: le Père du Tout s'est uni à la Vierge qui est descendue et un feu l'a illuminé en ce jour. Il a révélé la grande chambre nuptiale (ou: il s'est révélé dans la grande chambre nuptiale). C'est [160] pourquoi son corps qui a été produit en ce jour est sorti de la chambre nuptiale, comme celui qui a été produit par l'époux et l'épouse. Telle est la façon dont Jésus a établi le Tout en elle (ou: en lui) grâce à ceux-ci. Et il convient que chacun des disciples entre dans son repos»⁵².

À condition que la première proposition se rattache au § 82 et non au § 81, ce qui est exprimé ici est un mystère, c'est-à-dire une chose cachée⁵³. On peut sans peine identifier le Père de Tout au Sauveur⁵⁴ et, dans ce cas, la Vierge qui est descendue est la Sophia-Achamôth, sortie du Plérôme⁵⁵. Cette union s'accompagne d'une illumination par un feu et de la manifestation de la «grande chambre nuptiale» (soit par le Père du Tout, soit par le feu qui éclaire)⁵⁶. Le résultat de cette union est «son corps»: il sort du **πᾶς** **τος** en tant qu'il est produit par l'époux et l'épouse (le Père du Tout et la Vierge descendue). Quel est ce corps? «**περ**» renvoie normalement au seul sujet masculin cité jusque là, à savoir le Père du Tout; ou encore, si l'on veut, Jésus (71, 12). Cette dernière attribution est très plausible; en effet, il ne fait point difficulté d'attribuer au corps de Jésus une origine pléromatique, lorsqu'on se rappelle qu'au § 23, la chair qui hérite du Royaume de Dieu est celle de Jésus et qu'au § 72, 68, 35-37, cette chair est dite authentique (**ἀληθῆ** **ειν**), par opposition à notre chair, inauthentique: la chair de Jésus est donc rangée du côté de l'**ἀληθῆ** **ει**, c'est-à-dire du Plérôme. [161]

52. En 82, 6, nous corrigeons **κωτ** en **κωζτ**, avec SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 17; MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 87.

53. L'équivalence entre mystérieux et caché est nette au § 122, 82, 3, à propos, précisément, des noces.

54. *Adv. Haer.*, I, 4, 5; *Exc. Theod.*, 43, 2, auxquels renvoie SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 17. Ces passages cependant n'identifient pas le Sôter au Père, mais le disent revêtu de sa puissance. En *Adv. Haer.*, I, 6, 4, le Sôter est dit au contraire «τὸν ἐκ πάντων γεγονότα». Quoi qu'il en soit, la thématique d'union mise en œuvre exclut le Père, premier éon.

55. **παρθένος** fait songer à Marie: § 17, 55, 27.31 («la Vierge qu'aucune puissance n'a souillée»), Mais l'Esprit est aussi dit vierge dans le passage qui suit notre texte: § 83, 71, 16-19: «Adam été fait de deux vierges, l'Esprit et la terre vierge. C'est pourquoi le Christ (**πῡς**) a été enfanté par une vierge». Au § 82, l'idée de descente permet d'identifier la vierge avec assez de sûreté à la Sophia-Achamoth; et que le terme soit ensuite appliqué à l'Esprit-Saint est une bonne confirmation. Faut-il aller jusqu'à identifier cette Sophia à Marie (MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 202)? Les §§ 17 et 83 y encouragent, comme aussi le § 32, 59, 10-11 «car Marie est sa sœur, sa mère et sa compagne». La Sophia est mère du Christ, par exemple, dans *Exc. Theod.*, 32, 2-33, 1; 34, 2.

56. C'est la manifestation du Plérôme; cela est préférable à la manifestation dans le Plérôme; voir § 81, 70, 34-37 (avec aussi **σωλπ** [**εβολ**]); § 125, 84, 21-22; 85, 18-21.

Néanmoins, il est malaisé de dire en quoi Jésus a érigé (ΤΕΞΟ ΕΡΑΤΕ) le Tout; dans notre contexte, ΝΖΗΤΙ peut signifier: en soi (soit en soi-même = le Tout; soit en Jésus); dans son corps; dans la chambre nuptiale. À titre d'hypothèse, nous proposerons «dans son corps», puisque c'est sur lui que porte l'attention aux lignes précédentes (71, 8-11). «Par ceux-ci» renvoie nécessairement à l'époux et à l'épouse.

Une ambiguïté subsiste, qu'on ne peut lever entièrement, à savoir dans quel temps situer ces événements. Il nous est dit simplement «ce jour-là» (ΜΦΟΟΥ ΕΤΜΜΑΥ, 71, 5-6.9), pour désigner d'abord le moment de l'union du Père et de la Vierge, puis le moment du devenir du corps de Jésus; les deux moments coïncident. Faut-il comprendre cela d'un temps passé, éventuellement primordial, comme le donnerait à entendre l'emploi du parfait; d'un temps historique⁵⁷ ou d'un «autre temps», tel que le temps eschatologique? Cette dernière solution pourrait se prévaloir de l'emploi du mot ΖΟΥΥ, jour. Quoique ce dernier ait en effet dans notre évangile un sens habituellement fort affaibli, signifiant une circonstance temporelle (moment ou durée), il revêt cependant dans les pages finales un sens plus fort et plus précis: opposé à la nuit, il va de pair avec la lumière⁵⁸ et, une fois au moins (en 86, 3) est comme ici employé dans ce sens avec le démonstratif ΕΤΜΜΑΥ. Il désigne le Plérôme eschatologique, mais aussi sa possession anticipée par les images (§ 125, 85, 4-18). Si l'on observe que l'union du Père et de la Vierge est accompagnée d'une illumination, on pensera volontiers que ce «jour-là» désigne «l'autre temps», celui du Plérôme⁵⁹. Dans le cas présent, cependant, l'emploi du parfait laisse entendre qu'il ne s'agit point d'un temps eschatologique, futur, mais d'un temps primordial. Mais pour le gnostique, passé et futur sont fondus en un autre temps, extérieur à l'histoire, comme le Plérôme est un autre espace, extérieur au monde⁶⁰.

c) Joignons encore à ces témoignages deux extraits à propos des [162] rapports privilégiés qui unissaient Jésus à Marie-Madeleine; le premier est bien conservé; l'autre est trop mutilé pour que son sens soit sûr.

57. L'expression «ce jour-là», au § 26, 58, 10-11 renvoie à la manifestation de Jésus sur la montagne. Quelques lignes avant notre texte, au § 81, 70, 34-37, il est question de la manifestation du Plérôme par Jésus au bord du Jourdain. On sait que certains plaçaient la descente du Christ pneumatique, né de la Sophia, au moment du baptême. *Adv. Haer.*, I, 7, 2; Hippolyte, *Elenchos*, VI, 35, 6.

58. §§ 122, 82, 9; 126, 86, 3; 127, 86, 17.

59. «Ce jour-là» serait alors opposé à «ce jour-ci», de la même façon que le Plérôme est désigné comme «ce lieu-là» (ΠΜΑ ΕΤΜΜΑΥ, §§ 44, 61, 28; 69, 67, 34; 72, 68, 28; 93, 73, 24; 101, 76, 35) ou «l'autre lieu» (ΠΚΕΜΑ, § 127, 86, 7), en opposition au cosmos, «ces lieux-ci» (ΝΕΕΙΜΑ, §§ 125, 84, 30; 127, 86, 6).

60. Grant, *The Mystery of Marriage*, p. 191.

§ 32, 59, 6-11. «Trois marchaient avec le Seigneur en tout temps: Marie sa mère, et sa sœur (i.e. de celle-ci) et Madeleine, que l'on appelle sa compagne. Car Marie est sa sœur, est sa mère et est sa compagne»⁶¹. Nous avons déjà vu comment, si Marie est la Sophia, elle est mère de Jésus; mais si Jésus est le Sôter, elle est aussi son épouse dans la syzygie céleste; sa sœur implique la connaturalité. Cette multiplicité des fonctions de Marie est en réalité signe du caractère polymorphe du «Seigneur».

ΚΟΙΝΩΝΟΣ et **ΖΩΤΡΕ** sont synonymes: ils désignent le ou la partenaire dans l'union (on peut considérer les verbes **τωζ**, **ζωτρ**, **ῥκοινωνει**, comme parfaitement interchangeables: voir § 113, 78, 25-79, 13); il est donc permis d'y voir l'équivalent de **ΝΥΜΦΙΟΣ/-Η**, ou de (**πατ**) **ωελεετ**. Reste à établir que Marie représente la Sophia.

§ 55, 63, 30-64, 5. «La Sophia, que l'on appel[le] la stérile est la mè[re] des an[ges], et la compagne du [Fils est Ma]rie-Ma[de]leine (ou: la mère des anges et la compagne du Fils. C'est Marie...) Le [Christ aim]ait Marie plus que [tous les di]sciples et il l'embrassait sur la [bouche sou]vent. Les autres [disciples] le [virent aimant Ma]rie. Ils lui dirent: Pourquoi l'aimes-tu plus que nous tous? Le Sauveur répondit et leur dit: Pourquoi ne vous aimé-je pas comme elle?»⁶². [163]

Première évidence: Marie-Madeleine est la compagne (**ΚΟΙΝΩΝΟΣ**) du Christ, qui est aussi appelé le Sauveur (**σωτηρ**). Faut-il l'identifier à la Sophia? On peut traduire la phrase de deux façons: la Sophia appelée stérile est mère des anges et compagne du Christ, c'est Marie-Madeleine; ou la Sophia stérile est mère..., et la compagne du Christ est Marie; dans le second cas, le plus vraisemblable, il y a opposition avec chiasme. Marie-Madeleine est

61. SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 9, corrige **τεσωνε** (59, 8) en **τερσωνε**, ce qui donne à la phrase plus de cohérence, les trois femmes évangéliques citées symbolisant les trois aspects de Marie: il faut cette correction pour que les deux membres se répondent terme à terme. La légende rapporte divers noms pour les sœurs de Jésus; **ΕΠΙΦΑΝΕ**, *Panarion*, 78, 8 et *Ancoratus*, 60, nous rapporte ceux de Marie et de Salomé. Mais il y a peut-être plus simplement allusion aux trois Marie de Jn 19, 25 (**καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ**), harmonisées aux femmes de Mt 27, 55-56, «**αἱ τινες ἡκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας**» (aussi Mc 15, 40-41). Dans ce cas, le premier membre de notre phrase est bien expliqué, mais le passage au second est moins cohérent: la première opposition ne fonde plus entièrement la seconde.

62. **τσοφια ετογομογ[τε ερος] ξε τστιρα ντος τε τμαα[γ νναρ]γελος** **αγω [τ]κοινωνος μπω[ηρε τε μαρ]ια τμαρ[δα]ληνη. νερε πε[χς με]** **μμ[αρια ν]ρογο αμμαθη[της τηρου αγω αq]αспазе ммос атес[тапро н]заρ[нсоп] апкесеεπε н[μμαθητης агнаγ] εροq [εqме маpи]а. пexаγ наq` ξε [ε]тве оу кме ммос парарон` τηpн аqоуqωb н6и псωτηp` пexаq наγ пexаq наγ (*sic*) ξε етве оу тме ммωтн аη нетс2е. Les reconstitutions sont assez vraisemblables pour que l'ensemble du texte soit clair. En 63, 33, la première lettre du mot mutilé est probablement **ω**; **ε** est peu vraisemblable, et **χ** impossible.**

alors distinguée de la Sophia stérile. Mais l'*Évangile selon Philippe* connaît deux Sophia: Achamôth et Echmôth, qui est la Sophia de la mort ou petite Sophia (§ 39, 60, 10-15). On pourrait identifier cette dernière à la Sophia stérile; il resterait alors possible de voir Achamôth dans Madeleine; compagne du Sauveur, elle serait la mère des semences pneumatiques⁶³.

La Sophia stérile, par contre, est dite mère des anges; on acceptera difficilement qu'il s'agisse des anges célestes, satellites du Sauveur et époux des «images», car nulle part ils ne paraissent être enfantés par une Sophia; cela doit bien plutôt s'entendre des archontes, les «puissances de gauche, et de droite», de *Exc. Theod.*, 34, 1.

On peut penser que nous avons ici la trace d'une tradition donnant à Marie-Madeleine une position privilégiée, utilisée par notre auteur dans le cadre de sa doctrine de la Syzygie⁶⁴.

3. *Noces célestes et mariage humain*

a) L'union, qui est vie immortelle, est comparée à l'union originelle d'Adam et d'Ève; la séparation au contraire entraîne la mort; le récit de Gn 1, 26-27 sert d'expression mythique à la doctrine de la Syzygie.

§ 71, 68, 22-26. «Au jour où Ève était e[n] A[da]m, il n'y avait pas de mort; lorsqu'elle se sépara [de] lui la mort devint. Si de nouveau elle e[n]tre [*en lui*] et qu'il la reçoive en lui, il n'y aura pas de mort»⁶⁵. Malgré les corrections du texte qu'elle suppose, nous main[164]tenons cette traduction, qui donne à la phrase une construction cohérente, en trois membres, et qui s'accorde avec les §§ 78-79, 70, 9-22.

63. Le sens du baiser, dans ce cas, est de lui faire concevoir les semences; cela s'accorde avec le § 31, 59, 2 où le baiser fait concevoir (ω) et engendrer ($\chi\pi\omicron$).

64. Pareille tradition se retrouve, entre autres, dans l'*Évangile de Thomas*, mais utilisée différemment. Au *log.* 114 comme ici, Marie est l'objet de la jalousie des disciples; mais au lieu d'être la compagne du Sauveur, elle est l'image de la semence spirituelle guidée jusqu'au Plérôme, et qui de femelle devient mâle. Sur l'interprétation de ce § 55, voir GAFFRON, *Studien*, p. 214-215.

65. ἡ 200Υ' ΝΕΡΕΕΥ2Α [2] ἡ 2.ΔΔ.Μ' ΝΕ ΜἡΜΟΥ ΥΟΟΠ' ἡΤΑΡΕΣΠΩΡΧ [ε] ρϛ' 2ΠΜΟΥ ΥΩΠΕ ΠΑΛΙΝ ΕΦΩΒ[ω]Κ Ε2[2]ΟΥΝ ἡΨΧΙΤ' ΕΡΟΨ ΜἡΜΟΥ ΝΑΥΩΠΕ. Toutes les traductions reposent sur une correction du texte: ΕΦΩΒΩΚ Ε2ΟΥΝ ἡΨΧΙΤ' ΕΡΟΨ (TILL, *Evangelium nach Philippos*, p. 78. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 190, propose cependant une interprétation qui permet de conserver le texte tel quel: «et qu'il se reçoive»: c'est le Christ, l'Adam céleste qui se rassemble et qui, se rassemblant, rassemble tout ce qui est semences pneumatiques dispersées en ce monde (à l'appui: *Évangile de Vérité*, 21, 12-14; *Actes d'André*, 5-6, et des textes de Porphyre cités par A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu et la Gnose* (Études bibliques), Paris, J. Gabalda, 1954, p. 229, note 5.

L'apparition de la mort est liée à la rupture de l'unité, sa disparition à sa restauration. L'image qui exprime l'unité est plus forte que celle des noces; c'est l'inhabitation réciproque du principe mâle et du principe femelle.

Adam est-il l'homme primordial, l'Adam céleste ou le Christ, et Ève est-elle la Sagesse? Ou sont-ils simplement l'image de la Syzygie céleste et de ses syzygies satellites? La représentation est certainement mythique, mais elle recouvre divers sens: il n'est pas possible de trancher cette question et cela importe peu à notre propos⁶⁶.

Les mêmes idées sont développées aux § 78-79, 70, 9-22; leur rapport aux noces y est précisé par l'introduction des termes **ΖΩΤΡ** et **ΠΑΣΤΟΣ**. L'origine (**ΑΡΧΗ**) de la mort est la séparation de la femme d'avec l'homme: les deux doivent mourir. Cette séparation est originelle (**ΧΙΝ' ΥΟΡΡ'**, 70, 14); elle est abolie par la venue du Christ, qui réunit (**ΖΩΤΡ**) et vivifie ceux qui sont séparés. On peut tenir pour vraisemblable que femme et homme désignent ici l'image et l'ange; l'union est exprimée plus clairement qu'au § 71; le § 79 continue la même pensée: «Or la femme s'unit à son homme dans la chambre nuptiale, et ceux qui se sont unis dans la chambre nuptiale ne se sépareront plus». **ΖΜ ΠΠΑΣΤΟΣ** confirmerait, s'il en était besoin, qu'il ne s'agit pas simplement ici de mariage, mais de l'union dans le Plérôme: à une telle union on peut attribuer l'indissolubilité retrouvée (**ΟΥΚΕΤΙ**: ils ne se sépareront plus) et définitive, à l'inverse de celle du mariage humain, qui ne pouvait être qu'une union morale et précaire en fait. Ainsi l'union d'Ève et d'Adam: «C'est pourquoi Ève s'est séparée d'Adam, parce qu'elle ne s'était pas unie à lui dans la cham[bre nuptia]le». Qu'Ève soit séparée d'Adam vise sans doute moins ici sa formation comme personne distincte, que l'adultère commis, selon la légende, avec les Archontes⁶⁷. L'indissoluble réunion dans le Plérôme est donc aussi salut des puissances mauvaises, invulné[rabilité]: c'est de cela que parlait le § 77, 70, 5-9, qu'il nous faut peut-être rattacher au même ensemble: «Ceux qui ont revêtu la lumière parfaite, les puissances ne les voient point et ne peuvent les saisir. Or on revêtira cette lumière dans le mystère, dans l'union»⁶⁸.

66. Autant que celui des noces, ce passage évoque le thème de l'unité androgyne, développé à plusieurs reprises dans l'*Évangile de Thomas*: log. 22.106.114 (voir B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961, p. 253-257).

67. § 42, 61, 5-12; voir *Apocryphe de Jean* (BG), 62, 3-63, 5 (TILL); *Hypostase des Archonte*, p. 89, 20 sv.

68. Est-il impossible de comprendre **ΖΜ ΠΜΥΣΤΗΡΙΟΝ** (70, 8-9): dans le Plérôme? La proposition est au futur, et le Plérôme est le lieu de l'union; **ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ** implique l'idée de «caché». Mais il ne peut s'agir que d'une anticipation de l'union pléromatique, quand il est encore besoin de se protéger des puissances.

b) Le mariage humain sert de métaphore aux noces eschatologiques.

C'est à dessein que nous employons le terme restrictif de métaphore, plutôt que celui de symbole, qui donnerait à penser que le mariage humain est, pour le gnostique au moins, anticipation de l'union dans la Syzygie; c'est prendre quelque distance par rapport à l'opinion de Ménard et de Grant⁶⁹.

Le vocabulaire utilisé est déjà un témoignage suffisant: époux (ΝΥΜΦΙΟΣ, ΠΑΤΨΕΛΕΕΤ, épouse (ΝΥΜΦΗ, ΨΕΛΕΕΤ, ΚΟΙΝΩΝΟΣ, ΖΩΤΡΕ), paranymphe (ΨΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΙΟΣ), enfants de l'époux ou de la chambre nuptiale (ΨΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΙΟΣ, - ΜΠΝΥΜΦΩΝ), chambre nuptiale (ΝΥΜΦΩΝ, ΠΑΣΤΟΣ, ΚΟΙΤΩΝ) mariage et union (ΓΑΜΟΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΖΩΤΡ), s'unir (ΤΩΖ, ΖΩΤΡ, ΡΚΟΙΝΩΝΕΙ), adultère (ΝΟΕΙΚ). Mais la comparaison est parfois explicitée:

Ainsi au § 122, 81, 34 sv., le caractère caché du mariage humain est parabole du caractère caché de la Syzygie céleste. L'argumentation est a fortiori: «Pe[r]sonne ne pourra] savoir quel est le jo[ur où l'homme] et la femme s'unissent, sauf eux seuls. C'est un mystère en effet que le mariage du monde pour (ou: de) ceux qui ont pris femme. Si le mariage de la souillure est caché, combien plus le mariage sans souillure est-il un mystère vérifiable. Il n'est pas charnel, mais il est pur. Il ne relève pas de la ténèbre ou de la nuit, mais il relève du jour et de la lumière. Un mariage, s'il est dévoilé, est devenu impudicité...»

L'objet de ce développement est le caractère secret du ΝΥΜΦΩΝ, et sa révélation à ceux-là seulement qui y ont part⁷⁰. La comparaison [166] avec le mariage «du monde», union de l'homme et de la femme, vise à le faire comprendre: lui aussi se réalise dans l'intimité, est connu seulement de ceux qui l'accomplissent. Une telle comparaison n'est possible que s'il y a entre le mariage du monde et celui de Plérôme une certaine similitude de structure; les deux réalités sont désignées des mêmes mots de ΓΑΜΟΣ et ΖΩΤΡ; et l'on cherche à montrer que le second comme le premier a qualité de ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, chose cachée. Mais ici déjà une différence se marque: le premier est mystère simplement, le second est mystère authentique (ΑΛΗΘΕΙΟΝ). Une pensée sous-tend cette différence: seul le monde

69. Voir ci-dessous, p. 209-210. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 28-29 «Le mariage terrestre n'en demeure pas moins pour notre auteur un sacrement, un symbole de plénitude»; GRANT, *The Mystery of Marriage*, p. 190 «... our marriages have become symbols of the union of spiritual beings above»; p. 191 «It is impossible to tell whether these Gnostics were discussing human or spiritual marriage or whether in their minds there was a significant difference between the two».

70. Voir ci-dessus, p. 189.

d'en-haut ou Plérôme est vérité, réalité stable; le monde d'en-bas, **ΚΟΣΜΟΣ**, est reflet précaire: il n'est point véritable⁷¹. Du caractère caché, on peut remonter au mariage qui porte ce caractère: le mariage de ce monde est réalité illusoire (et c'est pourquoi il peut se séparer: § 79), seul est véritable le mariage spirituel. C'est pourquoi l'argumentation ne procède pas par simple comparaison, mais a fortiori (**ΠΟΤΩ ΜΑΛΛΟΝ**, 83, 5), car l'image et la chose représentée n'appartiennent pas au même ordre. Pour souligner la convenance de l'argumentation a fortiori, on creuse d'ailleurs l'écart qui sépare les deux mariages, en marquant leur hétérogénéité par l'énumération de qualités antinomiques:

- (a) mariage de la souillure (**ΜΠΧΩΖΜ**) — mariage sans souillure (**ΝΑΤΧΩΖΜ**);
- (b) charnel (**ΣΑΡΚΙΚΟΝ**) — pur (**ΕΓΤΒΒΗΥ**);
- (c) de la convoitise (**ΕΠΙΘΥΜΙΑ**) — du vouloir (**ΟΥΩΥ**);
- (d) des ténèbres et de la nuit — du jour et de la lumière.

Cette dernière note surtout est propre à exprimer l'opposition dualiste entre ce monde et le Plérôme, et elle apparaît dans la synthèse dernière qu'est la conclusion de notre évangile (§§ 126. 127).

On voit que s'il est permis de chercher dans le mariage humain une illustration des noces célestes, l'auteur accumule les précautions pour éviter la confusion, durcir le dualisme, marquer la différence d'ordre. L'utilisation du thème des noces humaines, dans ce cas, est purement littéraire; à peine a-t-il plus de portée, par exemple, que la comparaison avec l'accouplement des animaux, que l'on trouve au § 113.

Il n'en demeure pas moins que la réalité cosmique entretient avec la réalité céleste une certaine similitude: celle-ci est exemplaire, celle-là est un reflet. Une telle pensée est platonicienne. [167]

C'est à la lumière de ce § 122 qu'il faut comprendre le § 60, et en particulier le mot «image»: «considérez la comm[unauté sans souil]lure: elle a [une grande] puissance. Son image se trouve dans une souil[lure du corps]»⁷²: la solidité de la reconstitution vient d'ailleurs du parallèle entre les deux textes.

71. §§ 11, 53, 23-54, 5; 44, 61, 20-35 (**ΚΟΣΜΟΣ** est opposé aux réalités stables, à la Vérité, à «ce lieu-là», comme à des termes équivalents entre eux).

72. (64, 35. 65, 1) **ΕΡΙΝΟΕΙ ΝΤΚΟΙ[ΝΩΝΙΑ ΝΑΤΧ]ΩΖΜ ΧΕ ΟΥΝΤΑΣ ΜΜΑΥ [ΝΟΥΝΟΣ Ν]ΔΥΝΑΜΙΣ ΤΕΣΖΙΚΩΝ ΕΣΩΟΠ ΖΝ ΟΥΧΩ [ΖΜ Ν]ΧΧ[ΗΜΑ]**. 64, 36: **ΑΤ-Χ]ΩΖΜ** convient mieux à la longueur de la lacune et instaure avec 65, 1, **ΖΝ ΟΥΧΩ[ΖΜ]** une opposition parallèle à celle du § 122, 82, 4-5; la reconstitution n'est cependant pas certaine (TILL, *Evangelium nach Philippus*, p. 77). En 65, 1, les vestiges sont suffisants pour exclure la lecture [**ΝCΩΜ**]Α (TILL).

Le § 61, qui suit immédiatement cette phrase, joue lui aussi sur le parallèle du couple humain et de la syzygie céleste de l'image et de l'ange (65, 12-26): les partenaires de l'un et de l'autre, lorsqu'ils sont réunis, échappent aux attaques, d'une part des débauchés, d'autre part, des esprits impurs⁷³.

c) Deux passages, au contraire, insistent sur la différence entre l'union en ce monde et dans l'autre.

§ 103, 76, 6-9. «Alors que l'union est en ce monde homme et femme, le lieu pour la puissance et la faiblesse, dans l'éon, la forme de l'union est autre». L'opposition est nette entre ce monde d'une part, l'Éon d'autre part; et entre ce qu'est l'union (ϠΩΤΡ) en chacun d'eux, quant à sa forme ou son apparence (ϵΙΝΕ)⁷⁴: homme et femme dans le premier. «autre chose» (ΚΕΟΥΑ) dans le second. La difficulté provient de l'incise: ΠΜΑ ΕΤΩΟΜ ΜΝ ΤΜΝΤΩΒ. Telle qu'elle se présente, elle peut être apposition à l'union dans ce monde, à ce monde, ou à homme et femme; cela se vaut⁷⁵; le sens est alors: ce monde est un lieu où il y a force et faiblesse, l'union de l'homme et de la femme en est un exemple; l'éon, par contre, serait alors un lieu d'égalité, où le semblable s'unirait au semblable, comme nous l'avons déjà vu. En cela résiderait la différence d'εἶδος entre les deux unions; peut-être les lignes 12-16 en fournissent-elles une confirmation: «là où il y a violence» (ΒΙΑ) – c'est-à-dire, opposition de force et de faiblesse – contrasterait avec «ceux-là ne sont pas une chose et une autre, mais tous deux sont une même chose». Schenke, suivi par Ménard, com[168]prend différemment: 76, 7, il corrige en «<ϵ>ΠΜΑ ΕΤΩΟΜ ΜΝ...» «au lieu de la puissance avec la faiblesse»⁷⁶. La faiblesse désigne alors la semence pneumatique déchuë; la force, l'ange auquel elle s'unit: c'est expliquer déjà en quoi l'union éonique diffère de la cosmique⁷⁷. Nous préférons la première solution parce qu'elle ne demande aucune retouche du texte, et parce que la désignation de la semence pneumatique comme faiblesse convient bien au moment de sa déchéance, non au moment de l'union: on insiste justement sur le fait qu'elle ne diffère point de ce à quoi elle s'unit (76, 15-16). De quelque manière cependant que l'on comprenne cette incise, il demeure clair que

73. Voir ci-dessus, p. 185.

74. ϵΙΝΕ, comme substantif, rend le grec ὁμοίωμα, ὁμοίωσις, ὁμοιότης, ὅρασις, εἶδος (W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press, 1939, p. 80b-81a).

75. Voir TILL, *Evangelium nach Philippos*, p. 53; WILSON, *Gospel of Philip*, p. 124-125; C. J. DE CATANZARO, *The Gospel according to Philip*, dans *Journal of Theological Studies*, 13 (1962), p. 35-71, p. 59.

76. SCHENKE, *Evangelium nach Philippos*, c. 20; MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 97.221.

77. Voir MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 221.

l'union céleste est opposée à la terrestre de façon radicale: l'homonymie ne peut faire oublier la différence.

§ 126, 85, 32 - 86, 3. «Tous ceux qui [entreront] dans la chambre nuptiale a[llume]ront la lu[mière]. Ils] n'[engendrent] pas en effet comme les mariages que nous [ne voyons pas (ou: que nous voyons), parce qu'ils] adviennent dans la nuit. Le feu [...] la nuit, il s'éteint (sol.). Les mystères de ce mariage au contraire s'accomplissent au jour et à la lumière...»⁷⁸. À s'en tenir à ce qui reste intact du texte, nous avons à tout le moins ici l'opposition de deux mariages; le premier est celui de ceux qui entrent (ou entreront) dans la chambre nuptiale (ΚΟΙΤΩΝ) (85, 32-33): c'est celui-là qui reparait en 86, 2-3: il est caché, appartient au jour et à la lumière qui ne se couchent pas. On y oppose d'autres mariages (au pl.) (85, 34-35) qui ont pour caractéristique d'advenir dans la nuit; il est permis de penser que le feu allumé dans la nuit et qui s'éteint indique le caractère nécessairement provisoire **ϣαϣχενε**, sol.) de ces unions ou de l'illumination qu'elles procurent. La pointe du texte est autre qu'au § 122, 81, 34-82, 10: là, les noces terrestres et les célestes se ressemblaient par leur caractère caché; ici l'attention se porte sur la différence de leur stabilité: les premières sont provisoires, les secondes appartiennent au Plérôme éternel. Cependant, l'opposition reste bien la même, entre nuit (monde) et lumière, jour (Plérôme) et les noces qui relèvent de l'un et de l'autre: [169] les termes antinomiques employés (nuit, jour; s'éteint, ne se couchent pas) l'expriment bien, mais aussi le «**ἡτοϣ**» de 86, 2, qui souligne le contraste.

4. *Union et illumination*

Il faut relever encore les liens qui unissent le mariage ou la chambre nuptiale à la révélation, à la lumière, à l'onction; c'est-à-dire, finalement à la connaissance ou à la gnose.

a) La révélation, la vision

Observons d'abord que la formule dite d'eucharistie du § 26, 58, 11-14, est introduite dans un contexte de révélation: «ce jour-là» (58, 10-11) c'est le jour où Jésus se manifeste (**οϣωνζ εβολ**) aux disciples sur la montagne

78. οϣον̄ νιμ̄ ετνα[βωκ εζοϣν] επκοιτων̄ σεναχ[ρ]ο μπο[ϣοειν μεϣχπ]ο γαρ̄ ἡ̄ε̄ ἡ̄γαμος̄ ετ̄ν̄[αϣ̄ εροοϣ̄ αν̄ εϣ̄]ωωπε̄ ἡ̄τοϣω̄ν̄ πκωζτ̄ ω[?]] ἡ̄τοϣω̄ν̄ ϣαϣχενε̄ ἡ̄μϣστηριον̄ δε̄ ἡ̄πιγαμος̄ ἡ̄τοϣω̄ν̄ ϣαϣχωκ̄ εβολ̄ ζ̄μ̄ πεζοοϣ̄ ἡ̄ν̄ ποϣοειν̄. 85, 4: σεναχ[π]ο (TILL) est impossible.

(58, 5-6), en les grandissant pour qu'ils puissent le voir (**ΝΑΥ**), car il était grand (58, 8-10)⁷⁹.

Les mêmes termes de révélation et de vision apparaissent encore au § 122, 81, 34 - 82, 26. Sur le mode de la comparaison d'abord: un mariage humain n'est connu (**COOYH**, 81, 35) que par l'homme et la femme qui s'unissent; le mariage ne peut être dévoilé (**ΚΩΚ ΑΖΗΥ**, 82, 10). L'épouse ne peut donc être vue (**ΝΑΥ**, 82, 14); l'auteur passe ici du niveau de la parabole mondaine à celui de la réalité spirituelle. En disant que l'épouse ne peut être vue, il ne rejette pas pour autant l'idée de révélation, mais il l'utilise de façon restrictive: l'épouse ne se révèle (**ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ**, 82, 15) qu'à quelques privilégiés. Ceux-là peuvent pénétrer (**ΒΩΚ ΕΖΟΥH**, 82, 18) chaque jour dans la chambre nuptiale. Il y a donc équivalence entre l'idée de contempler l'épouse et d'entrer au **ΝΥΜΦΩH**. À cette pleine connaissance s'oppose une connaissance dégradée, inférieure: sentir et entendre (82, 19-21). Ouïe et odorat sont inférieurs à la vue. Enfin, nous trouvons dans les dernières lignes de ce paragraphe un bon raccourci des rapports entre noce, vision, identification: «Des époux et des épouses appartiennent au **ΝΥΜΦΩH**. Personne ne pourra [v]oir l'époux et l'épouse à moins qu'[il] ne devie[nne] cela.»

Au § 125, 84, 21-85, 29, le moment eschatologique est présenté comme une révélation du Plérôme (le secret de la vérité, 85, 12-13.19, le Saint des Saints, 84, 22-23.30-31; 85, 19-20), qui est la chambre nuptiale (**ΚΟΙΤΩH**, 84, 21-22; 85, 21). La chambre nuptiale est d'abord cachée (85, 21-22), ce qu'exprime l'image du voile (**ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ**) [170] qui ferme le Saint des Saints (85, 23-24). L'idée de révélation sera donc rendue par la déchirure du voile (84, 25; 85, 5-13), l'entrée ou l'invitation à l'intérieur (85, 3.12-13.14.18.21); on trouve aussi les verbes **ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ** (84, 26-27; 85, 9), **ΩΛΠ ΕΒΟΛ** (85, 20.25) et surtout l'idée d'une illumination finale, qui est aussi une onction: «Mais lorsque cela se manifestera, alors la lumière parfaite se répandra su[r cha]un, et tous ceux qui seront en elle [recev]ront l'[on]ction»⁸⁰. Elle est assortie de la libération (**ΡΕΛΕΥΘΕΡΟC**) des esclaves et du salut (**ΩΤΕ**) des prisonniers (85, 28-29).

79. Tout le développement antécédent concerne d'ailleurs la révélation du Christ et ses divers modes; le mot **ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ** apparaît 7 fois entre 57, 29 et 58, 10 (57, 19.30.32-33; 58, 5-6); le mot **ΝΑΥ**, 4 fois (57, 32; 58, 4.9). Noter en outre la présence du terme «lumière» appliqué au Parfait, c'est-à-dire au Christ (58, 12).

80. (85, 24-28) **ΖΟΤΑH ΔΕ ΕΦΩΔΩΛΠ' ΕΒΟΛ ΤΟΤΕ ΠΟΥΘΕΙH ΝΤΕΛΕΙΟH' ΝΑΖΑΤΕ ΕΒΟΛ' ΕΧ[Ν Ο]ΥΦ[Η] ΝΙΜ' ΑΥΩ ΝΕΤΝΖΗΤQ' ΤΗΡΟΥ CΕH[ΔΑΧΙ ΠΧΡΙ] CΜΑ.**

b) La lumière, le feu, l'onction

Un rapprochement très clair est fourni par le § 77, 70, 5-9: «ceux qui ont revêtu la lumière parfaite, les puissances ne les voient pas et ne peuvent les saisir. Or on revêtira cette lumière dans le mystère, dans l'union.» L'union procure la lumière parfaite qui sert de vêtement protecteur contre les puissances. L'idée est que celui qui est uni ne peut être vu ou retenu par les archontes au moment de remonter au Plérôme (qui est le lieu de l'union); la représentation est typiquement valentinienne (remontée au Plérôme, invulnérabilité) mais suppose une union anticipée, qui est qualifiée de **ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ**. L'intéressant, c'est la manière dont on conçoit la protection: c'est le vêtement de la lumière parfaite. On sait par ailleurs le lien de la lumière avec l'onction, ou la gnose; on peut risquer aussi, à cause du vêtement, un rapprochement avec la thématique baptismale, notamment avec le § 101, 75, 21-25: «l'eau vive est un corps; il faut que nous revêtions l'homme vivant...»⁸¹. L'impression se dégage, d'un pareil texte, qu'un lien très étroit rapproche non seulement l'union et la gnose, mais aussi l'union, l'onction et le baptême: soit qu'il s'agisse de rites différents auxquels s'attache une même signification, soit qu'il s'agisse d'un seul complexe rituel.

L'illumination se retrouve dans l'union exemplaire du Sauveur et de la Sophia, au § 82, 71, 3-15: «Le Père du Tout s'est uni à la Vierge qui est descendue et un feu (**κωστ**) l'éclaira (**προγοειν εροϋ**) en ce jour: il a manifesté (ou: il s'est manifesté dans) (**αφωλπ εβολ**) la grande chambre nuptiale (**παστος**)». [171]

Le feu est vu sous son aspect lumineux; la mention du feu et de la lumière en liaison avec l'union, est aisée à interpréter, en raison du verbe **αωλπ εβολ**: cette union est manifestation du salut; ou, si l'on veut, révélation du Plérôme, de la Vérité⁸².

On peut encore, dans le même ordre d'idées, relever que la lumière est une des réalités d'en-haut auxquelles on s'unit en leur devenant semblable⁸³,

81. L'homme vivant n'est pas sans rapport avec l'homme parfait (**τελειος**); le passage de l'un à l'autre sert de crochet entre les §§ 100 et 101; et l'on a déjà vu l'identité du parfait et de la lumière (§ 26, 58, 12).

82. § 125, 85, 18-21.

83. § 113, 78, 25-79, 13, plus particulièrement 78, 32-79, 5: «[Si tu] deviens homme, [c'est l'homme qui] t'ai[mera]. Si tu deviens [esprit], c'est l'esprit qui s'unira (**ζωτρ**) à toi. [Si] tu deviens Logos, c'est le Logos qui se mêlera (**τωζ**) à toi. Si [tu] deviens lumière, c'est la lumière qui s'unira (**ῥκοινωνει**) à toi. Si tu deviens les choses d'en-haut, les choses d'en-haut reposeront (**ῃτον**) sur toi». De même 79, 9-13. La lumière est l'une des réalités du Plérôme («les choses d'en-haut») qui sont terme de l'union.

et qu'au § 123, la gnose de la vérité est présentée comme une union à la vérité⁸⁴.

Enfin, lumière et union sont étroitement associées dans la page finale de l'*Évangile selon Philippe*, aux §§ 125.126.127, 85, 25-86, 18. En § 125, 85, 25-29, nous l'avons vu, la manifestation finale du Saint des Saints, des secrets de la vérité, de la chambre nuptiale, est présentée comme l'effusion de la lumière parfaite (ΠΟΥΘΕΙΝ ΝΤΕΛΕΙΟΝ) et sans doute comme la réception d'une onction ([. . . ΠΧΡΙ]CMA). Puis, le § 126, 85, 29-86, 4 joue sur l'opposition entre la nuit, où toute illumination est provisoire (en l'occurrence, celle du feu, 85, 35-86, 1) et le Plérôme dont le jour et la lumière (ΖΟΥΥ, ΟΥΘΕΙΝ) ne se couchent pas: c'est dans cette lumière et ce jour que s'accomplissent les mystères du mariage.

Le § 125, 86, 4 sv. rappelle le § 77, 70, 5-9: la lumière que l'on reçoit (alors que là on la revêtait) procure l'invulnérabilité en ce monde et lorsqu'on le quitte (86, 7-12; ici encore on emploie les verbes ΝΑΥ et ΕΜΑΖΤΕ): c'est bien la représentation valentinienne. Mais la réception de cette lumière est ici aussi le fruit de l'union, si du moins c'est ce que signifie le titre de ΩΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΩΝ: «si quelqu'un devient fils de la chambre nuptiale, il recevra la lumière»; il s'agit bien de ce monde-ci, et d'une anticipation de l'illumination eschatologique: «si quelqu'un ne la reçoit pas étant en ces lieux, il ne pourra la recevoir dans l'autre lieu». [172]

III. LA CÉLÉBRATION DE L'UNION OU L'ANTICIPATION DE LA CHAMBRE NUPTIALE

1. L'union pléromatique est anticipée dès ce monde

Nous avons vu que l'union de l'image et de l'ange s'accomplit d'après Irénée, dans les rites fort variables de la rédemption ou ἀπολύτρωσις; elle fait l'objet, chez des gnostiques valentiniens, d'une célébration liturgique susceptible de revêtir diverses formes. Une situation semblable se présente dans l'*Évangile selon Philippe*, où il apparaît que l'union est anticipée dès ce monde, grâce à des «types» et à des «images».

84. § 123, 84, 11-14 «Si nous connaissons (CΟΥΩΝ-) la Vérité, nous trouverons les fruits de la Vérité en nous. Si nous nous unissons (ΖΩΤΡ) à elle, elle recevra notre Plérôme». La connaissance se dit en termes d'échange (les fruits de la Vérité sont dans le gnostique; la Vérité reçoit son Plérôme); la construction d'ailleurs présente comme parallèles sinon équivalents les verbes CΟΥΩΝ ΤΑΛΗΘΕΙΑ et ΖΩΤΡ ΕΡΟΣ.

Les noces du gnostique et de l'ange ne sont pas présentées seulement comme un événement eschatologique espéré, vers lequel on tendrait indéfiniment; elles se réalisent déjà de quelque manière dans la condition présente; cette réalisation actuelle est même la condition nécessaire de la réalisation dernière: on peut dire que l'union est principe et fin de la remontée au Plérôme; ou encore que le spirituel ne pourra rentrer dans la chambre nuptiale que s'il y est déjà maintenant. En ce sens, l'événement eschatologique est une révélation: ce qui était caché apparaît.

Ainsi au § 74, 69, 8, l'union est-elle formulée au passé, liée à la (ré)génération (ΧΠΟ) et à l'onction: «Lorsque nous avons été engendrés, nous avons été réunis»⁸⁵. Cependant le moment de cette union demeure imprécis. Il est clair néanmoins qu'elle précède la remontée au Plérôme, puisque c'est elle qui garantit des esprits impurs et rend ἀορατός καὶ ἀκατητός. Trois passages le disent avec netteté.

Le § 61, 65, 1 - 66, 4, l'exprime de deux manières: d'abord en disant que l'on échappe aux esprits mâles ou femelles (selon qu'on est femme ou homme) en recevant une puissance androgyne, c'est-à-dire, l'époux et l'épouse. Or, on les reçoit de la chambre nuptiale en image (ΠΝΥΜ[173] ΦΩΝ ΝΖΙΚΟΝΙΚΟΣ)» (65, 1-12). Il nous faudra revenir sur le ΝΥΜΦΩΝ ΝΖΙΚΟΝΙΚΟΣ, qui précise la structure de l'anticipation: retenons déjà qu'il y a anticipation de la chambre nuptiale dès ce monde, alors que l'on est encore vulnérable, et que cette anticipation consiste à recevoir l'époux et l'épouse.

Suit une parabole plus explicite encore: comme l'homme et la femme assis ensemble sont soustraits aux entreprises adultères, ainsi l'image et l'ange réunis. Il pourrait s'agir, certes, de l'union pléromatique; mais tout le sens du développement (la question posée: comment échapper aux esprits impurs, et les deux autres réponses qui lui sont données, et qui concernent des événements en ce monde) indique qu'il s'agit bien d'une union présente. La phrase continue d'ailleurs en s'intéressant à ce passage hors du

85. ΝΤΑΡΟΥΧΠΟΝ ΑΥΖΟΤΡΝ. Le sens sacramentel n'est évidemment pas clair, on ne peut dire quelles actions rituelles sont visées dans ce passage. GAFFRON, *Studien*, p. 167 voit dans l'emploi du parfait une raison de douter qu'il s'agisse du «mystère du mariage», car celui-ci est, partout ailleurs, exprimé au présent ou au futur (cependant, voir § 82, 71, 4; mais il s'agit de l'union exemplaire du Sauveur et de la Sophia). Le verbe ΖΩΤΡ toutefois n'est pas ambigu, rien ne pousse à supposer qu'il s'agisse d'une autre union que celle de l'image et de l'ange; elle est présentée ici comme acquise, conséquence de la (ré)génération. Les deux idées d'ailleurs ne sont pas sans lien, comme on l'observera en rapprochant les §§ 102 et 113: le semblable engendre le semblable, comme le semblable s'unit au semblable (dans les deux cas, le sujet de l'action se trouve du côté du Plérôme, le terme du côté de l'homme sauvé).

monde, qui suppose que l'on y était: «celui qui sort (qualitatif) du monde ne peut plus être retenu (αμαρτε) parce qu'il était dans le monde⁸⁶.

Enfin, la réception de l'Esprit-Saint, considérée comme la troisième formulation de la même réalité, est présentée comme un fait qui pourrait être acquis au moment où l'on parle: «[sou]vent certains vien[nent disant]: nous sommes croyants afi[n d'échapper aux esp]rits i[mpurs] et aux démons; car s'ils avaient l'Esprit-Saint...». La condition pour échapper aux esprits impurs n'est pas remplie dans le cas de croyants; elle l'est dans celui des chrétiens véritables, qui ont reçu le nom en propriété, et même à un moment déterminé, celui de l'onction⁸⁷.

La perspective n'est guère différente au § 77, 70, 5-9, où l'union (ζωτρ) fait revêtir la lumière parfaite, qui protège des puissances; elle doit donc être antérieure à l'attaque des puissances. Cependant, elle est postérieure au moment où se situe l'auteur: «Or on revêtira (ογα δε νατ ζωωq) cette lumière dans le mystère, dans l'union» (70, 7-9). Cela peut signifier soit que l'auteur s'adresse à des non-initiés (ce qui est peu probable en raison de la tournure indéterminée) soit qu'il énonce simplement au futur une vérité de portée générale; soit qu'il pense à un acte nécessairement futur pour tous, quoiqu'antérieur au retour vers le Plérôme (ce qui conviendrait assez bien à un rite des mourants).

Par le biais de la lumière, de l'invulnérabilité et du titre «fils de la chambre nuptiale», le § 127, 86, 4-18 applique à l'union cette dialectique de l'anticipé et de l'espéré. Recevoir la lumière et devenir ωηρε [174] μπνυμφων sont une seule réalité (86, 4-5). Or, il faut recevoir la lumière dans ces lieux-ci (νεειμα), c'est-à-dire, dans le monde, pour pouvoir la recevoir dans l'autre lieu (πκεμα) (86, 6-7), c'est-à-dire dans l'Éon ou Plérôme. On ne saurait exprimer plus clairement la nécessité d'être deux fois ωηρε μπνυμφων: en ce monde et dans l'Éon; mais on affirme en même temps la continuité de ces deux états. L'invulnérabilité qui s'y attache vaut dès ce monde (εqrπολιτεγεσθαι ζm πκοσμος) et lors de la sortie de ce monde (εqψαι ειβολ ζm πκοσμος) (86, 7-12). On exprime les choses autrement en disant qu'il y a, dès ce monde, une révélation inchoative ou médiate: «il a déjà reçu la vérité dans les images (ζn nζικων)» (86, 12-13): «image» est le terme technique pour désigner cette présence médiate de la vérité; on peut parler aussi de la présence de l'au-delà (Éon, Plérôme) en ce monde: «le cosmos est devenu Éon car l'Éon est pour lui Plérôme» (86, 13-14). Mais cette révélation, ou cette présence

86. 65, 27-29.

87. § 59, 64, 22-29.

du Plérôme dans le monde, ont pour caractéristique d'être strictement personnelles: «Et il l'est (i.e.: l'Éon est plénitude) ainsi: il est manifesté à lui seul» (86, 15-16). C'est, finalement, une dialectique d'accompli et de provisoire, de voilement et de dévoilement, d'ombre et de lumière, qui constitue le tout de l'économie sacramentaire et est appliqué par notre passage à l'illumination et à l'union. La dernière phrase, qui est aussi la conclusion de tout l'évangile, l'exprime à merveille; on ne peut que la citer, car la puissance évocatrice des mots résiste à l'analyse; que l'on se rappelle seulement que la nuit peut désigner le monde, et que le jour et la lumière sont des noms du Plérôme: «il n'est pas caché dans la ténèbre et la nuit, mais il est caché dans un jour parfait et une lumière pure».

2. *Pour dire cette anticipation, on utilise les catégories de ΤΥΠΟΣ et de ΖΙΚΩΝ*

Nous l'avons vu deux fois déjà. Au § 61, 65, 11-12, la puissance androgyne, c'est-à-dire l'épouse et l'époux, est reçue (ΟΥΔ ΔΕ ΧΙ) de la chambre nuptiale en image (ΕΒΟΛ Ζῼ ΠΝΥΜΦΩΝ ΝΖΙΚΟΝΙΚΟΣ); au § 127, 86, 12-13, celui qui est devenu fils de la chambre nuptiale et a reçu la lumière «a déjà reçu la vérité dans les images»; «déjà» (ΗΔΗ) veut dire «alors qu'il est en ces lieux», c'est-à-dire «alors qu'il habite dans le monde». La réception par les images est donc caractéristique de la réception du Plérôme dès ce monde-ci.

Au terme d'image, il faut joindre celui de «type» (ΤΥΠΟΣ) qui apparaît avec le même sens au § 125, 85, 15: «Le haut (du voile) s'est ouvert pour nous qui sommes en-bas afin que nous entrions dans le [175] secret de la Vérité. Celui-ci est vraiment ce qui est précieux, étant fort. Mais c'est grâce à des types sans valeur et à des choses faibles que nous y entrerons. Ils sont sans valeur en face de la gloire accomplie. Il y a une gloire supérieure à la gloire, il y a une force supérieure à la force. C'est pourquoi les choses parfaites se sont ouvertes à nous, avec les secrets de la Vérité...»⁸⁸.

L'entrée dans le secret de la Vérité est entrée dans la chambre nuptiale (ΚΟΙΤΩΝ, 84, 21; 85, 21); c'est bien de l'union qu'il s'agit, même si elle est en même temps révélation des secrets de la Vérité⁸⁹; il y a identité des deux; on peut donc rapprocher sans peine de ce passage le § 124, 84, 14-21

88. 85, 10-19.

89. La notion de type, comme celle d'image, se réfère plusieurs fois à celle de vérité: soit qu'elle soit opposée à ce qui est véritable (ΖΙΚΩΝ – ΑΛΗΘΕΙΝΟΣ, § 72, 68, 37), soit qu'elle soit présentée comme instrument nécessaire de la révélation de la vérité (par exemple, § 124, 84, 14-21).

et les interpréter ensemble; la pensée diffère d'autant moins de l'un à l'autre qu'il s'agit d'un seul développement⁹⁰. «Maintenant, nous avons les choses révélées de la création. Nous disons (sol.) qu'elles sont les fortes et précieuses, tandis que celles qui sont cachées sont les faibles et sans valeur. Il en est ainsi des choses révélées de la Vérité: elles sont faibles et sans prix, tandis que celles qui sont cachées sont les fortes et sont précieuses. Or, les mystères de la Vérité sont manifestés étant types et images. (§ 125) Or la chambre nuptiale est cachée...».

La Vérité doit avoir le même sens de part et d'autre; au § 124, elle signifie donc déjà le Plérôme (ou la chambre nuptiale ou le Saint des Saints); elle s'oppose d'ailleurs à la création (ϸΩΝΤ); les mystères de la Vérité qui sont révélés (84, 20-22) ne sont autre chose que les secrets (choses cachées) de la Vérité, dans lesquelles on entre (85, 12-13.14). Il y a équivalence rigoureuse de ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ et de ΠΕΤΘΗΠ.

Des deux côtés, on appuie sur le caractère relatif des images ou types, et on les déprécie en face des réalités auxquelles ils donnent accès: le moyen employé est de leur attribuer des qualités antithétiques: précieux et vil (ΕΤΤΑΕΙΗΥ – ΕΤΨΗΣ), fort et faible (ΧΩΩΡΕ – ΕΩΒ). Prix et force sont des caractères du monde véritable, stable⁹¹; et [176] la faiblesse est propre à ce monde-ci, instable et fuyant, reflet de l'autre. Types et images sont donc réalités mondaines, et comme telles apparentes; mais leur particularité est de faire apparaître (ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ, 84, 21) ce qui est caché (l'au-delà), précieux et fort; ou si l'on se place au point de vue de l'homme, d'en ouvrir l'entrée (85, 12-14). Sans perdre leur caractère mondain, elles sont le moyen par lequel le Plérôme est présent déjà dans le monde: quoique faibles et viles elles appartiennent à la Vérité ou Plérôme. On peut donc les ranger d'une certaine manière dans l'autre monde, lorsqu'on institue une comparaison entre cosmos et Plérôme. Cette comparaison est opposition⁹², car la structure de l'un est radicalement à l'inverse de l'autre; le caché est faible dans le premier cas, fort dans le second; le manifeste est précieux dans le premier cas, vil dans le second. Mais il faut prendre garde à l'ambivalence

90. La division entre § 124 et § 125 est arbitraire: la préoccupation, le vocabulaire, sont les mêmes dans les deux textes; le § 124 énonce une généralité qui est ensuite précisée, illustrée. La continuité est d'ailleurs bien marquée par un ΔΕ: ΠΚΟΙΤΩΝ ΔΕ ... (84, 21-22). Il est donc impossible de traiter séparément 84, 14-21 et 85, 10-19, qui relèvent d'une même unité littéraire et appartiennent exactement au même contexte.

91. §§ 11, 53, 23-29; 44, 61, 20-24.

92. Bien que la cheville ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ (84, 17) paraisse signifier en réalité un parallèle, le mouvement de la pensée voudrait qu'on la rende non par «ainsi», mais par «au contraire». Ou bien il s'agit de mots passe-partout, au sens très usé, ou bien il faudrait suppléer une négation: ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ <ΑΝ>, «il n'en est pas ainsi».

des types et images: ils appartiennent en fait à deux mondes, celui-ci et l'autre; et ils demeurent précieux en ce monde, malgré leur peu de prix en face de ce qu'ils révèlent. La pensée du § 124 s'organise autour d'une double opposition (la création – la Vérité; le caché – le manifeste) et est franchement dualiste. Mais la notion d'image, de type, résiste à ce dualisme fondamental, elle s'y intègre mal. La première conséquence est qu'on double le jeu des oppositions. Normalement, le monde est manifeste, la Vérité est cachée (il n'y a qu'un seul contraste); mais dès lors que la Vérité se révèle dans le monde, il n'est plus possible de penser de la sorte: l'opposition caché-manifeste (ou monde-Vérité) s'installe dans la Vérité elle-même, d'où pour les besoins de l'exposé, on va la rechercher aussi dans la création (mais dans un sens tout autre, strictement phénoménal, «apparent»). Le jeu normal des concepts, prévu pour une pensée dualiste, se brise lorsqu'on y fait intervenir l'idée d'une anticipation (que l'on pourrait appeler sacramentelle) de la révélation eschatologique⁹³.

La seconde conséquence est que la faiblesse, le caractère vil ne sont pas attribués sans réticence aux types: ce n'est qu'une faiblesse [177] relative, «en face de la gloire accomplie» (85, 16). Cette faiblesse est donc déjà gloire et force, mais inaccomplie et provisoire (85, 17-18).

Il importe de noter que types et images ne sont pas saisis universellement comme tels, mais ne sont le moyen par lequel le salut est anticipé que pour des hommes déterminés, ceux auxquels s'adresse l'*Évangile selon Philippe*: car, c'est à «nous» que le secret de la vérité s'est ouvert, et c'est «nous» qui y pénétrons (85, 11-13.14.18-21).

§ 67, 67, 9-18. «La Vérité n'est pas venue au monde nue: mais c'est dans les types et les images qu'elle est venue: il (ou: on) ne la recevra pas autrement».

Cette phrase ne fait pas difficulté et reprend une idée déjà rencontrée: celle de la présence de la Vérité dans le cosmos grâce aux types et images. Une note seulement s'y ajoute, celle de la nécessité des types et images, d'une médiation prise dans le monde lui-même. Les gnostiques de l'*Évangile selon Philippe* ne sauraient donc jamais se rapprocher de ceux qu'en IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 4, nous voyons refuser toute médiation sensible, et qui considèrent comme seule ἀπολύτρωσις la gnose de l'homme intérieur.

93. Le paradoxe de la révélation, du salut anticipé, brise un langage basé sur l'antithèse: le langage lui-même devient paradoxal, et par là-même mystérieux, comme au § 127, 86, 16-18: «il n'est pas caché dans la ténèbre ou la nuit, mais il est caché dans un jour parfait et une lumière pure».

La suite du texte offre de sérieuses difficultés de traduction, et ne se laisse comprendre qu'au terme d'une ou l'autre correction. Nous proposerions de la rendre ainsi: «Il y a une régénération et une image de régénération. Il faut vraiment qu'on soit régénéré par l'image. Quelle est la résurrection et l'image? Par l'image, il faut ressusciter. La chambre nuptiale et l'image? Par l'image, il faut entrer dans la Vérité, qui est l'apocatastase»⁹⁴. [178]

La phrase se développe en trois étapes, traitant successivement de la régénération, de la résurrection, de la chambre nuptiale. Chacune de ces trois réalités a son image, par laquelle il faut passer pour accéder à la réalité même: c'est grâce à l'image qu'on est régénéré, qu'on ressuscite, qu'on entre

94. (67, 12-18). Cette traduction suppose que l'on corrige **ΕΤΡΕΣΤΩΟΥΝ** (67, 16) en **ΕΤΡΕΥΤΩΟΥΝ**, ou à tout le moins qu'on lui donne un sens neutre équivalent à celui de la troisième personne du pluriel; il faut en effet aligner les trois verbes qui dépendent du triple **ΩΩΕ**. Elle repose sur deux fondements: d'abord l'établissement d'une structure en trois membres, autour du triple **ΩΩΕ**; ensuite l'interprétation de ces trois phrases à partir de la première, la seule qui soit claire et de traduction indiscutable. Elle s'harmonise sans peine avec les l. 9-11 et fournit une séquence satisfaisante **ΧΠΟ ΝΚΕΟΠ** – **ΑΝΑΤΑCΙC** – **ΝΥΜΦΩΝ**, qui permet de conserver **ΝΥΜΦΩΝ** sans correction. C. J. DE CATANZARO, *The Gospel of Philip*, dans *Journal of Theological Studies*, 13 (1972), p. 35-71, p. 51, coupe à peu près de la même façon: «What is the Resurrection and the image? By means of the image, it behoves to establish the Bride-chamber and the image. By means of the image, it behoves to inter into the truth, which is the restoration.» On ne peut malheureusement accepter «it behoves to establish the Bride-chamber and...»: **ΤΩΟΥΝ** répond à **ΑΝΑΤΑCΙC** comme le verbe **ΧΠΟ ΝΚΕΟΠ** répond au substantif **ΧΠΟ ΝΚΕΟΠ** et comme **ΕΙ ΕΖΟΥΝ ΕΤΑΛΗΘΕΙΑ** répond au **ΝΥΜΦΩΝ**; on doit donc lui donner le sens de «ressusciter», et il n'a pas de complément d'objet. Nous avons essayé de tourner la difficulté en considérant **ΠΝΥΜΦΩΝ ΜΝ ΘΙΚΩΝ** comme une proposition nominale indépendante, de sens interrogatif, strictement parallèle à **ΑΥ ΤΕ ΤΑΝΑΤΑCΙC ΑΥΘΙΚΩΝ**. La plupart des traducteurs (TILL, WILSON, MÉNARD, SEGELBERG) suivent SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 14 et considèrent le groupe **ΘΙΚΩΝ ΖΙΤῆ ΘΙΚΩΝ** comme une unité indissociable; «l'image par l'image» est «der durch das Abbild der Wiedergeburt im Mysterium zum Abbild seines Schutzengels gewordene Gnostiker» (c. 14, note 122). On joue donc sur les deux sens différents de **ΘΙΚΩΝ**, bien attestés par ailleurs: le pneumatique, image de son ange; ou le type, moyen de révélation de la vérité (ou d'accès à la vérité). On peut objecter cependant que le rôle de l'image (médiation) n'est nulle part de constituer le pneumatique image de son ange; mais bien plutôt de réunir l'image (que le gnostique est déjà) à son ange. On ne voit d'ailleurs pas pourquoi l'auteur répéterait par deux fois cette expression, qui n'apporte rien à son propos. Une autre difficulté de cette traduction est que la phrase «la chambre nuptiale et l'image par l'image doivent entrer dans la vérité» semble bien n'offrir rigoureusement aucun sens; on en est alors réduit à corriger **ΝΥΜΦΩΝ** en **ΝΥΜΦΙΟC** (SCHENKE, *loc. cit.*; WILSON, *Gospel of Philip*, p. 129; MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 79.186); GAFFRON, *Studien*, p. 206 sv.; p. 381, note 64, dissocie l'expression **ΘΙΚΩΝ ΖΙΤῆ ΘΙΚΩΝ**, mais continue à voir dans le texte un jeu sur les deux sens du mot image: «Was ist die Auferstehung? Und das Abbild muss durch das Abbild auferstehen. Der <Bräutigam> muss mit dem Abbild, durch das Abbild in die Wahrheit eingehen». Le sens est déjà plus satisfaisant; l'avantage est que les formes verbales sont bien accordées et que l'on reste dans le prolongement des l. 9-11. Mais **ΑΥΘ** (l. 15) pend dans le vide, et il faut toujours corriger **ΝΥΜΦΩΝ** en **ΝΥΜΦΙΟC**; par ailleurs, un certain parallélisme disparaît.

dans la Vérité, c'est-à-dire dans la chambre nuptiale. La Vérité, ou chambre nuptiale, est appelée apocatastase, restauration; c'est en fait l'entrée dans la Vérité qui est restauration, puisqu'elle refait l'unité originelle.

Faut-il tirer de ce texte l'existence de trois réalités salutaires distinctes, auxquelles correspondraient trois images distinctes? Il ne le semble pas: régénération, résurrection, entrée dans la Vérité peuvent être interchangeables. On ne peut le prouver dans l'*Évangile selon Philippe* pour la régénération: ce sera pourtant vraisemblable si résurrection et entrée dans la Vérité se confondent, ce qui est le cas⁹⁵. Disons donc simple[179]ment que les images sont médiation nécessaire du salut (ce que marque le triple $\omega\psi\epsilon$) que l'on exprime dans les termes de régénération, résurrection et, ce qui nous intéresse, de chambre nuptiale.

La suite du § 67 (67, 19-27) permet de penser que ceux qui accèdent ainsi au salut par des types et images sont ceux qui ont reçu vraiment le Père, le Fils et l'Esprit par l'«onction de la plénitude de la croix», et qui sont donc des «christs». Si un rite est visé ici ce ne peut être que la chrismation ou, éventuellement l'ensemble du rite baptismal; la formule trinitaire est nettement suggérée.

Il faut retenir enfin la présence côte à côte des mots $\pi\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ et $\chi\iota\kappa\omega\omicron\nu$ au § 76, 69, 37. Le texte est trop lacuneux pour autoriser une conclusion. La reconstitution de Schenke et de Ménard est plausible, mais hasardeuse. Elle a l'inconvénient de présenter une spécialisation du vocabulaire ($\nu\mu\phi\omega\omicron\nu$ désignant la réalité eschatologique, $\pi\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$, son image) qui ne correspond pas à l'usage habituel de notre évangile⁹⁶: «[Mais qu'est-ce

95. J. ZANDEE, *De opstanding in de brief aan Rheginos en in het evangelie van Philippus*, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 16 (1961-1962), p. 361-378, p. 369-370. La résurrection (ou le lieu auquel elle donne accès) est le Plérôme: ainsi le § 63, 66, 7-8, distingue trois lieux: $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, milieu ($\bar{\nu}\tau\omicron\pi\omicron\varsigma \epsilon\tau\bar{\epsilon}\nu \tau\mu\eta\tau\epsilon$) et $\lambda\alpha\kappa\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$; acquérir l' $\lambda\alpha\kappa\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$ y est synonyme de sortir de ce monde ($\epsilon\iota \epsilon\beta\omicron\lambda \chi\iota\kappa\omega\omicron\nu$), alors que l'on est encore dans le monde (66, 16-17; 2-22). Au § 76, 69, 25-27, les notions de résurrection et de rédemption servent de moyen terme pour rapprocher la chambre nuptiale du baptême: «[le baptême] me a la résurre[ction et la] rédemption; la rédemption est dans la chambre nuptiale». La résurrection est attribuée à l'onction: §§ 92, 73, 18-19; 95, 74, 18-22 (dans ce dernier cas, les biens liés à l'Onction sont donnés par le Père dans la chambre nuptiale). Pour ce qui est de la régénération et de son image, il faut observer qu'on les rapproche du baptême (GAFFRON, *Studien*, p. 208, avec renvoi à Jn 3, 5 et Tt 3, 5; B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p. 206) et que la résurrection, si elle est liée par l'*Évangile selon Philippe* à l'onction, voire à l'union, l'est aussi, bien plus nettement, à la thématique baptismale.

96. Alors que $\nu\mu\phi\omega\omicron\nu$ est d'un emploi courant à partir de la p. 65 et jusqu'à la fin de l'*Évangile selon Philippe* (p. 86), l'emploi de $\pi\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ est limité à un groupe de trois pages (69-71), où il apparaît en-concurrence avec $\nu\mu\phi\omega\omicron\nu$. Nulle part, hors ce passage problématique, il ne désigne l'image de la chambre nuptiale; il semble bien plutôt désigner le lieu

que la] chambre nuptiale (ΠΑΣΤΟΣ) sinon l'image [de la chambre nuptiale (ΝΥΜΦΩΝ) qui est] au [dessus de l'impure]té. Son voile s'est déchiré de haut en bas...»⁹⁷. Il est d'autant plus difficile de deviner le sens exact, que ΖΙΚΩΝ est [180] susceptible de deux sens (ou le spirituel, image de l'ange, ou le moyen de révélation) et que ces deux sens peuvent être mis en rapport avec le ΠΑΣΤΟΣ.

IV. LA FORME DE CETTE ANTICIPATION

Nulle part notre texte n'assigne explicitement à cette union anticipée un rite précis qui lui soit propre. Comment donc l'union se réalise-t-elle en ce monde par des types et des images, qu'est-ce que la «chambre nuptiale en image»? Les divers commentateurs, qui acceptent tous que la chambre nuptiale est un sacrement distinct, demeurent partagés quant à son rite. Schenke pense qu'il s'agit d'un baiser sacré, donné par le mystagogue au néophyte; il appuie son opinion sur les §§ 31.55, sur les formules d'IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 18, 2-3, et refuse l'idée qu'il pourrait s'agir d'un commerce charnel. Segelberg le suit entièrement⁹⁸. Grant, par contre, s'il accepte le baiser dans la célébration de la chambre nuptiale, pense que celui-ci a dû être inclus dans une cérémonie plus importante, qui comportait l'union des corps: le témoignage d'Irénée lui paraît contredire en partie l'interprétation de Schenke⁹⁹. C'est aussi l'avis de Ménard, dont la pensée est cependant difficile à saisir¹⁰⁰. Gaffron, enfin, pense que les deux passages sur le baiser

de l'union eschatologique ou primordiale (§§ 73, 69, 1; 79, 70, 18-22; 82, 71, 7.9-10. Cela est évident en 71, 7). ΝΥΜΦΩΝ par contre peut parfois désigner l'image, ne fût-ce que dans l'expression ΝΥΜΦΩΝ ΝΖΙΚΟΝΙΚΟΣ (§ 61, 65, 11-12): il est vrai que dans ce cas, l'adjectif est important. En fait, on peut considérer ΠΑΣΤΟΣ et ΝΥΜΦΩΝ comme tout-à-fait équivalents; le sens de ΚΟΙΤΩΝ (limité à la section finale de l'écrit, p. 82-85) n'est pas différent.

97. Traduction de MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 83.85; voici le texte correspondant: [. . . ΟΥ ΔΕ ΠΕ Π]ΑΣΤΟΣ ΕΙΜΗ ΘΙΚΩΝ [ΜΠΝΥΜΦΩΝ ΠΕΤΖΜΠ]ΣΑ ΝΤΗ[Ε] ΕΤ[ΠΟΡΝ]ΕΙΑ. ΠΕΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ ΠΩ[2] ΧΙΜ ΠΣΑ ΝΤΠΕ ΨΑ ΠΣΑΝ ΜΠΙΤΝ ... Même interprétation chez SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 16. TILL s'abstient de combler les lacunes, de même que WILSON, qui se contente de signaler l'interprétation de Schenke. En 70, 1 corriger en ΕΤ[+ 3]ΑΕΙΑ. Α n'est pas sûr, mais Ν semble difficile à conserver.

98. SCHENKE, *Evangelium nach Philippus*, c. 5; SEGELBERG, *Sacramental System*, p. 198.

99. GRANT, *The Mystery of Marriage*, p. 193.

100. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 28-29.150.239. On ne peut dire s'il s'agit pour lui d'une hiérogamie (p. 28: «Ce ἱερός γάμος est enfin le grand sacrement de l'*Évangile selon Philippe*»), ou du mariage humain (p. 29: «le mariage terrestre n'en demeure pas moins pour notre auteur un sacrement, un symbole de plénitude, et il semble qu'il ne se concluait pas

peuvent se comprendre en dehors de la thématique nuptiale, et que la «chambre nuptiale» est une sorte de sacrement des mourants qui comportait sans doute une onction et une prière (c'est en fait la dernière des formes d'ἀπολύτρωσις rapportées par IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 5)¹⁰¹. [181]

Toutes ces hypothèses supposent que la chambre nuptiale constitue un sacrement distinct; il faudra nous demander aussi si ce présupposé s'impose, et si l'on ne peut déjà voir une anticipation de l'union céleste dans les divers rites attestés par l'*Évangile selon Philippe*.

1. *S'agit-il d'un commerce charnel?*

Dans ce sens, on peut l'entendre de trois manières, que les commentateurs ne démêlent point: un rite hiérogamique, le mariage humain, la simple licence sexuelle.

a) Rien, dans notre texte, ne donne à penser qu'il connaisse un rite hiérogamique, ou qu'il voie dans la licence sexuelle une anticipation de la chambre nuptiale¹⁰². Il y est par contre plusieurs fois question du mariage humain: nous avons vu qu'il est toujours traité à la façon d'une métaphore des noces céleste, non comme le début de leur réalisation; on insiste même sur la différence qui les sépare¹⁰³. Le § 122, par exemple, qu'invoque Ménard, déprécie délibérément le mariage et corrige par une série d'antithèses le rapprochement qu'il avait opéré autour du caractère caché: noces célestes et terrestres appartiennent à deux sphères différentes, et ne présentent qu'une similitude de structure à l'intérieur de leur sphère respective;

uniquement dans un baiser – sent. 31.55 – mais dans l'union des corps – sent. 122 –. La langue de l'auteur est celle du cœur et de l'amour, les deux grands principes de la plus intime et de la plus totale des identifications»). La conclusion reste vague. Il est évident que le mariage terrestre ne se conclut pas seulement dans un baiser (et même qu'il ne s'y conclut pas du tout), mais dans l'union des corps. Ce qu'il faut montrer, c'est que ce mariage est anticipation des noces célestes. Par ailleurs, si la langue de l'auteur est souvent celle de l'union, on ne voit guère qu'elle soit celle du cœur et de l'amour: union et identification sont bien plutôt de l'ordre de la connaissance et de l'illumination, ce qui n'est pas la même chose (sur les rapports de la gnose et de la charité: §§ 110-111, 77, 15-78, 12).

101. GAFFRON, *Studien*, p. 217-219.

102. Le § 48, 62, 17-26, cependant, qui traite de l'indifférence morale des actes du spirituel, rappelle un passage d'Irénée (*Adv. Haer.*, I, 6, 2) selon lequel les gnostiques justifiaient ainsi leurs comportements licencieux (mais le rapprochement entre indifférence morale et licence sexuelle est peut-être dû à Irénée). En effet la présentation du mariage comme impur et la grande insistance sur la virginité (§§ 17, 55, 27-31; 73, 69, 4; 82, 71, 5; 83, 71, 16-18.19) rendent peu vraisemblable que les gnostiques de l'*Évangile selon Philippe*, aient été licencieux; même si cela était, on ne pourrait en conclure pour autant que la licence sexuelle ait été pour eux sacrement des noces célestes.

103. Voir ci-dessus, p. 197-198.

rien ne vient briser cette opposition dualiste: le mariage humain n'est pas «type et image» de l'autre mariage¹⁰⁴. Qu'il serve de métaphore n'a rien d'étonnant et ne porte pas à conséquence; c'est même nécessaire, puisque tout le mythe de l'union céleste est projeté à partir de l'union humaine, et lui emprunte son vocabulaire.

b) Il est d'ailleurs significatif que Grant tire son argument décisif non du texte lui-même, mais du témoignage d'Irénée. Un tel argument ne saurait être contraignant, puisqu'Irénée connaît plusieurs groupes [182] de gnostiques valentiniens, qui diffèrent entre eux par leur rituel et leurs comportements: on peut donc tenir la doctrine de la chambre nuptiale sans tomber automatiquement dans telle de ces catégories. L'examen du témoignage d'Irénée nous a d'ailleurs fait dire que nulle part on ne peut considérer ni la licence sexuelle, ni une hypothétique pratique hiérogamique comme une anticipation ou une célébration de l'union de la semence pneumatique avec son ange: la licence est une conséquence de l'indifférence morale, les agissements de Marc le Mage sont des abus¹⁰⁵.

c) Le témoignage de Clément d'Alexandrie n'est pas plus probant: s'il nous apprend en effet que les valentiniens, pour qui le monde supérieur s'organisait en syzygies, étaient, à l'encontre des disciples de Basilide, partisans du mariage¹⁰⁶, il ne présente cependant point formellement leurs mariages comme des réalisations sacramentelles du mystère de l'union. En *Stromates* III, 29, 3, d'ailleurs, argumentant contre les pratiques des carpo-cratiens, il leur oppose les «unions spirituelles» des valentiniens, qu'il a

104. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, p. 239. Parmi les caractéristiques négatives du mariage de ce monde (impur, charnel, nocturne), il faut relever qu'il appartient à l'ΕΠΙΘΥΜΙΑ. Celle-ci, on le sait, n'est pas le fait des spirituels mais des hyliques et des psychiques (*Adv. Haer.*, I, 6, 4 [«... non transit in veritatem, quia in concupiscentia mixtus est mulieri»]).

105. Voir ci-dessus, p. 177-178. WILSON, *Gospel of Philip*, p. 22, rappelle que l'accusation de licence était aussi portée par les païens contre les premières communautés chrétiennes, et pouvait résulter, par exemple, d'une mauvaise compréhension de l'agape; de telles interprétations résultent facilement du caractère mystérieux d'une secte qui pratique la discipline de l'arcane. Les gnostiques valentiniens y étaient particulièrement exposés par le développement qu'ils donnaient à la thématique de l'union, par le contenu et le vocabulaire même de leurs formules. Dans un climat polémique, le texte même de *L'Évangile selon Philippe* pourrait suggérer de pareilles représentations. (Sur l'interprétation de la formule marcosienne de *Adv. Haer.*, I, 13, 3, voir BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 316).

106. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 1, 1. οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνον ἄνωθεν ἐκ τῶν θεῶν προβαλὼν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ. οἱ δὲ ... L'appréciation positive du mariage semble bien découler de l'organisation du monde céleste en syzygies; il y a là une sorte d'exemplarisme; mais il n'est dit d'aucune façon que ces mariages humains réalisent l'union du pneumatique et de l'ange; il faut ajouter que le témoignage de Clément, sur ce point, peut résulter d'un malentendu (c'est l'avis de GAFFRON, *Studien*, p. 193).

moins de peine à accepter¹⁰⁷. Quelles qu'aient été ces dernières (on peut songer par exemple à un usage comme celui des «vierges cointroduites»), le contexte exclut que l'on y puisse impliquer un commerce charnel, de quelque ordre qu'il soit.

2. S'agit-il d'une stylisation, par le rite du baiser?

Cette position est généralement admise, même par ceux qui parlent [183] aussi de l'union des corps; Gaffron seul l'a mise en doute. Elle repose sur les §§ 31.55; le principal argument est le rapprochement du § 31 avec la formule marcosienne de *Adv. Haer.*, I, 13, 2.

§ 31, 58, 33 - 59, 6. «[Celui qui se nourrit?] de la bouche [et si] le logos en sor[tait], il se nourrirait de la bouche et deviendrait parfait. Les parfaits en effet conçoivent dans un baiser et engendrent. C'est pourquoi nous aussi nous nous embrassons les uns les autres, en concevant de la grâce qui est entre nous»¹⁰⁸.

§ 55, 63, 30 - 64, 5. «La Sophia, qu'on appel[le] la stérile, est la mèr[e] des an[ges], et la compagne du [Fils est Ma]rie-Madeleine. Le [Christ aim]ait Marie plus que [tous les di]sciples et il l'embrassait sur la [bouche sou]vent. Les autres [disciples] le [virent aimant Ma]rie. Ils lui dirent: Pourquoi l'aimes-tu plus que nous tous? Le Sauveur répondit et leur dit: Pourquoi ne vous aimé-je pas comme elle?».

a) Il s'agit, sans doute possible, d'un rite. Au § 31, l'acte de s'embrasser est formulé à la première personne du pluriel: «nous»; on en donne la raison (les parfaits conçoivent dans un baiser et engendrent) et l'effet spirituel (nous concevons de la grâce qui est entre nous). On peut admettre que le § 55 suppose ce rite, et en trouve le modèle dans la vie du Christ; cela est probable parce que les deux textes ont plusieurs points communs (ainsi, le § 32, qui suit immédiatement la mention du baiser, présente lui aussi Marie-Madeleine comme la **ΚΟΙΝΩΝΟΣ** du Seigneur).

107. εἰ γὰρ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικῶς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ὅτι> σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωνίαν εἰς προφητεῖαν ἀγίαν ἀνάγειν ἀπεγνωστός ἐστὶ τὴν σωτηρίαν.

108. [πετσοειω] ἡμοα' εβολ 2ḡ τ'ταπρο [αγω ενερε]πλορος ει εβολ ἡμαγ νεφναςοειω εβολ 2ḡ τ'ταπρο αγ[ω] νεφναςωπε ἡτελειος ἡτελειος γαρ 2ιτḡ ογπει εγώ αγω εχπο δια τογτο ανον' 2ωων τḡτ πι ερḡ ἡνερḡ ενχι ἡπώ εβολ 2ḡ τχαρις ετ2ḡ ἡνερḡ. La première phrase est de sens très douteux, et les lacunes s'en laissent difficilement combler. De toute manière, il s'agit d'une nourriture (σοειω a plusieurs fois ce sens dans l'*Évangile selon Philippe*, bien qu'il fût inconnu jusqu'ici; voir §§ 15, 55, 10-11; 40, 60, 21; [115, 79, 28]), prise par la bouche (ou: de la bouche), et qui rend parfait.

Pareil rite n'a rien d'extraordinaire; il est connu dans les communautés chrétiennes tant de l'âge apostolique que du II^e siècle¹⁰⁹, [184] où il ne semble d'ailleurs pas unifié. Cela n'implique pas qu'il doive a priori avoir ici le même sens ou prendre place dans un même cadre; mais il est probable, à cause de la proximité des rites de l'*Évangile selon Philippe* avec ceux de l'Église, qu'il dérive lui aussi de la pratique ecclésiastique.

b) Ce rite peut-il être la sublimation, ou la représentation stylisée de l'union sexuelle, et servir ainsi de symbole des noces célestes? Ce n'est pas le sens normal du baiser dans les textes chrétiens ou gnostiques que l'on peut avancer: il signifie plutôt la paix, l'unité, voire l'amour ou la communication d'une force¹¹⁰.

Schenke fonde son interprétation sur un rapprochement entre le § 31 et IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 13, 2. Il y a en effet des points de contact. D'abord l'idée de conception (59, 3.5 // καθιδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός); ensuite le lien de cette conception avec la χάρις, qui, en *Évangile selon Philippe*, se trouve dans ceux qui s'embrassent (59, 5-6) et, dans la formule marcosienne, appartient au mystagogue (μεταδοῦνάι σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος· λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν χάριν); ce rapprochement est d'autant plus frappant que le terme de ΧΑΡΙΣ est rare dans notre évangile¹¹¹. Mais un tel rapprochement ne saurait constituer une preuve suffisante, pour trois raisons. Il faut d'abord observer que le parallélisme des deux textes n'est pas parfait, et se nuance de différences: la principale est que

109. GRANT, *The Mystery of Marriage*, p. 193; WILSON, *Gospel of Philip*, p. 96. Dans le Nouveau Testament: Rm 16, 16; 1 Co 16, 20; 2 Co 13, 12; 1 Th 5, 26; 1 P 5, 14. JUSTIN, *1 Apologie*, 65, 2 (avant l'eucharistie qui suit le baptême); HIPPOLYTE, *Tradition Apostolique*, 4 (baiser au nouvel évêque après son ordination, avant la prosphora. Latin «omnes os offerant pacis»; le sahidique traduit avec les mots **ⲧⲁⲡⲣⲟ** et **ⲁⲥⲡⲗⲥⲉⲥⲑⲁ**, ce qui n'a pas de parallèle dans le Nouveau Testament sahidique); 18 (après la prière; le baiser est réservé aux fidèles, et sans mélange des sexes); 21 (après le rite baptismal et l'onction, baiser de l'évêque; puis prière commune, puis baiser de paix, puis oblation). Le rituel de l'*Évangile selon Philippe* pourrait être très proche des descriptions de Justin et d'Hippolyte. On remarquera que le baiser y signifie la paix et l'unité de la communauté, et qu'il n'a aucun symbolisme sexuel (au point qu'hommes et femmes, chez Hippolyte, s'embrassent séparément). GAFFRON, *Studien*, p. 217, avance une série d'autres exemples pris hors de la tradition ecclésiastique: *Traité des Trois Natures* (ou *Traité tripartite*), Nag Hammadi cod. I, 58, 13-36 (l'Église des pneumatiques naît d'un baiser entre le Père et le Fils), *1 Apocalypse de Jacques*, 31, 4 sv.; 32, 7 sv.; *2 Apocalypse de Jacques*, 56, 14 sv. Il faut retenir surtout le baiser qui est la troisième formule de salutation des manichéens: *Kephalaia*, IX, 37, 29-42, 23. Dans ce dernier cas, il s'agit bien d'un geste quasi-rituel, qui reproduit le baiser donné par la mère de la vie à l'homme primordial avant qu'il ne se sépare d'elle pour descendre au combat. La thématique du baiser n'est donc pas étrangère aux milieux gnostiques ou manichéens, mais en-dehors de la salutation manichéenne, elle n'offre pas l'aspect d'un rite.

110. GAFFRON, *Studien*, p. 217; p. 389, note 139.

111. § 106, 76, 26 (c'est la grâce d'être invisible et insaisissable); § 116, 79, 31.

dans la formule marcosienne, la relation va du mystagogue à l'initié, alors qu'ici elle est réciproque, entre initiés; et si l'on conçoit de (ΕΒΟΛ ΖΝ) la grâce, il n'est pas dit qu'elle se communique, ce qui est normal, puisqu'elle se trouve chez les uns et chez les autres. Une seconde raison est que la formule marcosienne ne marque aucun rapport avec le baiser, et insiste sur le symbolisme nuptial et l'identification. Enfin, *Adv. Haer.*, I, 13, 2 développe le thème des noces d'une façon et avec un vocabu[185]laire assez différents de ce qu'on peut trouver dans l'*Évangile selon Philippe*: dans celui-ci, par exemple, l'âme n'est jamais présentée comme νυμφών; on n'y parle point du Lieu de la Grandeur, de semence de lumière; il n'y a pas d'équivalent des termes καλλιδρύνειν, χωρεῖν, χωρεῖσθαι; l'idée même de recevoir l'époux est absente de notre écrit.

On peut encore ajouter que les §§ 31.55 n'offrent pas de point de contact indiscutable avec les passages de l'*Évangile selon Philippe* qui traitent de la chambre nuptiale. Concevoir, engendrer, embrasser, aimer, n'interviennent pas dans la représentation de l'union de l'image avec l'ange. Seuls sont à retenir, au § 55, les rapports du Sauveur avec la Sophia stérile et avec Marie-Madeleine.

Le rapprochement avec la formule marcosienne ne force donc pas à considérer le rite du baiser comme une réalisation de la «chambre nuptiale en image». Au plus permet-il de considérer comme possible une relation entre l'idée de conception et la thématique nuptiale.

c) Y a-t-il moyen de donner à ces deux passages un sens acceptable sans recourir au «sacrement du mariage»? C'est le sentiment de Gaffron. Il recherche d'abord dans le § 55 le sens du baiser; partant de l'opposition Sophia – Marie-Madeleine, et du fait que la Sophia est appelée stérile, il conclut que le rôle du baiser est de faire concevoir par Madeleine les semences spirituelles¹¹². Ainsi au § 31: comme les parfaits (c'est-à-dire tous les êtres spirituels) conçoivent et engendrent d'un baiser, ainsi les gnostiques («nous aussi»): ils conçoivent la semence spirituelle ou la gnose en s'entr'embrassant; cela est possible grâce à la χαρις qui est dans les uns et les autres. La représentation n'est pas sexuelle et binaire, mais collective et communautaire: par deux fois on insiste sur la réciprocité, à la première personne du pluriel (ΤΝΤ ΠΙ ΕΡΝΝΝΕΡΗΥ, 59, 4; ΤΧΑΡΙC ΕΤΖΝΝΝΕΡΗΥ, 59, 5-6).

112. GAFFRON, *Studien*, p. 215. «Diesen Sinn hat offenbar der Kuss, da sonst die Erwähnung der "unfruchtbaren" Sophia keinen Sinn ergäbe». Dans ce cas, on peut supposer que nous avons ici une autre tradition que celle qui prévaut dans l'*Évangile selon Philippe*, le couple Sauveur-Madeleine remplaçant le couple Sauveur-Sophia; le rôle des archontes, qui veulent empêcher l'apparition des pneumatiques, est tenu par les disciples (qui, d'ordinaire sont présentés par notre évangile de façon positive).

C'est dans et par la communauté des élus, par la grâce communiquée réciproquement, que se donne et se reçoit la semence spirituelle qu'est la gnose. On peut supposer que ce baiser prenait place dans une célébration liturgique, par exemple dans l'accueil des baptisés ou la célébration eucharistique. Il ne présente que peu de liens avec une célébration de la «chambre nuptiale», qui serait plutôt d'ordre indi[186]viduel, concernant d'abord le gnostique et son ange. Une telle interprétation, qui donne aux §§ 31.55 une place à part dans l'*Évangile selon Philippe*, et, à tout le moins, met en doute l'identification du baiser au sacrement du ΝΥΜΦΩΝ , demeure sans doute au niveau de l'hypothèse, mais suffit à rendre problématique l'interprétation de Schenke¹¹³.

d) La conclusion ne peut être que nuancée. On refusera fermement d'identifier sans plus le baiser au rite de la chambre nuptiale: les points de contact sont trop peu nombreux, les divergences trop nettes. Le baiser n'implique pas un sens sexuel, mais présente d'abord une signification collective et communautaire; dans ce cadre, il est interprété comme la communication d'une force spirituelle. C'est par là qu'apparaît la thématique nuptiale: on se représente cette communication comme engendrement et conception; d'où l'on peut remonter au couple modèle du Sauveur et de Marie-Madeleine. Nous ne nions donc pas tout lien entre le baiser et la chambre nuptiale; mais nous pensons que le lien est indirect et lâche: expliquer un rite en recourant à un thème donné, ne consiste pas encore à voir dans ce rite la réalisation spécifique d'un événement sotériologique précis.

3. *S'agit-il d'un sacrement des mourants?*

Si l'on admet qu'il existe un sacrement de la chambre nuptiale, et que l'on n'accepte pas de le voir réalisé dans l'union des corps ou dans le baiser qui en serait la stylisation, il faut lui trouver un autre rite spécifique. Gaffron propose donc une troisième hypothèse: il s'agirait d'un sacrement des mourants. En effet, il brise la puissance des archontes et rend invulnérable celui qui remonte au Plérôme; un tel homme a déjà été régénéré, et a reçu la résurrection dans sa vie (§ 67): recevoir la résurrection dès cette vie est condition nécessaire pour la posséder dans l'autre et n'être point retenu dans les lieux du milieu¹¹⁴. La «chambre nuptiale» aurait alors surtout, semble-t-il, une valeur de confirmation et une efficacité psychologique¹¹⁵: elle rassurerait devant la mort.

113. *Ibid.*, p. 216.

114. §§ 63, 66, 16 sv.; 90, 73, 1-5.

115. GAFFRON, *Studien*, p. 217-218 «(...) Psychologisch gesehen, dient das Sakrament dazu, dem Gnostiker die Angst vor dem Tode und der gefahrenreichen Auffahrt zum Pleroma

Gaffron pense que cette cérémonie pourrait être une onction accompagnée de formules, prière ou épiclese, qui garantiraient à celui qui les recevrait une remontée sans péril, et l'union avec son ange. C'est [187] très exactement ce que nous trouvons dans la dernière forme d'ἀπολύτρωσις décrite par IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 5¹¹⁶.

Il est incontestable que le témoignage d'Irénée donne quelque poids à cette hypothèse, plus que le texte de l'*Évangile selon Philippe* lui-même. Nous hésitons cependant à l'accepter, pour plusieurs raisons. La première raison est que ce point de vue psychologique, qui suppose l'angoisse de la mort, ne repose en rien sur notre évangile. Bien plutôt celui-ci parle-t-il de l'immortalité des élus¹¹⁷; il donne à la mort une origine spirituelle, la séparation d'Adam et Ève, de l'homme et de la femme¹¹⁸, ou encore la loi¹¹⁹; il appelle mort le lieu du milieu¹²⁰.

Enfin, ce qui s'oppose à la mort et en sauve, c'est la résurrection¹²¹: or celle-ci s'obtient par le baptême¹²², l'onction¹²³, et peut-être l'eucharistie¹²⁴. Ce sera notre deuxième objection: quel sens (autre que purement psychologique) prend un tel rite, dès lors que la résurrection et la régénération sont déjà considérées comme acquises? Même s'il avait valeur de confirmation, d'encouragement, on ne s'expliquerait pas qu'il prenne dans l'écrit une place si importante.

La troisième objection, enfin, est soulevée par Gaffron lui-même: deux passages nous disent que le fils de la chambre nuptiale est dès ce monde protégé des attaques des puissances¹²⁵. Gaffron pour résoudre la difficulté voit dans cette invulnérabilité *dans* le monde une interprétation secondaire, c'est-à-dire une projection en arrière de l'invulnérabilité lorsqu'on sort du monde, pour signifier que le salut est acquis en tout temps et de toute manière. Même si cela était, on devrait se demander pourquoi une telle

zu nehmen. Er darf getrost sterben: "auch wenn er hinausgeht aus der Welt, hat er schon die Wahrheit in den Abbildern empfangen" (§ 127, 86, 11-13)».

116. SEGELBERG, *Sacramental System*, p. 197 et MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, d. 28 interprètent plutôt le **ϥωτε** ou ἀπολύτρωσις comme l'onction des mourants. Il est vrai que GAFFRON, *Studien*, p. 218, tend à fonder rédemption et chambre nuptiale, en se rapportant au § 76: «die Erlösung erfolgt im Brautgemach»).

117. §§ 3.28.43.93.

118. §§ 71, 68, 22-26; 78, 70, 9-12.

119. § 94, 74, 5-12.

120. § 63, 66, 12-16.

121. § 21, 56, 15-20; 63, 66, 7-23; 90, 73, 1-5.

122. §§ 90, 73, 1-8; 109, 77, 1-15; 76, 69, 25-26.

123. §§ 67, 67, 9-27; 92, 73, 19; 95, 74, 18-20.

124. § 23, 56, 26-57, 19.

125. §§ 61, 65, 37-66, 4; 127, 86, 10 sv.

interprétation est possible, pourquoi on projette le salut eschatologique en arrière, dans l'existence mondaine. Nous pensons plutôt que la réalisation de la chambre nuptiale en ce monde déjà, appartient à la structure même de la pensée [188] de notre évangile: c'est le sens du salut en image d'être réalisé de façon voilée dans le cosmos. Au § 127, 86, 10-11, d'ailleurs, les mots «même s'il est dans le monde» ont peu de chances de constituer une interprétation secondaire: en effet, le «fils de la chambre nuptiale» a reçu la lumière «pendant qu'il est en ces lieux-ci»; «le cosmos est devenu pour lui éon», «il est dissimulé dans un jour parfait et une lumière pure»: il est évident que toute l'attention de l'auteur porte sur un salut dans ce monde, et dès ce monde. Cela ne se pourrait s'il avait en vue un rite de passage¹²⁶.

Il demeure en tout état de cause périlleux d'affirmer l'existence d'un sacrement à propos duquel on ne possède aucune donnée rituelle, et de chercher à lui en fournir coûte que coûte. Nous préférons dire que seul le témoignage d'Irénée soutient l'hypothèse d'un sacrement des mourants; que le texte de notre évangile ne l'impose nullement et semble, au contraire, y opposer quelque résistance.

4. *La chambre nuptiale et les rites d'initiation*

Toutes les hypothèses élaborées jusqu'ici reposent sur un présupposé: la «chambre nuptiale» constitue un sacrement (c'est-à-dire un événement rituel et salutaire) distinct. Ce présupposé trouve son origine dans l'énumération des cinq œuvres, au § 68: la chambre nuptiale, est mise sur le même pied que baptême, onction, eucharistie, ἀπολύτρωσις. Cela admis, on cherche à remonter de la signification, qui est donnée, jusqu'au rite, qui est problématique. Comme les divers rites attestés dans l'*Évangile selon Philippe* semblent relever tous, à l'exception du baiser, d'un autre sacrement connu, il ne reste qu'à admettre le baiser, seul rite disponible, ou à risquer des hypothèses.

Nous pouvons cependant écarter au départ de l'investigation ce présupposé d'un sacrement de la «chambre nuptiale» distinct des autres, et nous demander dans quelle mesure chacun des rites attestés dans l'*Évangile selon Philippe* est interprété à la lumière de la thématique nuptiale; nous découvrirons alors que chacun de ces rites peut être considéré d'une certaine manière comme une anticipation de l'union eschatologique.

126. On peut se reporter encore, par exemple, à ce que nous avons dit des §§ 124.125, et plus généralement de l'anticipation en images de l'union eschatologique; voir ci-dessus, p. 172-180.

a) Un premier indice se trouvera dans les emplois de **ϣΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΩΝ**; le terme apparaît dans quatre passages; or trois de ces passages offrent un point de contact avec l'onction ou le baptême: une fois le titre est mis en rapport avec le Nom qui, on le sait est [189] procuré par l'onction: «[les] fils de la chambre nuptiale [ont] un [seul] Nom»¹²⁷; il est au § 127, lié à la lumière: recevoir la lumière et devenir fils de la chambre nuptiale sont une seule et même chose¹²⁸; dans ces deux cas «fils de la chambre nuptiale» désigne l'homme qui a accédé au salut par l'union. Le troisième cas est moins clair: «L'à[me] et l'esprit sont nés d'eau, de feu et de lumière (appartenant au?) fils de la chambre nuptiale. Le feu est l'onction, la lumière est le feu»¹²⁹. Si nous comprenons ainsi, l'eau et le chrisme (car ce dernier est identifié au feu et à la lumière) appartiennent au fils de la chambre nuptiale, ce qui indique un lien entre baptême, onction, et «chambre nuptiale»; mais le sens de la phrase est trop douteux pour que l'on puisse préciser la nature de ce lien.

b) Un moyen terme existe entre le mystère de l'union et l'onction, qui les rapproche l'un de l'autre: c'est le thème de la lumière et de l'illumination: ce thème, en effet, peut exprimer le mystère de l'union ou lui être lié¹³⁰; mais il a aussi des affinités avec l'onction, au point que la lumière peut évoquer le chrisme¹³¹.

Ainsi, on peut considérer comme synonymes les expressions «devenir fils de la chambre nuptiale» (86, 4-5) et «recevoir l'onction» (85, 25-28), parce qu'elles équivalent toutes deux à recevoir la lumière, ou recevoir l'effusion de la lumière.

127. § 87, 72, 23-24. **[N]ϣΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΩΝ ΟΥΡΑΝ Ο[Υ]Α ΠΕ Ε[Ι]ΤΕ ΟΥΝΤΑΥ[Ε]**. Il est certain que le titre de **ϣΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΩΝ** est employé au pluriel (à cause de **ΟΥΝΤΑΥ[Ε]**), et qu'il s'agit de la possession d'un nom.

128. § 127, 86, 4-5.

129. § 66, 67, 2-6. **ΝΤΑΨΥ[ΧΗ] ΜΝ ΠΠΝΑ ΨΩΠΕ ΕΒΟΛ [ΖΝ] ΟΥΜΟΟΥ ΜΝ ΟΥΚΩΖΤ ΜΝΝ ΟΥΟΕΙΝ ΝΤΑΨΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΩΝ ΠΚΩΖΤ ΠΕ ΠΧΡΙΣΜΑ ΠΟΥΟΕΙΝ ΠΕ ΠΚΩΖΤ**. Telle quelle, la phrase n'a pas de sens: il faut ou bien corriger **ΝΤΑ ΨΗΡΕ** en **ΝΤΕ ΨΗΡΕ** («appartenant à»; **ΝΤΕ-** introduit un complément déterminatif après un substantif indéterminé: W. C. TILL, *Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt)* (Lehrbücher für das Studium der orientalischen und afrikanischen Sprachen, 1), Leipzig, VEB Verlag Enzyklopädie, 1970, n° 113; mais **ΝΤΑ** est toujours suivi du suffixe pronominal, jamais d'un substantif. W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, p. 230a), ou bien supposer que le copiste ait omis plusieurs mots, dont au moins un verbe (dans ce cas, **ΝΤΑ** est préfixe du parfait II, ou du parfait I avec pronom relatif). La première hypothèse offre immédiatement un sens; mais même dans le second cas, il subsiste un lien entre le fils de la chambre nuptiale d'une part, l'eau et le chrisme d'autre part.

130. §§ 127, 86, 4-5.8-9; 77, 70, 5-9; 82, 71, 4-6; également §§ 122, 82, 9-10; 125, 85, 25-28; 126, 85, 33; 86, 1-4. Voir ci-dessus, p. 200-201.

131. §§ 66, 67, 29; 75, 69, 8-14; et §§ 95, 74, 20; 125, 85, 25-26.

c) Peut-on identifier plus étroitement l'onction et l'union?

Au stade eschatologique, l'entrée dans la chambre nuptiale est présentée comme une illumination, une onction, une libération au [190] § 125, 85, 25-28; mais il ne s'agit pas là d'un rite. Au § 95, 74, 18-24, les dons qui résultent de l'onction ont été donnés (pft.) par le Père, à celui qui est oint, dans la chambre nuptiale (ΝΥΜΦΩΝ); bien qu'il puisse s'agir à la rigueur d'une onction spirituelle, le sens rituel est au moins présent à l'arrière-plan. Enfin au § 61, 65, 1-66, 4, le problème posé relève déjà de la thématique valentinienne des noces: comment échapper aux esprits impurs? Trois solutions sont données, qui s'équivalent. Les deux premières formulent le mystère de l'union: recevoir une puissance androgyne, c'est-à-dire l'époux et l'épouse, dans la chambre nuptiale en image; que l'image s'unisse à son ange; et avoir l'Esprit-Saint. Ainsi donc celui qui a l'Esprit-Saint, a reçu l'époux et l'épouse dans la chambre nuptiale en image, et son image est unie à son ange. Or la réception de l'Esprit-Saint, ou celle des trois personnes de la Trinité, est le fait de l'onction¹³².

d) Le § 66, 67, 2-6 nous laissait entrevoir aussi une accointance entre le baptême (l'eau) et l'union, par le biais du titre «fils de la chambre nuptiale». Cette impression se renforce à la lecture du § 76, 69, 22-28. Le texte distingue trois «lieux» dans le temple de Jérusalem, et donne une interprétation allégorique de ce plan: «Le baptême est la maison sainte, [la rédemption] est le Saint du Saint, et la chambre nuptiale est le Saint des Saints. [Le Baptême] a la résurrecti[on et la] rédemption; la rédemption est dans la chambre nuptiale, et [la cham]bre nuptiale est dans ce qui est au-dessus d'[eux...]

D'abord, le **σωτε** apparaît comme une réalité strictement spirituelle, du même ordre que la résurrection; ensuite il est attribué au baptême (le baptême le possède, 69, 25-26) et à la chambre nuptiale [191] (qui le contient,

132. Esprit-Saint: § 95, 74, 21 (voir aussi § 74, 69, 7-8); Trinité: § 67, 67, 19-27.

133. ΠΒΑΠΤΙΣΜ[Α] ΠΕ ΠΝΕΙ ΕΤΟΥΑΑΒ [Π]ΨΩ[Τ]Ε ΠΕΤΟΥΑΑΒ ΜΠΕΤΟΥΑΑΒ ΠΕΤ[ΟΥΑΑΒ] ΝΝΕΤΟΥΑΑΒ ΠΕ ΠΝΥΜΦΩΝ Π[ΒΑΠΤΙ]ΣΜΑ ΟΥΝΤΑΨ ΜΜΑΥ ΝΤΑΝΑΣΤΑΣ[ΙC ΜΝ Π]σωτε επσωτε ρ̅μ̅ ΠΝΥΜΦΩΝ [ΕΠΝΥ]ΜΦΩΝ ΔΕ ρ̅μ̅ ΠΕΤΧΟΣΕ ΕΡΟ[ΟΥ . . .]. 69, 23: [Π]ΨΩ[Τ]Ε est le plus vraisemblable (si Ψ est incertain, mais possible, ω est probable et ε est sûr. Il faut en tout cas exclure [ΠΧΡΙCΜΑ]); 69, 25, la longueur de la lacune et le contexte autorisent Π[ΒΑΠΤΙ]CΜΑ qui est très probable; observer qu'à la l. 26 le lien de coordination (ΜΝ) est suppléé entre ΑΝΑΣΤΑΣΙC et CΩΤΕ; et qu'à la l. 18, on ne peut dire au-dessus de quoi le ΝΥΜΦΩΝ est élevé, car ΕΡΟΟΥ ou ΕΡΟQ sont possibles: il peut être élevé au-dessus du baptême et de la rédemption, ou au-dessus de lui-même.

69, 26-27). Baptême et chambre nuptiale ont donc en commun leur rapport à la rédemption: si l'un possède la rédemption contenue dans l'autre, ne peut-on dire que, d'une certaine façon, ils ne font qu'une seule réalité! Il y a à cela une difficulté: le **ΝΥΜΦΩΝ** est dit «supérieur à [eux]», ce qui correspond parfaitement au fait qu'on le compare au Saint des Saints dans lequel pénètre seul le grand-prêtre. Mais c'est là un caractère du Plérôme, de la chambre nuptiale eschatologique¹³⁴: c'est bien d'elle qu'il s'agit plus bas lorsqu'apparaît le voile (**ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ**) (69, 35) qui se déchire de haut en bas, pour livrer passage à quelques-uns d'en-bas (70, 1-4). Lors donc que la chambre nuptiale est dite «supérieure» aux autres réalités, et est identifiée au Saint des Saints, il s'agit du Plérôme considéré comme lieu de l'union. Le baptême au contraire est toujours vu comme une réalité de ce monde-ci. Dans ce cas, la position médiane du **σωτη** s'explique sans peine: il advient entièrement au Plérôme, lors de la révélation eschatologique¹³⁵, mais il est communiqué déjà dans le baptême, sur le mode sacramentaire, avec la résurrection. Si notre analyse se soutient, le baptême apparaît au moins comme une réalisation de la «chambre nuptiale en image».

e) De même pour l'eucharistie: il y a une forte présomption qu'elle soit comprise comme une anticipation de l'union puisque la formule liturgique du § 26, 58, 11-14, est présentée comme une **ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΑ**. Nous avons deux raisons de rapporter cette formule au rite du pain et du vin plutôt qu'à une simple «action de grâces»: d'abord le contenu de la formule est plus une demande qu'une louange (on ne mentionne l'union du parfait à l'Esprit-Saint que comme exemplaire de l'union de l'ange à l'image, et non avec le dessein d'en rendre grâces); ensuite, le terme d'**ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΑ** dans notre évangile se rapporte habituellement, quoique de façon flottante, à la célébration eucharistique¹³⁶.

On en trouvera peut-être la confirmation au § 100, 75, 14-21 où, dans un texte nettement eucharistique, réapparaît la paire Esprit-Saint – homme parfait. Mais on demeurera prudent, car leur union en syzygie n'est pas clairement affirmée par le texte¹³⁷.

f) Quant au rite du baiser (§§ 31.55), il ne peut sans doute être considéré purement et simplement comme le rite de la chambre nup[192]tiale; il reste cependant que l'interprétation de ce rite est marquée par la thématique des noces.

134. § 125, 84, 21-85, 13.

135. § 125, 85, 28-29.

136. §§ 53, 63, 21; 68, 67, 29; 100, 75, 17.

137. Voir GAFFRON, *Studien*, p. 175-176.

g) Nous pouvons conclure. Pour le chrisme, les indices sont nombreux et convergents; pour le baptême, l'eucharistie, le baiser, ils sont moins nombreux mais assez clairs: chacun des rites que l'on peut dégager de notre évangile anticipe, de quelque manière, la réalisation de l'union au Plérôme¹³⁸. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de rite spécifique de la chambre nuptiale est impossible à décider; mais un tel rite n'apparaît plus rigoureusement nécessaire dès lors que c'est tout le système des sacrements qui constitue la «chambre nuptiale en image». Il n'y a qu'un salut pour les pneumatiques: et si l'union exprime le salut, il est normal que toute anticipation du salut soit aussi anticipation de l'union.

138. La thématique nuptiale s'applique d'ailleurs aux sacrements d'initiation, en milieu syrien: G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* (Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, 5), Kassel, Stauda, 1954, p. 31, notes 44-45. Voir en particulier *Actes de Thomas*, ch. 27.50.132.

LA RÉDACTION DE L'EXÉGÈSE DE L'ÂME (NAG HAMMADI II, 6)

L'*Exégèse de l'âme* (ExAm)¹, dès la première présentation qui en fut faite, avait été caractérisée par J. Doresse comme un texte largement interpolé de citations, scripturaires ou autres². Sans doute, parler d'interpolations n'est point soutenable, car l'unité de l'écrit en son état actuel s'impose à l'évidence, mais cela témoigne cependant des questions que pose un texte où les citations, souvent groupées, abondent sans paraître parfaitement intégrées à la trame rédactionnelle de l'ensemble. La plupart des études parues sur ExAm ont dû se prononcer sur les sources et sur la rédaction de cet écrit. W. C. Robinson jr, dans le premier article paru sur ce texte³, entreprit de montrer qu'il se compose de plusieurs couches successives, et de les retrouver: le noyau primitif se composerait d'un récit de la chute et du salut de l'âme et peut-être de la première partie de la section parénétiqque, le tout débarrassé des citations; à cela seraient venues s'ajouter d'une part les citations, soit isolées, soit groupées dans un dossier exégétique, et d'autre part la seconde partie de la parénèse. Ces adjonctions au noyau primitif qui en modifient l'intention, peuvent n'être pas de la main

1. Nag Hammadi, cod. II, 127, 18-137, 28. Photographies du manuscrit dans *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. *Codex II*, Leiden, Brill, 1974. Texte copte et traduction allemande: M. KRAUSE, P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, 2), Glückstadt, J. J. Augustin, 1971, p. 68-87; autre traduction allemande: H.-G. BETHGE, *Die Exegese über die Seele*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 101 (1976), c. 93-104. Traduction anglaise: W. C. ROBINSON Jr., dans J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1977. [voir également J.-M. SEVRIN, *L'Exégèse de l'Âme* (NH II, 6), (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes» 9), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983]

2. J. DORESE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, Librairie Plon, 1958, p. 208: «des gloses et des références assez éclectiques ont été insérées dans l'ouvrage par le compilateur du manuscrit».

3. W. C. ROBINSON Jr., *The Exegesis on the Soul*, dans *Novum Testamentum*, 12 (1970), p. 102-117.

d'un rédacteur unique. La présentation succincte de ExAm donnée par le *Berliner Arbeitskreis*⁴, témoigne d'une démarche analogue quoiqu'indépendante, mais demeure toutefois prudente dans ses conclusions. Il y aurait dans notre texte quatre stades: une couche primitive constituée par le récit du mythe [238] de l'âme⁵; les citations vétérotestamentaires; les quelques citations néotestamentaires; l'appel à la pénitence, qui est l'objet de la section parénétique, mais affecte la rédaction de l'écrit tout entier. Ces quatre stades pourraient représenter des étapes rédactionnelles successives, mais plus vraisemblablement les divers éléments combinés par un rédacteur unique.

Dans ces deux analyses, un mythe de l'âme existe, sous-jacent à l'écrit actuel, et il peut, par l'analyse littéraire, être dégagé de ses christianisations ultérieures. D'autres auteurs ont réagi contre pareille démarche et expliquent le texte à partir de son unité, tenant pour vain ou hypothétique le recours à des sources écrites antérieures: l'auteur de notre *Exégèse* aurait poursuivi de front deux objectifs, à savoir illustrer et étayer de citations un mythe gnostique de l'âme, en même temps qu'inviter à la pénitence. Tel est l'avis de M. Krause⁶, de R. McL. Wilson⁷ et de H.-G. Bethge⁸; F. Wisse va plus loin, en cessant de considérer la section narrative comme une unité, et en faisant dépendre tout le déroulement du texte presque du seul thème principal, qui est la pénitence⁹.

Le problème, on le voit, est de savoir si l'on peut ou non déceler plusieurs étapes successives dans la rédaction de ExAm, et plus précisément si l'on peut atteindre un premier noyau, ayant existé à l'état de source écrite et constitué par un récit du mythe de la chute et du retour de l'âme. Ceux qui prétendent remonter au-delà du texte actuel arguent que les citations introduites dépendent du récit, mais que le récit ne dépend aucunement d'elles; et que d'ailleurs, les transitions étant abruptes, les citations se laissent aisément retrancher. Ceux qui ne pensent pas devoir aller plus loin qu'une rédaction

4. *Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung*, dans K. W. TRÖGER, *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1973, p. 36-39.

5. K. M. FISCHER, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 111), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, p. 186-189, dans un développement proche de la notice contenue dans K. W. TRÖGER, *Gnosis und Neues Testament*, présente ce mythe de l'âme comme une forme très ancienne du mythe gnostique de la *Sophia salvanda*.

6. M. KRAUSE, *Die Sakramente in der Exegese über die Seele*, dans J.-É. MÉNARD, *Les textes de Nag Hammadi* (Nag Hammadi Studies 7), Leiden, Brill, 1975, p. 47-55.

7. R. McL. WILSON, *Old Testament Exegesis in the Gnostic «Exegesis on the Soul»*, dans M. KRAUSE, *Essays on the Nag Hammadi Texts* (Nag Hammadi Studies 6), Leiden, Brill, 1975, p. 217-224.

8. H.-G. BETHGE, *Die Exegese über die Seele*, c. 95.

9. F. WISSE, *On Exegesis of the Exegesis on the Soul*, dans J.-É. MÉNARD, *Les textes de Nag Hammadi*, p. 68-81, p. 80-81.

unique soutiennent au contraire que le récit dépend des citations pour son contenu, et peut-être même en certains cas pour sa formulation: récit et citations ne se peuvent séparer. Faut-il se ranger au consensus qui se dessine autour de cette seconde position? Il importe, avant d'opter pour une [239] théorie, de procéder à l'inventaire des faits qui demandent explication.

La première partie du texte – plus des deux tiers – est narrative; puis, en 135, 2, le récit terminé le cède brusquement, pour les trois dernières pages, à l'exhortation. L'une et l'autre de ces parties contiennent des citations du Nouveau et de l'Ancien Testament, dont une apocryphe; s'y ajoutent deux citations homériques dans la parénèse finale. Ces diverses citations ne sont pas également réparties: les deux premières pages (127, 19-129, 5), qui relatent la chute et les malheurs de l'âme jusqu'à sa conversion, n'en contiennent pas mais sont suivies d'une sorte de long florilège (129, 5-131, 13) composé de textes prophétiques, d'une évocation de l'enseignement des apôtres et de quelques transitions exégétiques, le tout sur le thème de la fornication de l'âme; la seconde partie du récit et sa conclusion s'entremêlent de citations prises dans la Genèse, les Psaumes et l'évangile de Jean, illustrant les noces de l'âme et la miséricorde du Père (131, 13-135, 5)¹⁰. Quant à la parénèse finale, elle est dans une très large mesure tissée de citations.

Cette répartition inégale des citations dans le récit d'une part, dans la parénèse d'autre part, nous autorise à examiner tour à tour, en nous attachant à leurs relations réciproques, les trois éléments qu'intègre notre écrit: le dossier scripturaire, l'exhortation à la pénitence et le mythe de l'âme.

I. LE DOSSIER SCRIPTURAIRE¹¹

1. *Les citations*

Nous nous en tiendrons aux citations évidentes, introduites explicitement par l'auteur¹². [240]

10. Cependant, si l'on considère les dernières lignes de cette section, qui affirment la gratuité du salut, avec à l'appui une citation de Jn 6, 44 (134, 29-135, 5), comme une introduction à la section parénétiqne, il faut situer la fin du récit mythique en 134, 29.

11. Les citations vétéro-testamentaires ont été étudiées par R. KASSER, *Citations des grands prophètes bibliques dans les textes gnostiques coptes*, dans M. KRAUSE, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, p. 56-64; R. MCL. WILSON, *Old Testament Exegesis in the Gnostic Exegesis on the Soul*; P. NAGEL, *Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen «Exegese über die Seele» (Nag Hammadi Codex II)*, dans *Archiv für Papyrusforschung*, 22-23 (1974), p. 249-269; M. SCOPPELLO, *Les «Testimonia» dans le traité de «l'Exégèse de l'âme» (Nag Hammadi II, 6)*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 191-192 (1977), p. 159-171.

12. Il peut exister en outre d'autres allusions ou réminiscences bibliques, peu nombreuses et sujettes à discussion, comme en 136, 23-24 «car Dieu observe les reins et examine le cœur

Pour l'Ancien Testament, les plus longs passages cités viennent des grands prophètes (Jérémie, Osée et Ézéchiël cités dans un même florilège¹³; Isaïe¹⁴) et des Psaumes¹⁵; il y faut ajouter trois passages de la Genèse, fort brefs puisque les deux premiers comptent moins d'une ligne et le troisième guère plus de deux¹⁶, et un extrait d'un apocryphe d'Ézéchiël, que nous connaissons par une citation en 1 *Clément* 8, 3, sans pouvoir dire avec certitude d'où notre auteur le tient¹⁷. L'Exode est évoqué clairement, mais non cité textuellement¹⁸.

Les attestations néotestamentaires sont beaucoup moins longues et moins nombreuses: deux extraits pauliniens, tirés de 1 Corinthiens et de Éphésiens¹⁹; une phrase de l'évangile de Jean²⁰, une de l'évangile de Luc²¹ et deux béatitudes de l'évangile de Matthieu²²; il est en outre deux fois fait référence à la prédication ou à l'activité littéraire des «apôtres» ou «apôtres du Sauveur», sans que l'on puisse préciser autrement quels textes sont visés²³. Ajoutons une référence à

qui est en bas» (cf. Ps 7, 10; Jr 11, 20; 17, 10; Ap 2, 23): bien qu'employée comme argument, la réminiscence est vague et lointaine, peu significative.

13. Jr 3, 1-4 (129, 8-22); Os 2, 4-9 (129, 23-130, 11); Ez 16, 23-26a (130, 11-20).

14. Is 30, 15.19-20 (136, 4-8.9-15).

15. Ps 45 (44), 11-12 (133, 16-20); Ps 103 (102), 1-5 (134, 16-25); Ps 6, 7-10a (137, 16-22).

16. Gn 2, 24b (133, 3); 3, 16b (133, 9-10, citation très libre, plutôt paraphrase et qui se rapproche de l'utilisation paulinienne du thème en 1 Co 11, 3 et Ep 5, 23); 12, 1b (133, 29-31).

17. 135, 31-136, 4. Sur l'identification de ce texte, voir A. GUILLAUMONT, *Une citation de l'Apocryphe d'Ézéchiël dans l'Exégèse de l'Âme (Nag Hammadi 11,6)*, dans M. KRAUSE, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, p. 33-39. P. NAGEL, *Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen Exegese über die Seele*, p. 267, considère cette citation comme une citation de 1 Clem, sans plus, négligeant que dans 1 Clem déjà ce texte apparaît dans une série d'attestations, et que ExAm l'attribue à un prophète (135, 30-31), c'est-à-dire à un auteur de l'Ancien Testament: si donc même le texte est cité d'après 1 Clem (ce qui est loin d'être évident), on n'en peut rien tirer quant à l'autorité reconnue à cet écrit.

18. 137, 11-15. «Aussi bien Israël ne fut point visité d'abord pour être emmené du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage, sinon parce qu'il sanglota vers Dieu et pleura l'oppression de ses œuvres».

19. 1 Co 5, 9-10 (131, 3-8); Ep 6, 12 (131, 9-13).

20. Jn 6, 44 (135, 1-4),

21. Lc 14, 26 (135, 19-21), cité assez librement.

22. Mt 5, 4.6 (135, 16-19). Citation approximative également (v. 4: ΕΤΟΥΝΑΝΑ ΝΑΥ pour παρακληθήσονται; v. 6: omission de καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην). La séquence v. 4-v. 6 pourrait indiquer que le texte connu de l'auteur intervertissait la deuxième et la troisième béatitudes, et présentait l'ordre πραεῖς-πεινῶντες-πεινῶντες, comme D, plusieurs ms. de la Vetus latina, la Vulgate, la syriaque curetonienne, le *Diatesseron* et plusieurs Pères, à l'inverse de la plupart des grands manuscrits, des autres versions syriaques et des versions coptes.

23. 130, 28-35. La 1. 30 offre l'apparence d'une citation: «(ils annoncèrent): "gardez-vous-en, purifiez-vous-en" (sc. de la prostitution)». La phrase ne se trouve nulle part sous cette forme, et l'attribution aux apôtres (au pluriel) rend l'identification impossible: mieux vaut comprendre cette pseudo-citation comme un discours indirect reflétant le sens de l'enseignement apostolique. Les 1. 32-35 peuvent être reconstruites dans le même sens en lisant: «C'est à cau[se de ce]la que les apôtres écri[vent à l'Église] de Dieu, afin que des [choses] de

Jean-Baptiste prêchant [241] le baptême de repentir²⁴, qui n'est pas directement une citation mais joue un rôle analogue d'attestation et est, comme nombre de passages scripturaires, introduite par un «c'est pourquoi» (ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ).

En général, le texte allégué est reproduit de façon scrupuleuse, excluant le plus souvent la citation de mémoire²⁵. Il n'en va pas de même pour les deux citations homériques: si la seconde peut passer pour une traduction fort libre²⁶, la première tient franchement de la paraphrase²⁷; l'une et l'autre portent dans leur formulation la marque des préoccupations dont témoigne la section parénétique du texte²⁸ et ne sont donc pas exemptes de manipulation rédactionnelle. Le poète est donc traité avec moins de respect que les prophètes, non sans doute quant à l'autorité qu'on lui donne (elle pèse, semble-t-il, le même poids), mais quant à l'exactitude avec laquelle on le cite: l'information pourrait être ici moins directe, et l'auteur s'appuyer sur un lieu commun d'école plutôt que sur un texte ou une chaîne.

2. L'introduction des citations

Les citations sont généralement précédées d'une clausule d'introduction qui les identifie et les articule au contexte. Les prophètes sont [242] cités

cette so[rte] n'arrivent point en [elle]» (ΕΤ[ΒΕ Π]ΔΕΙ ΝΑΠΟCΤΟΛΟC ΕΥCΖ[ΑΪ ΝΤΕΚΚΛΗCΙΑ] ΜΠΝΟΥΤΕ ΨΙΝΑ ΧΕ ΝΕ[ΖΒΗΥ]Ε ΝΤΕΕΙΜ[Ι]ΝΕ ΨΩΠΕ ΖΡΑΪ ΝΖΗΤ[С]). L'allusion à Ac 15, 29 (M. KRAUSE, F. WISSE) et 21, 25 est possible mais cependant incertaine en raison du caractère vague de la phrase; on remarquera d'ailleurs qu'il est dit que les apôtres écrivent (au présent II) et non écrivirent (au parfait), ce qui devrait renvoyer non point à une notice historique, mais à un texte que l'on posséderait actuellement. Il faudrait donc comprendre: c'est dans cette intention que sont écrites les lettres des apôtres.

24. 135, 22-24.

25. C'est le cas pour toutes les citations d'une certaine longueur, surtout celles des prophètes. Cela est moins évident pour les citations brèves; trois au moins ne sont d'ailleurs que des à-peu-près (Gn 3, 16b; Mt 5, 4.6; Lc 14, 26).

26. *Odyssée* 4, 260-264 (136, 36-137, 5). Le début du discours d'Hélène doit évidemment se lire [ΠΑΖ]ΗΤ` ΔΗΚΤΟQ ΝΤΟΟΤ` (μοι κραδίη τέτραπτο), et non [ΠΑΖΟΟΥ]Τ ΔΗΚΤΟQ (M. KRAUSE), ce qui rendrait l'identification de ce passage impossible. Notre auteur accommode le texte pour l'intégrer à sa trame narrative (passage de la première personne μετέστενον, v. 261, à la troisième, ΝΕCΑΨΕΖΟМ ΓΑΡ` ΕCΧΩ ΜΜΟC ΧΕ, 137, 2-3), à sa doctrine (ἄτη, aveuglement, v. 261, devient tromperie: ΑΦΡΟΔΙΤΗ ΤΕΝΤΑΖΡΑΠΑΤΑ ΜΜΟΕΙ, 137, 2-3), voire simplement pour l'alléger (suppression du θάλαμος, v. 263) ou le compléter (παῖδα, v. 263 précisé en ΤΑΨΕΡΟΥΟΟΤC, 137, 3-4; la bonté ajoutée aux qualités de l'époux, v. 264 et 137, 5).

27. Description d'Ulysse dans l'île de Calypso (136, 28-35). Il s'y retrouve des éléments épars dans l'*Odyssée* (1, 48-62; 4, 555-560; 5, 81-84. 151-153. 220-222).

28. Dans le discours d'Hélène: introduction de la tromperie (ΡΑΠΑΤΑ, 137, 2-3) d'Aphrodite; et surtout insinuation de la responsabilité de l'égérée (ΔΡΙΚΑΔC ΝCΩΕΙ, «j'ai abandonné», 137, 4, absent du texte homérique); quant à la description d'Ulysse chez Calypso, son schéma même est significatif: larmes – aversion – nostalgie ou conversion – secours divin.

nommément²⁹ ou simplement comme «le prophète»³⁰, titre qui paraît bien s'appliquer à tous les auteurs vétérotestamentaires³¹. Le livre lui-même ne se trouve désigné que dans le cas des Psaumes³². Pour le Nouveau Testament, l'auteur attribue au «Sauveur» les paroles évangéliques³³; il invoque les «apôtres», «les apôtres du Sauveur»³⁴, sans pourtant alléguer de texte précis, mais ne donne d'autre titre que son nom à Paul dont il identifie l'épître aux Corinthiens, citant à sa suite et presque sans l'introduire un passage de celle aux Éphésiens³⁵. Quant à Homère, c'est classiquement «le Poète»³⁶.

Les clausules d'introduction commencent pour la plupart et de façon fort normale par une expression qui marque le rapport au contexte immédiat: «c'est pourquoi»³⁷, «ainsi que», «c'est ainsi encore que»³⁸, «car, en effet» (dans une moindre mesure)³⁹, «de nouveau»⁴⁰.

Les sept occurrences de l'expression «c'est pourquoi» indiquent que l'auteur ne vise pas à strictement parler à justifier une assertion du texte par la Bible, mais plutôt à montrer que la Bible contient déjà cette doctrine de façon enveloppée, et pour autant qu'on l'interprète bien: «Or, au sujet de la prostitution de l'âme, l'Esprit-Saint prophétise en de nombreux endroits» (129, 5-7). Citer ici un lieu (μα) biblique, c'est donc en fournir l'exégèse à partir de la doctrine exposée dans le texte et montrer sa concordance avec cette doctrine: c'est prouver, si l'on veut, mais au sens d'argumenter pour convaincre plutôt qu'au sens d'établir les fondements d'une pensée; c'est prouver a posteriori. Il nous faudra chercher si le contenu du texte et des

29. *ιερημιας πεπροφνητης* (129, 8); *ωσνε πεπροφνητης* (129, 22-23); *εζεκιηλ* (130, 11); les trois sont cités dans le même groupement de citations.

30. *ζιτμ πεπνα μπεπροφ[ητ]ης* (135, 30-31), introduisant le Pseudo-Ézéchiel (1 Clem 8, 3) et Is 30, 15.19-20.

31. *πεπροφνητης* introduisant Gn 2, 24b (133, 1), Ps 45 (44), 11-12 (133, 16), Ps 103 (102), 1-5 (134, 16).

32. *πεχαρ γε νβι πεπροφνητης ζν νμψαλμος* (133, 16-17); *qchz ζν μψαλμος* (137, 15).

33. [*qa*] *ωκακ' εβολ νβι πσωτηρ* (134, 35); *πεχαρ νβι πσωτηρ* (135, 16).

34. *ναποστολος μπσωτηρ* (130, 28-29); *ναποστολος* (130, 33).

35. *παγλος εφςζαϊ νγκορινθιος πεχαρ* (131, 2-3).

36. *qchz ζμ ποινητης* (136, 27-28).

37. *δια τουτο*: 131, 2; 134, 15-16.34-35; 135, 29-30; 136, 27 et 135, 22 (référence à Jean-Baptiste, mais sans citation de texte); *ετβε παει*: 133, 1.

38. *κατα θε* (131, 10; 133, 9); *τεει ον τε θε* (133, 28).

39. *γαρ*: 129, 7 (renvoyant à la phrase d'introduction du florilège, 129, 5-7: «au sujet de la prostitution de l'âme, l'Esprit-Saint prophétise en de nombreux endroits»); voir aussi 136, 23; 137, 1, et *και γαρ*, 137, 11, *χε*: 131, 9.

40. *παλιν*: 129, 22; 130, 11; 135, 15-19; 137, 15. *παλιν ον*: 136, 4. *παλιν νκεμα*: 136, 8-9. *παλιν τκε* ...: 136, 35.

citations vérifie cette [243] idée induite par les introductions de ces dernières, à savoir que les attestations illustrent la démarche sans l'infléchir.

Quant à l'expression «de nouveau» (**ΠΑΛΙΝ**, 8 fois), elle met les citations en série les unes avec les autres et se retrouve donc surtout dans des blocs d'attestations, n'apparaissant que dans le florilège qui interrompt le récit aux p. 129-131 et dans la section parénétique, aux p. 134-135. Dans le corps du récit on ne rencontre point le **ΠΑΛΙΝ**, mais une fois son équivalent copte (**ON**) qui lie la citation du Ps 45 (44) (133, 16-20) à celle de Gn 12, 1 (133, 29-31)⁴¹. Ceci nous mène à considérer les groupements de citations.

3. *Les groupements de citations*

A) Le florilège sur la prostitution de l'âme (129, 5-131, 11)

Ce florilège ne se laisse pas réduire à un simple alignement de textes. C'est proprement une composition exégétique dans laquelle s'articulent textes et commentaires. On peut ainsi le décomposer :

- a) Un titre général, introduisant les textes prophétiques (dont l'auteur véritable est l'Esprit-Saint) et les reliant au contexte antécédent, plus précisément au thème de la fornication (129, 5-7).
- b) Trois citations prophétiques, assez longues, mises en série par la formule «de même» (129, 7-130, 20).
- c) Un commentaire explicitant la pertinence de ces citations pour illustrer la prostitution de l'âme, par l'interprétation d'une expression d'Ézéchiel (les fils d'Égypte, «ceux des grandes chairs» sont les choses charnelles et sensibles), rapprochée quelque peu laborieusement du texte d'Osée (130, 2-28).
- d) Vient ensuite une confirmation tirée d'un autre «lieu» : l'enseignement apostolique, évoqué de manière générale. La confirmation s'enchaîne à ce qui précède par un démonstratif : «Cette prostitution, les apôtres du Sauveur ont annoncé que ...». Dans cette formule, W. C. Robinson voit un sous-titre qui rappelle le titre des l. 5-8 de la p. 129⁴² ; il convient sans doute plutôt d'y voir une transition rédactionnelle renvoyant à la courte exégèse qui précède : «cette prostitution» serait celle par laquelle l'âme

41. «C'est ainsi aussi (**ON**) qu'il fut dit à Abraham» (133, 28). Les deux citations ont pour point commun et mot-crochet l'idée de «quitter la maison paternelle». La citation de Gn 12, 1 n'est pas directement agglomérée à celle du Ps 45 (44), 11-12, mais illustre le commentaire exégétique qui en est donné (133, 20-28).

42. W. C. ROBINSON, *The Exegesis on the Soul*, p. 105.

s'attache aux choses charnelles, ainsi qu'on vient de la décrire⁴³. [244] La référence aux enseignements apostoliques est mélangée à un commentaire, et construite avec lui en deux parties symétriques⁴⁴ (130, 28-131, 2).

- e) Ce complexe de références et de commentaire est à son tour appuyé par une citation de S. Paul, soutenue elle-même par une seconde (131, 2-13).

On peut donc résumer la composition de ce florilège par le schéma suivant

- (1) Titre et trois citations prophétiques (Jr, Os, Ez).
- (2) Commentaire.
- (3) Confirmation du commentaire par d'autres références scripturaires (enseignements apostoliques, citations de 1 Co et Ep).

B) Autres citations groupées

Un modèle analogue se retrouve dans trois autres groupes de citations au moins.

- a) En 133, 15-31, une citation du Ps 45 (44) (elle aussi attribuée au «prophète», quoique correctement identifiée), est suivie d'un commentaire qui indique son véritable sens allégorique, et la rapporte au récit en identifiant le peuple avec les amants de l'âme, la maison du père de l'épousée avec la maison du père terrestre, opposé au céleste. C'est résoudre une difficulté, car normalement la maison paternelle désigne le lieu d'origine de l'âme, d'où elle est tombée. Le texte invoqué, qui convient mal au propos de l'auteur, est donc proprement retourné, et par un procédé surprenant si l'on songe que notre écrit ne connaît point deux pères, ni deux dieux, et que l'unique divinité y est constamment identifiée au Dieu de la Bible.

Cette interprétation du psaume est ensuite confirmée par une référence à la parole adressée à Abraham en Gn 12, 1⁴⁵, qui n'est de toute évidence

43. En effet, la pointe de la section ainsi introduite est qu'il ne s'agit pas de la prostitution du corps, mais de celle de l'âme; et comme il s'agit de l'enseignement des apôtres, on perd de vue le mythe de l'âme pour considérer le comportement humain concret: la démarche se rapproche clairement de celle de la parénèse.

44. (1) a. Les apôtres du Seigneur b. ont annoncé c. que vous vous gardiez d'elle, que vous vous purifiez d'elle.

(2) a. ne parlant point de la seule prostitution du corps, b. mais plutôt de celle de l'âme.

(1) a. c'est pourquoi les apôtres b. écrivent à l'Eglise de Dieu c. afin que de telles choses ne se produisent point chez elle.

(2) b. mais le grand souci est au sujet de la prostitution de l'âme; a. c'est d'elle que la prostitution du corps vient aussi.

45. Cette référence est elle aussi introduite par un démonstratif: «C'est ainsi également que ...».

amenée là que parce qu'elle parle elle aussi de «quitter la maison du père». [245]

b) En 135, 16-26, deux citations évangéliques, elles aussi mises en série par un ΠΑΛΙΝ, sont expliquées comme une invitation au repentir; la mise en avant de cet aspect, qui n'est pas évidente, est appuyée par une allusion à Jean-Baptiste prêchant le baptême de repentir.

c) Enfin, la parénèse se termine par une composition du même genre: deux références à Homère, jointes toujours par ΠΑΛΙΝ sont traitées allégoriquement et ramenées, par un commentaire de six lignes, à la chute de l'âme, à son repentir et à son retour; commentaire confirmé par une allusion aux larmes d'Israël en Égypte et à l'Exode, et par une citation du Ps 6, où domine l'idée des larmes et des sanglots. La rédaction du commentaire et de l'allusion à l'Exode sont marquées, la première par le vocabulaire des citations homériques, et toutes deux par le vocabulaire de la parénèse⁴⁶.

d) À ces trois groupes, il convient sans doute d'ajouter 133, 1-10, où une citation de Gn 2, 24 est également interprétée allégoriquement: l'union du premier homme et de la première femme signifie en fait l'union de l'âme et de son frère-époux restaurée dans le mariage spirituel; ce commentaire désigne le frère-époux comme le «bien-aimé véritable, seigneur naturel» de l'âme, avec à l'appui la citation de Gn 3, 16⁴⁷.

e) Hors de tels groupements d'attestations, on ne trouve qu'une série de trois citations (pseudo-Ézéchiel et Isaïe) articulées par un double ΠΑΛΙΝ, et deux citations isolées: celle du Ps 103 (102), 1-5 et celle de Jn 6, 44, toutes deux dans la conclusion du récit.

C) Cet examen impose déjà une conclusion: les citations ne sont pas insérées dans le texte comme des éléments isolés, mais elles sont élaborées par

46. Ce bref commentaire (137, 5-11) est marqué par le vocabulaire des passages qu'il interprète: abandonner (ΚΩ ΝCΑ-), mari (ΖΑΕΙ), tromperie (ΡΑΠΑΤΑ, ΑΠΑΤΗ), retourner (ΚΤΟΖ), maison (ΗΕΙ). Il charrie aussi des mots caractéristiques de la parénèse: sangloter (ΑΨΕΖΟΜ), se convertir (ΡΜΕΤΑΝΟΕΙ). Dans l'allusion à l'Exode (137, 11-15): sangloter (ΕΨΕΖΟΜ) vers Dieu, pleurer (ΡΙΜΕ).

47. Cependant, on peut se demander ici si la section de «commentaire» (133, 3-9) est bien en dépendance de la citation, et si le rapport n'est pas inverse, la citation étant amenée simplement en dépendance du développement qui la suit. Nous préférons la première hypothèse parce que la mention de l'union en 133, 6-10 fait doublet avec celle que l'on trouve en 134, 33-34, causant donc une incohérence dans le récit, et parce que les deux citations de Gn présentent réellement entre elles un rapport que le commentaire explicite au mieux. Ce commentaire contient d'ailleurs l'expression «Seigneur naturel», que l'on retrouve un peu plus loin (133, 24-25) dans un développement dont l'intention exégétique ne saurait être mise en doute. On trouve un commentaire de cette sorte (avec également la mention du père et du frère, comme en 133, 3-6) en 134, 25-39, après la citation du Ps 103 (102), 1-5 (134, 17-25).

un rédacteur. À cet égard, il n'y a point de différence [246] entre le florilège des p. 129-131 et les autres citations qui se rencontrent dans l'écrit, non plus qu'entre les citations proprement dites et les allusions explicitement introduites à l'enseignement des apôtres, à Jean-Baptiste et à l'Exode.

4. *Les citations et leur contexte*

Il convient d'observer mieux le rapport de ces textes ou groupements de textes cités à leur contexte; il n'est pas exactement le même dans le récit et dans la parénèse.

A) Le récit

Le long florilège interrompt en 129, 5 un récit qui est ensuite repris (résumé et poursuivi) en 131, 11 sv. Il commente l'ensemble de la section précédente, réduit à l'idée de **ΠΟΡΝΙΑ**. La section 133, 1-11 commente un court développement de caractère général qui exalte, en les opposant aux noces charnelles, les noces de l'âme et de son époux (132, 27-35); ce développement lui-même rompt le fil du récit qui reprend en 133, 20, exactement au point où il avait été rompu (la reconnaissance de l'époux par l'âme), et de façon abrupte, sans autre transition qu'un **ΔΕ**. Il ne reprend que pour peu de temps, car la section 133, 15-31 vient aussitôt l'interrompre; l'articulation ici est moins évidente: l'idée que l'âme s'orne pour plaire à son époux semble appeler la citation du psaume qui parle de la beauté de l'épousée; cette idée-crochet ne crée qu'un lien bien faible. Aussitôt après cette interruption, le récit reprend (133, 31), avec un rappel de 133, 14-15. La citation du Ps 103 (102) et le commentaire qui la suit ne s'articulent pas davantage au récit mais, par le contenu, aux lignes qui précèdent immédiatement (134, 11-15) et qui interprètent le salut en termes de résurrection, rédemption, ascension. Enfin, Jn 6, 44 (133, 34-134, 4) illustre l'assertion sur la gratuité de la régénération qui peut à volonté être lue soit comme un dernier post-scriptum au récit, soit comme une introduction à la parénèse qui suit immédiatement: c'est une transition.

B) La parénèse

Dans la parénèse, les blocs de citations et commentaires tels que nous les avons décrits couvrent un peu plus des deux tiers du texte, auquel ils sont liés de fort près. La section 135, 16-26 illustre et appuie l'idée centrale de la première phrase de l'exhortation (135, 4-15), disant que la prière doit

être sincère, à savoir s'accompagner de repentir et de larmes. Vient alors une affirmation de la philanthropie divine (135, 26-29), si brève qu'on peut se demander si elle ne sert pas [247] d'introduction aux trois citations qui la suivent (135, 29-136, 15) plutôt que d'être illustrée par elles; de toute manière, le lien entre l'affirmation et les deux citations est évident: c'est l'idée que Dieu écoute, et l'âme d'une part, et son peuple d'autre part. Mais ces citations continuent d'illustrer le repentir et les larmes dont il a été question jusque-là: elles illustrent donc à la fois la phrase qui les introduit et tout le contenu de la parénèse précédente. Revient alors le thème de l'exhortation: il faut prier sans hypocrisie, sans garder d'attachement pour le «lieu de l'erreur»: cela est à nouveau appuyé par le long complexe d'attestations et de commentaires de 136, 27-137, 22; le texte se termine aussitôt après par une courte phrase qui résume les idées de la parénèse (137, 21-25).

C) Conclusion

Il est donc permis de conclure que les citations s'accrochent mal au récit: en deux cas directement, mais de façon abrupte et par un lien ténu; en trois cas par un lien plus fort, mais indirectement, soit qu'elles se rapportent à une digression de caractère général, soit qu'elles appuient des post-scriptum interprétatifs. Dans tous les cas, le récit reprend là où il avait été laissé: jamais les citations ne font transition. La rédaction de la parénèse intègre par contre beaucoup mieux les textes invoqués, qui l'illustrent toujours de façon directe.

5. *Comment ces diverses citations ont-elles été rassemblées?*

A) Regroupement thématique

Si l'on cherche à regrouper de façon thématique les passages scripturaires cités, on constatera que beaucoup d'entre eux ne sont pas seulement en rapport avec leur contexte immédiat, mais aussi les uns avec les autres, constituant une sorte de dossier. Ainsi, par exemple, les deux premiers textes cités au sujet de la prostitution de l'âme (Jr 3, 1-4 et Os 2, 4-9) induisent déjà en même temps l'idée de retour (ou retournement) et d'invocation⁴⁸ qui marquent les citations du pseudo-Ézéchiel et d'Is 30, 15, lesquelles illustrent pour leur part les larmes du repentir et la philanthropie divine.

48. Retour: 129, 10 (de façon négative) et 130, 9; invocation: 129, 20.

On pourrait dresser le tableau suivant:

(a) prostitution, adultère	Jr 3, 1-4; Os 2, 4-9; Ez 16, 23-26; 1 Co 5, 9-10; l'«enseignement des Apôtres»; Hélène.
péché	Pseudo-Ez; Is 30, 19-20 [248].
(b) retour, retournement	Jr 3,1-4 (négativement); Os 2,4-9; Pseudo-Ez; Is 30,15; Jean-Baptiste; Hélène.
larmes	Mt 5, 4; Lc 16, 26; Is 30, 15.19-20; Ps 6, 7-10; l'exode; Ulysse.
invocation	Jr 3,1-4 (négativement); Pseudo-Ez; Is 30,19-20; l'exode.
quitter, avoir en aversion	Ps 45 (44), 11-12; Gn 12, 1; Ulysse.
(c) Dieu écoute	Pseudo-Ez; Is 30, 19-20; Ps 6, 7-10.
Dieu fait miséricorde	Mt 5, 4; Is 30, 19-20; Ps 103 (102), 1-5.
salut (diverses expressions)	Ps 103 (102), 1-5; Jn 6, 44 (résurrection); Is 30, 15.19-20; Ulysse.
(d) mariage	Gn 2, 24; 3, 16; Ps 45 (44), 11-12.
(e) autres	Ep 6, 12 (combat spirituel); Jn 6, 44 (initiative divine).

Il ressort de ce tableau que toutes les citations traitent d'un ou plusieurs de ces trois thèmes: la prostitution de l'âme (parfois dite en termes de péché), le processus de conversion (retournement, aversion, larmes, invocation), la grâce salutaire (Dieu écoute, fait miséricorde, sauve). Le contenu des citations homériques ne diffère en rien. Seules quatre citations scripturaires, toutes brèves, traitent d'autre chose: le mariage (deux passages de Gn, très sommaires⁴⁹), le caractère spirituel du combat (Ep 6, 12), l'initiative divine (Jn 6, 44).

Si, à la lumière de ce tableau, on relit l'ensemble du texte, on remarquera que le dossier illustre d'abondance tous les thèmes touchés par la parénèse, mais que, de la narration, il n'illustre avec une certaine ampleur que le seul thème de la prostitution; les autres sont laissés dans l'ombre, ou peu s'en faut: la purification de l'âme, l'oubli et la reconnaissance de l'époux, la chambre nuptiale, la descente de l'époux, la connaturalité de l'âme avec lui⁵⁰, l'union. La conclusion s'impose donc à nouveau: alors que les citations

49. On pourrait leur ajouter Ps 45 (44), 11-12; mais bien que ce texte soit introduit dans un contexte nuptial et qu'il ait en effet une portée nuptiale, il ne parle cependant pas des noces en termes exprès; par contre, il affirme la nécessité d'oublier son peuple et la maison paternelle, ce que le commentaire vient souligner.

50. Exprimée et illustrée seulement en termes de seigneurie, Gn 3, 16.

s'adaptent très imparfaitement à la démarche du récit, dont elles ne soulignent qu'un aspect, elles expriment au contraire bien plus rigoureusement la démarche de la parénèse.

B) L'auteur utilise-t-il une chaîne?

Si toutes ces citations témoignent d'une connaissance assez étendue de la bible juive dans la version des Septante⁵¹, et de quelque textes [249] chrétiens, on peut se demander pourtant si cette connaissance est, dans tous les cas, directe, et si l'auteur n'utilise pas une sorte de chaîne. Deux indices, dans l'écrit lui-même, inclinent à le supposer; on les trouve tous deux dans le groupement de citations 135, 29-136, 15.

a) La citation du Pseudo-Ézéchiél, rangée parmi les textes bibliques (135, 31-136, 4). Cette citation se retrouve à peu près mot pour mot dans la première lettre de Clément de Rome (1 Clem 8, 3): elle y est plus longue d'une phrase au début et fait suite à un texte de l'Ézéchiél canonique (Ez 18, 23). On en retrouve également la dernière phrase citée par Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* I, 91, 2), qui l'attribue explicitement à Ézéchiél. D'où l'auteur de ExAm tient-il cette citation? Disposait-il de la lettre de Clément, du Pseudo-Ézéchiél lui-même, ou d'une autre source encore? Parce que l'extension des passages cités coïncide à peu près et que les rares traces de ce Pseudo-Ézéchiél sont attestées plusieurs fois chez des auteurs anciens⁵², on inclinera à croire que ce texte ne fut généralement connu que sous forme d'extraits; parce que ExAm attribue clairement cet extrait à l'Ancien Testament et le met en série avec deux passages d'Isaïe, on hésitera à admettre qu'elle cite d'après la lettre de Clément: le plus vraisemblable reste que l'auteur utilise ici un recueil d'attestations scripturaires.

b) L'impression qu'un recueil a été utilisé se renforce si l'on considère les deux citations suivantes: elles sont mises en série avec notre Pseudo-Ézéchiél, comme s'il s'agissait du même auteur, alors qu'il s'agit cette fois d'Isaïe. Sans doute, comme dans la série d'attestations sur la prostitution de l'âme (129, 5-130, 20), les prophètes n'apparaissent-ils ici que comme des instruments de l'Esprit-Saint, non comme de vrais auteurs; mais ce n'est point

51. P. NAGEL, *Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen «Exegese über die Seele»*, p. 269, conclut en affirmant l'indépendance du texte de ExAm par rapport aux versions coptes de la Septante: le texte sous-jacent est bien le texte grec, dans une forme que certaines variantes montrent ancienne, antérieure aux recensions.

52. A. GUILLAUMONT, *Une citation de l'Apocryphe d'Ézéchiél dans l'Exégèse au sujet de l'âme*, p. 38.

une raison pour les confondre l'un avec l'autre⁵³. En outre, les deux citations d'Isaïe apparaissent comme des lieux distincts, alors qu'elles proviennent d'un même contexte, où elles ne sont séparées que par quelques versets; en fait, il n'y a qu'une citation d'Isaïe, erronément présentée comme deux attestations.

Pareille série, où deux écrits d'origine différente paraissent attribués à un seul prophète, et où un texte unique est scindé en deux attestations, [250] étonne chez un auteur ordinairement soigneux dans l'identification de ses citations, mais s'explique assez bien si cet auteur a de ses autorités une connaissance seulement indirecte, par le truchement d'une anthologie.

Dès lors que l'homogénéité de nombreuses citations donne à penser qu'elles constituent un dossier, et que l'examen d'un passage au moins suggère que l'auteur utilise une anthologie, on peut tenir ce dossier scripturaire pour une des sources de ExAm. Toutefois, la consonnance générale des textes allégués avec la doctrine de la parénèse indique bien que ce dossier a dû être rassemblé dans un milieu semblable à celui où fut rédigé notre texte, en son état actuel. Nous nous rapprochons de la sorte des conclusions de M. Scopello, qui a recherché dans la littérature patristique les traces de pareil dossier⁵⁴.

II. LA PARÉNESE

1. *Structure et composition*

Après une transition qui affirme que la régénération passe les forces humaines et est un don gratuit de Dieu (134, 28-135, 4), l'exhortation au repentir se déroule en deux blocs successifs et, quant à l'essentiel, parallèles. Chacun de ces blocs a pour noyau une affirmation de la nécessité⁵⁵ de la prière⁵⁶, déduite telle une conséquence de ce qui a été dit juste auparavant⁵⁷; cette prière doit être sincère, c'est-à-dire conforme aux dispositions

53. Les trois citations prophétiques sur la prostitution de l'âme sont introduites par la phrase: «Or, au sujet de la prostitution de l'âme, l'Esprit-Saint prophétise en de nombreux endroits. Il dit en effet dans le prophète Jérémie: ...» (129, 5-8); «de nouveau, il dit dans Ézéchiël: ...» (130, 11). Le souci de présenter les textes comme une œuvre de l'Esprit-Saint et celui de les identifier correctement vont de pair.

54. M. SCOPELLO, *Les «Testimonia» dans le traité de «L'exégèse de l'âme» (Nag Hammadi, II, 6)*, p. 171.

55. $\Psi\Upsilon\epsilon$: 135, 4; 136, 16.

56. a) $\Psi\lambda\eta\lambda$: 135, 4; $\mu\omicron\Upsilon\tau\epsilon$ ϵ :- 135, 4; b) $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\chi\eta\varsigma\epsilon\sigma\alpha\iota$: 136, 16; $\pi\omega\rho\psi$ $\overline{\nu\eta\epsilon\iota\chi}$ $\epsilon\zeta\rho\alpha\iota$ ϵ :- 136, 17-18; $\Psi\lambda\eta\lambda$: 136, 19.

57. $\theta\epsilon$: 135, 4; $\zeta\omega\sigma\tau\epsilon$: 136, 16.

intérieures réelles⁵⁸, ce qui la suppose accom[251]pagnée de larmes et de la détestation du péché ou de l'erreur⁵⁹. Ce noyau est suivi d'attestations démontrant l'importance de la rupture et de l'affliction⁶⁰, puis d'une affirmation, étayée elle aussi, de la miséricorde divine qui écoute la prière⁶¹.

Faut-il voir dans ces deux structures rigoureusement parallèles une caractéristique de la rédaction ou, avec W. C. Robinson, l'indice de deux étapes successives dans la composition? L'argumentation de W. C. Robinson repose essentiellement sur une comparaison de vocabulaire entre les deux parties de l'exhortation⁶². Il est certes vrai qu'il existe entre ces deux sections quelques

58. Il s'agit de «prier de toute notre âme (ΨΥΧΗ)» (135, 5), «de tout (notre) cœur (ΖΗΤ)» (136, 20). Dans la première partie de la parénèse, cela s'exprime par une opposition des «lèvres extérieures» et de l'«esprit intérieur, sorti de la profondeur» (135, 5-8), tandis que la seconde partie en appelle à l'exemple des marins en péril qui prient Dieu de tout leur cœur, sans hypocrisie (ΖΥΠΟΚΡΙΣΙΣ): la prière hypocrite est illusoire, car «Dieu sonde les reins et le cœur» (136, 18-24). On voit que l'idée est davantage élaborée dans la seconde section (terme technique de l'hypocrisie, topos des marins en péril, erreur de l'hypocrite, allusion biblique à l'appui) que dans la première (simple opposition de l'intérieur et de l'extérieur). Observer deux points communs dans la formulation: «de toute notre âme» et «de tout leur cœur». L'image de la tempête («ceux qui sont au milieu de la mer qui roule – ? –», 136, 18-20) trouve un écho anticipé dans la première section, dans la description de l'âme avant sa conversion: «la manière dont nous étions dans l'obscurité et la tempête (ΖΟΕΙΜ)» (135, 12-13).

59. Dans la première section, la détestation est abondamment détaillée: sangloter (ΕΨΕΖΟΜ), se convertir (ῬΜΕΤΑΝΟΕΙ), confesser (ῬΕΞΖΟΜΟΛΟΓΕΙ), prendre conscience de (ῬΑΙΣΘΑΝΕ), se lamenter sur soi-même (ΠΕΝΘΕΙ ΝΑΝ ΟΥΔΑΝ), se haïr (ΜΟСТЕ); de même pour la chose détestée: la vie que nous avons menée, nos péchés (ΝΟΒЕ) l'erreur (ΠΛΑΝΗ) et le zèle (СПΟΥΔΗ) vains ΕΤΨΟΥΕΙΤ, la manière dont nous étions dans l'obscurité et la tempête (ΠΚΑΚΕ ΜΗ ΦΟΕΙΜ), nous-mêmes, nous tels que nous étions (135, 8-14). La seconde section est plus discrète et parle seulement de ne plus aimer (ΕΤΙ ΕΓΜΕ) le lieu de l'erreur (ΠΤΟΠΟΣ ΝΤΠΛΑΝΗ) (136, 26-27): mais le vocabulaire de la détestation est repris plus en détail dans les deux citations homériques qui suivent aussitôt.

60. Attestation succincte pour la première section: deux versets évangéliques et l'évocation du baptême de repentir prêché par Jean (135, 16-26). Pour la seconde: paraphrase et citation de l'*Odyssée*; évocation d'Israël en Égypte.

61. (a) Une simple énonciation («le Père est un philanthrope bon qui écoute l'âme qui l'invoque et lui envoie la lumière salutaire», 135, 26-29), appuyée par trois textes prophétiques. (b) À l'inverse, un passage de psaume (137, 15-22), qui introduit la dernière phrase de l'écrit: «si nous nous repentons vraiment, Dieu nous écouterait, le longanime, à la grande miséricorde» (137, 22-25).

62. W. C. ROBINSON, *The Exegesis on the Soul*, p. 105-107. Il s'appuie sur deux observations: (a) le vocabulaire de la partie narrative se retrouve dans la première section parénétique, et le vocabulaire des deux sections parénétiques s'oppose (ainsi la première parle du Père – ΕΙΩΤ – tandis que la seconde parle de Dieu – ΝΟΥΤΕ –); (b) les citations sont insérées dans la première partie de l'exhortation, entre la première et la seconde partie, après la seconde partie, mais pas dans celle-ci. Cette deuxième observation appelle des réserves et suppose d'une part qu'on ait défini la seconde partie en sorte que la citation du Ps 6 et la conclusion en soient exclues (mais alors il n'y a plus de parallélisme des exhortations), et d'autre part que l'on compte pour rien les deux citations homériques et l'allusion à l'Exode. Ceci n'est pas soutenable: seul l'argument de vocabulaire mérite considération.

différences significatives de vocabulaire⁶³; cependant il se trouve aussi des ressemblances non [252] négligeables⁶⁴; certains mots que l'on dit absents d'un côté ne le sont pas vraiment⁶⁵, tandis que d'autres, qui peuvent paraître caractéristiques, sont visiblement appelés là par des citations qui se trouvent dans le contexte proche⁶⁶. En fin de compte, seul l'emploi répété et exclusif du mot «père» (ΕΙΩΤ) dans la première partie, du mot «Dieu» (ΝΟΥΤΕ) dans la seconde, peut apparaître comme un fait indiscutable et fonder une conclusion⁶⁷.

Il ne manque cependant point d'arguments en faveur d'une unité rédactionnelle des deux sections. D'abord, texte et citations y font corps, comme on l'a vu plus haut⁶⁸ et, contrairement à l'opinion de W. C. Robinson, les

63. Dans la comparaison du vocabulaire, nous retenons tout ce qui n'est pas citation dans chacune des parties de l'exhortation, soit pour (a) 135, 4-15.21-29 et pour (b) 136, 16-27; 137, 5-15.22-25. Sont présents en (a) et absents en (b): ΕΙΩΤ (2 fois); ΜΟΥΤΕ ΕΖΡΑΪ Ε-; ΠΝΕΥΜΑ; ΕΞΟΜΟΛΟΓΕΙ; ΝΟΒΕ; ΑΙΣΘΑΝΕ; ΕΤΨΟΥΕΙΤ (2 fois); ΚΑΚΕ; ΖΟΕΙΜ; ΠΕΝΘΕΙ; ΜΟΤΕ; ΡΕΠΙΚΑΛΕΙ ΕΖΡΑΪ Ε-; ΤΗΝΑΥ; ΟΥΘΕΙΝ, ΛΥΠΗ etc. Présents en (b) et absents en (a): ΝΟΥΤΕ (5 fois); ΠΡΟΣΕΥΧΕΣΘΑΙ; ΠΩΡΨ ὩΝΘΙΧ ΕΖΡΑΪ Ε-; ΖΗΤ (2 fois); ΑΠΑΤΑ/ΑΠΑΤΗ; ΑΞΙΟΣ (2 fois); ΖΥΠΟΚΡΙΣΙΣ (2 fois); ΚΤΟ etc.

64. ΨΩΕ; ΨΑΝΑ; ΨΥΧΗ; ΤΗΡ-; ΕΨΕΖΟΜ; ΡΜΕΤΑΝΟΕΙ (+ ΜΕΤΑΝΟΙΑ, 3 fois en a); ΠΛΑΝΗ; ΡΙΜΕ; ΝΑ; ΟΥΧΑΕΙ; ΣΩΤΗ. Remarquer qu'il s'agit là du vocabulaire de base pour exprimer la doctrine du repentir selon ExAm.

65. Ainsi ΛΥΠΗ (135, 25), dans la première partie de l'exhortation, se retrouve dans la seconde sous la forme du verbe ΛΥΠΕΙ, dans l'évocation d'Ulysse sur l'île de Calypso (136, 29); cette évocation est une allusion à plusieurs passages de l'*Odyssée* (M. KRAUSE, dans son édition, renvoie pour le chagrin d'Ulysse à 1, 48 sv.; 4, 555 sv.; 5, 82 sv. 151 sv.) où ne se trouve pas le verbe λυπεῖν; et quand même on le trouverait dans un de ces passages, son choix procéderait encore de l'activité du rédacteur.

66. ΝΟΒΕ, péché (135, 10), qui n'est jamais employé ailleurs dans le texte pour désigner ce dont détourne le repentir, se retrouve peu après dans la citation du Pseudo-Ézéchiel (135, 32). ΡΠΕΝΘΕΙ, se lamenter (135, 13), se retrouve dans la citation de Mt 5, 4 (135, 17): ce sont les deux seules attestations de ce mot. Il en va de même pour ΜΟΤΕ, haïr, en 135, 14 et 135, 20 (citation de Lc 16, 26); pour l'expression «de toute votre âme», en 135, 5 et 136, 1 (Pseudo-Ézéchiel) et pour ΨΟΥΕΙΤ, être vain, en 135, 10.12 et 136, 8 (Is 30, 15). Les deux emplois de ΕΙΩΤ dans cette section sont tous deux dans l'environnement immédiat d'une citation où le mot est utilisé: 135, 4 en conséquence de la citation de Jn 6, 44 (135, 2) et 135, 26 en introduction à celle du Pseudo-Ézéchiel (136, 3). Ceci montre bien la dépendance de cette première partie de l'exhortation par rapport aux citations, et contredit formellement la thèse de Robinson, selon laquelle la première partie de l'exhortation, appartenant au même niveau de composition que le récit, aurait été illustrée de textes scripturaires par l'auteur de la seconde partie. Il y a des indices de pareille dépendance dans la seconde partie également: ΡΑΠΑΤΑ (136, 22), ΑΠΑΤΗ (136, 7) est employé dans l'évocation d'Ulysse (136, 31) et dans le discours d'Hélène (137, 3); de même, l'emploi de ΖΗΤ, cœur (136, 20) peut être influencé par 136, 36: [ΠΑΖ]ΗΤ ΑΦΚΤΟΦ ΝΤΟΟΤ, citant *Odyssée* 4, 260.

67. ΕΙΩΤ est employé 2 fois dans la première partie de l'exhortation, mais non ΝΟΥΤΕ, alors que la seconde partie a toujours ΝΟΥΤΕ (5 fois), jamais ΕΙΩΤ.

68. Voir ci-dessus, p. 232-233.

citations s'étendent bien sur les deux parties de l'exhortation⁶⁹; or il n'y a aucune raison d'attribuer l'insertion de ces textes scripturaires ou homériques à deux niveaux rédactionnels distincts⁷⁰. Ensuite, il convient d'observer la similitude de pensée entre [253] les deux volets de l'exhortation, l'un n'apportant à l'autre rien de vraiment neuf, malgré des différences d'accentuation⁷¹. Enfin, la répétition d'un même schéma est, l'étude des groupements de citations le montre, caractéristique de l'écriture de notre texte, qui connaît d'ailleurs une disposition en parallèle assez analogue lorsqu'est répétée, sans progression notable de la pensée, l'attestation de l'enseignement apostolique sur la prostitution de l'âme⁷².

On hésitera donc à dissocier les deux parties de la parénèse sur la simple base des différences de vocabulaire et en particulier de l'emploi de **ΕΙΩΤ** et **ΝΟΥΤΕ**: le texte est trop bref, et **ΕΙΩΤ** y est trop peu attesté (deux fois dans la section considérée) pour pouvoir fonder grand-chose là-dessus. Mais on admettra volontiers que **ΝΟΥΤΕ** est un mot caractéristique de la section parénétiq; en dehors d'elle, il se retrouve peu, et seulement dans la partie rédactionnelle du florilège des p. 129-131 (130, 34) et dans la citation du Ps 103 (102), 2 (134, 19), où il constitue d'ailleurs une leçon originale, s'écartant du texte de la Septante et des versions coptes connues⁷³. Dans le récit de la chute et du salut de l'âme, par contre, **ΕΙΩΤ** est d'un emploi constant. Il est donc permis de maintenir l'unité rédactionnelle de la parénèse; on observera au passage que l'emploi de **ΝΟΥΤΕ** confirme que citations et parénèse sont étroitement liées et souligne la différence qui existe entre le bloc parénèse-citations et le récit.

69. Retirer les citations et allusions explicites de la seconde partie, par exemple, n'en laisserait pas grand-chose et briserait le parallélisme des deux sections: ainsi la mention du repentir et des larmes n'est présente dans cette section que par les deux passages homériques et l'allusion à l'Exode; l'idée de la miséricorde est amenée par la citation du Ps 6.

70. Voir ci-dessus l'examen des groupements de citations, p. 229-232.

71. La première section insiste davantage sur l'affliction qui accompagne le repentir. Dans la seconde, le thème de la sincérité de la prière se développe en condamnation de l'hypocrisie; la tromperie dont l'âme est victime est attribuée à Aphrodite et interprétée comme «l'engendrement de ce lieu»: cette détermination encratiste efface le caractère moral qu'insinuait dans la première partie le terme de «péché», car lorsqu'on condamne ainsi la procréation, le mal n'est plus principalement d'ordre éthique, mais réside d'abord dans le fait que des âmes soient emprisonnées en «ce lieu».

72. 130, 28-131, 2; voir ci-dessus, p. 230, note 44.

73. La Septante a τὸν κύριον, et tous les manuscrits coptes connus du Psautier sahidique ont πρῶς εἰς, comme ExAm elle-même au verset précédent (134, 17). Voir W. C. ROBINSON, *The Exegesis on the Soul*, p. 106-107; P. NAGEL, *Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen «Exegese über die Seele» (Nag Hammadi Codex II)*, p. 264 (références).

de l'âme: première tentative de conversion⁸⁵, conversion et prière⁸⁶, sommaire reprenant cette conversion après l'interrup[255]tion du récit par le premier dossier de témoignages⁸⁷ et enfin, dans une moindre mesure, les larmes rétrospectives de l'âme lorsqu'elle est rejointe par son époux⁸⁸. Il y a cependant quelques différences: ce dont l'âme se convertit n'est pas dit en termes d'erreur ou de péché⁸⁹, mais de prostitution, de passion, d'inconduite et donc essentiellement de souillure⁹⁰; et lorsque l'âme est affligée, c'est un état de désolation qu'elle subit et qui sera à l'origine de son repentir, mais ce n'est pas la déploration qui accompagne ce repentir dans la section parénétique⁹¹. Hors de ces passages, les thèmes développés par la narration n'ont avec l'enseignement de la parénèse qu'un rapport très général, en ce qu'ils décrivent la chute, le malheur et le salut de l'âme; mais dans l'ensemble ni le vocabulaire ni les images ne coïncident, sauf pour les paroles

85. L'âme sanglote (αωεζομ): 128, 6; se repent (μετανοει): 128, 7; détourne son visage des adultères (κτε περσο εβολ η-): 128, 8 (cf. 136, 29-30, Ulysse).

86. *Conversion de l'âme*, 1) sanglot (εωενομ): 128, 28-29; 2) repentir (μετανοει): 128, 30; 3) invocation (ρεπικαλει) du nom du Père, de tout son cœur (2ῃ περσητ τηρη) pour demander du secours (ατρεφρωνοει): 128, 32-34 (pour βοηθεια cf. 136, 3, toujours dans la description d'Ulysse. βοηθεια se retrouve un peu plus haut, 128, 9, sans référence nécessaire au Père); 4) le Père la visite (6ῃ περσηνε): 128, 27 (cf. 137, 11, Israël en Égypte); la voit (ναγ): 128, 28; lui fait miséricorde (να): 129, 4. *Prière de l'âme*. Demande de salut (ματογχοει): 128, 34-35; confession (τλογοσ χε): 128, 35-36; demande d'être à nouveau tournée vers le Père (παλιν τκτοειψαροκ): 129, 1-2.

87. 131, 16-19. L'âme prend conscience (ραισθανε) des peines dans lesquelles elle se trouve: 131, 17; elle pleure (ριμε) vers le Père: 131, 18; se repent: 131, 18; le Père lui fait miséricorde (να): 131, 19. Le texte parle ensuite d'un retournement (κτο, 131, 19): celui de la matrice de l'âme de l'extérieur vers l'intérieur; mais ce retournement n'est point celui de la μετανοια, car il ne s'agit pas d'une œuvre de l'âme, mais d'une œuvre du Père, du salut lui-même.

88. 133, 11-12 (εσριμε). Il ne s'agit plus ici des larmes du repentir, mais des larmes du souvenir, qui accompagnent une joie nouvelle: ριμε est en antithèse à ραψε (133, 11). Cependant l'emploi de αχνημοσυνη (133, 12-13) renvoie au récit de la conversion de l'âme (128, 29-30).

89. Le seul mot commun à cet égard entre la parénèse et le récit est απατη (127, 31), pour désigner le don illusoire qui permet à ses amants de séduire l'âme; mais l'idée de tromperie n'est ici qu'à l'arrière-plan, derrière celle de cadeau (αωρον), comme moyen de persuasion en alternative à la violence (βια).

90. L'idée de prostitution est éparse à longueur de récit et de citations: c'est le thème central de la première partie du récit et des témoignages qui l'appuient. Pour la souillure (χωζμ, verbe et substantif): 127, 29 conj. 32; 128, 22; 129, 11.17; 130, 24; 131, 15.30; 132, 11; passion (παθος): 128, 29; indécence (αχνημοσυνη): 128, 29-30; 132, 12-13.

91. Voir l'emploi de μαζ, affliction, et de μοκζς (id.) en 128, 20; 131, 17: les peines sont conséquence de l'inconduite et motivation de la conversion; en 135, 26 au contraire, μαζ ηζητ, synonyme de λπη, est une caractéristique de la μετανοια elle-même. Par ailleurs si, dans le récit, l'âme prend conscience des peines qui la frappent (131, 17), nous sommes plutôt, dans la parénèse, invités à prendre conscience de l'erreur vaine dans laquelle nous sommes (135, 10).

d'Hélène et leur interprétation (136, 35-137, 11) qui relèvent de la thématique nuptiale: cette coïncidence reste mineure cependant, et peut-être même fortuite⁹². La très faible exploitation des thèmes [256] du récit dans la parénèse est d'autant plus frappante que, lorsqu'il y a correspondance, celle-ci est rigoureuse. Tout se passe comme si un aspect seulement du récit intéressait notre auteur lorsqu'il en vient à tirer ses conclusions; il est permis de se demander pourquoi, dans ces conditions, il a développé les autres: cela nous mène à examiner la section narrative.

III. LE RÉCIT

Formellement, les huit premières pages (127, 18-135, 4) sont narratives, écrites à la troisième personne. La question est de savoir si ces pages contiennent, et dans quelle mesure, des traces d'un autre écrit indépendant des citations scripturaires et de la démarche parénétiq ue – c'est-à-dire antérieur à la rédaction actuelle de ExAm. Si une telle source de notre texte peut être atteinte, ce ne sera qu'en éliminant les citations, puis les phrases et passages qui leur sont directement liés à titre d'introduction ou de commentaire, enfin toute coïncidence rédactionnelle entre le récit et les textes cités ou la parénèse, qui indiquerait soit une dépendance directe du récit, soit la main d'un même auteur. Le résidu ne pourrait être considéré comme une source écrite ou sa trace que s'il présente une certaine cohérence dans la forme et le contenu, et assez d'originalité pour se distinguer de l'actuelle rédaction.

1. *Les composantes de la section narrative*

A) Si l'on ôte les citations explicites et leurs clauses d'introduction, il reste: 127, 19-129, 5; 130, 20-131, 2; 131, 8-9; 131, 13-132, 35; 133, 3-9.10-15.20-28; 133, 31-134, 15; 134, 25-34.

B) Mais outre qu'il y a des citations implicites, une partie du texte lui-même est écrite dans la dépendance directe des citations. Il convient donc

92. Ce qui reste dominant, dans les paroles d'Hélène, c'est la volonté de retourner à sa maison, d'où elle est partie en abandonnant son pays, sa fille et son mari: l'idée d'exil prime sur celle d'adultère. Toutefois le commentaire de ces paroles les tire quelque peu vers la thématique nuptiale: le pays et la fille sont oubliés, il n'est plus question que du mari parfait, abandonné par l'âme à cause de «l'engendrement de ce lieu-ci»; néanmoins le retour reste pensé comme un retour à la maison, non comme une nouvelle union.

de retrancher encore une série de passages qui postulent nécessairement l'existence des citations.

a) 130, 20-28: commentaire des textes prophétiques qui précèdent⁹³. [257]

b) 130, 28-131, 2; 131, 8-9: double évocation de l'enseignement apostolique, chaque fois commentée; articulation rédactionnelle de deux citations pauliniennes⁹⁴.

c) 133, 20-28: commentaire interprétatif de la citation du Ps 45 (44)⁹⁵.

d) 134, 25-27: commentaire interprétatif de la citation du Ps 103 (102)⁹⁶.

C) Les pages 133 et 134, fort mêlées de citations, et fort étroitement, voient se rompre fréquemment le fil du récit. Un examen phrase par phrase s'y impose.

a) 132, 27-35 est une considération générale, didactique, sur l'opposition entre le mariage charnel et «ce» mariage (le spirituel); pour autant que les lacunes permettent de comprendre ce passage, il s'agit d'une énumération des qualités du nouveau mariage consommé dans la chambre nuptiale: il comble, il ne connaît point le trouble du désir permettent, il est indissoluble, car ceux qu'il unit deviennent une seule vie⁹⁷. Cela est appuyé aussitôt (133, 1) par une référence au premier homme et à la première femme qui, selon la Genèse, «deviendront une seule chair». Il est évident que ces trois lignes ne sont pas bien en situation, s'accrochent mal à ce qui précède:

93. Ce commentaire porte non sur une seule citation, mais sur le groupement qui précède (en tout cas au moins la citation d'Ézéchiel et celle d'Osée); voir ci-dessus, p. 229.

94. Ci-dessus, p. 230.

95. Le peuple (λαος) est interprété comme la foule des adultères, la maison paternelle comme la maison du Père terrestre, opposée à la maison du Père céleste; le roi, c'est l'époux de l'âme, son «seigneur naturel» (cf. plus haut, 133, 9 et la citation de Gn 3, 16b en 133, 10). Le vocabulaire est repris directement à la citation que ce commentaire tire, un peu laborieusement, vers la doctrine de l'écrit. Voir ci-dessus, p. 230-231.

96. Coïncidence du vocabulaire: bénir (εὐλογεῖ, 134, 17.19; **CMOY**, 134, 26); renouveler (ῥῑπρε, 134, 24-25 bis). Pour ῥῑπρε, la proximité et la tournure de la phrase rendent la coïncidence indiscutablement significative; pour εὐλογεῖ et **CMOY**, ce sont les deux seuls mots signifiant la bénédiction présents dans l'écrit, et ils n'apparaissent qu'ici; ils sont synonymes, et le copte **CMOY** peut fort bien n'être que la traduction d'un original grec εὐλόγει.

97. «Ce mariage en effet n'est pas comme le mariage charnel: ceux qui se sont unis l'un à l'autre sont comblés par cette union, et comme des fardeaux abandonnent le trouble du désir, et ils ne se séparent point l'un de l'autre; mais [...] ce mariage; mais [dès qu'ils] s'unissent [l'un à l'autre], ils deviennent une seule vie». Conjecturer: **NCETM[ΠΟΡΧΟΥ ΕΒ]ΟΛ** (l. 33), plus vraisemblable que **NCETM[ΕΙΟ NCΕΡ̄Μ̄]ΑΛ** (KRAUSE) et plus conforme à la longueur de la lacune que **NCETM[ΝΟΥΖΜ ΕΒ]ΟΛ** (BETHGE); **ΕΥΨΑ[ΠΩΣ] ΝΖΩΤ̄Ρ** (l. 33). Voir F. WISSE, *On Exegizing the Exegesis on the Soul*, p. 75.

en effet, il n'a pas encore été question des noces, mais seulement de la préparation de la chambre nuptiale (133, 26-27). Par contre, la référence au premier homme et à la première femme vient si heureusement, de façon si peu inattendue, que l'on peut penser qu'elle était déjà sous-jacente à ce développement. «Ils deviendront une seule vie» est un décalque anticipé de «ils deviendront une seule chair», d'où le mot «chair» devait nécessairement être exclu parce qu'il s'agit des noces spirituelles et à cause de la dépréciation gnostique de la chair.

b) 133, 3-6 commente la citation de Gn 2, 24b en parlant de l'union originelle du premier homme et de la première femme. Dans l'état actuel du texte, ce passage se rapporte correctement à la citation biblique. Peut-on supposer pourtant qu'il lui ait préexisté? Cela dépend en fait de la manière dont on le comprend. Si l'on comprend **ϣωρμ** («avant que la femme n'égare l'homme», 133, 5) comme «induire en erreur», la dépendance vis-à-vis de Gn est indiscutable; si l'on comprend comme «être séparé de quelque chose ou de quelqu'un, en être privé et ne plus le retrouver», c'est incontestablement le mythe de l'androgynie qui est visé, et la citation biblique est secondaire. Le mot copte souffre les deux interprétations⁹⁸. Nous préférons la première, parce que c'est le seul emploi de **ϣωρμ** dans notre texte, qui à l'ordinaire exprime autrement la séparation originelle, ne parlant pas de la séparation de l'homme et de la femme, mais de la séparation d'avec la maison du Père, dite en termes de chute et de fuite⁹⁹. Si donc nous acceptons que cette phrase est bien un commentaire du passage cité de Gn, elle a pour fonction d'éclairer la pertinence de cette citation par rapport à la doctrine de l'écrit: la situation de 133, 3-6 est rigoureusement semblable à celle de 134, 25-27, dont la dépendance à l'égard de la citation du Ps 103 (102) ne saurait faire de doute. Les deux phrases offrent d'ailleurs des similitudes de rédaction¹⁰⁰.

c) La phrase qui suit aussitôt, 133, 6-9, peut être considérée comme faisant bloc avec ce qui la précède et comme liée directement à la citation qu'elle introduit. Elle ne peut se dissocier de ce qui la précède: en effet, il n'a été

98. CRUM, p. 355a. Les exemples donnés de l'emploi transitif du verbe montrent aussi bien le sens de «faire errer» (πλανῶν p. ex. Pr 12, 25; Ap 12, 9) que celui d'«être privé de» (ἀπολλύναι, p. ex. Mt 9, 41; Jn 12, 25).

99. La maison, ou la chambre de vierge: 128, 36; 129, 1-5; 132, 21; tomber de: 127, 25; 132, 20; abandonner (**κω ν̄ϣα-**): 128, 26; 129, 5; 132, 20; s'enfuir de (**πωτ εβολ ν-**): 129, 1. Voir aussi dans la section parénétique l'abandon (**κω ν̄ϣα-**) du mari, dans la plainte d'Hélène et son commentaire: 137, 3-7.

100. Ainsi la mention, chaque fois, du père et du frère de l'âme, qui n'est en aucun des deux cas imposée par le contexte. On trouve pareillement le père et le frère dans une même phrase, hors de la proximité de toute citation, en 132, 7-9: «le Père lui a envoyé du ciel son mari, qui est son frère premier-né».

question de l'union du premier homme et de la première femme que comme attestation et préfiguration de l'union définitive de l'âme et de son époux; parler de cette union rompue n'a de sens que si l'on en vient aussitôt à sa restauration. La démarche de tout le passage est donc cohérente: (1) «ce» mariage, contrairement au mariage charnel, instaure une union parfaite; (2) attestation de [259] Gn 2, 24b; (3) commentaire: le texte biblique nous parle de l'union primordiale rompue, que «ce» mariage restaure («ΠΑΛΙΝ»).

Par ailleurs, la phrase est directement liée à la prétendue citation qu'elle introduit, par le mot «seigneur» (ΧΘΕΙC). On pourrait dire, certes, que le mot ΧΘΕΙC joue le rôle d'un mot-crochet et que c'est à cause de lui que le texte cité a été choisi; mais justement, cette citation n'en est pas une en rigueur de terme: elle s'inspire assez librement de Gn 3, 16b¹⁰¹; elle est beaucoup plus proche, formellement, de 1 Co 11, 5 et Ep 5, 23¹⁰²; mais en aucun de ces cas n'apparaît le substantif κύριος qui correspond au copte ΧΘΕΙC. Il n'y a à cela que deux explications: ou bien la citation biblique est fabriquée pour soutenir le texte et est à la limite un faux; ou bien c'est une citation très libre, reposant sur la mémoire et œuvre de la même main qui a écrit la phrase qui nous occupe. Ici aussi l'assertion de l'auteur et la citation biblique se supposent l'une l'autre. Que la phrase 133, 6-9 ne soit pas d'une autre main que celle qui a introduit les citations trouve sa confirmation dans le fait que l'expression très caractéristique ΦΥCΙΚΟC ΝΧΘΕΙC (133, 8-9) se retrouve un peu plus bas (133, 24-25) dans l'interprétation du Ps 45 (44).

d) Par contre, 133, 10-15 fait hiatus aussi bien avec son contenu antécédent qu'avec la citation du Ps 45 (44) qui vient ensuite. Après que l'on ait parlé de l'union accomplie, on ne voit pas pourquoi en revenir à l'âme qui reconnaît son époux: il ne saurait y avoir eu d'union sans reconnaissance, et l'on ne peut non plus supposer qu'union et reconnaissance ne font qu'un – ce qui conviendrait bien à une doctrine gnostique – car la reconnaissance est progressive (ΨΗΜ ΨΗΜ, 133, 1). Il y a donc bel et bien retour en arrière. Par-dessus la digression très cohérente qui va de 132, 27 à 133, 9, cette phrase renoue avec le récit interrompu au moment où l'époux descendait vers l'épouse et paraît la chambre nuptiale. Mais ce qui va suivre sera une nouvelle digression: le sens, tant de la citation du Ps 45 (44) que du commentaire qui la suit, appuyé d'une référence à Abraham, est de montrer comment ces noces nouvelles demandent la rupture d'avec la vie

101. Gn 3, 16b (καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτός σου κυριεύσει).

102. 1 Co 11, 3 (κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ); Ep 5, 23 (ὅτι ὁ ἀνὴρ ἐστὶ κεφαλὴ τῆς γυναικὸς). Notre texte est évidemment plus proche de 1 Co 11, 3; il en diffère par le possessif ΠΕCΖΑΕΙ et par l'emploi de ΧΘΕΙC (qui rend normalement le grec κύριος ou δεσπότης) au lieu de κεφαλὴ.

ancienne et son oubli. Cela ne s'articule guère avec la reconnaissance de l'époux, les larmes du souvenir et la toilette de l'âme, sinon par ce mince fil que [260] l'âme s'orne pour plaire à son époux, et que le Ps 45 (44) parle de la beauté désirable de l'épouse (133, 19-20).

e) 133, 31-32 est une transition qui renoue le fil du récit interrompu au moment de la toilette de l'âme: simple rappel provoqué par la parenthèse de 133, 15-31; mais en même temps, elle justifie cette parenthèse en accolant au verbe «orner» la détermination «en sa beauté», empruntée au Ps 45 (44) (133, 19-20).

f) Le récit reprend vraiment en 133, 33 pour dire brièvement, jusqu'en 134, 3, l'union de l'âme avec son époux, sa fécondation et les enfants qu'elle met au monde et nourrit.

g) 134, 4-11 ne fait plus partie du récit, mais constitue une sorte de conclusion. Les lignes 4-6 sont une conclusion à proprement parler; elle s'articule à la dernière phrase du récit par le mot-crochet **ΧΠΟ** et constate que «ce mariage» est accompli par la volonté du Père. On observera que l'expression «mariage» est caractéristique de la digression de 132, 27-133, 10. La phrase suivante (134, 6-11) résume à sa manière la doctrine du récit et l'interprète sur le mode allégorique, en le démythisant: l'âme se meut elle-même, ce qu'elle reçoit du père, c'est «le divin» et ce qu'elle engendre, c'est elle-même encore car elle se renouvelle en son état premier. L'image de l'époux disparaît; son rôle est repris par le Père, qui semble féconder l'âme, et par l'âme elle-même, autonome en son mouvement. Le renouvellement est ici la nouvelle naissance; cela s'écarte de l'interprétation donnée de ce thème dans le cours même du récit¹⁰³. Par-delà la glose des lignes 11-15, le mot «renouveler» (**ΡΒΡΡΕ**) sert de crochet avec la citation du Ps 103 (102) et son commentaire (**ΡΒΡΡΕ**, 134, 25 bis) qui se trouvent ainsi annoncés: notre phrase est sans doute déjà sous la mouvance de ce développement.

h) Les quatre lignes suivantes, 134, 11-15, sont une sorte de glose qui interprète le salut ainsi décrit en termes de résurrection, rédemption, ascension au ciel, chemin vers le Père, situant donc la doctrine de l'écrit dans un cadre chrétien, en même temps qu'elle donne à ces concepts chrétiens un contenu gnostique.

i) Après la citation du Ps 103 (102) et son commentaire, les lignes 134, 28-34 affirment la gratuité de ce salut par la régénération. Cela est appuyé par la citation de Jn 6, 44 et fonde l'exhortation à la prière qui [261] ouvre

103. 131, 21 sv.: L'âme reçoit sa «particularité» (**ΜΕΡΙΚΟΝ**) lorsque sa matrice est retournée de l'extérieur vers l'intérieur. 132, 12: l'âme se renouvelle en un état d'épousée. Dans le récit, le renouvellement de l'âme est donc sa purification en vue de recevoir son époux, c'est-à-dire le préalable à l'union, non sa conséquence. Dans notre conclusion, l'union est le préalable au nouvel engendrement de l'âme, qui lui permet le retour en son état originel; la logique est différente.

la parénèse¹⁰⁴. Bien qu'accroché à ce qui précède par un «c'est ainsi» (ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ, 134, 28), ce passage est déjà par son contenu orienté vers la section parénétique: c'est évidemment une transition qui n'a de sens que par l'exhortation qui la suit; elle ne peut donc en être séparée. La citation de Jn 6, 44 (134, 34-135, 4) illustre très correctement l'assertion qui la précède et était déjà annoncée par la mention de la résurrection en 134, 12.

D) Plusieurs blocs se sont ainsi dessinés

a) Le *récit* lui-même. Strictement, il couvre 127, 19-129, 5; 131, 13-132, 27; 133, 10-15; 133, 31-134, 4. Il est interrompu par trois fois. La première et la troisième fois, les sutures sont nettes: la reprise après l'interruption rappelle où l'on en était resté¹⁰⁵. Chacune de ces interruptions forme un tout cohérent.

b) Première interruption: le dossier sur la prostitution de l'âme (129, 5-131, 13) qui comprend surtout les citations mais aussi, dans sa seconde moitié, des parties rédactionnelles articulant entre elles les citations.

c) Deuxième interruption: le développement sur le mariage spirituel («ce mariage»), restauration définitive de l'unité originelle (132, 27-133, 10): raisonnement articulé et cohérent, faisant explicitement référence au récit de la Genèse.

d) Troisième interruption: le développement destiné à rappeler la rupture impliquée dans ce nouveau mariage (133, 15-31). Cette interruption forme elle aussi un bloc: deux citations bibliques rapprochées par un commentaire.

e) Le récit terminé est suivi de conclusions: (1) interprétation du mythe en termes de régénération de l'âme (134, 4-11); (2) utilisation d'une thématique chrétienne pour désigner cette régénération (134, 11-15); (3) attestation scripturaire et commentaire (134, 15-27); (4) transition avec la section parénétique, incluant une attestation évangélique (134, 28-135, 4). Bien que toute cette conclusion s'articule autour de l'idée de régénération, et coiffe le mythe d'une interprétation, elle paraît quelque peu disparate, surtout à cause de la série des noms du salut (134, 11-15) qui apparaît comme une glose, n'étant nulle part annoncée ni répercutée. [262]

104. Les articulations de ce raisonnement sont clairement marquées. Rappel: *c'est ainsi* (ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ) que l'âme est sauvée par la régénération; affirmation sous forme antithétique: *or* (ΔΕ) cela n'advient point par (...), *mais* (ΑΛΛΑ) c'est le don (...); preuve scripturaire: *c'est pourquoi* (ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ) le Sauveur s'écrit (...); conséquence: il faut *donc* (ΟΕ) prier (...).

105. 131, 13-19 est un résumé de la première section de l'écrit (chute et repentir de l'âme); la fin de ce résumé reprend la structure de la phrase qui termine cette première section: 133, 16-19 est parallèle à 129, 24 (ΖΟΤΑΝ + le repentir de l'âme – ΤΟΤΕ + la miséricorde du Père). 133, 31-39: avant de dire la réunion de l'âme à son bien-aimé, le texte rappelle par une temporelle («lorsque l'âme se fut ornée dans sa beauté») la dernière scène qui a été décrite, en 133, 14-15.

2. *Le récit et les citations*

A) Observons d'abord qu'aucune citation n'illustre directement le récit: les citations sont généralement liées en blocs rédactionnels; elles illustrent soit une idée globalement contenue dans le récit (dossier sur la prostitution de l'âme), soit des assertions extérieures au récit lui-même (développement sur le mariage spirituel, conclusion). Le seul exemple d'un passage direct du récit à une citation se trouve en 133, 15; or cette articulation est tout-à-fait artificielle: la citation s'accroche, par association d'idées, à un texte auquel elle n'ajoute rien et qui ne la présuppose pas¹⁰⁶.

B) Plusieurs auteurs affirment que la thématique du récit dépend des citations, et en particulier que le récit de la prostitution de l'âme suppose les attestations prophétiques qui le suivent¹⁰⁷. Cela ne semble pas le cas. Certes, l'idée de prostitution apparaît de part et d'autre: il faut bien que les textes scripturaires utilisés aient un rapport avec ce qu'ils illustrent. Mais cela ne signifie pas encore que la démarche du récit dépende des citations. Le contraire est d'autant plus probable qu'il y a entre eux de notables différences. Dans le récit, l'âme subit la chute d'auprès du Père¹⁰⁸, elle se prostitue moins elle-même qu'elle ne tombe aux mains des adultères¹⁰⁹ qui usent d'elle par violence et tromperie¹¹⁰; elle est dans l'illusion et prend ses adultères pour de [263] véritables époux¹¹¹, si bien qu'elle ne se souille pas, mais subit la souillure¹¹². Bref, la prostitution est considérée comme une agression subie, elle est

106. Voir ci-dessus, p. 245-246. À cause de l'idée de beauté (suggérée par le fait que l'âme se pare, et contenue dans la citation du Ps 45 [44]), cet endroit est le seul où la citation pouvait s'insérer: mais la pointe de l'exkursus 133, 15-31 est autre, c'est l'idée de rupture. L'insertion est à ce point artificielle que le rédacteur doit l'expliquer dans la transition qui ramène au récit (134, 31-33).

107. R. MCL. WILSON, *Old Testament Exegesis in the Gnostic Exegesis on the Soul*, p. 222; F. WISSE, *On Exegizing the Exegesis on the Soul*, p. 80-81: «The first section (= the fall of the soul, her defilement by evil men, her own shameless behavior and resulting desolation) summarizes the content of the first block of quotations (129, 5-130, 30)».

108. «Lorsqu'elle tomba en corps et vint en cette vie» (127, 25-26).

109. «Elle tomba aux mains de nombreux brigands, et les violents se la jetèrent de main en main» (127, 26-28).

110. «Certains usèrent d'elle par force, d'autres par un don fallacieux» (127, 29-31); «ils la forcent à être avec eux et à les servir comme des maîtres sur leur couche» (128, 9-11); «eux cependant la trompent longtemps» (128, 13-14).

111. «Celui auquel elle va s'enlacer, elle pense que c'est son mari» (128, 2-4); «comme si, à la manière des maris fidèles et véritables, ils l'honoraient beaucoup» (128, 14-16).

112. «Ils la souillèrent» (127, 29); «elle fut souillée» (127, 32); «elle n'a rien tiré d'eux que les souillures qu'ils lui ont données en s'unissant à elle» (128, 21-23); «la souillure extérieure qui lui fut imprimée» (131, 30-31). Noter cependant 131, 15 (ⲉⲥ.ⲭⲱⲛⲉ), dans une transition qui résume le récit antérieur, après le dossier exégétique.

passive et n'est point vue sous l'angle moral: ses suites malheureuses ne sont pas un châtement, mais une conséquence¹¹³. Tout au contraire, la prostitution que décrivent les textes prophétiques invoqués est active¹¹⁴: c'est toujours l'épouse infidèle qui se prostitue, prend un autre homme, reçoit des amants, se bâtit une maison de prostitution¹¹⁵; c'est donc bien elle qui se souille elle-même et qui souille la terre¹¹⁶; pareille prostitution est morale et appelle un châtement du Seigneur, son mari abandonné¹¹⁷.

C) Il se pourrait cependant que pour des détails la dépendance du récit par rapport aux citations se laisse montrer¹¹⁸.

a) L'inconduite de l'âme. Récit et citations ont en commun que l'âme se prostitue¹¹⁹ avec de nombreux partenaires¹²⁰, et qu'elle court¹²¹. [264] On a

113. «À la fin de tout cela, ils la quittent et s'en vont; quant à elle, elle devient veuve, pauvre, désolée, n'ayant point de secours, et elle n'a pas jusqu'à une mesure (sc. de nourriture) au sortir de son affliction, car elle n'a tiré d'eux que des souillures» (128, 16-21).

114. Seule exception à cette attitude généralement active de la femme adultère: l'hypothèse de départ de la citation de Jr, «si le mari renvoie sa femme» (129, 8-10).

115. «Tu t'es prostituée» (129, 12-13.15-16; 130, 19); «tu as multiplié ta prostitution» (130, 18-19); «elle s'est prostituée (...), elle a dit: je me prostituerai» (129, 34; 130, 1), et plusieurs expressions analogues; «et qu'elle aille prendre un autre» (129, 9-10), «tu as reçu de nombreux bergers» (129, 18); «tu t'es bâti une maison de prostitution» (130, 13).

116. «Ne s'est-elle point souillée de souillure, cette femme?» (129, 11-12); «souillant la terre de tes prostitutions et de tes méfaits» (129, 17-18). Observer que cette souillure de l'âme par elle-même se retrouve aussi dans la partie rédactionnelle du dossier exégétique, là où les amants adultères sont interprétés comme les réalités charnelles, sensibles et terrestres dans lesquelles (ou: par lesquelles) l'âme s'est souillée (ΝΤΑΤΨΥΧΗ ΧΩΖῆ ΝΗΝΤΟΥ, 130, 23-24).

117. Toute la citation d'Osée (129, 23-130, 11) est un discours où Dieu fait reproche à l'infidèle de sa conduite et décrit les châtements qu'il lui infligera.

118. F. WISSE, *On Exegeting the Exegesis on the Soul*, p. 81: «on which it is completely dependent for its details». F. Wisse relève: l'existence virginale de l'âme dans la maison paternelle (129, 21 sv.), sa souillure par de nombreux partenaires adultères (129, 11 sv.; 130, 7), les dons trompeurs qu'elle reçoit (130, 2 sv.), sa conduite impudente (129, 15-20; 130, 3-20), son demi-repentir (130, 9 sv.), sa désolation (129, 30), ses enfants de prostitution (129, 33), détails vivants qui ne seraient pas nécessaires au mythe de l'âme et ne trouveraient leur explication que dans les passages scripturaux cités.

119. *Récit*: πορνευε (128, 1-2); πορνεία (128, 30-31 – récit de la conversion – et 132, 10-11 – deuxième partie du récit, préambule aux noces). *Citations*: πορνευε (129, 12-13.15-16.34; 130, 1); πορν(ε)ία (129, 17.26.33; 130, 18-19.28.31.36; 131, 1; plus 129, 6, dans la partie rédactionnelle du dossier exégétique); πορνιον (130, 13.16); πορνος (131, 4-5 bis). La haute fréquence du terme dans le dossier exégétique ne marque pas le récit, qui en fait un usage très modéré.

120. *Récit*: aux mains de nombreux (χαρ) brigands (127, 27); chacun (ουον νιμ, 128, 2); qui elle rencontrera (131, 14-15), qui elle veut (132, 16-17). *Citations*: de nombreux (χαρ) bergers (129, 13.18); chacun (ουον νιμ, 129, 20-21); sur tous les chemins (130, 18).

121. *Récit*: ψασιπτ ερουν ε- (128, 8-9); deux attestations au qualitatif, faisant doublet, chaque fois dans des rappels de la conduite dépravée de l'âme: φοου ετψυχη` πητ` νσα εσα εσκοινωνι μη πετσνατωμτ` εροφ` (131, 14) et ουκετι

relevé déjà la différence de perspective: violée et trompée dans le récit, l'âme dans les citations est une coureuse impudique. D'un côté prisonnière de la honte, elle est, de l'autre, éhontée: les mêmes termes sont employés dans un sens opposé¹²². D'importantes différences dans le vocabulaire et l'imagerie viennent s'ajouter à cela. Ainsi la description du comportement: dans le récit, elle se livre (ou est livrée), s'enlace, est avec ses partenaires, les sert comme des maîtres sur leur couche, s'unit à eux¹²³, toutes expressions qui n'ont point leur équivalent dans les citations, où il en est d'autres caractéristiques, comme recevoir, se faire éhontée, se bâtir une maison de prostitution, étendre les pieds sur les chemins¹²⁴. Également la description des partenaires de débauche: brigands et violents adultères dans le récit¹²⁵, ils sont dans les citations bergers, amants, adultères (une seule fois), fils d'Égypte, ses voisins¹²⁶. On observera donc que, si les points de contact existent, il s'agit de termes généraux appelés par l'idée de débauche; le vocabulaire et les images les plus caractéristiques ne se retrouvent pas de part et d'autre.

b) Le «don trompeur» (127, 31) renvoie-t-il à la citation d'Osée (130, 1-11) et à son commentaire (130, 24-28)? Ce serait de façon bien lointaine. Certes, la citation détaille ce que l'âme reçoit de ses amants [265] et en fait un avantage fragile, illusoire¹²⁷; mais l'image, dans le récit, est différente: il ne s'agit pas de ce que l'âme cherche et reçoit, mais d'une manœuvre séductrice: «certains usèrent d'elle par force, d'autres en la persuadant par un don trompeur»¹²⁸. Le don est ici moyen de persuasion, en opposition à la simple violence; la tromperie ne consiste pas en ce qu'on donne à l'âme des biens

СПНТ` 2̄Н ТАГОРА ЕСКОИНΩΝΕΙ Μ̄Ν ΠΕΤ̄СОУΩΨ` (132, 16); dans la confession de l'âme: ΠΩΤ ΕΒΟΛ, fuir (129, 1). Citations: attestation unique: ΠΩΤ ΝСА-, poursuivre (130, 7).

122. *Récit*: 128, 12; *citations*: 129, 12.[34].

123. Se livrer († ΝΤΝ-, 128, 2.4-5); s'enlacer (ΒΟΛΧ<, 128, 3); s'unir (ΚΟΙΝΩΝΕΙ, 131, 14; 132, 16; plus 132, 28 et 133, 35 qui concernent l'union avec l'époux véritable); recevoir (ΧΙ, 131, 16). On peut y ajouter le vocabulaire passif: l'âme est jetée de main en main (127, 28), on use d'elle (ΧΡΩ, 127, 29; 128, 6), on la trompe (ΑΠΑΤΑ, 128, 13); on s'unit à elle (Ρ̄ΚΟΙΝΩΝΕΙ, 128, 22).

124. Prendre, recevoir (ΧΙ, 129, 10-18); se bâtir une maison de prostitution (130, 13-16), étendre les pieds (130, 17). Le terme dominant dans les citations reste prostitution, se prostituer.

125. Brigand (ΛΗСТΗΣ, 127, 27), violent (ΖΥΒΡΙСТΗΣ, [127, 28], 128, 5), adultère (ΜΟΙΧΟΣ, 128, 5, repris en 133, 22, dans un commentaire de citation; ΝΟΕΙΚ, 132, 12).

126. Bergers (ΨΩС, 129, 12.18), amants (ΝΕΤМЕ ΜМОЕΙ, 130, 2), adultères (ΝΟΕΙΚ, 130, 7), fils d'Égypte, ses voisins (130, 19-21).

127. C'est un avantage fragile, parce que destiné à être perdu: «j'avais profit en ces jours-là plus que maintenant», dira l'épouse adultère (130, 10-11); illusoire parce que, dit le commentaire, il s'agit de biens dont l'âme «pense qu'ils lui sont nécessaires» (130, 27-28).

128. 127, 30-31, ΕΥΠΕΙΘΕ ΜМОС 2̄Н [Ο]ΥΑΠΑΤΗ ΝΔΩΡ[Ο]Ν.

illusoire, mais plutôt en ce que le cadeau est œuvre de ruse et destiné à égarer. Il faudrait donc plutôt traduire littéralement, si l'on pouvait: «par une tromperie de cadeau». Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que dans le récit notre auteur néglige tous les détails concrets du texte d'Osée à propos des biens que reçoit l'âme, alors que dans le commentaire il montre assez son goût pour cette description: c'est que le «don trompeur» n'est pas appelé par la citation prophétique, mais simplement en complément antithétique de l'idée de violence que l'on trouve dans la première partie de la phrase.

c) La désolation. Dans le récit, l'âme abandonnée par ses faux époux devient veuve, pauvre, désolée, privée de secours, affligée¹²⁹; dans la prophétie d'Osée, elle est guérie de son adultère en étant dénudée, laissée désolée comme une terre sans eau, frappée dans ses enfants¹³⁰. Entre les deux descriptions, il y a correspondance générale de l'idée et divergence du vocabulaire et de l'image, sauf en ce qui concerne le mot **ΕΡΗΜΟΣ**. Il y faut joindre pourtant la question des enfants.

d) Les enfants de la prostitution. Le récit nous présente «ceux qu'elle a engendrés des adultères: ils sont sourds et aveugles, et ils sont malades; leur intelligence est stupide» (128, 23-26). Cela peut sembler inspiré par Osée: «Je la rendrai sans enfants par soif, je n'aurai pas pitié de ses enfants, car ce sont des enfants de prostitution» (129, 31-33). Ici aussi, l'analogie des deux termes comparés est sommaire: alors que le récit nous parle d'une dégénérescence des enfants adultérins, le prophète parle de la mort des enfants par cause extérieure. Il est [266] évident que cette image du récit ne saurait être influencée par la citation qui l'illustre; elle fait bien davantage songer à l'avorton informe que produit la Sophia sortie du Plérôme selon les valentiniens¹³¹, image proprement gnostique et apparemment dépourvue de racines bibliques. Il apparaît même très clairement sur ce point que, loin d'être supposée par le récit, la citation biblique le suppose, s'infléchit pour s'y adapter: «Je la rendrai sans enfants» (**†ΝΑΑΣ ΝΑΤΩΗΡΕ**, 129, 31) traduit le grec **ἀ(πο)τεκνῶ**, au lieu d'**ἀποκτενῶ**, «je la tuerai», que porte la

129. 128, 17-20, **ΝΤΟΣ ΔΕ ΨΑΡΕΣΨΩΠΕ ΝΧΗΡΑ ΝΖΗΚΕ ΝΕΡΗΜΟΣ` ΕΜΝΤΑΣ ΒΟΗΘΕΙΑ ΜΜΑΥ (...)** **ΕΒΟΛ ΖΜΠΕΣΜΚΑΖ**.

130. 129, 28-32, en particulier **†[Ν]ΑΑΣ ΝΕΡΗΜΟΣ ΝΘΕ ΝΟΥΚΑΖ ΕΜΝ Μ[ΟΟΥ ΝΖΗΤQ]** (129, 30-31). Le mot **ΕΡΗΜΟΣ** ne recouvre pas la même image dans la citation que dans la description du veuvage de l'âme: c'est, chez le prophète, la désolation d'une terre sans eau (qui entraîne la mort par soif, selon le texte de la Septante, ou la stérilité, selon notre texte copte); dans le récit, c'est l'état abandonné de qui n'a plus de secours, en suite de son veuvage et de sa pauvreté.

131. Voir HIPPOLYTE, *Elenchos* VI, 31; également IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 4, 1; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 67-68.

Septante. Cette variante, qui n'est point connue par ailleurs, s'adapte trop bien au contexte pour n'être pas volontaire¹³².

e) Quant au repentir de l'âme, il est raconté en termes qui appartiennent assez manifestement au vocabulaire de la section parénétique, et l'on peut donc juger qu'il n'est pas influencé directement par la fin de la citation d'Osée (130, 8-11) ou les notations négatives de Jérémie (129, 10-11; 20-22).

D) Cette courte analyse nous montre un récit trop éloigné des citations bibliques, tant dans sa démarche que dans ses expressions, pour qu'on puisse le croire vraiment influencé par elles. Un auteur est toujours plus ou moins maître de son récit: il en choisit les mots, les images; les citations par contre sont chose d'une certaine raideur, que l'on ne peut guère changer. Un auteur qui écrit avec des citations devant les yeux penchera toujours à s'y adapter, surtout pour les mots les plus caractéristiques, les images les plus expressives; par contre, un auteur qui illustre de citations un texte déjà existant ne parviendra pas à une aussi bonne coïncidence du texte avec ses illustrations, même s'il retouche un peu le texte et, comme c'est le cas, les illustrations. On voit bien qu'il s'agit ici de la seconde hypothèse.

3. *Le récit et la parénèse*

Nous avons vu qu'il existe entre la doctrine du récit et celle de la parénèse une coïncidence frappante: les choses et les mots eux-mêmes se retrouvent de part et d'autre. Mais cette coïncidence est limitée à quelques passages qui décrivent ou rappellent tous la conversion de l'âme, ses larmes et sa prière: 128, 6-8; 128, 26-129, 5; 131, 16-19; 132, 10-11; 133, 11-13. La coïncidence est bien assez forte pour permettre [267] de reconnaître la même main de part et d'autre: tous les éléments majeurs de la parénèse sont annoncés dans le récit. Cependant, il faut prendre garde que tous les éléments du récit ne trouvent pas leur application dans la parénèse. On ne peut donc pas dire que le récit dans son entièreté soit écrit pour fonder la parénèse; mais on ne peut nier qu'en certaines parties il la fonde. Il est permis de penser dès lors qu'un récit primitif de la chute et du salut de l'âme a été, en certains endroits, retouché pour correspondre à la doctrine de la parénèse. Ces retouches ne sont pas nécessairement altération du récit ni pure invention: elles peuvent être amplification, systématisation d'un élément qui déjà faisait partie du mythe. On se rappellera, par exemple, les

132. Sur cette variante, P. NAGEL, *Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen «Exegese über die Seele»*, p. 257; F. WISSE, *On Exegeting the Exegesis on the Soul*, p. 71.

larmes de la Sophia après qu'elle ait enfanté un avorton, la prière des Éons au Père en sa faveur et la pitié du Père, dans la notice d'Hippolyte sur Valentin¹³³.

4. *Les vestiges du mythe*

A) Si l'on retranche du récit les trois inclusions qui y sont faites et les conclusions en forme de commentaire, si l'on considère comme secondaire l'éventuelle influence rédactionnelle de la parénèse et celle, très mince, des citations, il demeure le squelette d'une histoire: l'état céleste de l'âme, androgyne (127, 19-25); sa chute en cette vie (127, 25-26) et ses malheurs, adultère sous la pression conjointe de la violence et de l'erreur, souillure (127, 26-128, 17), déception, mise au monde d'avortons (128, 17-26); ses larmes et sa prière, la miséricorde du Père (128, 26-129, 5, rédaction marquée par la parénèse); purification et baptême, qui est retournement (131, 19-132, 2); désir vain d'engendrer seule (132, 2-7), descente de l'époux (132, 7-10); préparation de l'épouse et de la chambre nuptiale, rêve de l'épouse (132, 10-23); venue de l'époux (132, 23-27) que l'épouse reconnaît (133, 10-15); union, fécondation et fertilité de l'épouse (133, 33-134, 3).

B) Nous ne pouvons certes affirmer que le récit dégagé de telle manière soit sans plus la base qui a servi à composer notre texte: il contient encore des redites maladroit¹³⁴ et est peut-être alourdi [268] d'éléments adventices difficiles à situer dans l'ensemble, comme le développement sur le baptême¹³⁵. Il n'en reste pas moins qu'ainsi réduit à ses articulations le récit

133. HIPPOLYTE, *Elenchos* VI, 31.

134. Ainsi les deux descriptions de la prostitution de l'âme, séparées par sa demiconversion (127, 26-128, 17), la double purification de l'âme (œuvre du Père, 131, 19-132, 2; œuvre de l'âme elle-même, 132, 10-13); la double mention de la descente de l'époux, avec au milieu la description de la préparation de l'épouse (132, 7-10; 132, 23-26); la chambre nuptiale ornée deux fois: elle est parfumée par l'épouse (132, 13-14) et déjà préparée (132, 26) lorsque l'époux y descend, et cependant celui-ci l'orne encore (132, 26-27); l'âme aussi se pare par deux fois: lorsqu'elle attend l'époux (132, 12-13) et lorsqu'elle le reçoit (133, 13.32).

135. 131, 19-132, 2. Il s'agit du retournement de l'âme des réalités extérieures vers l'intérieur. Plus exactement, c'est la matrice de l'âme qui est retournée: on voit bien que la matrice est ce par quoi l'âme conçoit, c'est-à-dire son organe de connaissance. Son retournement consiste à être retiré des choses de ce monde et ramené à l'intérieur de soi, c'est-à-dire à la connaissance intérieure. Cela s'accompagne d'un développement un peu lourd sur les organes sexuels, puis d'une interprétation, répétée par deux fois, de cette purification comme baptême. À l'appui, l'image de la lessive où l'on retourne le linge sale (pour autant du moins que les lignes 133, 31-34 se laissent reconstituer. Voir F. WISSE, *On Exegeting the Exegesis on the Soul*, p. 73. Nous proposerions comme reconstitution ΝΘΕ ΝΝΙΨ[ΤΗΝ ΕΥ]ΨΑ[Λ] ΩΩΜ ΨΑΥΤΕΛΟΟΥ ΕΠ[ΜΑ ΝΧΩΚΜ ΝC]ΕΚΤΟΟΥ «comme les vêtements, lorsqu'ils

mythique est cohérent. Il en rappelle d'autres qui parlent de chute, souillure, purification et réunion. K. M. Fischer renvoie à l'Ennoia mythique des simoniens¹³⁶; il ne faut pas oublier non plus l'histoire, déjà signalée, de la Sophia valentinienne qui, dans la notice d'Hippolyte surtout, offre avec notre Psyché de frappantes analogies¹³⁷. [269]

C) Sous la relecture, toute préoccupée de l'âme humaine – des âmes individuelles, de la nôtre – invitée à la conversion et à la prière¹³⁸, se discerne encore assez un récit dont le personnage central est mythique, une entité supérieure féminine qui peut-être était Psyché ou peut-être a changé de

sont] salis, sont portés au [lavoir et] retournés ...») Ce développement assez complexe a davantage l'allure d'une glose sur le récit que d'un véritable récit; l'interprétation de la purification comme baptême suggère une relecture du mythe dans le souci de l'appliquer à l'âme humaine; elle suggère aussi le même souci de dévoiler le sens gnostique d'un sacrement, que celui des citations scripturaires: tout cela pointe vers l'actuelle rédaction de l'écrit. Une difficulté pourtant empêche de conclure: c'est l'apparente contradiction entre ce développement et la mention du baptême de Jean dans la section parénétique (135, 22-24) où, il est vrai, l'idée dominante n'est pas le baptême, mais le repentir.

136. K. M. FISCHER, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, p. 188. Voir IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 23, 1-2, concernant la chute d'Ennoia «ad inferiora», les anges et puissances auxquels elle donne naissance et qui lui font subir de mauvais traitements («contumelias»), en sorte qu'elle ne puisse remonter vers le Père. Le sauveur descend pour la reprendre et la libérer de ses liens. Cette Ennoia est incarnée, notamment, en Hélène. HIPPOLYTE, *Elenchos* VI, 18-19: l'androgynie originel rompu et le destin de l'Epinoia.

137. IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 2, 3-4. La passion de Sophia (qui lui fait désirer d'engendrer seule) produit un être informe et imparfait; attristée et alarmée, elle cherche à retourner auprès du Père; le Père la purifie par Horos et la restitue à son époux. *Ibid.* I, 4, 1, Sophia, sortie par passion du Plérôme et confinée par nécessité dans les ténèbres, devient informe et sans aspect, comme un avorton (ici, ce n'est pas le produit de la Sophia, mais elle-même qui est semblable à un avorton, comme plus loin en I, 8, 2).

C'est dans la notice d'HIPPOLYTE, *Elenchos* VI, 30-32 que le récit des malheurs et du salut de Sophia offre le plus de ressemblances avec le mythe de ExAm: Sophia engendre, sans son conjoint, une substance *ἄμορφος* et *ἀειδής*, un avorton; elle pleure et se lamente; les Éons prient le Père, qui ordonne à Sophia d'émettre à nouveau: le Christ et l'Esprit-Saint sont émis pour la consoler et donner forme à l'avorton. Plus loin, elle cherche le Christ et l'Esprit, éprouve crainte, tristesse, anxiété, et prie le Christ qui l'a abandonnée. Celui-ci envoie Jésus qui la délivre de la tristesse, de la crainte et de l'anxiété; de la prière et de la conversion, il fait la voie du repentir. Il y a, on le voit, un double cycle, et les détails sont mêlés sur certains points; mais la plupart des éléments essentiels s'y retrouvent. La différence majeure est que pour Sophia l'abandon et la naissance abortive sont fruits non de l'adultère, mais de la rupture du couple, de la solitude; et que la chute de Sophia est cause de la création matérielle, alors que la chute de l'âme est venue dans la création matérielle. Notre mythe de l'âme ne dérive donc pas de celui de Sophia, mais sans doute d'un même arrière-fond.

138. Le passage au «nous» se fait dans la parénèse (135, 4-15; 136, 17-18; 137, 22-25), mais c'est déjà l'interprétation que donne clairement le dossier exégétique, par la référence à l'enseignement apostolique et aux citations de Paul (130, 28-131, 13), comme aussi les citations qui précèdent immédiatement la parénèse (134, 16-25 «mon âme»; 135, 1-4), et plusieurs de celles qu'elle contient (135, 20-21; 135, 30-136, 15).

nom quand l'histoire fut relue. Cet être supérieur tombe en ce monde¹³⁹ et y subit la violence des êtres inférieurs: déchue, elle ne pourra être réintégrée en son lieu d'origine que si son frère, le sauveur, s'unit à elle. Le mythe, malgré les corrections, parle d'une trajectoire nécessaire et n'a pas de connotation morale; mais le texte, tel qu'il est maintenant, préoccupé de l'âme individuelle, moralise l'histoire en présentant la chute comme péché, dont l'âme est sujet. Ce péché est la complaisance dans les choses terrestres et charnelles, en particulier les réalités sexuelles¹⁴⁰: l'invitation à la conversion se fait sur un arrière-fond encraticiste.

D) Ces éléments, comme certaines données concrètes du récit, permettent de conclure que le rédacteur de ExAm a utilisé, pour le mythe de l'âme, une source littéraire préexistante. Il l'a assez intégrée à son propos pour qu'on ne puisse en décrire la doctrine avec grande précision. Rien en particulier ne permet de dire si elle était d'un gnosticisme chrétien ou pré-chrétien, et donc de traiter le texte actuel comme la christianisation d'une œuvre antérieure qui n'eût pas été [270] chrétienne. Outre d'ailleurs que le texte actuel ne contient que peu d'éléments chrétiens, et très extérieurs¹⁴¹, il présente certains traits gnostiques qui semblent un apport nouveau par rapport au mythe lui-même¹⁴².

139. La venue en ce monde est dite de façon neutre: «lorsqu'elle tomba en corps et vint en cette vie» (127, 25-26). Cela est constaté, sans plus; l'âme n'est rendue responsable de sa chute que dans les passages dont la rédaction porte la marque de la démarche parénétiq, comme par exemple dans la prière de l'âme (128, 34-129, 1). Il n'empêche que la venue est «en cette vie», ce qui s'applique bien à l'incarnation des âmes humaines, mieux qu'à une mythique Psyché: les traces d'un récit mythique doivent être cherchées au-delà des relectures.

140. «Les choses charnelles et sensibles, les choses de la terre» (130, 22-24); «à cause de la tromperie d'Aphrodite, celle qui est dans l'engendrement de ce lieu-ci» (137, 7-8). De là peut-être le développement marqué dans le sens du roman érotique, aux premières pages du texte, et le choix de certains textes prophétiques.

141. Les éléments proprement chrétiens n'apparaissent que dans les citations néotestamentaires et leurs introductions (deux mentions du «sauveur», auquel sont attribuées des phrases d'Évangiles: 134, 35; 135, 16), dans l'évocation de l'enseignement des apôtres (130, 28-35) et de la prédication de Jean-Baptiste «avant la parousie du Christ» (135, 22-24). Il ne s'agit là que d'attestations tout-à-fait extérieures au texte et à sa doctrine; on ne trouve pas de christianisation plus profonde, là même où elle eût été facile: observer par exemple que jamais le frère-époux de l'âme n'est identifié au Sauveur, ou au Christ; s'il est dit «premier-né» (πρωτόν ἄμικε, 132, 9), c'est par rapport à l'âme, sa sœur. La mention du baptême – s'il faut l'attribuer à la rédaction actuelle – n'est pas nécessairement chrétienne, non plus évidemment que le thème de la conversion, qui se retrouve ailleurs dans des contextes proprement gnostiques, comme *Poimandres* 28; *Apocryphe de Jean* NH II 9, 20.22; 13, 23.36 etc.; *Évangile des Égyptiens* NH III, 59, 10, etc.

142. Parmi les éléments qui relèvent sûrement de la rédaction actuelle, retenir au moins l'excursus sur les noces (132, 27-133, 10) qui suppose une doctrine de la Syzygie et offre des analogies avec l'*Évangile selon Philippe* (§ 122, 82, 4-10); le commentaire du Ps 45 (44),

CONCLUSIONS

LA RÉDACTION DE L'EXÉGÈSE DE L'ÂME

1. L'unité de ExAm, telle que nous la trouvons dans le Codex II de Nag Hammadi, doit être considérée comme un fait. C'est une œuvre cohérente et non le produit, par sédimentations successives sur un noyau primitif, de remaniements et d'interpolations. Il s'ensuit que cette œuvre doit être étudiée comme un tout, à partir de son unité: elle apparaît alors comme une exhortation au repentir, fondée sur un mythe de l'âme et sur des attestations scripturaires et homériques. Ces attestations fondent doublement: de façon directe, en étayant l'exhortation; de façon indirecte, en confirmant la doctrine de l'âme.

2. L'hypothèse d'un écrit primitif qui aurait été simplement remanié par l'introduction de citations et par l'adjonction ou le développement de la section parénétique doit donc être définitivement écartée. Mais cela n'empêche nullement de rechercher les sources écrites de l'auteur, les matériaux qu'il utilise et qui lui résistent, comme la pierre ou le bois résistent au sculpteur et lui imposent la forme de l'œuvre en même temps qu'ils la reçoivent. [271]

3. Si l'on considère ExAm sous cet angle, il apparaît que tout ce qui est parénèse est bien maîtrisé par l'auteur, caractéristique de son écriture, et constitue en quelque sorte la forme unifiante de l'ouvrage. Le dossier des citations, même s'il présente en lui-même une certaine cohérence, est entièrement subordonné à la parénèse et, dans une moindre mesure, au mythe de l'âme; peu intégrées dans le récit, ou de façon indirecte, les citations sont par contre étroitement mêlées à l'exhortation. C'est donc bien l'auteur de cette exhortation qui les a recueillies (en utilisant probablement un florilège), qui les organise et les articule en fonction de son propos. Le récit du mythe au contraire demeure, dans sa démarche comme dans nombre de détails, inexplicable par les citations comme par la doctrine de la parénèse. Débarrassé des citations et des développements rédactionnels qui les intègrent, il apparaît, malgré les retouches de l'auteur, cohérent en lui-même, et il offre quelques traces d'une doctrine différente de celle de l'écrit actuel. C'est donc dans le mythe, et dans le mythe seulement, que l'on peut chercher une source de notre texte; la résistance de cette source à la rédaction

11-12, qui joue sur l'oubli de la maison du Père terrestre et la souvenance de la maison du Père céleste (133, 25-28); le commentaire qui interprète le mythe (134, 6-11). Dans la parénèse, la réponse du Père à la prière de l'âme est de lui envoyer «la lumière salutaire» (ΠΟΥΘΕΙΝ ΝΗΟΥΧΑΕΙ, 135, 28-29). Le retour à la maison que l'âme a quittée est également typique (outre 133, 25-28, voir 128, 36-129, 1; 136, 33-35; 136, 36-137, 1; 137, 10-11.12-13).

est assez forte pour que l'on puisse conclure qu'il s'agit d'une source écrite, mais l'emprise de la rédaction est assez forte pour que l'on ne puisse reconstituer cette source dans tous ses détails avec certitude et précision.

4. Si l'on étudie la doctrine actuelle de l'écrit comme un tout, il est donc permis cependant, pour la forme générale du mythe et pour certains développements qu'il contient, de chercher à remonter au-delà. Certains passages peuvent permettre une double lecture: l'une au ras du texte, rapportée à son ensemble; l'autre, que l'on pourrait appeler archéologique, renvoyant à un état antérieur du mythe. Mais alors que la première lecture va de soi, la seconde devra toujours être prouvée.

5. Ni le mythe véhiculé par le texte, ni la relecture qui en est faite ne sont réellement chrétiens, malgré l'abondance des citations scripturaires. On ne peut dire cependant si la source utilisée était marquée d'éléments chrétiens. Il serait donc abusif de voir dans ExAm un exemple probant de la christianisation d'un mythe gnostique préchrétien.

L'EXÉGÈSE DE L'ÂME (NH II, 6) NOTICE

Le titre de cet écrit peut induire en erreur le lecteur moderne. Il ne s'agit pas d'une «exégèse», d'une explication de texte, même si les nombreux textes scripturaires qui y sont allégués font l'objet d'un travail d'interprétation. Le terme grec ἐξήγησις doit s'entendre au sens de «récit»: c'est donc un «récit à propos de l'âme». Ce récit mythique de la destinée de l'âme, de son origine à son salut, est entrecoupé de nombreuses citations de l'Écriture, et s'achève sur une exhortation au repentir et à la prière. Ces trois composantes (récit, attestations scripturaires et parénèse), sont à la fois distinctes et étroitement imbriquées.

Le récit

Le récit lui-même s'articule en deux volets, suivis chacun d'un dossier d'attestations scripturaires. Le premier volet (127, 19–129, 15), après avoir marqué la condition céleste et androgyne de l'âme, développe ses malheurs après la chute, qui est la venue en cette vie: elle s'unit à ce qui lui est étranger, non d'elle-même, mais de façon inéluctable, et ne peut échapper à sa condition avilie et stérile. Le second volet (131, 13–132, 35; 133, 31–134, 15) raconte la prise de conscience de son état et son repentir, c'est-à-dire ses larmes et sa prière. La réponse vient du Père, qui l'unit à nouveau à son double céleste, son «frère-époux». Ici aussi l'âme demeure par elle-même impuissante: c'est le Père qui la fait sortir de l'oubli et reconnaître son époux, pour engendrer de bons enfants – c'est-à-dire être régénérée.

Si l'on considère le texte d'une manière plus détaillée, on constate qu'il se compose de plusieurs blocs:

1° Le récit lui-même. Strictement, il couvre 127, 19–129, 5; 131, 13–132, 27; 133, 10–15; 133, 31–134, 4. Il est interrompu par trois fois. La [470] première et la troisième fois, les sutures sont nettes: la reprise après l'interruption rappelle où l'on en était resté. Chacune de ces interruptions forme un tout cohérent.

2° Première interruption: le dossier sur la prostitution de l'âme (129, 5–131, 13) qui comprend surtout des citations mais aussi, dans sa seconde moitié, des parties rédactionnelles articulant ces citations entre elles.

3° Deuxième interruption: le développement sur le mariage spirituel (132, 27–133, 10), restauration définitive de l'unité originelle; raisonnement articulé et cohérent, faisant explicitement référence au récit de la *Genèse* (2, 24).

4° Troisième interruption: le développement destiné à rappeler la rupture impliquée dans ce nouveau mariage (133, 15–31). Cette interruption forme elle aussi un bloc composé de deux citations bibliques rapprochées par un commentaire.

5° Le récit terminé est suivi de conclusions: interprétation du mythe en termes de régénération de l'âme (134, 4–11); utilisation d'une thématique chrétienne pour désigner cette régénération (134, 11–15); attestation scripturaire et commentaire (134, 15–27); transition avec la section parénétique, incluant une attestation évangélique (134, 28–135, 4). Bien que toute cette conclusion s'articule autour de l'idée de régénération et coiffe le mythe d'une interprétation, elle paraît quelque peu disparate, surtout à cause de la série des noms du salut (134, 11–15) qui intervient comme une glose et n'est nulle part annoncée ni répercutée.

Dans le récit, l'âme subit la chute d'auprès du Père, elle se prostitue moins elle-même qu'elle ne tombe aux mains des adultères qui usent d'elle par violence et tromperie; elle est dans l'illusion et prend ses adultères pour de véritables époux, si bien qu'elle ne se souille pas, mais subit la souillure. Bref, la prostitution est considérée comme une agression subie, elle est passive et n'est point vue sous l'angle moral: ses suites malheureuses ne sont pas un châtement, mais une conséquence. Tout au contraire, la prostitution que décrivent les textes prophétiques est active: c'est toujours l'épouse infidèle qui se prostitue, prend un autre homme, reçoit des amants, se bâtit une maison de prostitution; c'est donc bien elle qui se souille elle-même et qui souille la terre. Pareille prostitution est d'ordre moral et appelle un châtement du Seigneur, son mari abandonné.

Quant à la forme, ce mythe de l'âme s'apparente au genre romanesque; quant à l'objet, il est proche des traités philosophiques sur l'âme du moyen-platonisme. Nombre de ses détails (séparation et chute, engendrement d'avortons informes, larmes) rappellent le mythe gnostique de la Sophia.

La parénèse

Le récit ne se développe pas pour lui-même, mais débouche dans une exhortation au repentir, détestation de la condition mondaine, [471] et à la

prière, qui est une supplication adressée vers Dieu pour être sauvé de cette condition. L'âme est interprétée comme la figure des individus auxquels s'adresse le texte. La fonction du mythe est didactique, mais orientée vers une attitude religieuse qui attend de Dieu le salut.

Après une transition qui affirme que la régénération passe les forces humaines et est un don gratuit de Dieu (134, 28–135, 4), l'exhortation au repentir se déroule en deux blocs successifs et, quant à l'essentiel, parallèles. Chacun d'eux (134, 4–136, 15 et 136, 15–137, 26) a pour noyau une affirmation de la nécessité de la prière (135, 4; 136, 16), déduite, telle une conséquence, de ce qui a été dit juste auparavant.

Cette prière doit être sincère, c'est-à-dire conforme aux dispositions intérieures réelles: nous devons prier «de toute notre âme» (135, 5), «de tout [notre] cœur» (136, 20). Dans la première partie de la parénèse, cela s'exprime par une opposition des «lèvres extérieures» et de l'«esprit intérieur issu de la profondeur» (135, 5-8), tandis que la seconde partie en appelle à l'exemple des marins en péril qui prient Dieu sans hypocrisie: la prière hypocrite est illusoire, car «Dieu sonde les reins et examine le fond du cœur» (136, 18-24). On voit que l'idée est plus élaborée dans la seconde section (terme technique de l'hypocrisie, *topos* des marins en péril, erreur de l'hypocrisie, allusion biblique à l'appui) que dans la première (simple opposition de l'intérieur et de l'extérieur). L'image de la navigation en haute mer (136, 18-20) est anticipée dans la première section, par la description de l'âme avant sa conversion: «la façon dont nous étions dans les ténèbres et la tempête» (135, 12-13).

La sincérité de la prière suppose que celle-ci soit accompagnée de larmes et de la détestation du péché ou de l'erreur. Dans la première section, la détestation est abondamment détaillée: «sangloter», «se repentir», «confesser», «prendre conscience», «se lamenter sur soi-même», «se haïr»; de même pour la chose détestée: «la vie que nous avons menée», «nos péchés», «l'erreur» et l'«empressement» vains, la «façon dont nous étions dans les ténèbres et la tempête» (135, 8-14). La seconde section est plus discrète et parle seulement de ne plus aimer «le lieu de l'erreur» (136, 26-27): mais le vocabulaire de la détestation est repris plus en détail dans les deux citations homériques qui suivent aussitôt.

Le noyau affirmatif est suivi d'une attestation démontrant l'importance de la rupture et de l'affliction. L'attestation de la première section est succincte: elle se compose de deux versets évangéliques et de l'évocation du baptême de repentir prêché par Jean (135, 16-26). Celle de la seconde est formée d'une paraphrase et d'une citation de l'*Odyssée* (136, 28-35; 136, 35–137, 5), puis de l'évocation d'Israël en Égypte.

Enfin, l'attestation cède le pas à une nouvelle affirmation, étayée elle aussi, de la miséricorde divine qui écoute la prière. Dans la pre[472]mière partie de la parénèse, une simple énonciation («le Père est philanthrope et bon, il écoute l'âme qui l'invoque et lui envoie la lumière salutaire», 135, 26-29) est appuyée par trois textes prophétiques. À l'inverse, dans la seconde partie, c'est un passage des *Psaumes* (137, 15-22), qui introduit la dernière phrase de l'écrit: «Si nous nous repentons vraiment, Dieu nous écouterà, lui qui est longanime et grandement miséricordieux» (137, 22-25).

Le dossier des citations

Les citations de l'Ancien Testament sont les plus nombreuses, et aussi généralement les plus longues. Elles sont tirées des grands prophètes: *Jérémie*, *Osée*, *Ézéchiel* (cités à la suite les uns des autres), ainsi qu'*Isaïe* et les *Psaumes*. Il faut y ajouter trois passages de la *Genèse*, fort brefs, puisque les deux premiers comptent moins d'une ligne, et le troisième guère plus de deux. On peut y joindre – puisqu'il est lui aussi attribué au «prophète» et mis en série avec *Isaïe* –, un extrait d'un apocryphe d'*Ézéchiel* que nous connaissons par une citation de Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 8, 3. Quant à l'*Exode*, s'il s'est évoqué clairement, il n'est pas cité textuellement. Les textes allégués sont reproduits de façon scrupuleuse, en suivant la version de la Septante. Les citations vétéroutestamentaires reflètent un usage chrétien, puisque toutes ces écritures, considérées comme prophétiques, sont à l'occasion interprétées à partir de textes néotestamentaires.

Pour le Nouveau Testament, les attestations sont à la fois moins longues et moins nombreuses: deux extraits pauliniens, tirés de la *Première Épître aux Corinthiens* et d'*Éphésiens*; une phrase de l'*Évangile selon Jean*, une de l'*Évangile selon Luc* et deux béatitudes de l'*Évangile selon Matthieu*. Tous ces textes sont allégués de manière exacte; les paroles évangéliques sont attribuées au Sauveur, les extraits pauliniens à l'Apôtre. À quoi il convient d'ajouter une référence à Jean Baptiste, qui n'est pas une citation mais qui joue un rôle analogue et est, comme nombre de passages scripturaires, introduite par «c'est pourquoi». Les deux références à la prédication ou à l'activité littéraire des «apôtres du Sauveur» (130, 28-35) sont trop vagues pour que l'on puisse préciser quels textes sont visés.

À cet ensemble d'attestations chrétiennes viennent s'ajouter deux références à l'*Odyssée* du «Poète», Homère. Leur autorité n'est pas moins grande que celle du «Prophète», mais le texte en est plus approximatif. Si la seconde (136, 35-137, 5) peut à la rigueur passer pour une citation fort libre, la

première (136, 28-35) tient franchement de la paraphrase; l'une et l'autre portent dans leur formulation la marque des préoccupations parénétiques du texte.

Ces nombreuses citations paraissent avoir été rassemblées de façon systématique. En les regroupant selon les thèmes abordés, on constate que beaucoup des passages cités ne sont pas seulement en consonance avec leur contexte immédiat, mais aussi les uns avec les [473] autres, comme s'ils formaient un dossier. Ainsi les deux premiers textes allégués à propos de la prostitution de l'âme (Jr 3, 1-4 et Os 2, 4-9) introduisent déjà en même temps l'idée de conversion et d'invocation qui marquent les citations du pseudo-Ézéchiel et d'Is 30, 15 qui, pour leur part, illustrent les larmes du repentir et la philanthropie divine. Toutes les citations traitent d'un ou plusieurs de ces trois thèmes: la prostitution de l'âme (parfois dite en termes de péché), le repentir (aversion, larmes, invocation), le retour ou le retournement, la grâce salutaire (Dieu écoute, fait miséricorde, sauve). Le contenu des références à Homère ne diffère en rien. Seules quatre brèves citations scripturaires parlent d'autre chose: le mariage (Gn 2, 24; 3, 16), le caractère spirituel du combat (Ep 6, 12) et l'initiative divine (Jn 6, 44).

Le nombre et la convergence des citations suggèrent donc l'existence d'un dossier. Il ne suit pas de là pour autant que ce dossier soit antérieur à la rédaction de notre texte. Il y a certes des indices que certains textes allégués sont connus de seconde main, comme s'ils provenaient, par exemple, d'un florilège. Ainsi la citation du pseudo-Ézéchiel (135, 31-136, 4), que l'on trouve plusieurs fois dans la littérature patristique, est rangée parmi les textes bibliques et suivie aussitôt, comme étant elle aussi du «Prophète», d'Is 30, 15.19-20, citation séparée comme provenant de deux «lieux» distincts (136, 4-15). Mais cela ne vaut que pour un passage et n'explique pas l'ensemble du dossier. C'est pour illustrer et justifier l'exhortation au repentir et à la prière que celui-ci est rassemblé. Il fait corps avec la rédaction du texte.

Le rapport des citations à la section parénétique diffère de leur rapport au récit de l'âme. Elles ne pénètrent pas le récit, qu'elles interrompent par des compositions élaborées; elles ne s'y adaptent qu'imparfaitement car elles n'en illustrent que certains aspects ou détails. Au contraire, elles s'entrelacent étroitement au texte de la parénèse dont elles soutiennent rhétoriquement la démarche. Elles mettent donc en évidence la logique rédactionnelle du texte: interpréter un récit de la chute et du salut de l'âme dans une perspective chrétienne pour conduire ses destinataires au repentir et à la supplication.

Le milieu de l'Exégèse de l'âme

Faisant abondamment appel à l'Écriture pour soutenir son propos, l'*Exégèse de l'âme* s'adresse à des lecteurs chrétiens qui connaissent les textes bibliques et les interprètent à la lumière du Nouveau Testament (trois évangiles et deux lettres de Paul au moins). Ils ne méprisent pas l'autorité d'Homère: les figures d'Hélène et d'Ulysse peuvent leur être données en exemple. Le dossier des citations alléguées et le travail d'exégèse auquel elles sont soumises sentent la didactique scolaire: ce n'est pas là une simple prédication populaire. Le recours fondateur au mythe de l'âme, qui n'est pas en lui-même [474] chrétien, montre la volonté d'articuler des idées philosophico-religieuses et l'horizon chrétien.

Ces idées philosophico-religieuses peuvent-elles être qualifiées de gnostiques? La proximité du récit de l'âme avec le mythe de la Sophia suggère une certaine parenté, soit que l'histoire de Psyché, plus ancienne, se situe en amont de celle de Sophia, soit que le récit de l'âme ait été marqué par des réminiscences du mythe gnostique. D'autres traits, pourtant, rapprochent ce récit de la nébuleuse gnostique. L'écrit est encratiste et réprouve le processus de la génération; l'origine des malheurs de l'âme est sa chute dans un corps en ce monde; le salut implique une conversion qui détourne l'âme des réalités extérieures pour la retourner en elle-même. L'âme en ce monde est rigoureusement incapable de cette conversion, œuvre du Père et rapportée au baptême. La dépréciation de ce monde est telle qu'il semble bien que le Père d'en haut soit opposé au Père d'en bas, qui suggère la figure d'un démiurge trompeur (bien que cela ne soit pas mentionné dans le récit lui-même). Enfin, la thématique de l'androgynie ou du couple formé par l'âme et son frère-époux réunis dans la chambre nuptiale est proche de thèmes valentiniens connus. Pour discrète qu'elle soit, l'imprégnation gnostique du récit est réelle et colore l'ensemble du texte.

Cette synthèse entre une doctrine de l'âme, païenne et marquée de traits gnostiques, et un christianisme cultivé est sereine et ignore les débats suscités par l'affirmation de l'orthodoxie et les premiers hérésiologues. Elle pourrait avoir vu le jour à Alexandrie au II^e siècle, soit vers 150 si le récit de l'âme précède le mythe de la Sophia, soit dans la seconde moitié du siècle s'il s'en inspire.

VESTIGES D'UNE TRADITION LITURGIQUE BAPTISMALE DANS DES ÉCRITS DU GROUPE SÉTHIEN

Cette étude se propose de démêler des fils des traditions qui ont transmis les noms de six puissances mythiques, les deux triades Iesous-Mazareus-Iesédékeus et Micheus-Michar-Mnèsinous, à travers cinq des écrits gnostiques coptes: *L'Évangile des Égyptiens* (EvEg), *Zostrien* (Zost), *l'Écrit sans titre du Codex Bruce* (An Br), *l'Apocalypse d'Adam* (ApocAd) et la *Prôtennoia Trimorphe* (PrôTri). J'ai regroupé ces écrits sous l'appellation séthienne, sans prétendre pour autant toucher à la question de la gnose séthienne, mais en voulant seulement signifier qu'ils offraient entre eux quelques traits de parenté. Celui qui sera examiné ici n'est pas sans importance.

I. ÉVANGILE DES ÉGYPTIENS III, 64, 9-65, 26 // IV, 75, 24-77, 19

Le seul endroit où ces six noms se trouvent regroupés est la longue liste de puissances salutaires qui précède les deux sections hymniques, vers la fin de l'EvEg.

1. Le contexte immédiatement antécédent est une évocation de la descente et de l'action salutaire du grand Seth. Les allusions au baptême y sont claires, bien que l'on puisse se demander s'il s'agit d'un baptême rituel ou transcendant¹. Entre ce contexte antécédent et la liste des noms sacrés, il y a solution

1. EvEg III, 62, 24-64, 9 // IV, 74, 9-75, 24. Seth sauve par le baptême (III, 63, 10 // IV, 74, 24-25); les saints sont engendrés par l'Esprit-Saint par la réconciliation du monde au monde, la renonciation au monde, l'invocation des saints, le baptême saint supracéleste. Malgré les deux mentions du baptême, les allusions strictement liturgiques sont floues; et le caractère de saint et supracéleste attribué au baptême se rapporte mieux à un événement transcendant que rituel; mais c'est le propre de l'interprétation gnostique des sacrements de

de continuité, au moins dans l'une des deux versions, celle du cod. IV: après qu'ait été décrit à la troisième personne le salut de la semence spirituelle, le texte passe sans transition à la première personne pour désigner le bénéficiaire de la révélation: «Et me furent révélés² les grands Parestates ...» (IV, 75, 24-25). Le cod. III ne présente pas cette rupture, puisqu'il porte: «Il leur révéla les grands Parestates» (III, 64, 9-10): le sujet reste Seth, les bénéficiaires de la révélation sont la race spirituelle. Cela est plus cohérent et sent l'harmonisation: le hiatus de IV, 75, 24 doit être considéré comme plus primitif.

La liste de noms est suivie d'une conclusion (III, 65, 26-66, 8 // IV, 78, 1-10) qui s'y accroche assez fermement, à la fois parce [356] qu'elle parle du baptême (dont il était question à la fin de la liste, comme plusieurs fois déjà dans son déroulement) et de la connaissance des *Paralemptores* célestes dont les élus sont instruits: cela pourrait fort bien désigner la liste elle-même, ou du moins sa dernière partie. Cette conclusion est suivie à son tour de deux sections hymniques, contenant l'une et l'autre des éléments qui permettent de les situer dans une liturgie initiatique baptismale³.

La liste fait donc partie, après l'exposé mythico-doctrinal, d'un recueil de plusieurs pièces d'allure traditionnelle ayant trait au baptême; elle y précède deux hymnes et pourrait constituer une sorte de formule secrète d'initiation ou de confession comparable au «témoignage» que l'on trouve dans la *Paraphrase de Sem*⁴.

dévaloriser le rite en regard de sa contrepartie transcendante, sans le nier pour autant. De toute manière l'emploi d'un vocabulaire baptismal garde – pour autant que l'écrit ne témoigne pas d'une thématique antibaptismale concrète – une portée sacramentaire au moins virtuelle. [Le titre *Évangile des Égyptiens* par lequel est souvent désigné l'écrit transmis par les codex III, 2 et IV, 2 de Nag Hammadi est secondaire et même fautif; le véritable titre est *Le Livre sacré du Grand Esprit invisible*. Édition: A. BÖHLIG, F. WISSE, *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians* (Nag Hammadi Studies 4), Leiden, Brill, 1975]

2. Ou: «et il me révéla»: le sujet se trouve dans une lacune du manuscrit: [αγ]ογων̄ ou [αϣ]ογων̄. Cette dernière lecture serait parallèle à III, 64, 9; cependant les deux versions offrent assez de divergences pour que cet argument ne pèse guère. Au contraire même: si le bénéficiaire de la révélation en IV, 75, 24 n'est plus le même que dans le contexte antécédent, il n'y a aucune raison de maintenir à tout prix le même sujet: la pièce qui commence en IV, 75, 24 est bien une pièce indépendante, que le cod. IV ne se soucie pas d'harmoniser à ce qui précède.

3. En III, 66, 8-22 // IV, 78, 10-79, 3, la mention de «Iesous Mazareus Iessédékeus, l'eau vive, cf. ci-dessous, p. 269. En III, 66, 22-68, 1 // IV, 79, 3-80, 15. «Toi, l'informel, qui es parmi les informels, qui suscites l'homme dans lequel tu me purifieras pour entrer dans ta vie, selon ton Nom impérissable! C'est pourquoi le parfum de la vie est en moi. Je l'ai mêlé d'eau comme type de tous les archontes, afin de vivre auprès de toi dans la paix des saints qui est éternellement» (texte du cod. III; le cod. IV est ici très mutilé, mais l'allusion baptismale y est cependant plus nette, puisqu'il parle de l'eau baptismale de tous les archontes: [ΟΥΜΟΟΥ ΝΑ]ΩΚΜ̄ Ν[ΤΕ] ΝΙΑΡΧΩΝ [ΤΗΡΟΥ ...]).

4. ParaSem VII, 31, 22-32, 5; cette formule que l'on pourrait dire rituelle est commentée par une explication d'allure catéchétique, appelée ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ (VII, 32, 27-34, 24). Elle

2. Bien que la structure de cette liste semble à première vue assez confuse, elle est conservée plus clairement dans la version du codex IV que dans celle du cod. III⁵. En s'appuyant sur les titres donnés aux diverses entités, on pourrait les regrouper ainsi:

- a. Les 3 «Parestates», ou assistants: Iesseus Mazareus Iessédékeus.
- b. Les 3 «Stratèges», ou commandants: Jacques le Grand, Théopemptos, Isaouël.
- c. Les «préposés» (ΝΕΤΖΙΧΕΝ, ΝΗ ΕΤΚΗ ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ) à une série de réalités qui toutes semblent renvoyer au rite baptismal:
 - 3 préposés à la source de vérité, Micheus, Michar, Mnèsinouos.
 - le préposé au baptême des vivants, le purificateur Sesseggenbarpharagès.
 - 2 préposés à la source des eaux de la vie, Micheus et Michar.
 - 2 préposés à la surrection (ΤΩΩΝQ)⁶, Seldao et Élénos. Cette «surrection» pourrait être la pénétration dans le monde d'en-haut ou, sans que les deux sens doivent nécessairement s'exclure, la sortie des eaux baptismales⁷.
- d. Les «Paraleptores», ou receveurs, dans lesquels on peut voir les person-nages ou les lieux qui reçoivent ceux qui ont été initiés par le rite baptismal suggéré par le groupe précédent. Ils se présentent en quatre groupes: le premier est de quatre noms (les serviteurs des quatre Phôsters); les trois autres de trois noms; en tout, 13 noms.
- e. Le grand Esprit invisible, incorruptible et *innommé*.
- f. 5 «Phôsters», ou lumières. La liste habituelle est de quatre (Harmozel, Oroiael, Davithé, Éléleth) et leurs serviteurs, cités quelques lignes plus haut, étaient également quatre. Chacun de ces quatre Phôsters est le lieu d'une entité sauvée: l'Autogène-Adamas, Seth-Jésus, les fils du grand Seth, les âmes des fils.

est située en contexte baptismal et même, s'il est permis de supposer un substrat rituel à ce récit de baptême du sauveur, juste avant le bain baptismal. La formule est reprise dans la conclusion de l'écrit, et appelée «mémorial en VII, 46, 4-47, 5.

5. Quelques exemples ci-dessous, notes 6 et 8.

6. IV, 76, 11. La version de III, 64, 21, ΠΤΟΟΥ, la montagne semble une erreur de transmission (pour ΠΤΩΟΥΝ), due peut-être au rôle de la montagne comme lieu pléromatique dans EvEg cf. III, 68, 3. 12-13.

7. La remontée hors de l'eau comme image de résurrection est suggérée par Rm 6, 4-5. Elle est présente dans les textes gnostiques, pour le sauveur (p. ex. ParaSem VII, 32, 9 sv. où cependant la valorisation de la remontée implique une vision négative de l'eau et du bain) comme pour les initiés (cf. *Évangile selon Philippe* § 59, 64, 24, sans valorisation de la remontée elle-même).

Le cinquième, Joël, est un intrus: outre qu'il n'appartient pas à la liste traditionnelle des quatre, il n'est pas non plus un «lieu», mais un «préposé» au nom de ceux qui reçoivent le baptême transcendent. [357]

Si l'on veut systématiser davantage cette liste, il est possible d'y distinguer trois groupes:

- a. Les puissances qui assistent au baptême (Parestates et Stratèges) ou régissent ses éléments et ses moments (sources de la vérité, baptême des vivants, porte des eaux de la vie, surrection).
- b. Les puissances qui reçoivent la race élue au Plérôme.
- c. Le monde pléromatique lui-même, au sommet duquel se trouve l'Esprit invisible et innommé, et qui se compose des quatre lieux, appelés Phôsters ou lumières, où séjourne l'humanité sauvée: l'homme primordial, le sauveur Seth-Jésus, les spirituels et les âmes des spirituels. Comme cinquième Phôster et ultime entité de ce monde pléromatique est introduit celui qui préside au nom des baptisés. Cet intrus significatif fait ainsi pendant au premier groupe (dont il est peut-être issu, car l'imposition des noms présente un caractère rituel) et, par le jeu de l'inclusion, donne à toute la liste une interprétation baptismale.

3. Seul le premier groupe nous arrêtera. Il convient de le retenir dans la version du cod. IV, la liste transmise par le cod. III contenant pour ce passage plusieurs incompréhensions évidentes qui font songer à la transmission d'une formule au sens évanescent et où seuls importent les moment-clés que sont les noms⁸. Ce groupe contient évidemment un doublet, Micheus et Michar y étant cités deux fois: une fois en trio avec Mnèsinous et préposés aux sources (ΠΗΓΗ) de la vérité; une fois en binôme et préposés aux portes (ΠΥΛΗ) des eaux de la vie. Si le rédacteur de cette liste doit ce doublet à une double tradition, ces ΠΥΛΗ apparaissent suspectes: il conviendrait évidemment mieux de parler des sources (ΠΗΓΗ) des eaux de vie. Tout se passe comme si un même titre, «préposé aux sources des eaux de la vie», avait été scindé en deux,

8. À titre d'exemples: la formule ΠΗ ΕΤΚΗ ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ ΠΙΧΩΚΜ̄ ΝΤΕ ΝΕΤΩΝ̄ ΠΙΡΕΦΤΒΩ ΣΕΣΕΓΓΕΝΒΑΡΦΑΡΑΓΓΗΣ (IV, 76, 5-7), qui est certainement correcte si on la compare à celles de An Br et de Zost, et qui ne désigne qu'une seule puissance, est éclatée en une liste de trois entités ou groupes d'entités (les purificateurs) en III, 64, 16-18: ΠΕΤΖΙΧΜ̄ ΠΧΩΚΜ̄ ΝΤΕ ΝΕΤΩΝ̄ ΜΝ ΝΙΡΕΦΤΟΥΒΩ ΜΝ ΣΕΣΕΓΓΕΝΦΑΡΑΓΓΗΝ. Outre que le dernier nom est corrompu, il est privé de sa fonction pourtant bien attestée de purificateur. Même corruption des mots (ΤΟΟΥ pour ΤΩΟΥΝ) et rupture de la construction, avec perte de sens, lorsque ΝΗ ΕΤΚΗ ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ ΠΤΩΩΝ̄ ΣΕΛΔΔΩ ΜΝ ΕΛΕΝΟΣ deviennent ΝΕΤΖΙΧΜ̄ ΠΤΟΟΥ ΝΣΕΛΔΔΩ ΜΝ ΕΛΕΙΝΟΣ: si cette énigmatique montagne a maintenant deux noms, ceux qui lui sont préposés n'en ont plus; et aucune autre attestation de ces deux personnages ne le considère comme les noms d'une montagne.

le groupe ternaire gardant les sources et remplaçant les eaux par la vérité, le groupe binaire conservant les eaux de la vie mais transformant ses sources en portes. L'examen des apparitions de ces personnages dans d'autres écrits, soit en groupe de deux (Zost, An Br) soit en groupe de trois avec Mnèsinous (ApocAd, PrôTri) confirme cette hypothèse.

II. LE GROUPE MICHAR-MICHEUS

1. *Zostrien VIII, 6, 7-17*

Le locuteur, dans ce passage, décrit une initiation où il est successivement

- a. baptisé au nom du dieu Autogène par les puissances qui sont «préposées à l'eau de la vie», Michar et Micheus. À vrai dire, le nom de Micheu(s) est mal attesté, puisqu'il se trouve partiellement dans une lacune, suivie de trois lettres difficilement lisibles; mais la lon[358]gueur disponible en fin de ligne, comme aussi le parallélisme assez strict de ce passage avec l'An Br permet de dire avec assez de certitude qu'il s'agit de Micheus plutôt que de Mnèsinous.
- b. purifié par le grand Barpharaggès.
- c. glorifié (si du moins il faut lire ainsi ce mot lacuneux, 6, 12-13) et inscrit dans la gloire.
- d. signé (ΡΟΦΡΑΡΙΖΕ) par ceux qui sont préposés à ces puissances (...) Micheus, Seldao, Élénos, Zogenethlos (cette seconde mention de Micheus est peu compréhensible: c'est la seule fois dans la tradition où il soit rapproché de ce trio, qui dans An Br est complété par Selmelché).

Cela fait quatre, peut-être cinq actions rituelles. Le baptême et la purification sont distingués, ce qui pourrait, à cause de la classique identification des deux, suggérer l'harmonisation de deux traditions. Michar et Micheus, dans ce rituel sont rattachés au baptême et portent le titre de «puissances préposées à l'eau de la vie» (ΝΝΙΒΟΜ ΕΤ[ΕΧΜ Π]ΜΟΟΥ ΝΩΝΩ); ce sont eux qui baptisent (-ΩΜΕ) au nom du divin Autogène.

2. *L'Écrit sans titre du Codex Bruce, ch. 20*

«Dans le lieu de la *paroikèsis* et de la *metanoia* sont placées les autogènes: c'est là que l'on baptise (ΧΩΚΜ) au nom de l'Autogène qui est dieu sur eux. Et les puissances furent placées en ce lieu sur la source de l'eau de la vie, celles qui furent émanées lorsqu'elles vinrent. Voici le nom des puissances préposées

à l'eau vive: Michar et Micheus; et ils sont purifiés par Barpharaggès. Et dans ceux-là sont les Éons de Sophia; en ceux-là est la vérité véritable, c'est là qu'est la Pistis Sophia et le préexistant Jésus le Vivant et les Aerodioi et les Treize Éons. Furent placés en ce lieu Sellao et Éleinos et Zôgenthlès et Selmelchè et l'Autogène des Éons»⁹.

La même structure ne se retrouve que dans *Zostrien*, mais avec un peu plus de confusion.

- a. Le baptême est donné au nom de l'Autogène, dont la divinité est exprimée.
- b. Bien qu'on ne dise pas que ce soient les puissances Michar et Micheus qui baptisent, elles sont cependant placées au lieu du baptême et préposées «aux sources de l'eau de la vie», «à l'eau vive». Observer que Micheu a, en grec, la forme du vocatif.
- c. Barpharaggès garde son rôle de purificateur. Il est évident que ce ne sont pas, comme on l'a parfois pensé¹⁰, Michar et Micheu qui sont purifiés, mais simplement ceux qui ont été baptisés: $\Psi\Delta\Upsilon\overline{\Gamma}\overline{\text{B}}\text{O}\text{O}\Upsilon$ fait suite à $\Psi\Delta\Upsilon\chi\omega\kappa\overline{\text{M}}$.
- d. Aucune autre activité liturgique n'est mentionnée, mais le texte insiste sur le fait que ce lieu est celui de la vérité et du Plérôme; et comme Michar et Micheu y avaient été placés, on y place mainte[359]nant le quatuor Sellao, Éleinos, Zôgenthlès et Selmelchè, qui correspond partiellement au groupe de ceux qui, dans *Zostrien*, conféraient la $\text{C}\Phi\text{P}\text{P}\text{A}\text{R}\text{I}\text{C}$: ils doivent avoir au moins quelque rapport avec l'accès à la Vérité, ou si l'on veut, avec la gnose elle-même.

3. *La tradition Michar-Micheu comporte donc plusieurs données stables:*

- a. Deux puissances, Michar et Micheus sont préposés à l'eau vive, ou à la source des eaux de la vie. Si EvEg, dans son texte grec, a transformé ces $\pi\eta\gamma\alpha\iota$ en $\pi\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha\iota$, c'est pour éviter un doublet trop voyant; il a également inversé les deux noms sous l'influence de la triade Micheus-Michar-Mnèsinous. Dans Zost, ces deux puissances sont acteurs du baptême. Ce n'est pourtant pas en leur nom que se donne le baptême, mais au nom de l'Autogène-Dieu (Zost, An Br).

9. An Br 20; éd. C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 8), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1892, p. 263, 21-264, 5.

10. F. MORARD, *L'Apocalypse d'Adam du codex V de Nag Hammadi et sa polémique anti-baptismale*, dans *Revue des sciences religieuses*, 51 (1977), p. 214-233, p. 217.

- b. Une puissance (Sesseggen)-Barpharaggès est l'auteur de la purification. EvEg l'appelle le Purificateur.
- c. Une liste de plusieurs noms vient s'y ajouter, qui comprend au moins Seldao et Élénos (EvEg), auxquels il convient d'ajouter Zôgénéthlos/Zôgenthlès (Zost, An Br), Micheus et Selmelchè n'étant attestés dans ce groupe chacun que par un seul écrit, doivent être écartés jusqu'à plus ample information. Le rôle de ces trois personnages est moins clair. EvEg leur attribue la surréction (peut-être la remontée du bain baptismal), Zost la **ϸΦΡΑΡΙC**, sans doute une sorte de signation post-baptismale. La place qu'ils occupent dans An Br les lie à la plénitude de la gnose.

III. LE GROUPE MICHEUS, MICHAR, MNÈSINOUS

1. *Apocalypse d'Adam V*, 84, 5-8

La mention de ces trois personnages dans ApocAd vient y rompre de façon quelque peu problématique le cours du récit. La race qui n'a point de roi, les purs de la Vérité, ceux qui recevront le nom sur l'eau, entrent en combat contre la Puissance. Les peuples s'exclament et les bénissent, tout en confessant qu'ils ont fait l'œuvre des puissances, commis la transgression et crié contre le Dieu de Vérité¹¹. Une voix vient alors, qui leur répond en leur reprochant d'avoir crié contre Dieu, agi contre la Vérité et souillé l'eau de la vie en la livrant aux puissances. C'est au début de ce discours qu'apparaissent les trois noms: «Micheu, Michar, Mnèsinous, préposés (**ΕΤΖΙΑΜ**) au saint baptême (**ΧΩΚΜ ΕΤΟΥΑΑΒ**) et à l'eau vive». La forme Micheu, qui est un vocatif, semble indiquer qu'il s'agit d'une interjection.

Que viennent faire ici ces trois personnages et leur titre commun? Il nous faut écarter l'explication déjà supposée par A. Böhlig et développée par F. Morard¹², selon laquelle ces trois personnages [360] se voient adresser les reproches qui suivent, entre autres d'avoir blasphémé Dieu et souillé l'eau de la vie: outre que leur titre est positif et qu'ils sont, dans toute la tradition, perçus comme des entités bénéfiques, il n'y a pas d'autre trace, bien au

11. ApocAd V, 82, 19-84, 3.

12. A. BÖHLIG, P. LABIB, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität, 1963, p. 94; F. MORARD, *L'Apocalypse d'Adam du codex V de Nag Hammadi et sa polémique anti-baptismale*, p. 215-216.

contraire, d'une polémique baptismale dans ApocAd. Surtout, il ne fait pas de doute que ces reproches soient adressés aux peuples (**ΝΙΛΑΟC**) dont ils répètent et étouffent la confession.

Il reste deux possibilités: la première, qu'il s'agisse d'une glose identifiant la voix qui profère les reproches¹³; la construction de la phrase n'incline guère à le penser puisque, bien que les trois noms et leur titre soient suivis d'un **ΧΕ** qui introduit la question, ils apparaissent aussitôt après **ΕC.ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ** et font partie de la phrase proférée par la voix. Nous retiendrons donc la seconde possibilité, à savoir qu'il s'agit d'une interjection ou d'une invocation («Par Micheus ...» ou «Ô Micheus ...») destinée à conférer plus de solennité au discours qu'elle commence. Dans ce cas, la forme vocative **ΜΙΧΕΥ** s'explique bien, comme le caractère très rituel de la formule; et qu'il s'agisse d'une invocation reprise d'une tradition baptismale convient assez au début d'une série de reproches qui ajoute précisément comme élément original à la confession précédente la souillure des eaux de la vie.

2. *Prôtennoia Trimorphe XIII, 48, 17-21*

Les trois puissances apparaissent dans le discours où la Prôtennoia décrit sa descente salvifique dans le monde «à cause de l'esprit qui est resté en lui»; elle le dévêt du chaos et le revêt de lumière brillante, «la connaissance de la pensée de la paternité». Cette vêtue de lumière et ce don de la connaissance recouvrent partiellement ce qui advient ensuite dans une liturgie idéale, puisque la Prôtennoia transmet alors l'esprit à cinq groupes de trois entités qui vont le vêtir de la robe de lumière, le baptiser, l'introniser dans la gloire, le glorifier, le recevoir ou prendre possession de lui.

Le baptême, seconde étape de cette liturgie céleste, est accompli par Micheus, Michar, Mnèsinous: «Et je l'ai transmis aux baptistes (**ΒΑΠΤΙCΤΗC**); ils l'ont baptisé (**ΡΒΑΠΤΙΖΕ**) Micheus, Michar, Mnèsinous, et ils l'ont baptisé (**ΧΩΚΜ**) dans la source de l'eau de la vie».

Le trio est une fois qualifié de «baptistes»; deux fois il est dit qu'il baptise; et c'est dans la source des eaux de la vie qu'il baptise. Si la forme diffère quelque peu de ApocAd en ce que le titre des trois entités n'apparaît pas comme tel, le contenu pourtant est strictement semblable: **ΒΑΠΤΙCΤΗC** correspond à **ΕΤΖΙ.ΧΜ ΠΙ.ΧΩΚΜ ΕΤΟΥΟΑΒ**; et la source d'eau de la vie est le lieu où le baptême est conféré.

13. G. W. MACRAE, *The Apocalypse of Adam*, dans D. M. PARROTT, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies 11), Leiden, Brill, 1979, p. 191.

Notons encore que deux autres noms de cette liste de quinze [361] apparaissent dans la liste d'EvEg: ce sont ceux de **ΓΑΜΑΛΙΗΛ** et de **ΣΑΜΒΛΩ**, serviteurs des quatre grands Phôsters; le troisième compagnon (il en faudrait quatre, mais la structure en triades l'emporte) a son nom mutilé, mais ne semble pas correspondre au **ΓΑΒΡΙΗΛ** et certainement pas à l'**ΑΒΡΑΚΑΞ** d'EvEg.

3. *Caractéristiques de la tradition Micheus-Michar-Mnèsinous.*

a. En rapprochant l'un de l'autre ApocAd et PrôTri, nous constatons que la triade Micheus-Michar-Mnèsinous ne paraît pas liée de façon stable à une plus longue liste de noms; de même les analogies entre la liste de PrôTri et d'EvEg sont trop minces pour que l'on puisse parler d'une liste traditionnelle (tout au plus d'une tradition, d'ailleurs un peu flottante, à propos des serviteurs des quatre Phôsters). Pris en triade, nos personnages auraient donc plutôt fait partie d'une formule unique où ils se retrouvaient seuls.

Le caractère de liturgie céleste des actions décrites en PrôTri (dans un rite réel, on ne passerait pas la robe avant un bain baptismal) conforte cette opinion: PrôTri a pu intégrer à sa liste, systématiquement construite, un groupe de trois personnages repris d'une tradition baptismale connue par ailleurs.

b. Micheus, Michar et Mnèsinous ont pouvoir sur le baptême et baptisent; ils le font dans la source des eaux de la vie; ils ont pouvoir sur l'eau vive. Ce pouvoir sur l'eau vive ou sur la source des eaux de la vie apparaît de façon identique dans la présentation du groupe Michar-Micheus qui en outre dans Zost confèrent aussi le baptême. Le groupe de trois et le groupe de deux ont la même titulature.

IV. LE GROUPE IESSEUS, MAZAREUS, IESSÉDÉKEUS

Cette autre triade, qui ouvre la liste déjà examinée en EvEg, y figure en un autre endroit; on la rencontre aussi dans la conclusion de ApocAd et dans Zost.

1. *Évangile des Égyptiens III, 64, 9-12 // IV, 75, 24-27*

La triade est le premier groupe de la longue liste révélée: «Et il me révéla (ou: me furent révélés) les grands Parestates (**ΠΑΡΕΣΤΑΤΗΣ, ΕΤΑΞΕΡΑΤΟΥ**) **ΙΕΣ(Σ)ΕΑ ΜΑΖΑΡΕΑ ΙΕΣΣΕΔΕΚΕΑ**, l'eau vive». La traduction copte a

gardé l'accusatif grec, comme pour la première mention de Micheus (ΜΙΧΕΑ III, 64, 15 // IV, 76, 4): ces personnages sont l'objet révélé. Le titre de grands Parestates ne leur est, dans l'état actuel de la documentation, donné nulle part ailleurs; par contre, la mention de l'eau vive, qui les suit, leur est régulièrement liée, comme s'il s'agissait d'un quatrième nom (mais s'ils l'avaient compris ainsi, les traducteurs ne l'auraient pas mis en copte), ou plutôt d'une apposition constituant le titre commun de ces trois personnages. [362]

2. *Évangile des Égyptiens* III, 66, 10-11 // IV, 78, 12-13

La seconde attestation paraît, immédiatement après cette liste, dans la première section hymnique (III, 66, 8-22 // IV, 78, 10-79, 3) où les noms de cette triade sont les seuls invoqués: outre ceux-ci, il n'est que des titres comme l'Enfant de l'Enfant, le Nom glorieux, l'Existant éternel; ou des adverbes: vraiment, éternellement; ou de ces séries de voyelles dont les textes gnostiques connaissent plusieurs exemples.

Si les deux versions d'EvEg présentent ici la même séquence de trois noms suivis de l'«eau vive», il est remarquable que l'une présente ces noms dans une forme nominative (ΙΕCCEOC, ΜΑΖΑΡΕOC, ΙΕCCEΔΕΚΕOC) tandis que l'autre conserve la forme vocative (ΙΕCCEΥ, ΜΑΖΑΡΕΥ, ΙΕCCEΔΕΚΕΥ). Dans les deux cas pourtant il est clair qu'il s'agit d'une invocation et que l'on s'adresse aux puissances que l'on nomme; ou mieux, à la puissance, car les déterminations qui suivent (l'Existant éternel etc.) donnent à penser que l'eau vive désigne ici la source primordiale, le premier ineffable¹⁴. Iesous-Mazareus-Iessédékeus ne seraient plus dès lors des puissances parmi d'autres, de grands Parestates, mais des noms servant à invoquer le grand Esprit invisible, Père premier et source de tous les Éons.

3. *Apocalypse d'Adam* V, 85, 30-31

Cette triade se retrouve dans une position assez comparable, dans la seconde conclusion d'ApocAd (V, 85, 22-31): «Voici la gnose cachée d'Adam, qu'il a donnée à Seth, qui est le saint baptême de ceux qui connaissent la gnose éternelle, par les Logogènes et les Phôsters incorruptibles, ceux qui sont issus de la semence sainte. Iesous Mazareus, Iessédékeus, l'eau vive».

La formule est inchangée: les trois mêmes noms, dans le même ordre (mais cette fois à la forme nominative en ΕΥC) suivis, en apposition et sans transition, de l'eau vive. Ces noms peuvent être soit ceux des Révélateurs issus de

14. Cf. p. ex. EvEg III, 40 // IV, 50.

la sainte semence qui ont procuré la connaissance éternelle identifiée au saint baptême, soit une doxologie qui suivrait directement la conclusion.

Le fait que le traducteur ait mis ici un nominatif ne permet pas de trancher absolument (EvEg IV avait un nominatif là où III conservait un vocatif): il faudrait un vocatif pour que l'on puisse conclure à coup sûr à l'invocation. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une formule dont la transmission est rigide, qui apparaît en contexte baptismal, même si selon un procédé classique le baptême est spiritualisé en gnose¹⁵. Les trois personnages, identifiés à l'eau vive, sont soit les agents illuminateurs, soit la source suprême. Comme par ailleurs le titre de Phôster est toujours donné aux quatre puissances Harmozel, Oroiael, Davithé, Éléleth, je pense qu'ici, comme dans la [363] première section hymnique d'EvEg, les trois noms constituent bien une invocation à la source transcendante de l'eau vive.

4. *Zostrien VIII, 57, 5-6*

Il reste malheureusement très peu: **MAZA**[. . .], les trois lettres de **[ΙΕCCEΔΕΚ]ΕΥC**, le trait horizontal qui marque les noms sacrés, et la place convenable pour qu'y ait figuré notre triade. Cela suffit pour affirmer avec certitude qu'elle y était; c'est trop peu pour tirer d'autres conclusions: le contexte immédiat est détruit, et l'on ne peut même dire si les trois noms étaient suivis de «l'eau vive». Ces traces n'en sont pas moins précieuses puisqu'elles attestent l'existence de Iesseus-Mazareus-Iessédékeus dans un texte qui, du point de vue des traditions que nous avons analysées, appartient à l'autre groupe que l'ApocAd.

5. *La tradition Iesseus-Mazareus-Iessédékeus*

De l'examen de ces quatre occurrences, il ressort que la tradition Iesseus-Mazareus-Iessédékeus se véhicule à travers une formule rigidement invariante, et dont on ne voit pas qu'on ait cherché à résorber la lapidaire ambiguïté. Elle n'est que secondairement fondue avec la tradition Micheu/Michar

15. La conclusion de l'ApocAd offre un exemple typique de cette spiritualisation: ApocAd, V, 85, 22-31; elle contient elle aussi la formule IesseusMazareus-Iessédékeus. Que pareille spiritualisation n'implique pas automatiquement la disparition du rite empirique qui, dans le cas d'EvEg subsiste bel et bien, je crois l'avoir montré dans *Les rites et la gnose d'après quelques textes gnostiques coptes*, dans J. RIES, Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1982, p. 440-450 [texte no. 16 dans le présent recueil].

dans un passage très syncrétiste de l'EvEg, qui transmet d'ailleurs la même formule à un autre endroit seule et dans un contexte hymnique. L'ApocAd la transmet aussi à l'état isolé, en guise de doxologie finale. Cette attestation dans un hymne et une doxologie, jointe au fait que les noms sont conservés au moins une fois dans la forme du vocatif, permet d'y voir une invocation. La présence de l'eau vive, le contexte baptismal dans la première attestation de l'EvEg et dans celle de l'ApocAd placent cette invocation dans un rite initiatique de type baptismal. Le fait que la première attestation de ces noms dans l'EvEg les place en tête d'une liste, avec une fonction manifestement subalterne, doit relever d'une utilisation secondaire: Iesseus-Mazareus-Iessédékeus-l'eau vive ont d'abord dû être mis en rapport avec la plénitude de l'initiation.

V. CONCLUSIONS

1. En amont des cinq textes que nous avons examinés, se laisse saisir une double tradition de formules:

a. La première est celle du groupe Michar/Micheus (ou Micheus/Michar), auquel il est peu probable que Mnèsinous ait été associé à ce stade primitif. Ils sont présentés comme régissant la source des eaux de la vie (ou de façon équivalente l'eau vive) et sont les auteurs du baptême (baptistes, préposés au baptême, qui baptisent). Cette première formule est liée directement au rite baptismal.

b. La seconde est celle de la triade Iesseus-Mazareus-Iessédékeus, identifiés à l'eau vive et servant à nommer soit la première source [364] ineffable que l'on connaît dans la gnose soit, à la rigueur, les illuminateurs qui procurent cette gnose. Cette seconde formule paraît davantage liée à la perfection de l'initiation.

2. Dans la tradition telle qu'elle nous est conservée, le duo Michar/Micheus s'est différencié selon deux lignes.

a. Dans Zost et An Br, il est resté lié au rite baptismal proprement dit, lequel est accompli au nom de l'Autogène-Dieu. Viennent en outre s'y adjoindre (Sesseggen-)Barpharaggès, auteur de la purification, et le groupe Seldao-Élénos-Zogénèthlos, auteurs de la **ϥφραγic** ou de l'accomplissement de la connaissance.

b. Dans ApocAd et PrôTri, il a gardé sa fonction, mais s'est amplifié en triade par l'adjonction de Mnèsinous. Dans PrôTri, cette triade a été intégrée dans un système de cinq triades où apparaissent aussi Gamaliel et Samblô, que reprendra l'EvEg.

3. «Iesseus, Mazareus, Iessédékeus, l'eau vive» apparaissent dans l'un et l'autre de ces groupes (ApocAd et Zost), mais sans y être rapprochés directement du couple ou de la triade Micheus, Michar, (Mnèsinous). Les deux formules se sont donc transmises parallèlement l'une à l'autre, mais sans être organiquement liées. Cela nous autorise à les projeter toutes deux dans une tradition initiale commune, où elles correspondraient à des fonctions différentes.

4. L'EvEg a opéré une fusion de tous ces éléments, intégrant dans une même liste, en même temps que d'autres noms, le complexe que l'on trouve dans Zost et An Br la triade de l'ApocAd et de PrôTri, deux autres noms de PrôTri et la formule Iesseus-Mazareus-Iessédékeus, à laquelle il conserve pourtant par ailleurs une existence indépendante, dans une pièce hymnique d'allure traditionnelle.

5. On peut douter qu'il s'agisse d'une tradition littéraire au sens strict. En effet, les formules se transmettent de façon relativement rigide à l'intérieur de textes qui, malgré certaines parentés doctrinales, n'en sont pas moins assez originaux les uns par rapport aux autres par les systèmes mythiques qu'ils construisent. On observera d'ailleurs que tous les écrits qui transmettent ces formules accordent de l'importance au symbolisme de l'eau et présentent un caractère baptiste. Le contexte immédiat dans lequel elles se trouvent est lié à la doctrine sotériologique et est ordinairement baptismal. Plusieurs fois ces noms apparaissent au vocatif et sous forme d'invocation.

L'aspect de tradition liturgique est d'ailleurs nettement marqué dans le texte qui, du point de vue de l'histoire de cette tradition est le plus tardif, à savoir l'EvEg où ces noms apparaissent soit dans une liste qui a l'allure d'une formule de révélation, soit dans un hymne de louange. [365]

Il est donc permis, sans chercher encore à recomposer de trop près le rituel, de conclure que nous avons affaire, entre ces cinq textes, à une tradition liturgique de formules baptismales qui se sont transmises et maintenues plus par l'usage que par les textes.

6. Dans la relative ignorance où nous sommes des usages liturgiques gnostiques, cette conclusion ne manque pas d'intérêt. Elle atteste en effet, par-delà la plasticité doctrinale et le foisonnement des groupes, la permanence, à l'intérieur d'une même famille, d'usages rituels initiatiques plus stables que les constructions mythiques. Les classements que j'ai tenté d'opérer à l'intérieur de cette tradition la montrent conforme aux lois communes de la tradition liturgique, conservatrice et accumulatrice, plus encore soucieuse d'harmonisation.

III.

SUR LA GNOSE

LES RITES ET LA GNOSE D'APRÈS QUELQUES TEXTES GNOSTIQUES COPTES

Peut-on parler de sacrements gnostiques sans introduire une contradiction dans les termes? Si l'on entend par sacrements des rites salutaires – c'est-à-dire des rites qui réalisent le salut qu'ils signifient – ils devraient être incompatibles avec la gnose. Comment en effet une connaissance simple et immédiate, transcendante dans son principe comme dans sa fin, pourrait-elle s'opérer par le biais d'actions rituelles, gestes contingents inscrits dans le temps et ayant pour instruments des réalités de ce monde? Tel est bien l'avis de ces valentiniens décrits par Irénée, qui disent «qu'on ne doit pas accomplir le mystère de la Puissance inexprimable et invisible au moyen de créatures visibles et corruptibles, ni le mystère des réalités irreprésentables et incorporelles au moyen de choses sensibles et corporelles. La rédemption parfaite, c'est la connaissance même de la grandeur inexprimable»¹.

Mais dans la description même d'Irénée, ces gnostiques pour lesquels la rédemption s'identifie à la pure connaissance, hors de tout rite, prennent rang à côté d'autres qui pratiquent divers rites initiatiques auxquels ils donnent le nom de *rédemption*². Les faits résistent donc à cette idée a priori que les mystères de la gnose seraient rebelles aux rites: à un stade où le courant gnostique ne saurait être qualifié de décadent, la diversité même des rites sacramentels pratiqués montre que, malgré leur caractère contingent, ils n'étaient pas perçus par la plupart comme contradictoires à l'illumination intérieure de la connaissance divine.

Les textes de Nag Hammadi sont venus confirmer ce paradoxe d'une sacramentaire gnostique même dans des groupes d'apparence non chrétienne (que les textes conservés remontent à un gnosticisme non chrétien,

1. IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 21, 4, éd. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, Sources Chrétiennes 264, 1979, Paris, Le Cerf, p. 302-305.

2. *Ibid.*, I, 21, 1-4, p. 294-303.

ou témoignent d'un processus de déchristianisation systématique, cela n'est pas le lieu d'en discuter et importe peu à notre propos). En outre, écrits par des gnostiques et non à propos d'eux ou contre eux, ces textes permettent de mieux saisir comment [441] ces rites étaient compris et rapportés à l'ensemble du système, c'est à-dire comment était vécu le paradoxe.

Il y aurait trop d'ambition à vouloir dresser ici le tableau des rituels suggérés par les textes de Nag Hammadi, ou encore à rechercher leurs origines; je voudrais plus modestement, par quelques exemples et de façon schématique, montrer la variété de la compréhension gnostique des sacrements en même temps que le ressort unique qui la sous-tend.

1. *Le refus polémique: la Paraphrase de Sem*

À l'extrême, les actions rituelles sont rigoureusement refusées, non seulement comme pratiques concrètes, mais même comme métaphores littéraires. C'est le cas de la violente polémique antibaptiste que l'on trouve dans la *Paraphrase de Sem*³. Le baptême n'y est pas du côté de la connaissance, mais de l'erreur; il est impur et, au lieu d'ôter les péchés, peut être considéré comme leur origine même «car c'est de l'eau que viennent et vers l'eau que vont le lien, l'erreur, l'impureté etc.»⁴. Il engendre donc l'erreur et lie «ceux qui portent la chair qui égare»⁵. Au contraire, ceux qui ont «l'intelligence (ΖΗΤ) venant de la lumière de l'esprit» sont invités à ne pas s'unir à l'impure pratique baptismale pour éviter le «dessèchement de leur intelligence» qui les «rendrait vains» comme les charnels: la gloire rendue au baptême est le fait des aveugles⁶.

Cette polémique s'en prend à un groupe baptiste, – qui peut être chrétien ou non, – et retourne le baptême de principe de purification en principe de souillure. Elle s'appuie sur le fait que l'eau est un élément matériel, modeste même («un corps très petit»⁷), mais découle surtout de la signification symbolique qui lui est attribuée pour désigner le monde inférieur ou chaotique: l'eau du baptême est «ténébreuse, faible, vaine, destructrice»⁸ comme celle du chaos primordial.

3. Nag Hammadi, codex VII, 1, p. 1, 1-48,9. Texte édité par M. KRAUSE dans F. ALTHEIM, R. STIEHL, *Christentum am Roten Meer*, t. 2, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973, p. 2-105.

4. ParaSem 37, 19-34.

5. ParaSem 36, 23-29.

6. ParaSem 38, 3-18.

7. ParaSem 37, 14-15.

8. ParaSem 37, 22-25.

La description du baptême du sauveur Derdekeas dans le fleuve par le démon Soldas (visiblement inspirée par les récits synoptiques du baptême de Jésus⁹) fournit la clé de cet antibaptisme virulent: la [442] descente dans l'eau y sert de métaphore à la descente dans les ténèbres. Si le sauveur doit y descendre pour combattre victorieusement les puissances démoniaques¹⁰, les sauvés par contre doivent s'en abstenir: retirés de l'eau par le salut, ils ne sauraient y retourner.

Il est remarquable que cette description du baptême du sauveur soit interrompue à deux reprises par une formule d'allure liturgique appelée d'abord «mémorial» puis «témoignage»¹¹, où se trouvent nommées les entités constitutives du mythe. Ces formules sont évidemment mises là en antithèse au baptême, comme constituant à elles seules le rite initiatique, puisque le baptême est refusé. Or elles ne sont que le raccourci verbal de la gnose à laquelle le mythe a introduit, une sorte de «*redditio symboli*» par l'initié. La connaissance et la formule qui l'exprime liturgiquement se sont substituées au rite lui-même, devenu symbole du lien de l'ignorance.

2. *La spiritualisation*

Le rite cependant, même non pratiqué ou refusé en pratique, peut garder une certaine connotation positive dans le cas où son nom sert à désigner une réalité ou un événement d'ordre spirituel. L'action rituelle passe au plan littéraire et devient une simple métaphore.

a. Le *Témoignage de vérité*. C'est le cas, par exemple, dans le *Témoignage de vérité*¹², écrit qui nous est fort imparfaitement conservé, mais dont sont gardés néanmoins quelques passages qui traitent du baptême. Construit sur

9. ParaSem 30, 21-32, 18. Le démon baptise dans le fleuve (30, 23-25). Le sauveur y descend par le démon (32, 5-7), puis en remonte (32, 9-10). C'est de Mc 1, 19 que l'ensemble de ces notations, et la formulation de 32, 5-7 se rapprochent le plus. Cf. J.-M. SEVRIN, *À propos de la «Paraphrase de Sem»*, dans *Le Muséon*, 88 (1975), p. 89-91.

10. Cf. ParaSem 32, 7-9: des tourbillons d'eau et des flammes de feu s'élèvent contre le sauveur entre la descente dans l'eau et la remontée.

11. Mémorial: 31, 4-13; témoignage: 31, 22-32, 5. Les deux formules sont jointes en une seule, mais où la séparation reste visible entre un «mémorial» et un «témoignage», en 46, 4-7, 5; elles font l'objet d'une interprétation dénommée «Paraphrase»: 32, 27-34, 24.

12. Nag Hammadi, codex IX, 3, p. 29, 6-74, 32. Voir K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC VII, 3) und «Testimonium Veritatis» (NHC IX, 2) (Nag Hammadi Studies 12), Leiden, Brill, 1978; Id., *Der gnostische Traktat «Testimonium Veritatis» aus dem Nag-Hammadi-Codex IX. Eine Übersetzung*, dans *Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft*, 69 (1978), p. 91-117.*

une pensée rigoureusement dualiste, le texte s'en prend violemment au baptême rituel, tout comme la *Paraphrase de Sem*. Il vise vraisemblablement les chrétiens orthodoxes «qui se proclament chrétiens en parole seulement, sans avoir la gnose», lorsqu'il parle de ceux qui «entrent dans la foi en recevant un baptême, comme [443] s'ils avaient un espoir de salut; et ils l'appellent [le sceau]». Ceux-là «ne savent pas que les pères de ce monde se révèlent en ce lieu. Et lui-même sait (s'il s'agit du gnostique; s'il s'agit du croyant: pense) qu'il a reçu le sceau, car le Fils de l'Homme n'a baptisé aucun de ses disciples. Si ceux qui étaient baptisés étaient comptés pour la vie, le monde deviendrait vide et les pères du baptême seraient souillés (ou: continueraient à souiller)»¹³.

Voilà donc un baptême qui ne donne pas accès à la gnose, non plus qu'à l'espérance ou à la vie, parce qu'il appartient aux réalités de ce monde, étant régi par les «pères de ce monde» – qui ne sont pas distingués des «pères du baptême». C'est que, comme dans la *Paraphrase de Sem*, l'eau baptismale désigne les réalités de ce monde et même, précisément, l'union sexuelle qui enferme les âmes en ce monde: «Le fleuve Jourdain, c'est la puissance du corps, c'est-à-dire la sensation du plaisir; l'eau du Jourdain, c'est le désir de l'union charnelle; Jean, c'est l'Archonte de la matrice»¹⁴. La descente dans l'eau du Fils de l'Homme, c'est la venue de la sphère impérissable en ce monde que symbolise le Jourdain; mais c'est aussi la victoire sur ce monde, car le Jourdain reflue en arrière¹⁵.

Cependant, le *Témoignage de vérité* s'écarte de la *Paraphrase de Sem* en opposant à la vaine initiation rituelle un autre baptême, le baptême de Vérité, celui de la race du Fils de l'Homme et non de l'Adam terrestre. Ce baptême véritable consiste dans le retrait de ce monde, l'*apotaxis* à laquelle est liée la connaissance. Cette *apotaxis* ne peut être identifiée à la renonciation rituelle que l'on connaît dans le rite baptismal: elle est intérieure, puisque l'*apotaxis* de la langue est rejetée à l'instar du rite d'eau¹⁶. De même que la confession du Nom en parole ne procure pas le Nom¹⁷, de même la renonciation rituelle ne mène pas à la gnose: tout se fait en esprit.

Nous voici donc en présence de deux rites baptismaux: l'un, matériel, comprenant la renonciation, l'immersion et la confession, est asservissement à ce monde; l'autre, décalque spirituel du premier, est arrachement à ce monde et accès à la gnose. La spiritualisation du rite est aussi sa négation. [444]

13. TemVer 31, 22-32, 3; 69, 7-22 (pour ce second passage, le manuscrit est trop corrompu pour que le texte tel qu'il est cité ici soit entièrement exempt de conjectures).

14. TemVer 30, 30-31, 5.

15. TemVer 30, 20-23.

16. TemVer 69, 24-28.

17. TemVer 31, 22-28.

b. *L'Exégèse de l'âme*. On peut trouver dans l'*Exégèse de l'âme*¹⁸ un refus analogue des pratiques rituelles, discret cependant et exempt de polémique. Dans cet écrit, en effet, la régénération, que toute l'imagerie employée permet d'identifier à la gnose¹⁹, est un don gratuit qui ne provient «ni de paroles d'ascèse (règles ascétiques ou morales), ni de techniques, ni d'un enseignement écrit»²⁰. Il est possible de voir dans les «techniques» (ΤΕΧΝΗ) des actions magiques ou rituelles. Celles-ci en effet ne jouent aucun rôle dans l'écrit, et lorsqu'est évoqué le «baptême de repentir» annoncé par Jean avant la venue (ΠΑΡΟΥΣΙΑ) du Christ²¹, l'attention se porte sur le repentir, considéré comme une phase préalable au salut, et non sur le baptême, qui reste dans un retrait tout à fait significatif. C'est qu'il est spiritualisé, réduit à signifier une étape (ou un aspect) du retour de l'âme en son état originel. Cela est clairement affirmé dans le développement étrange et bien connu sur le retournement de la matrice de l'âme.

Après qu'elle ait perçu l'aliénation de sa condition mondaine, l'âme s'est retournée vers le Père pour implorer sa grâce. «Le Père lui fera miséricorde; il détournera sa matrice des réalités extérieures et la tournera à nouveau vers l'intérieur: l'âme recouvrera sa disposition propre [...]. Si donc la matrice de l'âme se tourne, par la volonté du Père, vers l'intérieur, elle est baptisée et aussitôt purifiée de la souillure extérieure imprimée sur elle, de même que les vêtements tachés sont mis à l'eau et retournés jusqu'à ce que soient enlevées leurs taches et qu'ils soient purifiés. Or la purification de l'âme est de recouvrer à l'état neuf son organe premier et de se retourner: c'est son baptême»²².

On observera d'abord que l'image de l'immersion est absorbée par celle du retournement: le linge sale est tourné et retourné dans l'eau, ce qui tend à effacer la représentation rituelle. Le baptême dérive donc vers la lessive, parce que la purification est interprétée comme un retournement, ou une conversion opérée par Dieu. L'âme est dé[445]barrassée par le Père de la

18. Nag Hammadi, codex II, 6, p. 127, 18-137, 27. Texte dans M. KRAUSE, P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe 2), Glückstadt, J. J. Augustin, 1971, p. 68-87.

19. Particulièrement l'imagerie nuptiale, p. ex. ExAm 132, 29-35; elle est associée à celle de nouvelle naissance, retour au lieu originel, ascension, résurrection: 133, 34-134, 15.

20. ExAm 134, 29-33.

21. ExAm 135, 22-24, où l'opposition entre Jean qui annonce le baptême de *metanoia* et le Christ rappelle la critique valentinienne du baptême rapportée par IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 2 (Sources chrétiennes 264, p. 296-297).

22. ExAm 131, 19-132, 2. cf. B. LAYTON, *The Soul as a Dirty Garment* (Nag Hammadi Codex II, Tractate 6, 131:27-34), dans *Le Muséon*, 91 (1978), p. 155-169.

souillure *extérieure* résultant de sa venue en ce monde, autrement dit retirée par l'opération divine des réalités extérieures, de l'existence cosmique avec laquelle elle avait déjà rompu affectivement par le repentir, et ramenée à l'intérieur, dans cet être spirituel issu de la plénitude transcendante; en cela le retournement constitue le début, – ou mieux, un aspect, – de la remontée au Plérôme. Ce salut est opéré par le Père: c'est donc bien un don gracieux, comme on l'a vu plus haut, non le résultat d'un rite, d'une «technique».

Il est remarquable que ce n'est pas le baptême qui est interprété comme retrait du monde et retour purifiant en soi-même, mais à l'inverse, le retournement qui est interprété comme purification, et donc comme baptême. On ne remonte pas du rite à son sens; on descend d'un sens apparemment sans lien avec le rite, au rite lui-même. Que celui-ci soit ou non pratiqué par l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* et les tenants de sa doctrine ne peut être décidé à partir des trop maigres indices dont nous disposons. Il est connu d'eux en tout cas, au même titre que les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui étaient abondamment le discours: ce pourrait être simplement le baptême chrétien. Mais son rituel n'est valorisé d'aucune façon, au point que l'usage de la métaphore de la lessive tend à en occulter le souvenir. Dans l'*Exégèse de l'âme* également, le rite s'est donc effacé devant la signification spirituelle.

3. *La juxtaposition du rite empirique et l'événement spirituel: l'Évangile des Égyptiens*

Il peut arriver cependant que le rite soit à la fois spiritualisé (c'est-à-dire interprété comme un événement spirituel et transcendant) et cependant pratiqué dans la réalité empirique. L'*Évangile des Égyptiens*²³ en offre un bon exemple.

D'une part en effet le baptême y est un événement du Plérôme: c'est «le baptême saint qui transcende le ciel», dont il est question par deux fois²⁴. Il apparaît à la façon d'une révélation: «Et ils se manifestèrent à moi, les grands Parestates Iesséa Iessédékéa, l'eau vive et les grands Stratèges, Jacques le Grand et Théopemptos et Isaouël, et ceux qui sont préposés à l'esprit de [...] et ceux qui sont préposés aux sources de la Vérité, Michéa Michar et

23. Nag Hammadi, codex III, 2, p. 40, 12-69, 20 et codex IV, 2, p. 50, 1-81, 2. Texte édité en synopse: A. BÖHLIG, F. WISSE, *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians* (Nag Hammadi Studies 4), Leiden, Brill, 1975. [Le titre *Évangile des Égyptiens* par lequel est souvent désigné l'écrit transmis par les codex III, 2 et IV, 2 de Nag Hammadi est secondaire et même fautif; le véritable titre est *Le Livre sacré du Grand Esprit invisible*]

24. EvEg III, 63, 24-25; IV, 75, 12 et III, 65, 25 (le parallèle du cod. IV est détruit).

Mnèsinous, [446] et celui qui est préposé au baptême des vivants: le purificateur Sessenbarfaraggès, et ceux qui sont préposés aux portes des eaux de la vie, Miseus et Michar, etc.»²⁵. Plusieurs traditions sont fondues dans ce passage. Retenons-en au moins que président au baptême des entités qui sont dites grandes (cela suffit à les localiser au Plérôme); que ces personnages et leur action sont l'objet d'une manifestation ou révélation, et que l'eau, qui est celle de la vie et de la vérité, offre un caractère transcendant marqué, la vie et la vérité étant, comme la grandeur, des attributs caractéristiques de l'au-delà originaire et final.

Ce passage pourtant, en faisant intervenir les deux triades, d'une part Micheus-Michar-Mnèsinous, personnages toujours liés directement soit au baptême soit à l'eau vive dans les textes du groupe séthien²⁶, souvent avec Barfaraggès, auquel est attaché un rôle de purification, et d'autre part Ies-seus-Mazareus-Iessédékeus, liés eux aussi à l'eau vive dans des formules à caractère parfois rituel²⁷, renvoie à une tradition manifestement liturgique, qui demanderait une analyse plus fouillée.

Deux passages d'ailleurs, vers la fin de l'*Évangile des Égyptiens*, témoignent d'une pratique rituelle. Le premier lie quatre actions rituelles: épiclèse ou invocation, *apotaxis* ou renonciation, les cinq sceaux et le «baptême de la source»: «... par l'homme incorruptible, Poimaël, et ceux qui sont dignes de l'épiclèse, de l'*apotaxis*, des cinq sceaux dans le baptême de la source, ceux-là connaîtront leurs *Paraleptors*; comme ils seront instruits à leur propos, ils seront connus par eux. Ceux-là ne goûteront pas à la mort»²⁸. Que la connaissance soit ici liée à une action rituelle ne saurait faire de doute, non plus que dans cette formule à la première personne: «Ô Fils ês, ês, o, e, l'informel qui es dans les informels, toi qui relèves l'Homme dans lequel tu me purifieras pour ta vie, selon ton nom impérissable! C'est pourquoi le parfum de la vie est en moi. Je l'ai mélangé d'eau»²⁹ en type de tous les Archontes, afin de vivre auprès de toi dans la paix des saints, toi qui es éternellement. *Alêthôs. Alêthôs*»³⁰. Formule ouverte par une invocation et clôturée par un [447] double Amen, traduit en grec. L'eau (au partitif) est évidemment une eau concrète et non céleste; la version du codex IV précise

25. EvEg III, 64, 10-20 // IV, 75, 24-76, 10.

26. Outre EvEg, pour la triade Micheus-Michar-Mnèsinous: ApocAd V, 84, 5-8; PrôTri XIII, 48, 17-21; pour le couple Michar-Micheus: Zost VIII, 6, 7-17; An Br 20.

27. Outre ce passage: EvEg III, 66, 10-11 // IV, 78, 12-13; ApocAd V, 85, 30-31; ZosT VIII, 57, 5-6.

28. EvEg III, 66, 1-8 // IV, 78, 1-10.

29. À la version du cod. III (67, 23-24) que nous suivons pour ce passage, parce que mieux conservée, le cod. IV, 80, 11, ajoute: «baptismale» ([$\overline{\text{N}}\text{X}$] $\omega\kappa\overline{\text{M}}$).

30. EvEg III, 67, 17-68, 1 // IV, 80, 2-15.

d'ailleurs qu'il s'agit d'eau baptismale; il n'est pas exclu qu'il y ait invocation du nom et utilisation, lors du baptême, d'une huile parfumée qui se mélange à l'eau. La signification du rite, plus qu'une purification, est de procurer la vie (trois occurrences du mot); le parfum pourrait connoter une allusion à la gnose³¹.

Le baptême désigne donc à la fois l'événement salutaire transcendant et l'action rituelle dans laquelle il s'opère: le lien est affirmé, il n'est pas élucidé. Un examen plus détaillé des textes montrerait que la face pléromatique l'emporte nettement sur l'empirique et marque toujours son expression. La situation est analogue à celle du livre lui-même, saint et écrit de Dieu, œuvre de Seth qui l'a déposé hors de l'espace et du temps sur de hautes montagnes où le soleil ne se lève point³², et cependant signé par Goggesos-Eugnoste, avec un calame et de l'encre, sur un papyrus bien matériel³³.

4. *L'élaboration d'une catégorie propre à désigner les sacrements: types et images dans l'Évangile selon Philippe*

L'Évangile selon Philippe³⁴ connaît et décrit plusieurs rites sacramentels qui peuvent se ramener à un rituel comparable à celui de l'initiation chrétienne: baptême par immersion dans une eau vive, onction d'huile d'olive, eucharistie avec du pain, – sous forme d'hostie, pour laquelle on utilise le terme technique syriaque³⁵, – et une coupe de vin mêlé d'eau. Un baiser rituel, sans doute comparable au baiser de paix chrétien, prend place dans cette séquence, vraisemblablement entre l'onction et l'eucharistie³⁶.

31. Cf. EvPhil § 111, 77, 35-78, 12; EvVer I, 35, 1 sv.; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21,4.

32. EvEg III, 68, 1-9 // IV, 80, 15-24; voir aussi III, 68, 10-69, 5.

33. EvEg III, 69, 9-12.

34. Nag Hammadi, codex II, 3, p. 51, 29-86, 19. Éditions: W. C. TILL, *Das Evangelium nach Philippos* (Patristische Texte und Studien 2), Berlin, Walter de Gruyter, 1963; J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris, Letouzey et Ané, 1967.

35. EvPhil § 53, 63, 22: l'eucharistie est appelée en syriaque **ΦΑΡΙΣΑΤΑ** (= syriaque *pristā*, qui désigne le pain eucharistique et traduit le grec *κλάσμα*).

36. L'étude la plus fouillée à ce sujet est la thèse de H. G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Bonn, 1969, qui ne remet pas en cause la représentation classique d'un système de cinq sacrements dans l'Ev-Phil (baptême, onction, eucharistie, rédemption, chambre nuptiale). Une telle vision ne s'impose cependant d'aucune façon: non seulement il n'est rien dit d'un rite de «rédemption», mais pour la «chambre nuptiale» elle-même, ordinairement considérée comme le sacrement par excellence de l'EvPhil, aucun rite spécifique ne se laisse cerner, alors qu'elle paraît réalisée par les autres rites, baptême, onction, eucharistie et baiser rituel. Voir, pour plus de détails J.-M. SEVRIN, *Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe*, dans *Le Muséon*, 87 (1974), p. 143-193 [texte no. 12 dans le présent recueil].

[448] La sentence 76 témoigne d'une certaine difficulté à relier le baptême empirique à sa signification pléromatique: «Il y avait trois maisons comme lieu de l'offrande à Jérusalem; l'une ouverte vers l'occident, que l'on appelle le Saint; l'autre ouverte vers le sud, que l'on appelle le Saint du Saint; la troisième ouverte vers l'orient, que l'on appelle le Saint des Saints et où seul entre le grand-prêtre. Le baptême est le Saint; la rédemption est le Saint du Saint; le Saint des Saints est la chambre nuptiale. Le baptême possède la Résurrection et la Rédemption; la Rédemption est dans la chambre nuptiale; mais la chambre nuptiale est dans ce qui leur est supérieur»³⁷.

Les trois demeures du temple, – dont la seconde est imaginaire, introduite non sur la base de traditions, mais imposée par le système de pensée de l'écrit, – constituent trois réalités de sainteté croissante. Leurs noms le montrent, et leur orientation le confirme: l'occident est le côté des ténèbres et symbolise sans doute la réalité mondaine; l'orient, celui de la lumière qui évoque le Plérôme; entre les deux, le Sud, point intermédiaire, choisi de préférence au Nord, qui est nocturne. Le caractère sacré du Saint des Saints est accentué par le secret: seul le grand-prêtre peut y pénétrer. À la première demeure, qui est l'échelon inférieur, correspond un rite, bien décrit par ailleurs³⁸; à l'échelon supérieur, une réalité du Plérôme ou plutôt le Plérôme lui-même, en tant que l'homme y est réuni à son double originel³⁹. Entre les deux, une réalité, spirituelle elle aussi, qui les unit en même temps qu'elle atteste la distance qui les sépare, puisqu'elle appartient à l'un comme un fruit, et est située dans l'autre, comme en son terme. La supériorité transcendante de la chambre nuptiale demeure clairement affirmée.

Le système de pensée de l'*Évangile selon Philippe* cherche donc bien à surmonter la tension entre le rite et l'événement spirituel, entre ce qui se passe maintenant dans le monde et ce qui se passe eschatologiquement au Plérôme⁴⁰. Il y parvient en élaborant les concepts de «type» et d'«image» qui sont appliqués, – mais non de façon exclusive, – aux sacrements et, par exemple, à l'eucharistie:

«La coupe de la prière contient du vin, contient de l'eau, posés en [449] type du sang sur lequel on rend grâce; elle est remplie de l'Esprit-Saint et elle

37. EvPhil § 76, 69, 14-28.

38. EvPhil § 43, 61, 19-21; § 59, 64, 22-25; § 75, 69, 8-14; § 101, 75, 21-24; § 109, 77, 7-12; cf. aussi §§ 24-25, 57, 19-28; § 95, 74, 12-16.

39. Voir à ce sujet toute la section finale de l'EvPhil: §§ 124-127, 84, 14-86, 18, particulièrement § 125, 84, 21-25.

40. Sur le rapport dialectique entre le rite (dans le monde) et l'union illuminatrice (dans l'Éon, qui désigne ici le Plérôme): § 127, 86, 4-18, où la catégorie médiatrice est celle de l'image (86, 12-13).

appartient à l'Homme parfait tout entier. Si nous en buvons, nous recevons l'Homme parfait»⁴¹.

Que signifie ce «type»? Vin et eau sont une médiation matérielle, servant à un rite concret (il s'agit de boire à la coupe) dont l'accomplissement permet de recevoir la réalité d'en-haut, en l'occurrence l'Homme parfait dans son entièreté: c'est pourquoi elle est remplie de l'Esprit-Saint, dont la fonction médiatrice est bien développée par ailleurs dans l'*Évangile selon Philippe*⁴². Le «type» est donc une médiation: «la Vérité n'est pas venue dans le monde nue, mais elle est venue dans des types et des images. Il ne la recevra pas autrement»⁴³. «Types» et images sont ici pensés à la manière d'un vêtement: celui qui couvre la Vérité dans sa venue en ce monde, c'est-à-dire (si je puis oser ce paradoxe très philippien) dans sa *révélation*.

Cela va être explicité au mieux par les sentences 124-125: «Maintenant nous avons les réalités manifestes (ou apparentes) de la création, et nous disons que ce sont elles qui sont fortes et précieuses, alors que les réalités cachées sont faibles et viles. Il en va ainsi des réalités manifestes (ou apparentes) de la Vérité: elles sont faibles et viles, tandis que les réalités cachées sont fortes et précieuses. Or les mystères de la Vérité se sont manifestés dans des types et des images [...]. Le haut s'est ouvert pour nous qui sommes en-bas, afin que nous entrions dans le secret de la Vérité. C'est cela qui est vraiment précieux et fort: mais nous y entrons par des types vils et des choses faibles. Ils sont vils en effet en regard de la gloire parfaite. Il y a une gloire au-dessus de la gloire, il y a une puissance au-dessus de la puissance ...»⁴⁴.

Ce dont il s'agit ici, c'est de la révélation de la Vérité (ou chambre nuptiale ou Plérôme) aux spirituels vivant en ce monde, en sorte qu'ils rentrent en elle. Le texte s'organise sur une série d'oppositions. Du côté de la Vérité, c'est l'en-haut, l'intérieur (et donc le secret, le caché), la perfection, la force, le caractère précieux et la gloire; du côté de ce monde, c'est l'en-bas, l'extérieur, le manifeste ou l'apparent, la faiblesse, le caractère vil. De soi, ces deux lignes ne se rencontrent pas; mais le salut postule la rencontre. Le caché doit donc se manifester. Mais comment peut-il entrer dans le monde de l'apparence sans se perdre? L'*Évangile selon Philippe* ne pense pas que l'on puisse faire [450] l'économie de moyens mondains: la déchirure du voile,

41. EvPhil § 100, 75, 14-21.

42. EvPhil § 33, 59, 11-18. Cf. B. BARC, *Les noms de la Triade dans l'Évangile selon Philippe*, dans J. RIES, Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1982, p. 361-376.

43. EvPhil § 67, 67, 9-11.

44. EvPhil § 124, 84, 14-21; § 125, 85, 10-18.

c'est l'utilisation de moyens de ce monde pour donner accès à ce qui n'est pas de ce monde. Types et images se trouvent ainsi pris dans l'entre-deux: d'une part ils donnent accès à ce qui est précieux, fort et caché; d'autre part ils appartiennent au monde de l'apparence et sont vils et faibles en regard de la gloire de la Vérité. Cette catégorie des types et des images recouvre aussi bien le langage (les Noms⁴⁵) que les sacrements. La tension qu'elle marque constitue, à ma connaissance, le point extrême où soit allé un texte gnostique dans l'optimisme à propos des réalités temporelles. Il est permis de penser que l'importance relative accordée par *Philippe* aux sacrements contribue à atténuer l'anticosmisme gnostique et à médiatiser la connaissance salutaire. Car, ici encore, c'est bien de révélation qu'il s'agit.

Conclusions

Dans tous les textes considérés, la gnose est invariablement première, comme une donnée fondatrice dont il n'y a pas à rendre compte. C'est elle qui intègre, et le rite qui est intégré.

Les rites sacramentels en effet sont seconds, et leur intégration pose toujours problème. Quand ils ne sont pas rejetés et combattus, ils sont rapportés à la gnose. La solution la plus ordinaire est alors de projeter le rite au Plérôme comme une image du salut, soit que cette spiritualisation aille de pair avec une disparition effective du rite, soit que celui-ci continue d'être pratiqué. Dans un seul des exemples examinés ici, les sacrements apparaissent bien assumés comme une médiation de la connaissance salutaire, au détriment du pessimisme gnostique par rapport à ce monde.

On peut donc dire le gnosticisme rebelle aux rites, puisqu'il n'en produit pas lui-même et doit faire effort pour intégrer ceux qu'il emprunte. S'il fonctionne comme une religion, c'est, sur ce point, en désaccord avec sa nature profonde.

De même que le Jésus de l'histoire, singulièrement dans sa passion, requiert pour être rapporté au Sauveur gnostique des torsions que l'on peut schématiquement appeler docètes, de même les rites, repris pour leur signification spirituelle sont, à des degrés et par des procédés divers, vidés de leur existence empirique. En sacramentaire aussi, les gnostiques pourraient être dits docètes.

45. EvPhil § 12, 54, 13-18. B. BARC, *Les noms de la Triade dans l'Évangile selon Philippe*, p. 362-365.

LA GNOSE À CORINTHE QUESTIONS DE MÉTHODE ET OBSERVATIONS SUR 1 CO 1, 17–3, 3

Caractériser comme gnostiques les adversaires de Paul, notamment dans les lettres aux Corinthiens, est une position tenue de très longue date¹. En refaire l'historique jusqu'aux plus récents développements serait de nature à décourager d'aborder encore ce problème. L'interprétation même du phénomène gnostique a varié dans le temps; réalité complexe, profuse et diffuse, elle fut, surtout en un temps où la documentation était pour l'essentiel indirecte, un fourre-tout commode pour caractériser ce qui était traité en déviance. Aussi bien est-il compréhensible de chercher les premiers vis-à-vis de l'orthodoxie à la période néotestamentaire chez les ancêtres de ceux que l'hérésiologie, à partir de la fin du II^e siècle, présentera comme les hérétiques par excellence. Irénée ne commence-t-il pas sa réfutation des hérésies en dénonçant la gnose au nom trompeur²? Et l'activité théologique de Paul ne pouvait-elle être stimulée par les ancêtres de ceux qui provoquèrent celle d'Irénée? Derrière cette question, bien sûr, se cache celle des rapports entre les premiers énoncés de la foi chrétienne et le gnosticisme, celle des brumeuses origines de la gnose, celle de la vraisemblance d'une gnose préchrétienne.

Je n'ai point l'ambition de vider toutes ces questions. Je me bornerai à quelques réflexions de méthode à propos de l'hypothétique recherche de composantes gnostiques dans la communauté corinthienne, dans l'état actuel de notre documentation sur la gnose; j'illustrerai ces réflexions d'un bref exercice sur 1 Co 1-3; mais j'en prendrai le point de départ dans deux auteurs – W. Schmithals et L. Schottroff – qui, au cours des dernières

1. E. FASCHER, *Die Korintherbriefe und die Gnosis*, in K.W. TRÖGER (éd.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1973, p. 281-291.

2. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, I, Préface, 1.

décennies, ont soutenu de manière très différente le caractère gnostique de l'opposition à Paul dans la communauté de Corinthe. [122]

I. DEUX EXEMPLES DE PROBLÉMATIQUE

1. *Walter Schmithals (1956 et 1969; 1984)*

La première édition de *Die Gnosis in Korinth*³ de W. Schmithals date de 1956; mais la seconde, en 1965, est considérablement revue et augmentée, notamment par un important chapitre sur la gnose⁴ qui fait quelque référence à des textes de Nag Hammadi alors disponibles, mais sans s'appuyer sur eux pour l'essentiel.

a) *La représentation de la gnose*

W. Schmithals réagit contre l'interprétation existentielle de la gnose introduite par H. Jonas⁵, non qu'il récuse l'œuvre de celui-ci, mais parce que cette interprétation existentielle, prise unilatéralement, ne suffit pas à déterminer un concept de gnose utilisable du point de vue de l'histoire des religions: il faut, à peine que tout – ou à peu près – ne devienne gnostique, compléter cette approche par une étude historique des motifs gnostiques et du mythe qu'ils dessinent; en d'autres termes, la gnose est à la fois et indissociablement une compréhension existentielle de soi-même et du monde conçu comme hostile, et un système mythique caractéristique, qui en est l'expression propre. C'est principalement ce second aspect qui retient l'attention de Schmithals, dans la ligne de la *religionsgeschichtliche Schule* critiquée par Carsten Colpe⁶. À partir de l'*Apophysis Mégale* citée par Hippolyte, il s'attache à retracer un mythe de l'homme primordial qui, dans une interprétation juive, absorbe la figure du Messie en personnage céleste; un tel mythe constitue un système de «Christusgnosis» préchrétien – tant d'un point de vue structurel que temporel – et a fait partie de l'environnement

3. W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 66), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 1965².

4. *Ibid.*, p. 21-80.

5. *Ibid.*, p. 21-31.

6. C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 78), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

des premières communautés chrétiennes. Force lui est bien toutefois de reconnaître qu'un tel mythe n'a point d'attestations littéraires directes, et ne constitue qu'une hypothèse, mais une hypothèse qui prouverait sa valeur en éclairant divers traits de la théologie juive «tardive» et qui va, pour une part, lui servir de référence lorsqu'il s'agira de caractériser la théologie des adversaires de Paul à Corinthe. [123]

b) *Le gnosticisme des Corinthiens*

Le gnosticisme des «adversaires» ou des déviants corinthiens est résumé lapidairement et sans changements majeurs dans l'opuscule consacré par Schmithals au Nouveau Testament et à la gnose⁷:

- Christologie. Vouant Jésus à l'anathème (1 Co 12, 3) ils professent une christologie dualiste analogue à celle des adversaires de 1 et 2 Jn: ils annoncent ainsi un «autre Jésus» (2 Co 11, 4), c'est pourquoi Paul met en valeur «Jésus» seul (2 Co 4, 5.10.11.12). Cela correspond aussi à la théologie de la croix développée par Paul contre ceux qui évacuent la croix du Christ (1 Co 1-2). Le «sabotage» (1 Co 11, 17-34) de l'eucharistie exprime le refus de la valeur salutaire du corps et du sang du Christ.
- Gnose. La «sagesse» revendiquée par les adversaires en 1 Co 1, 17-31 doit s'être en fait appelée gnose, et en est une (1 Co 8, 1; 2 Co 11, 4-6; cf. 1 Co 1, 5; 15, 28; 2 Co 2, 14; 10, 5). Paul lui-même, se présentant comme ignorant, se défend d'avoir enseigné une gnose.
- Anthropologie. Le refus de la résurrection des morts (1 Co 15, 12 comparable à 2 Tm 2, 18) trahit une anthropologie dualiste; contre quoi Paul professe la corporéité de l'homme (1 Co 15 et 2 Co 4, 7 sv.; 11, 29-30; 12, 5.9-10). Cela lui vaut d'être traité de «charnel» (2 Co 10, 2 sv.) alors que ses adversaires se considèrent comme «spirituels» (1 Co 7, 40; 12-14; 2 Co 10, 1.10; 11, 4; 13, 9), valorisant la pratique de la séparation extatique du corps (1 Co 12, 1 sv.; 2 Co 5, 11 sv.; 12, 1 sv.) et prétendant à la perfection au titre de cette puissance spirituelle qu'ils déniaient à Paul (1 Co 1, 17-3, 4; 4, 7-10; 5, 2; 2 Co 3, 4 sv.; 4, 2-5; 7, 12; 10, 10 sv.; 12, 11; 13, 9). Il y a des indices qu'ils se soient considérés comme de même substance que le Sauveur (1 Co 1, 12; 4, 10; 2 Co 10, 7; 11, 23; 12, 1-10; 13, 3.5).
- Éthique. Les problèmes éthiques (idolothyes, libertinage, émancipation de la femme) sont ramenés à la transcendance revendiquée par les spirituels à l'égard du monde et des démons qui le régissent.

7. W. SCHMITHALS, *Neues Testament und Gnosis* (Erträge der Forschung 208), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 28-33.

- Eschatologie. Le refus de la résurrection montre que l'eschatologie est spiritualisée (1 Co 15, 29 mais aussi 2 Co 5, 1-10) et le salut considéré comme certain (réaction de Paul en 1 Co 4, 7-8).
- Ecclésiologie. Les adversaires sont juifs (2 Co 11, 21 sv.) et revendiquent l'autorité d'apôtre (1 Co 9, 1 sv.; 2 Co 11, 5.13; 12, 11) qu'ils refusent à Paul parce qu'il n'est pas spirituel (2 Co 11, 5; 12, 1 sv.12-13); ils se présentent comme prophètes dans la communauté (1 Co 14, 37 sv.): apôtres et prophètes paraissent avoir été un couple de fonctions appartenant à la gnose juive. [124]

c) *Quelques observations*

1. W. Schmithals, sans nier une représentation existentielle de la gnose comme distanciation du monde, remet l'accent sur les composantes mythique, et particulièrement sur la figure de l'homme primordial. Dans cette ligne il reconstruit un hypothétique système gnostique juif préchrétien dont il trouve des traces à Corinthe. Toutefois, si ces représentations mythiques peuvent paraître opératoires principalement pour la christologie et l'anthropologie, elles sont d'un moindre poids pour les autres aspects qu'il relève: il lie en faisceau les symptômes de gnosticisme qu'il relève, dont plusieurs garderaient leur validité même si la représentation mythique devait être mise en question.

2. Il est frappant que pratiquement tous les renseignements fournis par les épîtres sur la situation à Corinthe, comme aussi toutes les traces de polémique, soient ramenés à cet unique modèle gnostique, abstraction faite de toute possibilité d'évolution et de diversité dans la communauté corinthienne; et que, d'autre part, les développements de la théologie paulinienne soient régulièrement traités comme contrepied, réponse ou défense à l'égard de telles positions gnostiques: tous les éléments relevés sont orientés dans cette direction et en tirent leur sens.

3. Il résulte de là qu'un certain nombre de motifs, factuels ou doctrinaux, sont interprétés (parfois par la reprise d'interprétations antérieures) en fonction de l'hypothèse de départ plus que du contexte où on les trouve. Un exemple significatif est fourni par l'interprétation docète de la phrase «anathème à Jésus» (1 Co 12, 3)⁸ qui en réalité n'apparaît pas avec une fonction polémique, mais est l'antithèse avec la confession de foi «Jésus est Seigneur», dans un contexte où l'Esprit Saint est mis en évidence comme celui qui fait passer de l'idolâtrie (13, 2) à la foi, et se trouve par là à l'origine de tous les dons spirituels (13, 1).

8. SCHMITHALS, *Gnosis in Korinth*, p. 117-122.

2. Luise Schottroff (1970)

La dissertation d'habilitation de Luise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, parue en 1970⁹, prend le contrepied de l'approche de la gnose à Corinthe par W. Schmithals. Alors que l'analyse de la christologie des adversaires de Paul par celui-ci reposait essentiellement sur les informations directes fournies dans les deux épîtres, L. Schottroff s'attache à l'argumentation paulinienne pour en déduire la position des [125] adversaires; alors que Schmithals la ramenait à un mythe gnostique du sauveur sauvé, Schottroff rompt avec une approche mythique de la gnose pour s'attacher essentiellement à sa structure dualiste.

a) La représentation du gnosticisme

L'influence de H. Jonas et de la critique de la *religionsgeschichtliche Schule* par C. Colpe est évidente: L. Schottroff tient pour faux d'interpréter les textes gnostiques à partir d'un mythe qui se cacherait derrière eux et qu'il faudrait reconstruire, ou d'additionner des motifs mythiques tirés des textes les plus divers pour les amalgamer dans l'image déjà connue d'un mythe plus ancien qui les aurait influencés. La première partie de l'ouvrage s'attache à montrer, principalement à partir des mythes adamiques et du mythe de la Sophia considérés dans l'*Apocryphon de Jean* et dans divers autres textes en harmonique, que les éléments mythiques ne prennent sens que dans la structure littéraire, reflet de la structure de pensée dans laquelle ils sont intégrés, et que le sens d'un système ne se laisse pas simplement déduire de la narration mythique dans laquelle il s'exprime. La manière dont chaque système ou chaque écrit interprète les mythologèmes et les amalgame leur assigne un sens qu'ils n'ont pas par eux-mêmes¹⁰. Cette liquidation de l'idée que ce n'est pas un mythe gnostique qui est constitutif de la gnose est sans conteste pertinente. Mais alors qu'est-ce qui constitue le spécifique des textes gnostiques – et donc de la gnose? La réponse se donne (davantage) au fil des interprétations pauliniennes et johanniques de L. Schottroff. Il s'agit bien sûr d'un dualisme – d'un dualisme considéré d'un point de vue anthropologique et existentiel qui mène l'homme à choisir Dieu contre le monde hostile (à Dieu et à lui-même); on peut parler d'un dualisme de décision,

9. L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 37), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1970.

10. *Ibid.*, p. 32-38; 66-69; 106-107.

puisque l'homme a à choisir entre Dieu et le monde, et que le gnostique est celui qui s'est soustrait aux forces du cosmique¹¹.

b) *La gnose à Corinthe*

L'étude de L. Schottroff s'attache essentiellement aux ch. 15 et 1-2 de 1 Co. L'analyse de l'argumentation de Paul à propos de la résurrection des morts¹² mène à conclure que ses adversaires professent une anthropologie dualiste incompatible avec l'apocalyptique judéochrétienne (monisme anthropologique de la résurrection et eschatologie future). Ce dualisme peut être dit gnostique, parce qu'il ne se limite [126] pas à traiter le corps et la matière comme des réalités de peu de valeur, mais les considère comme des puissances ennemies: «seul le pouvoir du cosmique dans la gnose et l'effort conséquent de distanciation du monde hostile éclaire la polémique paulinienne»¹³.

L'existence d'un dualisme gnostique au temps de Paul ainsi établie, il va être possible de prendre en compte le paramètre gnostique dans l'évaluation de l'argumentation paulinienne en 1 Co 1-2¹⁴. Dans ces chapitres en effet, Paul userait d'un dualisme plus proche du modèle gnostique que du dualisme juif. La ligne de partage entre ces deux dualismes passe par l'aspect anthropologique et existentiel: alors que le dualisme juif, apocalyptique, opère le partage à partir d'un comportement orienté vers la loi, le dualisme gnostique est déterminé par la négativité du monde. Paul s'apparente aux gnostiques par l'opposition qu'il instaure dans ces chapitres entre Dieu et monde; s'il y a rupture entre Paul et les gnostiques, c'est sur le point de savoir qui est livré au monde.

C'est précisément la christologie, plus précisément la théologie de la croix, centre de l'argumentation paulinienne qui marque cette rupture. Si pour lui, comme pour les gnostiques, le monde ne connaît pas Dieu, Dieu sauve par la folie du message: or dans le jeu des oppositions duelles, la Sagesse est du côté de Dieu, la folie du côté du monde. C'est donc en s'immergeant dans la vanité du monde que Dieu opère le salut (non pas du monde, mais des croyants, 1, 21). Paul met ainsi en cause une pensée dualiste par cela qu'elle ne peut accepter. La mort de Jésus doit avoir été combattue («évacuée», 1, 17) à Corinthe, à partir de présupposés dualistes; et cette christologie dualiste doit avoir correspondu à une conception du statut des sauvés: ce sont les sages que Dieu choisit, ceux dont l'être n'est point

11. P. ex. l'analyse de l'opposition entre dualisme gnostique et dualisme juif, *ibid.*, p. 171-176.

12. *Ibid.*, p. 115-169.

13. *Ibid.*, p. 167.

14. *Ibid.*, p. 170-227.

touché par la puissance hostile du monde, et non ceux qui appartiennent à la folie de ce monde. À partir de la croix, la rhétorique paulinienne inverse les catégories: les gnostiques, sages-sauvés, ignorent la manifestation de la sagesse divine, qui leur demeure cachée; ce sont eux les fous, et alors qu'ils se disent spirituels, ce sont eux les psychiques. De là que tout le texte doit être lu sur le mode ironique, ironie culminant lorsque Paul affirme que les princes de ce monde (comme les gnostiques qui les récuse) n'ont point connu le Seigneur de la gloire, sans quoi ils ne l'auraient pas crucifié (ce qui est rigoureusement inacceptable dans une perspective gnostique)¹⁵. [127]

c) *Observations*

1. On ne peut certes que souscrire à la liquidation du mythe d'un mythe gnostique originel du sauveur-sauvé. Il n'est manifestement pas invariant – ni même toujours présent – dans les textes gnostiques. Faut-il pour autant évacuer entièrement toute composante mythique de la définition du gnosticisme? Et s'il est adéquat de définir le gnosticisme comme un dualisme anticosmique, n'est-ce point précisément parce que l'on évacue par exemple l'importance des mythes de chute que l'on traite ce dualisme comme strictement existentiel, et de décision? Certes plusieurs textes gnostiques avérés appellent à la conversion vers la gnose, et il y a eu une activité missionnaire gnostique¹⁶; dès lors que le système dualiste est objet d'adhésion, il y a une décision qui discrimine sauvés et non-sauvés. Mais cette décision n'est pas la gnose qui, elle, opère la véritable séparation et que l'humain ne peut se donner à lui-même; cette décision appartient au monde empirique et est, en elle-même, vaine; ce n'est point d'elle que la gnose tire sa nécessité, mais de l'origine et de la nature même du sauvé¹⁷. C'est le dualisme ontologique qui fonde le dualisme de décision, et non l'inverse. Défini comme un dualisme existentiel impliquant la décision, ce dualisme gnostique se rapproche trop de tout dualisme sotériologique où l'homme doit s'engager: du dualisme juif, et plus encore du dualisme chrétien (si l'on peut parler de dualisme), qui n'a plus la loi pour critère et s'adresse à la totalité des hommes. Luise Schottroff peut dès lors trouver à bon compte beaucoup de traits du dualisme gnostique chez Paul comme chez Jean.

15. *Ibid.*, p. 220-224.

16. Voir, p. ex., l'invitation à la prière pour la conversion, qui est le thème même de l'*Exégèse de l'âme* (Nag Hammadi, codex II, 6). Exemple de prédication gnostique dans la conclusion de *Zostrien*, texte séthien sans influence ni contamination chrétienne repérable (Nag Hammadi, codex VIII, 130, 14-132, 5).

17. Ce que montre clairement l'*Exégèse de l'âme*: quand l'âme, par elle-même, tente de retourner vers le «Père d'en haut», elle retombe dans son aliénation; elle ne peut que déplorer sa situation et prier; c'est le Père qui alors la convertit par la gnose (Nag Hammadi, codex II, 128, 4-129, 5; 131, 13-132, 2).

2. D'autre part, s'appuyer sur l'argumentation doctrinale de Paul pour dégager les tendances, voire des hypothèses sur la doctrine de ses adversaires est de bonne méthode, dans la mesure où les renseignements concrets à leur sujet sont trop minces pour être décisifs. Mais présupposer, comme le fait L. Schottroff, un modèle gnostique chez ses adversaires, ne conduit-il pas à forcer l'interprétation gnostique? Paul s'adresse-t-il aux mêmes en 1 Co 1-2 et en 1 Co 15? Polémique-t-il contre des adversaires, ou argumente-t-il? De la réponse à cette question dépend celle de savoir si les prétendus adversaires récusent réellement la croix du Christ, ce qui est le nœud du problème. Ou encore, le recours fréquent à [128] la catégorie de l'ironie provocatrice, pour virtuose qu'il soit, est-il justifiable si Paul vise à convaincre – ce qui pourrait être le cas – plutôt qu'à dénoncer ou retrancher l'erreur? Bref, L. Schottroff ne trouve-t-elle pas des adversaires gnostiques parce qu'elle les cherche, et en forçant le texte? Il nous faudra y revenir.

II. TROIS CONSIDÉRATIONS DE MÉTHODE

1. *Comment reconstruire les positions contre lesquelles Paul réagit?*

On peut classer en diverses catégories les éléments fournis par les épîtres aux Corinthiens sur la ou les situations rencontrées à Corinthe:

a) Des données factuelles, de l'ordre du comportement (par exemple: il y a des divisions; ou encore les dysfonctionnements des assemblées eucharistiques). Ce sont les données les plus nombreuses; le fondement de ces comportements n'est pas toujours explicité, et l'argumentation de Paul ne permet pas nécessairement de le déduire avec certitude.

b) Des données factuelles, d'ordre doctrinal («certains disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts»).

c) Des attitudes d'opposition (les adversaires de Paul, au sens strict), particulièrement à l'égard de Paul: dans ce cas il est clair que Paul polémique, et les positions des adversaires se laissent déduire plus sûrement, puisque l'Apôtre répond à des critiques.

d) La position des destinataires du discours dans la communauté: exclusion, inclusion, malaise. L'emploi du «nous» inclusif ou du «vous» ou de la 3^e personne peuvent être significatifs. En 1 Co 1-2, les soi-disant adversaires sont inclus avec Paul dans le «nous».

e) L'argumentation de Paul. Jusqu'où est-elle polémique, jusqu'où est-elle rhétorique? Vise-t-il à confondre ou à convaincre? Dans ce cas il s'appuie sur des convictions que ses destinataires partagent avec lui ou rappelle

expressément les fondements posés par l'évangélisation (ainsi l'on peut tenir qu'en 1 Co 15 les «adversaires» acceptent la confession de la mort et de la résurrection du Christ: toute l'argumentation repose sur l'acceptation de la confession de foi de 1 Co 15, 3-5). Il se peut que Paul, dans son argumentation, emprunte des catégories de langage à ceux auxquels il s'adresse; mais on ne saurait le faire dépendre en tout de ceux qu'il critique.

La description des positions critiquées, comme celle de la pensée paulinienne doit se faire d'abord dans le respect rigoureux du texte et des éléments qu'il fournit. Toute appréciation du caractère «*religionsgeschichtlich*» des phénomènes corinthiens constitue une théorie et, à ce [129] titre, doit reposer sur la plus ample recollection d'éléments fournis par le texte, analysés d'abord en eux-mêmes et dans leur contexte. Faute de quoi la théorie risque soit d'opérer une sélection arbitraire, soit de forcer l'interprétation des éléments en raison de la force d'attraction de l'hypothèse envisagée. Le fait même de rapporter tous les «adversaires» de Paul à un groupe unique est un postulat gratuit et dangereux, s'il se fonde non sur des indications du texte, mais sur une hypothèse quant à la nature de leur doctrine.

2. *Le cercle herméneutique*

a) Il y a là, on le voit déjà, un cercle herméneutique: l'hypothèse induit le sens en même temps qu'elle le révèle. Certes on ne peut échapper au cercle herméneutique. Encore faut-il y entrer au bon endroit – c'est-à-dire après que l'on ait demandé au texte lui-même d'être son propre interprète – car tout texte véhicule en lui-même des clés de son interprétation. La comparaison «*religionsgeschichtlich*» est seconde et entièrement subordonnée à cette première démarche de compréhension, naïve et critique à la fois parce que dépourvue d'*a priori*.

b) S'agissant de voir si le paramètre gnostique éclaire soit la position de Paul, soit la nature des différents phénomènes qui sont l'occasion de la correspondance corinthienne, le cercle herméneutique devient, si je puis dire, plus périlleux encore, puisqu'il s'agit d'interpréter un texte des années cinquante à partir d'un phénomène religieux non encore attesté au premier siècle.

i. La gnose, au sens classique du terme, n'est en effet attestée de façon clairement repérable que dans l'hérésiologie à partir d'Irénée, et dans des textes qu'il est toujours gratuit de faire remonter au delà du milieu du II^e siècle. Il faut le dire clairement: au sens chronologique il n'y a pas d'attestation littéraire d'un gnosticisme préchrétien, ni même d'un gnosticisme chrétien à la période néotestamentaire; à moins, bien sûr, de chercher ces attestations dans le Nouveau Testament lui-même.

S'il est possible de parler d'un gnosticisme structurellement préchrétien, c'est au sens où des écrits gnostiques sans doute originellement non chrétiens, se sont trouvés soit repris dans un cadre gnostique chrétien (comme c'est le cas de l'*Apocryphon de Jean*, et singulièrement de la fameuse prosopopée finale de la Pronoïa), ou ont été superficiellement christianisés. C'est le cas de plusieurs écrits du groupe communément appelé séthien, où les traits chrétiens paraissent souvent fonctionner [130] comme des ajouts de pure forme au système¹⁸, alors que les écrits que l'on classe comme valentiniens apparaissent nourris davantage de la tradition chrétienne. Que des formes de gnosticisme aient pris naissance, se soient formées ou se soient développées en milieu chrétien est évident; que d'autres trouvent leur racine en milieu juif mais aient pu, en raison du syncrétisme gnostique, intégrer des motifs chrétiens paraît, depuis la découverte des textes de Nag Hammadi, hautement probable. Cela suffit à affirmer que le gnosticisme peut se catalyser dans le christianisme comme hors de lui – en tout cas dans le judaïsme. Cela ne permet en aucune façon de dire qu'il existe du gnosticisme dès le milieu du premier siècle. Mieux: si l'on renonce à expliquer le gnosticisme par ses origines et à les trouver dans un mythique mythe gnostique originaire, antérieur à tout gnosticisme connu (cf. les critiques de Colpe et la pertinente démonstration de L. Schottroff que les structures mythiques et les mythologèmes voyagent dans les systèmes et sont déterminés par eux plus qu'ils ne les déterminent), et que l'on fasse porter le principe du gnosticisme sur la forme du dualisme anticosmique, il est très vraisemblable que celui-ci n'ait pu se catalyser dans le judaïsme (où il implique la démonisation du Dieu de la Bible, «Dieu jaloux» et aveugle qui se prend pour l'unique), qu'après la crise dramatique de la destruction du temple de Jérusalem¹⁹.

ii. À moins que les textes pauliniens n'apportent l'évidence contraire, l'existence d'un gnosticisme est inconnue au milieu du premier siècle, et je la tiendrai même pour improbable. Dans ces conditions, toute autre explication religieuse ou culturelle des phénomènes corinthiens, qui s'appuierait sur des données mieux attestées par ailleurs, devrait être préférée. En d'autres termes, l'hypothèse gnostique ne peut être retenue pour rendre compte des

18. Ainsi l'*Apocalypse d'Adam*, écrit souvent considéré comme préchrétien, ou des deux versions de l'*Évangile des Égyptiens* [*Livre sacré du Grand Esprit invisible*], où l'identification de Seth à Jésus est un trait à la fois second et marginal.

19. R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity* (Lectures on the History of Religions, New Series 5), Londres, Oxford University Press, 1959, p. 28-38, a théorisé et popularisé cette hypothèse d'une origine du gnosticisme dans la déception des attentes apocalyptiques juives. Hypothèse sans doute excessive et partielle, mais qui a le mérite de rendre compte de la rupture entre le gnosticisme et ses possibles racines juives.

lettres de Paul et des situations corinthiennes, que si le texte l'impose d'une manière contraignante, et en l'absence de toute autre explication plus économique. [131]

3. Une définition théorique du gnosticisme

a) Statut d'une définition du gnosticisme

Si, parmi ceux que nous appelons gnostiques, certains se sont parfois désignés de ce nom, beaucoup ne l'ont pas fait. Tous ne se sont pas reconnus comme appartenant à un même groupe ou mouvement: certains ont parfois polémique avec d'autres (que nous considérons comme gnostiques) au même titre qu'avec des groupes où nous ne voyons point de gnosticisme²⁰; certains se donnent pour des chrétiens authentiques quand d'autres ont paru n'avoir du christianisme qu'une connaissance lointaine et extérieure. Tous n'ont point les mêmes livres ni les mêmes mythes; tous n'ont point de rites et, s'ils en ont, ils varient; et quant à la forme sociologique des groupes gnostiques, elle est elle aussi variable. Il n'y a de gnosticisme que parce que les hérésiologues ont regroupé des hérésies, et parce que les chercheurs modernes, pour en faire la théorie, ont voulu définir le gnosticisme. Il n'y a pas d'unité réelle du gnosticisme et sa définition ne peut être que construite.

Elle est construite empiriquement d'abord: par la sélection d'un corpus de textes – notices hérésiologiques et écrits gnostiques. Depuis la découverte de la bibliothèque copte de Nag Hammadi, ce corpus est peut-être plus sélectif qu'auparavant et ne fait plus guère place à des textes au caractère gnostique plus discutable tels que les *Odes de Salomon*, ou plus tardifs et mêlés, comme les écrits mandéens; les textes hermétiques gnostiques eux-mêmes paraissent repoussés à la marge. C'est ensuite l'analyse systématique de ces divers écrits – toujours en chantier – qui permet d'en mieux saisir les articulations et de faire apparaître les caractéristiques communes qui permettent de les qualifier de gnostiques. Avec certes diverses variantes, la recherche récente reste dominée par les interprétations existentielles de H. Jonas et de H.-C. Puech.²¹ La définition théorique que je proposerais ici

20. Voir K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate "Apokalypse des Petrus" (NHC VII, 3) und "Testimonium Veritatis" (NHC IX, 3)* (Nag Hammadi Studies 12), Leiden, Brill, 1978, spéc. troisième partie: *Die Polemik von Testimonium Veritatis (NHC IX, 3) gegen die "Häresien" der Katholiken und Gnostiker*, p. 91-174.

21. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, tome I: *Die mythologische Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 51), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954²; ID., *La religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du*

s'inscrit dans cette ligne, en mettant l'accent toutefois sur les structures de pensée sous-jacentes, qui offrent un modèle explicatif capable de rendre compte du fonctionnement des textes gnostiques les plus divers. [132]

b) *Sur un arrière-fond moniste, un dualisme anticosmique considéré d'un point de vue anthropologique*

Le gnosticisme classique est moniste, c'est-à-dire qu'il met au principe de toute réalité un être immuable et parfait, mais il interprète la réalité d'une façon dualiste, c'est-à-dire en l'organisant selon une opposition duelle dont les deux termes sont incompatibles entre eux. Ce dualisme est anticosmique puisqu'il considère que seul le terme transcendant, divin a réalité et valeur, tandis que le monde (la réalité empirique, contingente et les puissances qui la régissent) est dépourvu de sens et, à la limite, rigoureusement négatif. Ce dualisme est vu par rapport à l'homme (ou du moins à sa partie spirituelle, sauvée): l'homme est hétérogène au monde, et homogène au divin. Ici réside le centre de la tension: car précisément l'homme est dans le monde soumis au destin et à la corruption.

Le ressort de tous les mythes gnostiques est de rendre compte de ce double scandale: que le mal, le monde existent, alors qu'ils ne sont rien; et que l'homme, qui y est étranger, s'y trouve aliéné. Tout mythe gnostique comporte dès lors, de quelque façon, une représentation du déploiement de l'un transcendant en Plérôme (ou diversité unifiée) et un mythe de chute (rupture de l'unité), à l'origine de la cosmogonie.

c) *Le salut et la gnose*

Mais ce discours pessimiste est le contrepoint d'une doctrine de salut. Le mal pour l'homme, c'est l'existence en ce monde et la séparation d'avec sa nature originaire. On sait que cela est ordinairement exprimé par les catégories de l'ignorance, de l'illusion, du sommeil ou de la mort; le salut en contre partie est connaissance, illumination, réveil et vie. C'est la gnose, tout à la fois conscience de soi et de sa racine, et répudiation du monde, purification de la souillure du monde. Cette connaissance n'est point le fait de l'effort humain (puisque c'est de son ignorance et de sa servitude radicale que l'homme doit être libéré); elle est l'œuvre de la réalité transcendante, lésée par la chute. En d'autres termes: la gnose est la face subjective d'une

christianisme, Paris, Flammarion, 1978; H.-C. PUECH, *En quête de la gnose*, tome I: *La Gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978. Pour une bonne introduction au gnosticisme: K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980².

révélation objective. L'une et l'autre sont immédiates, simples, non discursives: ineffables. La représentation mythique peut dès lors impliquer l'image d'un sauveur-révéléateur qui exprime cette initiative d'en haut. La fonction existe nécessairement; mais elle n'est pas nécessairement tenue par un personnage, et un livre écrit dans l'au-delà peut aussi médiatiser cette fonction de révélation et de salut.

d) *Les symptômes de la gnose*

Si la gnose est un système en soi spécifique, elle est aussi syncrétiste: chaque système gnostique est lourd du terreau sur lequel il s'est développé [133] – juif ou chrétien –, et d'éléments empruntés à l'environnement religieux de l'antiquité tardive. Mais ces éléments ne sont pas toujours d'intégration facile.

i. La Christologie. Dans les systèmes chrétiens ou christianisés le Christ assume (essentiellement ou secondairement) la fonction du sauveur-révéléateur. Mais le Sauveur ne pouvant être soumis aux puissances de ce monde, le Jésus de l'histoire, à cause de sa naissance, de sa passion et de sa mort, pose problème: de là divers subterfuges pour effacer sa chair et sa mort inacceptable. Quels que soient les subterfuges employés, toutes les christologies gnostiques manifestent une tendance docète.

ii. Il en va de même de toutes les médiations du salut: ce qui est de ce monde ne peut donner accès à l'Éon parfait. Cela vaut pour les livres et les discours gnostiques eux-mêmes, évocations nécessaires mais dérisoires de l'ineffable, et donc toujours instables et en mouvement. Cela vaut pour les rites de salut (que l'on appelle souvent sacrements par analogie avec les rites chrétiens); qu'ils soient empruntés au rituel chrétien ou à d'autres traditions ils sont eux aussi fluants et toujours dévalués par rapport au salut transcendant, lorsqu'ils ne sont pas simplement récusés.

iii. Pour un gnostique, l'éthique devrait être indifférente et les hérésiologues les taxent volontiers de libertinage. Il faut reconnaître que les textes gnostiques eux-mêmes donnent plutôt l'impression d'une éthique de rupture: celui qui par la gnose a quitté ce monde est censé répudier tout comportement qui en relève. On pourrait parler d'un encratisme conséquent: l'abstention de la chair est conséquence d'un salut qu'elle ne saurait procurer.

iv. De même de la décision et de la conversion. Si le salut est nécessairement acquis aux spirituels, et ne saurait dépendre d'eux, maints textes pourtant prêchent la conversion et témoignent d'une activité missionnaire. C'est donc que tout impuissant et aveugle qu'on soit en ce monde, on peut être invité à accueillir la lumière. Dans la pratique le déterminisme ne peut être poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences.

v. Quant à l'eschatologie, elle devrait toujours être exclue, puisque le salut transcende le temps et en retire (temps et monde s'identifiant). Ce qui n'empêche point d'une part certains mythes de refléter une périodisation apocalyptique de l'histoire humaine, voire même (dans le courant valentinien) de présenter un eschaton où le démiurge, produit de la chute, connaît un salut de qualité inférieure, hors du Plérôme, de telle sorte que l'eschaton n'est pas simplement la restauration de l'harmonie primordiale.

vi. Ces divers traits et tendances sont des symptômes d'un système gnostique. Chaque système en effet fonctionne comme un compromis [134] entre la structure fondamentale (religion moniste de salut dans un dualisme anticosmique radical) et sa réalisation dans une religion concrète, qui intègre des éléments étrangers et doit bien fonctionner avec des médiations langagières, sociales et culturelles – fonctionner et se dire en ce monde; car sans cela elle serait condamnée au silence. C'est entre autres à la manière dont sont traités ces éléments d'emprunt ou de médiation que peut se repérer le fonctionnement d'un système gnostique.

e) Il suit de la définition théorique ainsi sommairement esquissée que l'on ne peut parler de gnosticisme, que là où un dualisme anticosmique, sur fond moniste, est doublé d'une représentation du salut que l'homme reçoit de manière nécessaire et qui le réintègre en sa condition première, dans la sphère divine, et où par conséquent les diverses médiations religieuses (christologie, révélation, sacrements, éthique, décision humaine) ne sont intégrées qu'en apparence et en étant vidées de tout contenu mondain.

III. LA GNOSE À CORINTHE: EXAMEN DE 1 Co 1, 17–3, 3

Plutôt qu'un examen détaillé de l'ensemble des traits qui, dans les deux Épîtres aux Corinthiens, ont été utilisés pour recomposer une doctrine gnostique – ce qui dépasserait les dimensions de cette communication –, je m'attacherai aux deux premiers chapitres de 1 Co et au développement paulinien sur la paradoxale sagesse de la croix. Il est clair déjà que je n'y chercherai point de traces d'un mythe gnostique primitif: l'existence d'un tel mythe est elle-même mythique et la présence de mythologèmes – fût-elle donnée – ne suffirait pas à démontrer l'existence d'une doctrine gnostique dans la communauté corinthienne. J'emprunterai plutôt la voie tracée par L. Schottroff en considérant le dualisme de Paul et ce que l'on peut déceler de celui de ses «adversaires», en cherchant jusqu'à quel point leur doctrine peut être compatible avec la forme gnostique du dualisme.

1. *Le discours de Paul*

a) *Paul s'exprime en oppositions duelles qui peuvent incliner à conclure que sa pensée est dualiste*

Les sauvés, qui sont aussi les croyants (1, 18.21), les élus (1, 26) ou les parfaits (2, 6) ou les spirituels (2, 15) sont opposés à ceux qui périssent (1, 18), à l'homme psychique (2, 14), et sans doute (mais autrement) aux princes de ce monde (2, 6.8). Dans la mesure où ils sont constitués tels [135] par Dieu, dans la folie du kérygme, qui est paradoxale sagesse (1, 21.25) ils sont du côté de Dieu, dans la seconde opposition, qui est celle de Dieu (sagesse et puissance de Dieu: 1, 25; 1, 26-31 etc.) et du monde, ou encore des hommes, ou des princes de ce monde. L'opposition semble bien dualiste, en ce qu'elle implique que le monde ne connaît pas Dieu, que sa sagesse lui est cachée et n'est révélée qu'aux élus ou aux spirituels (2, 6-16). Dieu est tout, et le monde n'est rien; non seulement la sagesse mondaine est néant vis à vis de la sagesse divine, mais elle l'est encore en regard de la faiblesse ou de la folie divines. L'opposition de Dieu et du monde paraît donc recouvrir l'opposition entre croyants et incroyants. Ce serait le dualisme anthropologique existentiel que L. Schottroff considère comme caractéristique du gnosticisme.

b) Cependant, si une telle opposition duelle de Dieu et du monde, des sauvés et des non-sauvés, peut fonctionner dans un dualisme gnostique, elle ne suffit pas à l'imposer. Chez Paul, le dualisme anthropologique qui oppose les sauvés au monde (ou aux hommes) n'est en effet que partiel et résulte du salut. Le monde en effet représente la totalité des hommes (juifs et grecs) en deçà du salut, et qui se trouvent de fait n'avoir pas connu Dieu; c'est aux Juifs comme aux Grecs – c'est-à-dire à tous (1, 24a) – que s'adresse le message de la croix: les croyants sont issus du monde. C'est seulement au-delà du salut, lorsque celui-ci a été annoncé, que le monde désigne ce qui demeure dans l'état antérieur de non-connaissance, parce qu'il n'a pas connu le mystère divin. La section axée sur le langage de mystère et de révélation (2, 6-16) marque la raison de cette ignorance: par lui-même nul homme ne peut connaître ce qui est de Dieu; seul l'Esprit de Dieu peut connaître ce qui est de Dieu. La prédication de la croix s'accompagne du don de l'Esprit (à ceux qui ne l'avaient point).

Un tel dualisme n'oppose pas spirituel à psychique comme Dieu au monde; c'est uniquement un dualisme théologique, qui oppose Dieu à l'homme, comme le créateur à la créature. L'homme par lui-même n'est rien; il est par le don de Dieu – qui en l'occurrence s'opère dans la croix du

Christ et sa prédication. L'abaissement de la mort du Christ, dans l'ordre de la grandeur humaine, auquel correspond l'humilité de l'annonce évangélique, met en évidence la vanité de toute grandeur humaine, de toute prétention de l'homme devant Dieu (1, 27-29).

Aussi bien l'impuissance de l'homme, ou du monde, devant Dieu n'est-elle point une donnée première, résultant comme dans le gnosticisme d'une chute primordiale, antérieure à l'histoire et dont elle marquerait le début. C'est une défaillance de fait et inscrite à l'intérieur de l'histoire: «Puisque le monde n'a pas reconnu Dieu à sa sagesse par la sagesse, il [136] a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie du message» (1, 21). Cette traduction est discutée²²; mais quelque traduction que l'on propose, il faut comprendre que la sagesse de Dieu s'est offerte à la sagesse humaine et que celle-ci ne l'a point reçue. Sauf à retirer la liaison causale entre *ἐπειδὴ* et *εὐδόκησεν* (ce à quoi est bien contrainte L. Schottroff²³), il faut affirmer une correspondance possible, mais manquée, entre sagesse humaine et sagesse divine antérieurement au salut. Ceci est évidemment très proche de Rm 1, 20: c'est à sa création, œuvre de la sagesse de Dieu, que l'homme aurait pu connaître Dieu. La non-connaissance n'est donc pas une catégorie ontologique fondamentale, mais l'expression d'une chute humaine *à l'intérieur de l'histoire*.

c) Dans ces conditions, l'insistance de Paul sur la folie de la croix n'exige pas d'effort comme en contexte gnostique. Paul ne rompt pas son dualisme par la doctrine de la croix, mais prend appui sur le scandale de l'humilité divine pour rompre la suffisance humaine: mystère nouveau certes, et que seul l'Esprit peut donner de pénétrer; mais pas mystère de rupture qui instaurerait une distance entre le Créateur et le Sauveur. 1, 21 est très clair à cet égard.

d) Il resterait à traiter de deux motifs qui peuvent être rapprochés de l'univers gnostique: les archontes ou princes de cet Éon, et la distinction possible entre plusieurs catégories de croyants – spirituels et psychiques.

i. Les archontes de cet Éon sont une figure connue de maints mythes gnostiques – les séides du demiurge qui régissent le monde. Mais c'est la fonction qu'ils ont dans le mythe qui les rend caractéristiques de la gnose. Que le monde soit dominé par des puissances spirituelles ou des forces du

22. Cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1-6,11)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 7, 1), Zürich, Benzinger/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, p. 178-181.

23. SCHOTTROFF, *Der Glaubende*, p. 198.

mal n'est point en soi caractéristique. Qu'à ces forces mauvaises soit ultimement imputée la crucifixion du Christ n'est pas surprenant; qu'elles y soient détruites ne l'est pas davantage. Il n'en va pas autrement pour le Prince de ce monde dans le IV^e évangile. Au demeurant, il n'est pas exclu que les «princes de cet Éon» désignent, sociologiquement, ceux qui disposent de pouvoir en ce monde. Ἀρχὼν peut être employé en ce sens, qui s'accorde fort bien avec 1 Co 1, 27-29²⁴.

ii. Quant à l'opposition entre spirituels et psychiques comme entre deux catégories de chrétiens, elle n'est pas caractéristique de la gnose [137] comme telle, mais seulement de la gnose valentinienne, qui mitige son dualisme (esprit-matière) par une catégorie intermédiaire. Ce n'est d'ailleurs pas le cas ici. L'opposition est duelle entre les parfaits ou spirituels qui ont reçu l'Esprit, et les psychiques ou simplement humains, qui ne l'ont point reçu: c'est simplement l'opposition entre croyants et non-croyants. Cette opposition d'ailleurs est rompue en 3, 1-3, par l'instauration d'une dynamique de passage, ou de croissance: les Corinthiens ne sont pas spirituels, mais charnels comme des nourrissons dans le Christ, qui ne peuvent pas encore recevoir la nourriture solide. Charnels, mais en Christ; croyants (et par là, en droit, spirituels), mais humains cependant par leur comportement éthique. Dans leurs divisions, ils sont des spirituels qui se conduisent «selon l'homme». Rien ne peut subsister ici d'une pensée dualiste gnostique.

2. Les Corinthiens

a) Les «adversaires» ne sont pas dualistes

Si la conclusion est acceptée qu'il n'y a pas de contact entre les dualités de langage de Paul et le dualisme gnostique en 1 Co 1-2, les raisons principales disparaissent de parler d'un dualisme gnostique chez les Corinthiens – ou certains d'entre eux – auxquels il s'adresse. Rien en outre de ce qu'il nous dit d'eux explicitement n'exprime directement ce dualisme.

Restent seuls possibles les indices indirects, ce que j'ai appelé des symptômes de gnosticisme. S'ils professaient une christologie qui esquivait la passion du Christ, ce pourrait être un de ces symptômes; ambigu cependant, car d'autres raisons que le dualisme gnostique peuvent induire à se soustraire au kérygme de la croix. Paul lui-même ne dit-il pas qu'elle est scandale pour les Juifs, et l'écriture même des quatre évangiles ne les montre-t-elle

24. M. PESCE, *Paolo e gli Arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di 1 Cor 2, 6.8* (Testi e ricerche di scienze religiose 13), Brescia, Paideia, 1977. Survol récent de la question: SCHRAGE, *Korinther*, p. 252-255.

pas tendus pour surmonter ce scandale? Si cet indice existait, il ne serait donc pas probant par lui-même. Mais on peut même douter sérieusement qu'il existe.

En effet, Paul oppose la doctrine de la croix dont il développe les implications et les harmoniques à une sagesse humaine, charnelle, c'est-à-dire coupable de suffisance devant Dieu. Paul ne pourrait opposer cette doctrine s'il ne la supposait pas, c'est-à-dire s'il ne la partageait pas avec les destinataires de sa lettre. Il s'agit pour lui d'illustrer la croix, dans ses conséquences anthropologiques et ecclésiastiques, non de la faire admettre. Aussi est-ce comme une simple constatation qu'il rappelle que «nous annonçons un Christ crucifié» (1, 23); et si ce «nous» paraît apostolique (mais non restreint à Paul, qui en 2, 1-5 s'exprime en «je»), [138] il s'étend pourtant à l'ensemble de la communauté, à cause de l'opposition avec les Juifs et les Grecs, pour lesquels le crucifié est scandale ou folie: Paul écrit comme si ses destinataires partageaient cette annonce. Ceci s'accorde avec le fait que l'incise de 2, 8a – «s'ils l'avaient connu [i.e. ce mystère] ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire» – est utilisée comme un argument pour prouver l'ignorance des archontes. C'est donc une chose admise, et parler ici d'ironie paulinienne est une sophistication excessive. Des gens qui admettent que les archontes ont crucifié le Seigneur de la gloire ne sauraient avoir de tendance docète.

b) *Il y a des partis, mais pas d'«adversaires»*

Dans ce développement, Paul s'adresse à toute la communauté corinthienne. Il use du «nous»: «nous les sauvés» (1, 18); «nous, nous annonçons un Christ crucifié» (1, 23); «Dieu nous l'a révélé par l'Esprit» (2, 10); «nous, nous n'avons pas reçu l'Esprit du monde»; «les dons que Dieu nous a faits» (2, 12); «ce que nous disons» (2, 13); «mais nous, nous avons le *Noûs* du Christ» (2, 16). Même s'il faut, en l'un ou l'autre cas, faire la part du «nous» apostolique, Paul ne marque pas de distance d'avec ses destinataires. Le «vous» est réservé aux sections où Paul évoque les origines de la communauté et sa prédication à Corinthe (1, 26-31 et 2, 1-6); dans ces sections, le «vous» est narratif, à l'exception des conclusions: «*vous* êtes dans le Christ Jésus, qui est devenu pour *nous* sagesse, de par Dieu, justice, sanctification et rédemption» (1, 30) et «afin que votre foi ne soit pas dans la sagesse des hommes, mais dans la puissance de Dieu» (2, 16). Hors cela le «vous» intervient dans la description initiale des discordes dans la communauté (1, 10-16) et lorsque Paul y fait retour (3, 1 sv.).

Rien dans tout cela ne marque le rejet qu'entraîneraient des dissensions doctrinales fondamentales. La troisième personne, qui met à l'extérieur de la communauté, est réservée aux «Juifs» et aux «Grecs» ou aux «nations»

(1, 22-24), c'est-à-dire au monde qui n'a pas accueilli le salut opéré à la Croix. Paul n'est partie prenante dans le conflit corinthien que parce que, dans les divisions de la communauté, certains se réclament de lui; ce qu'il conteste autant que le fait de se réclamer d'Apollos ou de Képhas (3, 4-15, 22-23), et même davantage (1, 13-14). Ce sont ces divisions qui cadrent le développement, lui donnent occasion et conclusion; et si les Corinthiens ne sont pas «spirituels», mais «charnels», s'ils n'ont point accès (encore) à la nourriture solide du mystère, c'est parce qu'ils «marchent selon l'homme», en raison de leur comportement de jalousie et de dispute. [139]

Il n'est pas question de résoudre ici l'énigme des partis corinthiens. Il suffit d'avoir montré que la gnose n'y a pas de part. Ce qui importe au contraire, c'est l'articulation entre l'argumentation de Paul et le fait des partis. Parce que les divisions, jalousie et querelles, se fondent sur la comparaison de grandeurs humaines, prises en compte pour le salut et qui impliquent que l'on se glorifie soi-même devant Dieu, Paul leur oppose l'inanité de toute grandeur humaine, principalement la «sagesse», en tirant cette inanité de l'abaissement de la croix. Que la sagesse du discours et ses enseignements fournissent l'élément unificateur du développement permet de penser qu'Apollos venu après Paul et ayant catéchisé la communauté (3, 6.10) devait être instruit, peut-être scribe autant que philosophe (1, 20). Il est au cœur du débat. Comme Paul, il est «coopérateur de Dieu». Du contenu de son enseignement, nous ne pouvons rien savoir; Paul ne paraît s'attacher qu'à la manière, sûrement brillante. Mais il ne peut, en aucun cas, passer pour un docteur gnostique.

INDEX

A. INDEX BIBLIQUE

<i>Genèse</i>		65, 17	103
1, 26-27	193		
2, 17	115 n 29	<i>Jérémie</i>	
2, 24	226 n 16; 228 n 31; 231; 234; 244; 245; 260; 263	3, 1-4	226 n 13; 233; 234; 240 n 84; 263
3, 3	115 n 29	3, 16	103 n 1
3, 16	226 n 16; 227 n 25; 231; 234 et n 50; 245 et n 101; 263	11, 20	226 n 12
		17, 10	226 n 12
3, 19	115 n 29	<i>Ézéchiel</i>	
12, 1	229 et n 41; 230; 234	16, 23-26	226 n 13; 234; 240 n 84
		18, 23	235
<i>Psaumes</i>		<i>Osée</i>	
6	231; 237 n 62; 239 n 69	2, 4-9	226 n 13; 233; 234; 263
6, 7-10	226 n 15; 234		
7, 10	226 n 12	<i>Évangile de Matthieu</i>	
45 (44)	229; 230; 243; 245; 246	5, 4	11 n 43; 226 n 22; 227 n 25; 234; 238 n 66
45 (44), 11-12	226 n 15; 228 n 31; 229 n 41; 234 et n 49; 255 n 142	5, 6	226 n 22; 227 n 25
103 (102)	232; 243; 244; 246	5, 14-15	82; 240 n 75
103 (102), 1-5	226 n 15; 228 n 31; 231 et n 47; 234	5, 15	6 n 21; 11 n 43; 34 n 14
103 (102), 2	239	5, 45	11 n 43
118 (117), 22	54	6, 5	150 n 15
		6, 6	150 n 15
<i>Proverbes</i>		6, 22-23	151 n 18
12, 25	244 n 98	6, 24	11 n 43
		6, 34	152; 166
<i>Sirach</i>		7, 24	20
1, 8	103 n 1	7, 24-28	153
		7, 24-27	166
<i>Isaïe</i>		9, 16-17	11 n 43
30, 15	233; 234; 238 n 66; 263	9, 41	244 n 98
30, 19-20	226 n 14; 228 n 30; 234; 263	10, 10	152; 166
44, 4	103 n 1	10, 24	152; 166
52, 15	103 n 1	10, 27	6 n 21; 11 n 43; 34 n 14
64, 3	7 n 23; 34 n 15	11, 8	151
64, 4	103	12, 13-17	34 n 13
		13, 3-9	61 n 2; 153; 165
		13, 10-14	67 n 19

13, 24-30	61 n 2; 98; 139; 153; 157	4, 30	66 n 14
13, 26-28	66 n 18	4, 31	151 n 17
13, 31	66 n 14; 151 n 17	5, 10	164
13, 31-32	61 n 2; 66 n 16; 153	5, 37	147 n 7
13, 33	61 n 2; 66 n 17; 67 n 22	9, 2	147 n 7
13, 44	61 n 2; 69; 99; 139; 151 n 16	9, 36	34 n 12
		10, 18	11 n 43
13, 45	151 n 16	12, 1-12	49 n 8; 50 n 11; 53 n 14; 57 n 20
13, 45-46	43 n 28; 61 n 2		61 n 2; 98
13, 47	70 n 25	12, 1-9	67 n 20
13, 47-50	61 n 2	12, 2	54
13, 47-48	139	12, 4	54
16, 21	65 n 11	12, 5	54
18, 1-3	34 n 12	12, 8	54
18, 12-14	61 n 2; 65 n 10; 153; 165	12, 9	54
		12, 10	96
19, 13-15	34 n 12	12, 11	54
19, 17	11 n 43	12, 13-14	97
20, 1-16	153; 166	12, 14	120 n 49
21, 33-41	61 n 2; 98	13, 3	147 n 7; 151 n 17
21, 34	54; 67 n 20	13, 17	6 n 18
21, 37	54	14, 33	147 n 7
21, 39	54	15, 40-41	192 n 61
21, 42	96		
22, 1-14	50 n 11; 52 n 12; 61 n 2	<i>Évangile de Luc</i>	
22, 3	51	5, 36-38	11 n 43
22, 4	50; 51	5, 39	11 n 43
22, 5	51	6, 40	152
22, 9	51	6, 47-49	153; 166
22, 15-22	97	7, 25	151
24, 19	6 n 18	7, 47-48	34 n 12
24, 43-44	6 n 13; 61 n 2	8, 5-8	61 n 2; 153; 165
25, 1-13	153; 166	8, 6	6 n 21; 34 n 14
25, 46	107	8, 11	165
26, 61	6; 33	10, 7	152; 166
27, 55-56	192 n 61	11, 2	150 n 15
		11, 27-28	6 n 18; 128 n 8
<i>Évangile de Marc</i>		11, 33	6 n 21; 11 n 43; 34 n 14
1, 1	77	11, 34-36	151 n 18
1, 14	77	12, 3	6 n 21; 11 n 43; 34 n 14
1, 19	283 n 9	12, 16	49
1, 29	147 n 7	12, 16-21	49
2, 21-22	11 n 43	12, 16-20	61 n 2; 63
4, 3-9	61 n 2; 153; 165	12, 18	49
4, 14	165	12, 21	49
4, 21	6 n 21; 34 n 14; 177 n 13	12, 39-40	61 n 2
4, 26-29	153; 168 n 19	12, 49	6 n 15
4, 30-32	61 n 2; 66 n 16; 153; 165; 168 n 19	13, 18	151 n 17
		13, 18-19	61 n 2; 66 n 16; 153; 165

13, 19	66 n 14	19, 25	192 n 61
13, 20-21	61 n 2		
13, 21	66 n 17; 67 n 22	<i>Actes des Apôtres</i>	
14, 15	52	1, 3	19; 78; 164
14, 15-24	50 n 11; 52 n 12; 61 n 2	15, 29	227 n 23
14, 16	50	17, 27	118 n 42
14, 17	50		
14, 18	51	<i>Épître aux Romains</i>	
14, 18-20	50	1, 20	308
14, 20	51	6, 4-5	267 n 7
14, 21	11 n 43; 51	8, 28	107 n 17
14, 22-23	67 n 19	16, 16	213 n 109
14, 22	51		
14, 23	51	<i>1^{re} Épître aux Corinthiens</i>	
14, 26	226 n 21; 227 n 25	1-2	295; 298; 300; 309
14, 28-30	166	1, 5	295
15, 3-7	65 n 10; 153; 165	1, 10-16	310
15, 3-6	61 n 2	1, 12	295
15, 8-10	153; 166	1, 13-14	311
16, 13	11 n 43	1, 17	298
16, 26	234; 238 n 66	1, 17-31	295
18, 15-17	34 n 12	1, 17-3, 3	293-311
18, 19	11 n 43	1, 17-3, 4	295
20, 9	54	1, 18	307; 310
20, 9-16	61 n 2; 98	1, 20	311
20, 10	54; 67 n 20	1, 21	298; 307; 308
20, 11	54	1, 22-24	311
20, 13	54	1, 23	310
20, 17	96	1, 24	307
20, 20-26	97	1, 25	307
20, 21-25	34 n 13	1, 26	307
21, 23	6 n 18	1, 26-31	307; 310
23, 29	6 n 18; 128 n 8	1, 27-29	308
24, 39	118 n 42	1, 30	310
24, 45	19	2, 1-5	310
		2, 1-6	310
<i>Évangile de Jean</i>		2, 6	307; 309 n 24
1, 1	119	2, 6-16	307
1, 14	119	2, 8	307; 309 n 24; 310
3, 5	208 n 95	2, 9	7 n 23; 34 n 15; 103-
4, 16	176 n 10		121; 139
6, 44	225 n 10; 226 n 20; 231;	2, 10	310
	232; 234; 238 n 66;	2, 12	310
	246; 247; 263	2, 13	310
8, 31	20	2, 14	307
8, 52	20	2, 15	307
10, 11-13	153; 165	2, 16	310
12, 25	244 n 98	3, 1-3	309; 310
15, 8	20	3, 4-15	311

3, 6	311	11, 23	295
3, 10	311	11, 29-30	295
3, 22-23	311	12, 1 sv.	296
4, 7-8	296	12, 1-10	295
4, 7-10	295	12, 5	295
4, 10	295	12, 9-10	295
5, 2	295	12, 11	295; 296
5, 9-10	226 n 19; 234	12, 12-13	296
8, 1	295	13, 3	295
8, 3	107 n 17	13, 5	295
9, 1 sv.	296	13, 9	295
11, 3	226 n 16; 245 n 102	13, 12	213 n 109
11, 5	245		
11, 17-34	295	<i>Épître aux Éphésiens</i>	
12, 3	295; 296	5, 23	226 n 16; 245 et n 102
13, 1	296	6, 12	226 n 19; 234; 263
13, 2	296		
14, 37 sv.	296	<i>1^{re} Épître aux Thessaloniens</i>	
15	295; 300; 301	5, 26	213 n 109
15, 1-5	77		
15, 3-5	301	<i>1^{re} Épître à Timothée</i>	
15, 12	295	5, 18	152
15, 28	295		
15, 29	296	<i>2^e Épître à Timothée</i>	
16, 20	213 n 109	2, 18	295
<i>2^e Épître aux Corinthiens</i>		<i>Épître à Tite</i>	
2, 14	295	3, 5	208 n 95
3, 4 sv.	295		
4, 2-5	295	<i>Hébreux</i>	
4, 5	295	12, 18	118 n 42
4, 7 sv.	295		
4, 10	295	<i>1^{re} Épître de Pierre</i>	
4, 11	295	5, 14	213 n 109
4, 12	295		
5, 1-10	296	<i>2^{re} Épître de Pierre</i>	
5, 11 sv.	295	2, 17	118 n 42
7, 12	295		
10, 1	295	<i>1^{re} Épître de Jean</i>	
10, 2 sv.	295		118; 119
10, 5	295	1, 1	118 et n 42; 119
10, 7	295		
10, 10	295	<i>2^e Épître de Jean</i>	
10, 10 sv.	295		295
11, 4	295		
11, 4-6	295	<i>Apocalypse</i>	
11, 5	296	2, 23	226 n 12
11, 13	296	12, 9	244 n 98
11, 21 sv.	296		

B. AUTEURS ET ÉCRITS ANCIENS

<i>Actes d'André</i>	82, 19-84, 3	271 n 11
107	84, 5-8	271-272; 287 n 26
5-6	85, 22-31	274; 275 n 15
	85, 30-31	274-275; 287 n 27
<i>Actes de Jean</i>		
107	<i>1^{re} Apocalypse de Jacques</i> (NH V, 3)	163 n 15
<i>Actes de Paul et de Thècle</i>	31, 4 sv.	213 n 109
107	32, 7 sv.	213 n 109
<i>Actes de Philippe</i>	<i>2^e Apocalypse de Jacques</i> (NH V, 4)	76 n 10
12	56, 14 sv.	213 n 109
<i>Actes de Pierre</i>		
12; 107	<i>Apocalypse d'Élie</i>	103; 139 et n 3
<i>Actes de Pierre et de Simon</i> (<i>Acta Petri cum Simone</i>)	<i>Apocalypse de Pierre</i> (NH VII, 3)	39 n 23; 75; 76 n 10
105-106		
2		
39	<i>Apocryphe ou Apocryphon de Jean</i> (NH II, 1 et par.)	
<i>Actes de Thomas</i>	voir <i>Écrit secret de Jean</i>	
12; 36		
1	<i>Ascension d'Isaïe</i>	111 n 23
27		
50		
132		
<i>Acte de Pierre</i> (BG 4)	CLÉMENT D'ALEXANDRIE	
128, 1	<i>Excerpta ex Theodoto</i>	
	22	182
<i>Anonyme du codex Bruce</i>	22, 1-2	187
265	22, 2	187 n 47
269-270	22, 5	181 n 22
	29-42	176
<i>Apocalypse d'Adam</i> (NH V, 5)	31, 1	176 n 9
265; 270 n 10; 276;	32, 2-33, 1	190 n 55
277; 302 n 18	34, 1	193
	34, 2	176 n 9; 190 n 55
	35	187 et n 47

- 35, 1 183 n 28
 36 176 n 9
 38, 2-3 186 n 44; 187 n 46
 39-42 176 n 9
 41, 2 183 n 28
 43, 2 190 n 54
 43, 2-65 175
 44, 1 174 n 5
 53, 3 175 n 6
 63, 1 187 n 45
 63-64 175 n 8
 64 189
 65 176 n 9
 67-68 251 n 131
 68 181 n 24
 76-80 182
 79 182 n 26
- Pédagogue*
 I, 91, 2 235
- Protreptique*
 108 n 19
 X, 94 107-109
 X, 94, 2 108 n 20
 X, 94, 4 108; 113 n 25
- Stromates*
 136
 II, 114, 3-6 184 n 33
 III, 1, 1 211 n 106
 III, 29, 3 211
 VI, 95, 3 139
- CLÉMENT DE ROME (PSEUDO-)
Lettre aux Corinthiens
 8, 3 226 et n 17; 228 n 30;
 235; 262
 34, 8 107
- CLÉMENT DE ROME (PSEUDO-)
2^e Lettre
 11, 7 113 n 25
- Clémentines* (Pseudo-)
 14; 42
- Homélie*
 15, 3, 1 s. 52 n 12
- Constitutions apostoliques*
 7, 32 107-109; 113 n 25
- Corpus Hermeticum*
Asclepius
 21-29 8 n 29
- Poimandres*
 28 255 n 141
- Deuxième traité du Grand Seth* (NH VII, 2)
 39 n 23
- Dialogue du Sauveur* (NH III, 5)
 44; 75; 76; 146; 149-
 151; 152; 157; 167
 121, 2-5 150 n 15
 125, 18 151
 125, 18-126, 1 151 n 18
 129, 20-131, 6 150
 131, 16-18 150
 132, 23-133, 1 150
 133, 3-134, 23 150
 134, 24 ss. 150
 136, 1 ss. 150
 136, 10 150
 136, 17 ss. 150
 139, 8-13 153; 166
 143, 15 151
 144, 6 151
- Diatessaron*
 9 et n 36; 10; 14; 42
- «*Discours parfait*», *Extrait du* (NH VI, 8)
 65, 8-78 8 n 29
- Écrit secret de Jean* (NH II, 1 et par.)
 3 n 2; 17; 18; 19 n 75;
 27; 73 n 1; 75 et n 7; 76
 n 10.11; 79; 92; 135;
 297; 302
 II 1, 1-4 18 n 72; 79 n 15
 II 9, 20 255 n 141
 II 9, 22 255 n 141
 II 13, 23 255 n 141
 II 13, 36 255 n 141
 III 1, 1-3 18 n 72

IV 1, 1-3 79 n 15
 BG 19, 6 75 n 7
 BG 62, 3-63, 5 194 n 67

Enseignement de Silvanos
 (NH VII, 4)

3 n 2

ÉPIPHANE DE SALAMINE

Ancoratus

60 192 n 61

Panarion

36, 2 181 n 23; 184 n 32

51, 5, 3 160 n 5

78, 8 192 n 61

Epistula Titi

106-107; 109; 112

48, 2-5 106 n 14

Eugnoste (NH III, 3; V, 1)

27; 76; 145; 288

EUSEBE DE CÉSARÉE

Histoire ecclésiastique

III, 39, 16 160 n 5

III, 39, 3-4 163 n 14

III, 39, 16 163 n 14

Évangile de (la) vérité (NH I, 3)

74; 92

16, 31 sv. 74 n 2

21, 12-14 193 n 65

30, 25 sv. 118 n 40

35, 1 sv. 288 n 31

Évangile de Judas

123

Évangile de Pierre

30

Évangile des Ébionites

30

Évangile des Égyptiens

11; 30

Évangile des Égyptiens (NH III, 2; IV, 2)
 voir *Livre sacré du Grand Esprit invisible*

Évangile des Hébreux

30; 42; 160 n 5

Évangile des Nazaréens

30; 42

Évangile selon Marie (BG 1)

75; 76 n 10; 79; 86;
 123; 135

10, 1-10 79 n 18

17, 19-22 79 n 18

19, 3-5 75 n 7

Évangile selon Philippe (NH II, 3)

8; 10; 11; 13; 17; 21; 24
 n 77; 35; 36; 41; 70; 74;
 75; 86 n 27; 92; 123; 135;
 160; 173-221; 288-291

53, 23-29 205 n 91

53, 23-54, 5 196 n 71

55, 10-11 212 n 108

55, 11-12 182 n 27

55, 27 190 n 55

55, 27-31 210 n 102

55, 31 190 n 55

55, 34 186 n 43

55, 34-56 5 74 n 4

55, 37-56, 3 74 n 4

56, 3-13 8 n 30

56, 11-14 187

56, 15-20 216 n 121

56, 26-57, 19 216 n 124

57, 19 199 n 79

57, 19-28 289 n 38

57, 29 199 n 79

57, 30 199 n 79

57, 32 199 n 79

57, 32-33 199 n 79

57, 34-35 183

58, 1-2 183

58, 4 199 n 79

58, 5-6 199 et n 79

58, 8-10 183; 199

58, 9 199 n 79

58, 10 199 n 79

58, 10-11	191 n 57; 198; 199	65, 12-26	197
58, 10-14	74 n 4	65, 23	185
58, 11-14	182; 198; 220	65, 23-26	183 n 31
58, 12	199 n 79; 200 n 81	65, 27	183
58, 20	58, 33-59, 6 212	65, 27-29	203 n 86
59, 2	193 n 63	65, 28	183
59, 3	213	65, 29-30	185 n 40
59, 4	214	65, 37	185 n 38
59, 5	213	65, 37-66, 4	185 n 38; 216 n 125; 219
59, 5-6	213; 214	66, 1	183; 185
59, 6-11	192	66, 1-3	183
59, 8	192 n 61	66, 2	183
59, 10-11	190 n 55	66, 2-22	208 n 95
59, 11-18	290 n 42	66, 7-8	208 n 95
60, 10-15	193	66, 7-23	216 n 121
60, 21	212 n 108	66, 12-16	216 n 120
60, 23-24	183 n 27	66, 16 sv.	215 n 114
61, 5-12	194 n 67	66, 16-17	208 n 95
61, 19-21	289 n 38	67, 2-6	218 n 129; 219
61, 20-24	205 n 91	67, 9-11	207 n 94; 290 n 43
61, 20-35	183 n 30; 196 n 71	67, 9-18	206
61, 28	191 n 59	67, 9-27	216 n 123
62, 6-17	8 n 30; 161 n 6	67, 12-18	207 n 94
62, 13	160 n 4	67, 15	207 n 94
62, 17-26	210 n 102	67, 16	207 n 94
63, 21	220 n 136	67, 19-27	208; 219 n 132
63, 21-24	8 n 30	67, 27-30	173
63, 22	288 n 35	67, 29	218 n 131; 220 n 136
63, 25-30	74 n 4	67, 30-68, 17	74 n 4
63, 30-64, 5	192; 212	67, 34	191 n 59
63, 33	192 n 62	68, 4-17	186
64, 9-11	12 n 47	68, 9	186 n 43
64, 9-12	74 n 4	68, 22-26	184 n 35; 193; 216 n 118
64, 22-25	289 n 38	68, 26-27	74 n 4
64, 22-29	203 n 87	68, 28	191 n 59
64, 24	267 n 7	68, 35-37	190
64, 35	196 n 72	68, 37	204 n 89
64, 36	196 n 72	69, 1	209 n 96
65, 1	196 n 72	69, 4	210 n 102
65, 1-66, 4	183; 202; 219	69, 7-8	219 n 132
65, 1-2	183	69, 8	202
65, 1-12	202	69, 8-14	218 n 131; 289
65, 3-4	183	69, 14-28	289
65, 7-12	184 n 34	69, 18	219 n 133
65, 8	183	69, 22-28	219
65, 10-11	188	69, 23	219 n 133
65, 11-12	204; 209 n 96	69, 25	219 n 133
65, 12-23	185	69, 25-26	216 n 122; 219

69, 25-27	208 n 95	75, 17	220 n 136
69, 25-28	219	75, 19	182 n 27
69, 26	219 n 133	75, 20-21	182 n 27
69, 26-27	220	75, 21-24	289 n 38
69, 35	220	75, 21-25	200
69, 37	208	75, 25-29	188
69-71	208 n 96	75, 28	188 n 48
70, 1	209 n 97	75, 36	188
70, 1-4	220	76, 6-9	197
70, 5-9	194; 200; 201; 203; 218 n 130	76, 7	197
70, 7-9	203	76, 12-16	197
70, 8	184 n 32	76, 15-16	197
70, 8-9	194 n 68	76, 22-31	182 n 27
70, 9-12	219 n 118	76, 23-25	184 n 32
70, 9-22	184 n 35; 193; 194	76, 26	213 n 111
70, 14	194	76, 35	191 n 59
70, 18-22	209 n 96	77, 1-15	216 n 122
70, 34-37	190 n 56; 191 n 57	77, 15-78, 12	210 n 100
71, 3-15	190; 200	78, 25-79, 13	183 n 30; 192; 200 n 83
71, 4	202 n 85	78, 32-79, 5	200 n 83
71, 4-6	218 n 130	79, 9-13	183 n 30; 200 n 83
71, 5	210 n 102	79, 28	212 n 108
71, 5-6	191	79, 31	213 n 111
71, 7	209 n 96	80, 4	182 n 27
71, 8-11	191	81, 34 sv.	195
71, 9	191	81, 34-82, 10	198
71, 9-10	209 n 96	81, 34-82, 26	189; 199
71, 12	190	81, 35	199
71, 16-18	210 n 102	82, 3	190 n 53
71, 16-19	190 n 55	82, 4	189
71, 19	210 n 102	82, 4-5	196 n 72
72, 23-24	218 n 127	82, 4-10	255 n 142
73, 1-5	215 n 114; 216 n 121	82, 5	189
73, 1-8	216 n 122	82, 5-6	189
73, 8-15	74	82, 6	190 n 52
73, 18-19	208 n 95	82, 9	191 n 58
73, 19	216 n 123	82, 9-10	218 n 130
73, 24	191 n 59	82, 10	199
74, 5-12	216 n 119	82, 10-14	189
74, 12-16	289 n 38	82, 14	199
74, 18-20	216 n 123	82, 15	199
74, 18-22	208 n 95	82, 15-24	189
74, 18-24	219	82, 15-26	189 n 49
74, 20	218 n 131	82, 18	199
74, 21	219 n 132	82, 19-21	199
74, 25-26	74 n 4	82, 23-24	189
75, 14-21	220; 290 n 41	82, 23-25	189 n 49
		82, 24-26	189

82, 26-84, 14	70 n 26	85, 19-20	199
82-85	209 n 96	85, 20	199
83, 5	196	85, 21	199; 204
83, 8-11	70 n 26	85, 21-22	199
84, 11-14	201 n 84	85, 23-24	199
84, 14	205	85, 24-28	199 n 80
84, 14-21	186; 204 et n 89; 205 n 90; 290 n 44	85, 25	199
84, 14-86, 18	289 n 39	85, 25-86, 18	201
84, 17	205 n 92	85, 25-26	218 n 131
84, 20-22	205	85, 25-28	218 et n 130; 219
84, 21	204; 205	85, 25-29	201
84, 21-85, 13	220 n 134	85, 28-29	199; 220 n 135
84, 21-85, 14	186	85, 29-86, 4	201
84, 21-85, 29	199	85, 32-33	198
84, 21-22	190 n 56; 199; 205 n 90	85, 32-86, 3	198
84, 21-25	289 n 39	85, 33	218 n 130
84, 22	186	85, 34-35	198
84, 22-23	199	85, 35-86, 1	201
84, 23-25	186 n 41	86, 1-4	218 n 130
84, 25	199	86, 2	198
84, 25-27	186 n 42	86, 2-3	198
84, 25-29	186	86, 3	191 et n 58
84, 26-27	199	86, 4 sv.	201
84, 29-85, 1	186	86, 4-5	203; 218 et n 128; 218 n 130
84, 30	191 n 59	86, 4-18	203; 289 n 40
84, 30-31	199	86, 6	191 n 59
84, 31	187	86, 6-7	203
84, 33-34	186 n 41	86, 7	191 n 59
85, 1-5	187; 188	86, 7-12	201; 203
85, 3	199	86, 8	184 n 32
85, 4	198 n 78	86, 8-9	218 n 130
85, 4-18	191	86, 10 sv.	216 n 125
85, 5-13	187; 199	86, 10-11	217
85, 7	187	86, 11-13	216 n 115
85, 9	187; 199	86, 12-13	203; 204; 289 n 40
85, 10-18	290 n 44	86, 13-14	203
85, 10-19	204 n 88; 205 n 90	86, 15-16	204
85, 11-13	206	86, 16-18	206 n 93
85, 12-13	199; 205	86, 17	191 n 58
85, 12-14	205	86, 18-19	73 n 1
85, 14	199; 205; 206	§ 3	216 n 117
85, 15	204	§ 11	196 n 71; 205 n 91
85, 16	206	§ 12	291 n 45
85, 17-18	206	§ 15	8 n 30; 182 n 27; 212 n 108
85, 18	199	§ 17	74 n 4; 186 n 43; 190 n 55; 210 n 102
85, 18-21	190 n 56; 200 n 82; 206		
85, 19	199		

§ 18	74 n 4	§ 74	202; 219 n 132
§ 19	8 n 30	§ 75	218 n 131; 289 n 38
§ 21	216 n 121	§ 76	186 n 44; 208 et n 95;
§ 23	190; 216 n 124		216 n 116.122; 219; 289
§ 24	289 n 38		n 37
§ 25	289 n 38	§ 77	184 n 32.37; 194; 200;
§ 26	74 n 4; 182; 183; 184		201; 203; 218 n 130
	n 37; 187; 191 n 57;	§ 78	184 n 35; 193; 194; 216
	198; 200 n 81; 220		n 118
§ 28	182 n 27; 216 n 117	§ 79	184 n 35; 193; 194;
§ 31	193 n 63; 209; 210 n 100;		196; 209 n 96
	212; 213; 214; 215; 220	§ 81	190 et n 56; 191 n 57
§ 32	190 n 55; 192; 212	§ 82	190 et n 55; 200; 202
§ 33	290		n 85; 209 n 96; 210
§ 39	193		n 102; 218 n 130
§ 40	182 n 27; 212 n 108	§ 83	190 n 55; 210 n 102
§ 42	194 n 67	§ 87	218 n 127
§ 43	216 n 117; 289 n 38	§ 90	114; 215 n 114; 216
§ 44	161 n 6; 183 n 30; 184		n 121.122
	n 37; 188; 191 n 59;	§ 91	74
	196 n 71; 205 n 91	§ 92	208 n 95; 216 n 123
§ 47	8 n 30	§ 93	191 n 59; 216 n 117
§ 48	210 n 102	§ 94	216 n 119
§ 53	8 n 30; 220 n 136; 288	§ 95	208 n 95; 216 n 123;
	n 35		218 n 131; 219 et n 132;
§ 54	74 n 4		289 n 38
§ 55	192; 193 n 64; 209; 210	§ 97	74 n 4
	n 100; 212; 214; 215; 220	§ 100	182 n 27; 200 n 81; 210
§ 57	12 n 47; 74 n 4		n 100; 220 et n 136; 290
§ 59	185 n 39; 203 n 87; 267		n 41
	n 7; 289 n 38	§ 101	191 n 59; 200 et n 81;
§ 60	196		289 n 38
§ 61	183; 188; 197; 202;	§ 102	188; 202 n 85
	204; 209 n 96; 216	§ 103	197
	n 125; 219	§ 106	182 n 27; 184 n 32.37;
§ 63	208 n 95; 215 n 114;		213 n 111
	216 n 120.121	§ 109	216 n 122; 289 n 38
§ 66	218 n 129; 218 n 129.131;	§ 110	210 n 100
	219	§ 111	210 n 100; 288 n 31
§ 67	206; 208; 215; 216 n 123;	§ 113	183 n 30; 188; 192;
	219 n 132; 290 n 43		196; 200 n 83; 202 n 85
§ 68	173; 174; 217; 220 n 136	§ 115	212 n 108
§ 69	74 n 4; 186; 191 n 59	§ 116	182 n 27; 213 n 111
§ 71	184 n 35; 193; 194; 216	§ 122	189; 190 n 53; 191
	n 118		n 58; 195; 196 et n 72;
§ 72	74 n 4; 190; 191 n 59;		198; 199; 210 et n 100;
	204 n 89		218 n 130; 255 n 142
§ 73	209 n 96; 210 n 102	§ 123	201 et n 84

§ 124	186; 204 et n 89; 205 et n 90; 206; 217 n 126; 289 n 39; 290 n 44	40, 11 40, 11-16 40, 20	83 68 n 23 82 n 22
§ 125	186; 188; 190 n 56; 191 et n 59; 199; 200 n 82; 201; 204; 205 et n 90; 217 n 126; 218 n 130.131; 219; 220 n 134.135; 289 n 39; 290 n 44	42, 32-43, 7 43, 2 43, 2-3 43, 6-7 43, 8-9 43, 20-21 43, 34-44, 2	61 n 2 66 n 18 68 n 24 68 n 23 56 n 19 52 n 13 49
§ 126	191 n 58; 196; 198; 201; 218 n 130; 289 n 39	44, 2-10 44, 2-45, 16	61 n 2 47-59
§ 127	184 n 32.37; 190 n 56; 191 n 58.59; 196; 201; 203; 204; 206 n 93; 216 n 115.125; 217; 218 et n 128.130; 289 n 39.40	44, 3-4 44, 6 44, 10-35 44, 1329	57 56 50-53; 61 n 2 66 n 15
§ 133	190 n 56	44, 29 44, 34	55 67 n 19
<i>Évangile selon Thomas</i> (NH II, 2)	3-28; 29-45; 47-59; 61-72; 73-87; 89-101; 103-121; 123-133; 135- 141	45, 1-16 45, 3 45, 4 46, 13-22 46, 19-22	53-57; 61 n 2 56 67 n 20 61 n 2 52 n 13
32, 10-11	93 n 14	48, 26	42 n 25
32, 10-14	18; 62 n 6; 71 n 28	48, 31-32	42 n 25
32, 11-12	77 n 13	49, 2-6	61 n 2
32, 12-14	58	49, 4-5	66 n 17
32, 14-19	71 n 28	49, 5	67 n 22
32, 25-33, 2	52 n 13	50, 5-10	61 n 2
33, 6-9	52 n 13	50, 22-27	56 n 19
33, 28-34, 3	61 n 2	50, 22-29	61 n 2
33, 34-35	70 n 25	50, 26	71 n 28
34, 1	56 n 19	50, 31-51, 3	61 n 2
34, 3-13	61 n 2	50 31-51, 6	56 n 18
34, 5-11	65 n 13	51, 6-10	82 n 23; 94 n 15
34, 11-12	56 n 16	51, 27	73 n 1
34, 30-35, 14	93 n 13	53, 20-23	56 n 19
35, 14	83	Suscription/Titre	11; 18-21; 23; 30; 32 et n 8; 37-38; 40; 48 n 4; 62 n 6; 72; 82 n 21; 92; 111 n 24; 113 n 26; 126
36, 9-25	20	<i>Log.</i> 1	12; 18; 21; 22 n 76; 32 n 8; 36; 37; 52 n 13; 48 n 4; 58; 62 n 6; 71 n 28; 75; 80; 85; 87; 92; 96; 99; 104 n 8; 111 n 24; 113 n 26; 125; 126; 127; 140; 160
36, 15-17	52 n 13		
36, 26-33	61 n 2; 66 n 16		
36, 31	66 n 14		
36, 31-33	56 n 17		
37, 6	83		
37, 6-10	61 n 2		
37, 14	83		
38, 4-9	52 n 13		
40, 2-10	49-50; 61 n 2		

<i>Log. 1-7</i>	35; 82 n 21		n 30; 119; 120 et n 48;
<i>Log. 2</i>	11 n 45; 71 n 28; 86 n 26; 99; 116 n 31; 125; 126	<i>Log. 19</i>	130; 139 5 n 11; 6 n 19; 12 n 47; 20; 21; 23; 32 n 8; 38; 82; 94 n 16; 104 n 8; 113 n 26.28; 115 et n 30; 116 n 32; 130; 138; 139
<i>Log. 3</i>	6 n 16; 19; 40; 42 n 25; 52 n 13; 61 n 2; 113 n 27.28; 116 n 35; 126		
<i>Log. 4</i>	52 n 13; 115 n 29; 117 n 38; 126; 130	<i>Log. 20</i>	5 n 9.10; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 7; 56 et n 17.19; 58 n 21; 61 n 2; 65 n 9.12; 66 n 14.16; 67; 68; 70; 80; 99; 113 n 27; 153; 165; 177 n 13
<i>Log. 5</i>	113 n 28; 126		
<i>Log. 6</i>	5 n 9; 39; 96 n 21; 115 n 30; 120 n 48; 126; 141 n 5	<i>Log. 21</i>	5 n 9.10; 6 n 13; 13; 33 n 11; 34 n 16; 50 n 10; 61 n 2; 80; 83; 94 n 17; 115 n 30
<i>Log. 7</i>	5 n 11; 56 n 19	<i>Log. 22</i>	5 n 9; 11 n 46; 24; 34 n 12; 80; 113 n 27; 117 et n 37.38; 118 n 39; 130; 194 n 66
<i>Log. 8</i>	5 n 10; 21; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 7; 50 n 10; 58 n 21; 61 n 2; 65 n 9.12; 67; 68; 70 n 25; 71; 99; 127 n 4.5; 130; 138; 139	<i>Log. 23</i>	6 n 15; 41; 82; 95 n 18; 117 et n 38
<i>Log. 9</i>	5 n 10; 21; 22; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 6.7; 55; 56 et n 16.17; 58 n 21; 61 n 2; 65 n 9.12.13; 67; 68; 70; 99; 118 n 39; 127 n 4; 153; 165	<i>Log. 24</i>	5 n 9; 50 n 10; 52 n 13; 80; 82; 95 n 18; 96 n 20; 115 n 30; 120 n 48; 151 n 18
<i>Log. 10</i>	6 n 15	<i>Log. 25</i>	21
<i>Log. 11</i>	33 n 9; 65 n 13; 113 n 26	<i>Log. 26</i>	21; 82; 83; 94 n 17; 113 n 28
<i>Log. 12</i>	5 n 9; 11 n 45; 13; 42; 80; 115 n 30; 120 n 48; 141	<i>Log. 26-30</i>	35
<i>Log. 13</i>	5 n 9; 19; 41; 79; 80; 86; 93 et n 13; 96; 114; 120 n 47; 124; 125; 132 124; 141 n 5	<i>Log. 26-33</i>	82 n 21
<i>Log. 14</i>	22; 39; 83; 94 n 17; 124; 141 n 5	<i>Log. 27</i>	21; 39; 82; 83; 113 n 27.28; 130; 141 n 5
<i>Log. 15</i>	113 n 28; 119 n 46	<i>Log. 28</i>	21; 113 n 28; 114
<i>Log. 16</i>	13; 117 et n 38	<i>Log. 29</i>	21; 39
<i>Log. 17</i>	7 n 23; 34 n 15; 106; 109-121; 110 n 21; 113 n 26; 115 n 30; 119 n 44; 121; 132; 138; 139	<i>Log. 30</i>	65 n 11; 82 n 21; 94 n 17; 120 n 49; 132 n 11
<i>Log. 18</i>	5 n 9.11; 20; 21; 23; 32 n 8; 38; 52 n 13; 80; 82; 94 n 16; 96 n 20; 104 n 8; 113 n 26.28; 115 et	<i>Log. 31-33</i>	35
		<i>Log. 32</i>	77 n 13; 82; 94 n 16
		<i>Log. 33</i>	6 n 21; 33; 34 n 13; 82; 94 n 16
		<i>Log. 34</i>	82; 94 n 16
		<i>Log. 35</i>	118 n 39
		<i>Log. 36</i>	83

- Log.* 36-39 35; 82 n 21
Log. 37 5 n 9; 11 n 46; 19; 80;
83; 113 et n 27.28; 115 et
n 30; 116 n 33; 120 n 48
Log. 38 83; 114
Log. 39 83; 94 n 17; 140
Log. 40 68 n 23
Log. 41 118 n 39
Log. 42 82; 95 n 18
Log. 43 5 n 9; 80; 82 et n 22; 95
n 18; 96 n 20; 115 n 30;
120 n 48
Log. 44 130
Log. 46 113 n 27.28
Log. 47 11 n 43; 33 n 9; 83
Log. 48 83
Log. 49 5 n 11; 83; 86 n 26; 113
n 27; 117 n 38; 131
Log. 50 6 n 16; 19; 40; 83; 139
Log. 51 5 n 9; 80; 83; 115 et
n 30; 116 n 34; 120
n 48
Log. 52 5 n 9; 19; 80; 83; 96
n 20; 115 n 30
Log. 53 5 n 9; 96 n 21; 115
n 30; 120 n 48; 128 n 9;
141 n 5
Log. 54 5 n 11; 113 n 27; 128
n 9; 129
Log. 55 42 n 25
Log. 56 39; 40; 86 n 26; 113
n 28; 129 n 10; 130
Log. 57 5 n 10; 33 n 11; 34
n 16; 48 n 7; 58 n 21;
61 n 2; 65 n 9; 66 n 18;
68 et n 23.24; 71; 98;
113 n 27; 128 n 7; 139
Log. 58 5 n 11; 56 n 19; 71
n 28; 86 n 26; 126; 130
Log. 59 19; 83; 86 n 26; 113 et
n 28
Log. 60 5 n 9; 52 n 13; 56 n 16;
80; 80; 83; 86 n 26
Log. 61 5 n 9; 11 n 46; 33 n 9;
80; 82; 95 n 18; 139
Log. 62 49; 114; 128 n 6
Log. 63 5 n 10; 21; 33 n 11; 34
n 16; 47-59; 48 n 7;
49-50; 50 n 10; 56; 57
n 20; 61 n 2; 62; 63; 65
n 9.12; 68; 70; 83; 98 et
n 23; 99; 126 n 3; 129;
137
Log. 64 5 n 10; 21; 33 n 11; 34
n 16; 47-59; 48 n 6.7;
50-53; 55; 61 n 2; 65
n 9.12; 66 n 15; 67
n 19; 68; 71; 83; 98
n 23; 126 n 3; 129; 137
Log. 65 5 n 10; 21; 33 n 11; 34
n 16; 47-59; 48 n 6.7;
50 n 10; 53-57; 61 n 2;
65 n 9.12; 67 n 20; 68;
70; 83; 96; 97; 98 et
n 23; 99; 126 n 3; 129;
137
Log. 66 96; 97
Log. 68 5 n 11; 42 n 25; 82; 94
n 16
Log. 69 5 n 11; 42 n 25; 82; 94
n 16; 113 n 28
Log. 70 113 n 26
Log. 71 6; 33; 106 n 12
Log. 72 5 n 9; 80
Log. 74 80; 82; 84; 95 n 18; 115
n 30
Log. 75 24; 41; 82; 95 n 18; 115
n 30; 117 n 38; 131
Log. 76 5 n 10; 33 n 11; 48 n 7;
52 n 13; 58 n 21; 61
n 2; 65 n 9; 67; 68; 71;
86 n 26; 113 n 27; 151
n 16
Log. 77 35; 41; 82 n 21
Log. 78 113 n 28
Log. 79 5 n 9; 6 n 18; 80; 128
n 8; 129
Log. 80 39; 82; 94 n 16; 113
n 28; 116 n 31; 129;
130
Log. 81 82; 94 n 16; 116 n 31;
129
Log. 82 33 n 10; 82; 113 n 27
Log. 85 104 n 8; 113 n 26; 115
n 29
Log. 87 39

<i>Log.</i> 90	82; 83; 95 n 18		56 n 18; 58 n 21; 61
<i>Log.</i> 91	40; 80; 82; 83; 96 n 20; 115 n 30; 117 n 36; 120 n 48		n 2; 65 n 9.12; 68; 69; 70; 99; 113 n 27; 121 n 51; 127 n 4; 139; 151 n 16
<i>Log.</i> 92	42 n 25; 83; 86 n 26; 95 n 18; 114	<i>Log.</i> 110	128 n 6; 132 et n 11
<i>Log.</i> 93	83	<i>Log.</i> 111	40; 82 n 23; 94 n 15; 113 n 26; 115; 117; 130; 138
<i>Log.</i> 94	42 n 25; 83	<i>Log.</i> 112	5 n 12
<i>Log.</i> 96	5 n 10; 21; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 7; 50 n 10; 58 n 21; 61 n 2; 65 n 9.12; 66 n 17; 67 n 22; 68; 71; 113 n 27; 126 n 3	<i>Log.</i> 113	5 n 9; 42 n 25; 80; 113 n 27.28; 115 et n 30; 116 n 35; 120 n 48; 130
<i>Log.</i> 97	5 n 10; 21; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 7; 58 n 21; 65 n 9.12; 71; 113 n 27; 126 n 3	<i>Log.</i> 114	5 n 9; 11 n 46; 13; 24; 42; 80; 96 n 20; 113 n 26.27; 127; 140; 182 n 26; 193 n 64; 194 n 66
<i>Log.</i> 98	5 n 10; 21; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 7; 58 n 21; 65 n 9.12; 113 n 27; 118 n 39; 126 n 3	Souscription	73-74; 135
<i>Log.</i> 99	5 n 9; 80; 99; 113 n 27; 115 n 30	<i>Exégèse de l'âme</i> (NH II, 6)	223-257; 259-264
<i>Log.</i> 100	5 n 9; 6 n 20; 65 n 11; 80; 82; 83; 84; 94 n 17; 97; 115 n 30; 116 n 31; 120 n 49; 140	127, 18-135, 4	242
<i>Log.</i> 101	34 n 13; 42 n 25; 82; 83; 94 n 17	127, 19-25	253
<i>Log.</i> 102	5 n 12; 139	127, 19-129, 5	225; 247; 259
<i>Log.</i> 103	5 n 11; 61 n 2	127, 19-129, 15	259
<i>Log.</i> 104	5 n 9; 80; 96 n 21; 115 n 30; 120 n 48; 141 n 5	127, 25	244 n 99
<i>Log.</i> 105	69	127, 25-26	248 n 108; 253; 255 n 139
<i>Log.</i> 106	11 n 46; 120 n 49; 194 n 66	127, 26-28	248 n 109
<i>Log.</i> 107	5 n 10; 21; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 7; 56 n 19; 58 n 21; 61 n 2; 65 n 9.10.12; 67; 68; 70; 71 n 28; 99; 107; 113 n 27; 127 n 4.5; 129; 138; 165	127, 26-128, 17	253 et n 134
<i>Log.</i> 108	65 n 9; 114; 127 n 4; 131; 132	127, 27	249 n 120; 250 n 125
<i>Log.</i> 109	5 n 10; 17 n 70; 21; 33 n 11; 34 n 16; 48 n 7;	127, 28	250 n 123.125
		127, 29	241 n 90; 248 n 112; 250 n 123
		127, 29-31	248 n 110
		127, 30-31	250 n 128
		127, 31	241 n 89; 250
		127, 32	241 n 90; 248 n 112
		128, 1-2	249 n 119
		128, 2	249 n 120; 250 n 123
		128, 2-4	248 n 111
		128, 3	250 n 123
		128, 4-5	250 n 123
		128, 4-129, 5	299 n 17
		128, 5	250 n 125
		128, 6	241 n 85; 250 n 123
		128, 6-8	252

- 128, 7 241 n 85
 128, 8 241 n 85
 128, 8-9 249 n 121
 128, 9 241 n 86
 128, 9-11 248 n 110
 128, 12 250 n 122
 128, 13 250 n 123
 128, 13-14 248 n 110
 128, 14-16 248 n 111
 128, 16-21 249 n 113
 128, 17-20 251 n 129
 128, 17-26 253
 128, 20 241 n 91
 128, 21-23 248 n 112
 128, 22 241 n 90; 250 n 123
 128, 23-26 251
 128, 26 244 n 99
 128, 26-129, 5 252; 253
 128, 27 241 n 86
 128, 28 241 n 86
 128, 28-29 241 n 86
 128, 29 241 n 90
 128, 29-30 241 n 88.90
 128, 30 241 n 86
 128, 30-31 249 n 119
 128, 32-34 241 n 86
 128, 34-35 241 n 86
 128, 34-129, 1 255 n 139
 128, 35-36 241 n 86
 128, 36-129, 1 256 n 142
 128, 36 241 n 86; 244 n 99
 129-131 229; 232; 239
 129, 1 244 n 99; 250 n 121
 129, 1-2 241 n 86
 129, 1-5 244 n 99
 129, 4 241 n 86
 129, 5 232; 244 n 99
 129, 5-7 228 et n 39; 229
 129, 5-8 229; 236 n 53
 129, 5-130, 20 235
 129, 5-130, 30 248 n 107
 129, 5-131, 11 229
 129, 5-131, 13 225; 247; 260
 129, 6 249 n 119
 129, 7 228 n 39
 129, 7-130, 20 229
 129, 8 228 n 29
 129, 8-10 249 n 114
 129, 8-22 226 n 13
 129, 9-10 249 n 115
 129, 10 233 n 48; 240 n 84
 129, 10-11 252
 129, 10-18 250 n 124
 129, 11 241 n 90
 129, 11 sv. 249 n 118
 129, 11-12 249 n 116
 129, 12 250 n 122.126
 129, 12-13 249 n 115.119
 129, 13 240 n 84; 249 n 119.120
 129, 15-16 249 n 115.119
 129, 15-20 249 n 118
 129, 17 241 n 90; 249 n 119
 129, 17-18 249 n 116
 129, 18 249 n 115.120; 250 n 126
 129, 20 233 n 48; 240 n 84
 129, 20-21 249 n 120
 129, 20-22 252
 129, 21 sv. 249 n 118
 129, 22 229 n 40
 129, 22-23 228 n 29
 129, 23-130, 11 226 n 13; 249 n 117
 129, 24 247 n 105
 129, 26 249 n 119
 129, 28-32 251 n 130
 129, 30 249 n 118
 129, 30-31 251 n 130
 129, 31 251
 129, 31-33 251
 129, 33 249 n 118.119
 129, 34 249 n 115.119; 250 n 122
 130, 1 249 n 115.119
 130, 1-11 250
 130, 2 250 n 126
 130, 2 sv. 249 n 118
 130, 2-28 229
 130, 3-20 249 n 118
 130, 7 249 n 118; 250 n 121.126
 130, 8-11 252
 130, 9 233 n 48; 240 n 84
 130, 9 sv. 249 n 118
 130, 10-11 250 n 127
 130, 11 226 n 13; 228 n 29.40; 236 n 53

130, 11-20	226 n 13	131, 17	241 n 87.91
130, 13	249 n 115.119	131, 18	241 n 87
130, 13-16	250 n 124	131, 19	241 n 87
130, 16	249 n 119	131, 19-132, 2	253 et n 134.135; 285 n 22
130, 17	250 n 124	131, 21 sv.	246 n 103
130, 18	249 n 120	131, 30	241 n 90
130, 18-19	249 n 115.119	131, 30-31	248 n 112
130, 19	249 n 115	132, 2-7	253
130, 19-21	250 n 126	132, 7-9	244 n 100
130, 20-28	243	132, 7-10	253 et n 134
130, 20-131, 2	242	132, 9	255 n 141
130, 22-24	255 n 140	132, 10-11	249 n 119; 252
130, 23-24	249 n 116	132, 10-13	253 n 134
130, 24	241 n 90	132, 10-23	253
130, 24-28	250	132, 11	241 n 90
130, 27-28	250 n 127	132, 12	246 n 103; 250 n 125
130, 28	249 n 119	132, 12-13	241 n 90; 253 n 134
130, 28-29	228 n 34	132, 13-14	253 n 134
130, 28-35	226 n 23; 255 n 141; 262	132, 16	250 n 121.123
130, 28-131, 2	230; 239 n 72; 243	132, 16-17	249 n 120
130, 28-131, 13	254 n 138	132, 20	244 n 99
130, 31	249 n 119	132, 21	244 n 99
130, 32-35	226 n 23	132, 23-26	253 n 134
130, 33	228 n 34	132, 23-27	253
130, 34	239	132, 26	253 n 134
130, 36	249 n 119	132, 26-27	253 n 134
131, 1	249 n 119	132, 27-35	232; 243 et n 97
131, 2	228 n 37	132, 33	243 n 97
131, 2-3	228 n 35	132, 27-133, 9	245
131, 2-13	230	132, 27-133, 10	246; 247; 255 n 142; 260
131, 3-8	226 n 19	132, 28	250 n 123
131, 4-5	249 n 119	132, 29-35	285 n 19
131, 8-9	242; 243	133, 1	228 n 31.37; 243; 245
131, 9	228 n 39	133, 1-10	231
131, 9-13	226 n 19	133, 1-11	232
131, 10	228 n 38	133, 3	226 n 16
131, 11 sv.	232	133, 3-6	231 n 47; 244
131, 13-19	247 n 105	133, 3-9	231 n 47; 242
131, 13-132, 2	259; 299 n 17	133, 5	244
131, 13-132, 27	247; 259	133, 6-9	244; 245
131, 13-132, 35	242; 259	133, 6-10	231 n 47
131, 13-135, 5	225	133, 8-9	245
131, 14	249 n 121; 250 n 123	133, 9	228 n 38; 243 n 95
131, 14-15	249 n 120	133, 9-10	226 n 16
131, 15	241 n 90; 248 n 112	133, 10	243 n 95
131, 16	250 n 123	133, 10-15	242; 245; 247; 253; 259
131, 16-18	150		
131, 16-19	241 n 87; 252		

133, 11	241 n 88	134, 19	239; 243 n 96
133, 11-12	241 n 88	134, 21	240 n 84
133, 11-13	252	134, 23	240 n 84
133, 12-13	241 n 88	134, 24-25	243 n 96
133, 13	253 m 134	134, 25	246
133, 14-15	232; 247 n 105	134, 25-27	243; 244
133, 15	248	134, 25-34	242
133, 15-31	230; 232; 246; 247; 248 n 106; 260	134, 25-39	231 n 47
133, 16	228 n 31	134, 26	243 n 96
133, 16-17	228 n 32	134, 28	247
133, 16-19	247 n 105	134, 28-34	246
133, 16-20	226 n 15; 229	134, 28-135, 4	236; 247; 260; 261
133, 19-20	246	134, 29	225 n 10
133, 20	232	134, 29-33	285 n 20
133, 20-28	229 n 41; 242; 243	134, 29-135, 5	225 n 10
133, 22	250 n 125	134, 31-33	248 n 106
133, 24-25	231 n 47; 243 n 96; 245	134, 33-34	231 n 47
133, 25-28	256 n 142	134, 34-35	228 n 37
133, 26-27	244	134, 34-135, 4	247
133, 28	228 n 38; 229 n 41	134, 35	228 n 33; 255 n 141
133, 29-31	226 n 16; 229	134-135	229
133, 31	232	135, 1-4	226 n 20; 254 n 138
133, 31-32	246	135, 2	225; 238 n 66
133, 31-34	253 n 135	135, 4	236 n 55.56.57; 238 n 66; 240 n 82; 261
133, 31-39	247 n 105	135, 4-5	240 n 82
133, 31-134, 4	247; 259	135, 4-15	232; 238 n 63; 254 n 138
133, 31-134, 15	242; 259	135, 5	237 n 58; 238 n 66; 261
133, 32	253 n 134	135, 5-8	237 n 58; 261
133, 33	246	135, 8	240 n 80.81
133, 33-134, 3	253	135, 8-9	240 n 80
133, 34-131, 4	232	135, 8-14	237 n 59; 261
133, 34-134, 15	285 n 19	135, 9-10	240 n 74
133, 35	250 n 123	135, 10	238 n 66; 240 n 76.77.78; 241 n 91
133-134	243	135, 10-12	240 n 74
134, 3	246	135, 12	238 n 66; 240 n 77.78
134, 4-6	246	135, 12-13	237 n 58; 240 n 81; 261
134, 4-11	246; 247; 260	135, 13	238 n 66; 240 n 76
134, 4-136, 15	261	135, 13-14	240 n 81
134, 6-11	246; 256 n 142	135, 14	238 n 66
134, 11-15	232; 246; 247; 260	135, 14-15	240 n 75
134, 12	247	135, 15-19	228 n 40
134, 15-16	228 n 37	135, 16	228 n 33; 255 n 141
134, 15-27	247; 260	135, 16-19	226 n 22
134, 16	228 n 31	135, 16-26	231; 232; 237 n 60; 261
134, 16-25	226 n 15; 254 n 138	135, 17	238 n 66; 240 n 81
134, 17	239 n 73; 243 n 96		
134, 17-25	231 n 47		

135, 17-18	240 n 83	136, 23-24	225 n 12
135, 19-21	226 n 21	136, 26-27	237 n 59; 240 n 75; 261
135, 20	238 n 66; 240 n 75	136, 27	228 n 37; 240 n 76
135, 20-21	254 n 138	136, 27-137, 22	233
135, 21-29	238 n 63	136, 27-28	228 n 36
135, 22	228 n 37; 240 n 80	136, 28-35	227 n 27; 261; 263
135, 22-24	227 n 24; 254 n 135;	136, 29	238 n 65; 240 n 81
	255 n 141	136, 29-30	240 n 80; 241 n 85
135, 24	240 n 80	136, 31	238 n 66; 240 n 76.80
135, 25	238 n 65; 240 n 80	136, 33-34	240 n 83
135, 25-26	240 n 81	136, 33-35	256 n 142
135, 26	238 n 66; 241 n 91	136, 35	228 n 40
135, 26-29	233; 237 n 61; 262	136, 35-137, 5	261; 262
135, 27	240 n 83	136, 35-137, 11	242
135, 28	240 n 82	136, 36	238 n 66; 240 n 80
135, 28-29	256 n 142	136, 36-137, 1	256 n 142
135, 29	240 n 83	136, 36-137, 5	227 n 26
135, 29-136, 15	233; 235	137, 1	228 n 39; 240 n 80.81
135, 29-30	228 n 37	137, 2-3	227 n 26.28; 240 n 76
135, 30-136, 15	254 n 138	137, 3	238 n 66
135, 30-31	226 n 17; 228 n 30	137, 3-4	227 n 26
135, 31-136, 4	226 n 17; 235; 263	137, 3-7	244 n 99
135, 32	238 n 66; 240 n 78	137, 4	227 n 28
136, 1	238 n 66; 240 n 80	137, 5	227 n 26
136, 3	238 n 66; 240 n 83; 241	137, 5-11	231 n 46
	n 86	137, 5-15	238 n 63
136, 4	228 n 40	137, 7	240 n 76
136, 4-8	226 n 14	137, 7-8	240 n 79; 255 n 140
136, 4-15	263	137, 9	240 n 81
136, 6	240 n 80.81	137, 10	240 n 80.83
136, 7	238 n 66; 240 n 83	137, 10-11	256 n 142
136, 8	238 n 66; 240 n 77	137, 11	240 n 83; 241 n 86
136, 8-9	228 n 40	137, 11-15	226 n 18; 231 n 46
136, 9-15	226 n 14	137, 12-13	256 n 142
136, 10	240 n 81.82.83	137, 13-14	240 n 81
136, 11	240 n 81.83	137, 14	240 n 81
136, 15-137, 26	261	137, 15	228 n 32.40
136, 16	236 n 55.56.57; 261	137, 15-22	237 n 61; 262
136, 16-21	240 n 82	137, 16	240 n 81
136, 16-27	238 n 63	137, 16-22	226 n 15
136, 17-18	236 n 56; 240 n 82; 254	137, 18	240 n 81
	n 138	137, 21	240 n 81.83
136, 18-20	237 n 58; 261	137, 21-25	233
136, 18-24	237 n 58; 261	137, 22	237 n 61; 240 n 83
136, 19	236 n 56; 240 n 82	137, 22-25	237 n 61; 238 n 63; 254
136, 20	237 n 58; 238 n 66; 261		n 138
136, 22	238 n 66; 240 n 76	137, 23	240 n 80
136, 23	228 n 39	137, 23-24	240 n 83

ÉZÉCHIEL (Pseudo-)	226 et n 17; 228 n 30; 231; 233; 235; 238 n 66; 262; 263	89, 20 sv.	194 n 67
<i>Héracléon</i>	183 n 23	IRÉNÉE DE LYON <i>Adversus Haereses</i>	
<i>Fragments</i>		I, Préface, 1	293 n 2
12	176 n 10	I, 1-8	175; 177
13	186 n 44; 187 n 45.46	I, 2, 3-4	254 n 137
18	176 n 10	I, 2, 6	174 n 4
22	176 n 10	I, 4, 1	251 n 131; 254 n 137
38	176 n 10	I, 4, 5	174 n 4.5; 175 n 6; 190 n 54
HERMAS (<i>Pasteur</i>)		I, 5, 1	175 n 6
<i>Mand.</i> 10, 1, 5	52 n 12	I, 6, 2	185 n 39; 210 n 102
HIPPOLYTE (PSEUDO-)		I, 6, 3	177
<i>Elenchos</i>		I, 6, 3-4	180
V, 7, 20	11 n 42; 35 n 19	I, 6, 4	177 n 14; 179; 190 n 54; 211 n 104
V, 7, 26	11 n 43	I, 7, 1	175 n 7; 176 n 9; 187 n 45
V, 7, 28	11 n 43	I, 7, 2	189; 191 n 57
V, 8, 29	50 n 10	I, 7, 5	175 n 7
V, 8-9	11 n 43	I, 8, 2	174 n 4.5; 254 n 137
VI, 18-19	254 n 136	I, 13	180
VI, 30-32	254 n 137	I, 13, 1	11 n 40; 179
VI, 31	251 n 131; 253 n 133	I, 13, 2	176 n 13; 179; 180; 212; 213; 214
VI, 34, 3	176 n 11	I, 13, 2-3	180
VI, 34, 6	176 n 11	I, 13, 3	176 n 12; 177; 180; 211 n 105
VI, 35, 6	191 n 57	I, 13, 3-6	179
VI, 36, 4	176 n 11	I, 13, 6	177; 179; 180; 184 n 32
<i>Tradition apostolique</i>		I, 18, 2-3	209
4	213 n 109	I, 21	180
HOMÈRE		I, 21, 2	185 n 39; 285 n 21
<i>Odyssée</i>		I, 21, 3	179; 180; 182 n 25
1, 48-62	227 n 27	I, 21, 1-4	281 n 2
4, 260	238 n 66	I, 21, 4	206; 281 n 1; 288 n 31
4, 260-264	227 n 26	I, 21, 5	184; 210; 216
4, 555-560	227 n 27	I, 21, 6	181 n 23
5, 81-84	227 n 27	I, 23, 1-2	254 n 136
5, 151-153	227 n 27	II, 11, 9	74 n 3
5, 220-222	227 n 27	III, 3, 1	160 n 5
<i>Hypostase des Archontes</i> (NH II, 4)	17; 73 n 1	JÉRÔME	
		<i>Contra Pelagium</i>	
		3, 2	160 n 5
		<i>De viris inlustribus</i>	
		3	160 n 5

JUSTIN		8, 10-27	168
<i>1^{re} Apologie</i>		8, 32s.	147
65, 2	213 n 109	9, 18	169 n 20
<i>Dialogue</i>		9, 35	170 n 22
103, 8	163 n 13.14	12, 6-10	147
<i>Kephalaia (Berlin)</i>		12, 14-15	167
IX, 37, 29-42, 23	213 n 109	12, 15	170 n 22
<i>Lettre apocryphe de Jacques (NH I, 2)</i>		12, 18-19	147
	76-77; 146-148; 159-171	12, 19-31	167
1, 1-2, 6	159	12, 20-22	155
1, 1-2, 7	146	12, 29-31	155
1, 1-29	93 n 12	12, 22-31	155
1, 1-35	77 n 12	13, 18	170 n 22
1, 2	161	13, 26-36	147
1, 10	163	13, 29	170 n 22
1, 10 11	146 n 6	13, 38-14, 1	147
1, 15-16	146 n 5	14, 8	170 n 22
1, 17	161	14, 16	170 n 22
1, 18-22	147	15, 5-27	159
1, 20-25	146 n 6; 160 n 3	15, 27-16, 7	159
1, 22-25	162	15, 29-16, 2	76 n 9
1, 26-28	147	16, 2-5	163
1, 28	147	16, 2-8	161
1, 28-32	146; 163 n 15	16, 8-10	162 n 11
2, 1-7	160	16, 12-16	161
2, 7-15	147	16, 12-30	77 n 12; 146; 159
2, 7-25	162	16, 15	147
2, 7-33	159	16, 26-30	147; 161
2, 12-14	164; 165	<i>Lettre de Pierre à Philippe (NH I, 2)</i>	
2, 15-16	163 n 15		75-77
2, 28-39	76 n 9	132, 12-133, 9	77 n 12
2, 30	170 n 22	<i>Livre de Thomas (NH II, 7)</i>	
2, 33-39	159		75-78; 92; 135; 146;
2, 37-39	163		148-149; 156
3, 34	170 n 22	138, 1-4	148
4, 18-22	169 n 20	138, 2-3	73 n 1; 77 n 13
5, 31-6, 9	162 n 12	140, 41-141, 2	151
6, 6	170 n 22	144, 14-36	156
7, 1-10	164	<i>Livre des Degrés</i>	
7, 1-8, 27	152		12; 36
7, 17-35	169	<i>Livre sacré du Grand Esprit invisible</i>	
7, 28-32	153	(NH III, 2; IV, 2)	
8, 1	164		265-269; 273-274; 286-
8, 1-10	164		288
8, 4-10	152	III, 40	274 n 14
8, 10-25	154		

- III, 40, 12-13 75 n 6
 III, 59, 10 255 n 141
 III, 62, 24-64, 9 265 n 1
 III, 63, 10 265 n 1
 III, 63, 24-25 286 n 24
 III, 64, 9 266 n 2
 III, 64, 9-10 266
 III, 64, 9-12 273
 III, 64, 9-65, 26 265-269
 III, 64, 10-20 287 n 25
 III, 64, 15 274
 III, 64, 16-18 268 n 8
 III, 64, 21 267 n 6
 III, 65, 25 286 n 24
 III, 65, 26-66, 8 266
 III, 66, 8-22 266 n 3; 274
 III, 66, 10-11 274; 287 n 27
 III, 66, 22-68, 1 266 n 3
 III, 67, 17-68, 1 287 n 30
 III, 68, 1-2 162 n 10
 III, 68, 1-9 288 n 32
 III, 68, 3 267 n 6
 III, 68, 10-69, 5 288 n 32
 III, 68, 10-11 162 n 10
 III, 68, 12-13 267 n 6
 III, 69, 9-12 288 n 33
 III, 69, 6 74 n 6
 IV, 50 274 n 14
 IV, 50, 1-3 75 n 6
 IV, 75, 12 286 n 24
 IV, 74, 9-75, 24 265 n 1
 IV, 74, 24-25 265 n 1
 IV, 75, 24 266 et n 2
 IV, 75, 24-76, 10 287 n 25
 IV, 75, 24-77, 19 265-269
 IV, 75, 24-25 266
 IV, 75, 24-27 273-274
 IV, 76, 4 274
 IV, 76, 5-7 268 n 8
 IV, 76, 11 267 n 6
 IV, 78, 1-10 266; 287 n 28
 IV, 78, 10-79, 3 266 n 3; 274
 IV, 78, 12-13 274; 287 n 27
 IV, 79, 3-80, 15 266 n 3
 IV, 80, 2-15 287 n 30
 IV, 80, 15-24 288 n 32
 MACAIRE (Pseudo-)
 12; 36
Martyre de Pierre
 105-106; 109; 112
 9 105
Midrash sur le Cantique des Cantiques
 IV, 13 (116a) 121 n 51
 ORIGÈNE
Commentarii in Matthaeum
 1, 4 160 n 5
Papyri d'Oxyrhynque
 9; 10; 27; 35 n 20; 81;
 82; 109; 112
 1 8; 35; 82 n 21; 132
 n 11; 141
 654 8; 35; 75; 82 n 21; 141
 654, 1 18
 654, 1-5 92
 655 8; 35; 82 n 21; 141
Paraphrase de Sem (NH VII, 1)
 266; 282-283; 284
 30, 21-32, 18 283 n 9
 30, 23-25 283 n 9
 31, 4-13 283 n 11
 31, 22-32, 5 266 n 4; 283 n 11
 32, 5-7 283 n 9
 32, 7-9 244 n 100; 283 n 10
 32, 9 sv. 267 n 7
 32, 9-10 283 n 9
 32, 27-34, 24 266 n 4; 283 n 11
 36, 23-29 282 n 5
 37, 14-15 282 n 7
 37, 19-34 282 n 4
 37, 22-25 282 n 8
 38, 3-18 282 n 6
 46, 4-47, 5 267 n 4; 283 n 11
Pensée première à la triple forme
(Prôtennoia Trimorphe) (NH XIII, 1)
 265; 272-273; 276-277
 48, 17-21 272; 287 n 26
 PHILON (Pseudo-)
Antiquités bibliques
 26, 12-14 103 n 3

<i>Pistis Sophia</i>		30, 20-23	284 n 15
	19; 20; 75; 76; 163; 270	30, 30-31, 5	284 n 14
1	19 n 75	31, 22-28	284 n 17
2	163	31, 22-32, 3	284 n 13
		69, 24-28	284 n 16
<i>Prière d'action de grâces (NH VI, 7)</i>		69, 7-22	284 n 13
63, 33-65, 7	8 n 29		
		<i>Traité tripartite (NH I, 5)</i>	
<i>Prôtennoia Trimorphe (NH XIII, 1)</i>		58, 13-36	213 n 109
voir (La) <i>Pensée première à la triple forme</i>			
		<i>Turfan, Fragments de</i>	
<i>Protévangile de Jacques</i>			104-105; 106; 109; 118
	31	M 554	104 n 7
		M 589	104 n 7
TITE (Pseudo-)			
voir <i>Epistula Titi</i>		VALENTIN	
		<i>Fragments</i>	
<i>Sagesse de Jésus Christ (NH III, 4; BG 3)</i>		2	184 n 33
	19 n 75; 27; 75-76; 145		
BG 77, 8	75 n 7	<i>Zostrien (NH VIII, 1)</i>	
			265; 269; 270; 275
<i>Sépher Élia</i>		6, 7-17	269; 287 n 26
	139 n 3	6, 12-13	269
		57, 5-6	275; 287 n 27
<i>Témoignage de vérité (NH IX, 3)</i>		130, 14-132, 5	299 n 16
	283-284		

C. AUTEURS MODERNES

- ‘ABD AL-MASĪH (Y.) 4 n 6; 29 n 1; 47 n 1;
61 n 1; 110 n 21
- ALAND (K.) 4 n 6; 7 et n 25; 29 n 1
- ALTHEIM (F.) 282 n 3
- ATTRIDGE (H. W.) 74 n 3; 150 n 13
- BAARDA (T.) 9 n 37
- BARC (B.) 31 n 6; 42 n 26; 290 n 42; 291
n 45
- BARNES (J.) 3 n 2
- BAUER (J. B.) 107 n 17
- BAUER (W.) 161 n 8
- BEATRICE (P. F.) 50 n 11; 52 n 12
- BENOIT (P.) 7 et n 25
- BERGER (K.) 103 n 4
- BETHGE (H.-G.) 223 n 1; 224 et n 8; 243
n 97
- BILLERBECK (P.) 121 n 51
- BLOMBERG (L.) 62 n 3
- BOECHER (O.) 50 n 11
- BÖHLIG (A.) 74 n 6; 266 n 1; 271 et n 12;
286 n 23
- BOISMARD (M.-É.) 7 et n 25
- BONNET (M.) 12 n 48
- BOUSSET (W.) 179 n 17; 180 n 19; 211
n 105
- BULTMANN (R.) 81 et n 20; 124 n 1
- BREITENBACH (C.) 110 n 21
- CAMERON (R.) 90 et n 5
- CERFAUX (L.) 15 n 61; 47 n 1; 62 n 4; 121
n 51
- CHARLES (R. H.) 111 n 23
- COLPE (C.) 294 et n 6; 297; 302
- CROSSAN (J. D.) 17 n 70; 44 n 28; 53
n 14; 62 n 3
- CRUM (W. E.) 118 n 41; 163 n 13; 197
n 74; 218 n 129; 244 n 98
- CULLMANN (O.) 27 n 81
- DAVIES (S. L.) 124 n 1
- DE BRUYNE (D.) 106 et n 13.14
- DE CATANZARO (C. J.) 197 n 75; 207 n 94
- DEHANDSCHUTTER (B.) 17 et n 70; 43
n 28; 49 n 8; 50 n 11; 53 n 14; 57 n 20
- DELORME (J.) 66 n 15; 98 n 23
- DENIS (A.-M.) 139 n 3
- DE SANTOS OTERO (A.) 106 n 13; 107
n 15
- DINKLER (E.) 81 n 20; 124 n 1
- DORESSE (J.) 3 n 1; 4 n 6; 29 n 1; 223 et
n 2
- DOUTRELEAU (L.) 281 n 1
- DUPONT (J.) 50 n 11
- EHLERS (B.) 12 n 49
- ELTESTER (W.) 15 n 60; 47 n 1
- EMMEL (S.) 150 n 12
- FALLON (F.) 90 et n 5
- FASCHER (E.) 293 n 1
- FESTUGIÈRE (A.-J.) 193 n 65
- FEUILLET (A.) 103 n 1; 150 n 12
- FISCHER (K. M.) 224 n 5; 254 et n 136
- FREEDMAN (D. N.) 13 n 50.52; 16
- GAFFRON (H. G.) 174 n 2.3; 183 n 29; 184
n 33; 185 n 39; 193 n 64; 202 n 85; 207
n 94; 208 n 95; 209; 210 n 101; 211
n 106; 212; 213 n 109.110; 214 et n 112;
215 et n 115; 216 et n 116; 220 n 137;
288 n 36
- GARITTE (G.) 4 n 6; 9 et n 31.33; 15 n 61;
29 n 1; 35 n 20
- GÄRTNER (B.) 6 et n 14.17; 13 n 50; 16 et
n 66; 18 n 71; 19 et n 73; 23; 37 n 22;
47 n 2; 48 n 3.4; 52 n 13; 62 n 4; 89 et
n 1; 110 n 21; 118 n 40; 119 n 46; 194
n 66; 208 n 95

- GEORGE (A.) 33 n 3
 GRANT (R. M.) 13 n 50.52; 16 et n 65; 18 n 71; 174 n 3; 178 n 16; 183 n 28; 191 n 60; 195 et n 69; 209 et n 99; 211; 213 n 109; 302 n 19
 GRELOT (P.) 30 n 3
 GRENFELL (B. P.) 8 n 26
 GUILLAUMONT (A.) 4 n 6; 5 n 8; 9 et n 32.35; 36 n 21; 41 n 24; 47 n 1; 55 n 15; 61 n 1; 226 n 17; 235 n 52
 HAACKER (K.) 50 n 11
 HAASE (W.) 90 n 5
 HADOT (P.) 124 n 2; 131
 HAHN (E.) 50 n 11; 110 n 21
 HAENCHEN (E.) 4 n 6; 8 n 28; 9 n 32; 16 et n 67; 18 n 71; 23; 37 n 22; 47 n 2; 50 n 11; 89 et n 1
 HAELEWYCK (J.-C.) 139 n 3
 HELLHOLM (D.) 76 n 8
 HENNECKE (E.) 11 n 40; 35 n 18; 76 n 8; 104 n 7; 106 n 13
 HORMAN (J.) 44 n 28
 HORNER (G. W.) 118 n 42
 HUBAUT (M.) 53 n 14
 HUNT (A. S.) 8 n 26
 HUNZINGER (C.-H.) 15 et n 60; 47 n 1
 JANSSENS (Y.) 18 n 71; 147 n 8; 275 n 15; 290 n 42
 JEREMIAS (J.) 7 n 23; 15 n 60; 33 n 10; 34 n 15
 JONAS (H.) 294; 297; 303 et n 21
 KASSER (R.) 4 n 6; 7 n 22; 9 et n 34; 15 et n 64; 27 n 81; 29 n 1; 95 et n 19; 110 n 21; 118 n 40; 119 et n 45; 159 n 1; 225 n 11
 KLAUCK (H. J.) 57 n 20
 KLAUSER (T.) 145 n 2
 KLOPPENBORG (J. S.) 90 n 7
 KOESTER (H.) 29 n 2; 62 n 3; 81 et n 20; 89 n 4; 90 et n 6.8; 110 n 21; 124 n 1; 145 n 1; 150 n 12.13; 152 et n 19
 KOSCHORKE (K.) 283 n 12; 303 n 20
 KRAUSE (M.) 3 n 2; 76 n 8; 145 n 2; 149 n 10; 150 et n 14; 156 n 20; 173 n 1; 223 n 1; 224 et n 6.7; 225 n 11; 226 n 17; 227 n 23.26; 238 n 65; 243 n 97; 282 n 3; 285 n 18
 KRETSCHMAR (G.) 221 n 138
 LABIB (P.) 3 n 2; 4 n 5; 5 n 7; 29 n 1; 149 n 10; 173 n 1; 188 n 48; 223 n 1; 285 n 18
 LAURENTIN (R.) 7 n 24; 29 n 2
 LAYTON (B.) 47 n 1; 61 n 1; 81 n 20; 110 n 21; 152 n 19; 173 n 1; 285 n 22
 LEIPOLDT (J.) 4 n 6; 14 et n 53; 23; 173 n 1
 LELOUP (J.-Y.) 89 n 3
 LELYVELD (M.) 89 n 2
 LÉTOURNEAU (P.) 150 n 12
 LIVINGSTONE (E. A.) 110 n 21
 LINDEMANN (A.) 48 n 3; 49 n 9; 53 n 14; 55 n 15; 57 n 20; 62 n 5; 66 n 15.16; 69 n 24
 LIPSUS (R. A.) 12 n 48; 105 n 10
 MACRAE (G. W.) 272 n 13
 MAHÉ (J.-P.) 8 n 29; 31 n 7
 MALININE (M.) 4 n 4; 146 n 3; 159 n 1; 160 n 4; 161 n 9; 166 n 17
 MASSAUX (É.) 14 n 54
 MASSUET (R.) 174 n 4
 MÉNARD (J.-É.) 4 n 6; 11 et n 44; 13 et n 50; 18 n 71; 22 n 76; 24; 29 n 1; 34 n 17; 37 n 22; 48 n 2.4.5; 49 n 8.9; 50 n 10.11; 52 n 13; 53 n 14; 55 n 15; 62 n 4; 69 n 24; 83 n 24; 86 et n 27; 87; 89 n 2; 110 n 21; 115 n 29; 173 n 1; 174 n 2; 183 n 29; 186 n 40; 189 n 51; 190 n 52.55; 193 n 65; 195 et n 69; 197 et n 76.77; 207 n 94; 208; 209 et n 97.100; 210; 211 n 104; 216 n 116; 224 n 6.9; 288 n 34
 METZGER (B. M.) 4 n 6; 29 n 1
 METZGER (M.) 107 n 16
 MONDÉSERT (C.) 108 n 18
 MONTEFIORE (H.) 14 et n 55; 15 n 62; 18 n 71; 27 n 81; 47 n 1
 MORARD (F.) 270 n 10; 271 et n 12
 MUELLER (D.) 146 n 3
 MÜLLER (F. W. K.) 104 n 7
 MÜLLER (R.) 179 n 18; 180 n 20; 181 n 24; 182 n 25

- NAGEL (P.) 16 n 69; 76 n 8; 145 n 1; 225 n 11; 226 n 17; 235 n 51; 239 n 73; 252 n 132
- NEIRYNCK (F.) 17 n 70; 62 n 3
- ONUKI (T.) 110 n 21; 119 et n 43.44
- PAGELS (E. H.) 150 n 12.13
- PAINCHAUD (L.) 92 n 9; 124 n 2
- PARROTT (D. M.) 272 n 13
- PASQUIER (A.) 92 n 9; 124 n 2
- PAULSEN (H.) 110 n 21
- PERKINS (P.) 76 n 8; 145 n 1
- PESCE (M.) 309 n 24
- PHILONENKO (M.) 103 n 3
- PIPER (O. A.) 10 n 39; 35 n 20
- POIRIER (P.-H.) 31 n 7; 124 n 2
- PRIEST (J. F.) 121 n 50
- PRIGENT (P.) 103 et n 2.3.5; 108 et n 19
- PUECH (H.-C.) 4 n 6; 8 n 27.28; 11 et n 41.42.45.46; 15 et n 57; 29 n 1; 47 n 1.2; 61 n 1; 76 n 8; 104 n 7; 105 n 9; 110 n 21; 159 n 1; 303; 304 n 21
- QUECKE (H.) 14 et n 54; 15 et n 59
- QUISPEL (G.) 4 n 6; 9 n 36.37; 14 et n 56; 15; 29 n 1; 36 n 21; 42 et n 26; 47 n 1; 61 n 1; 110 n 21; 146 n 3; 159 n 1
- RASSART-DEBERGH (M.) 84 n 25; 99 n 24
- RESCH (A.) 103; 104 n 6; 107 et n 17
- RIES (J.) 3 n 1; 84 n 25; 99 n 24; 275 n 15; 290 n 42
- ROBINSON (J. M.) 3 n 1; 31 n 6; 81 et n 20; 89 n 4; 92 et n 10; 124 et n 1; 146 n 3; 148 n 9; 150 n 13; 159 n 1; 223 n 1
- ROBINSON Jr. (W. C.) 223 et n 1.3; 229 et n 42; 237 et n 62; 238 et n 66; 239 n 73
- ROUSSEAU (A.) 281 n 1
- RUDOLPH (K.) 76 n 8; 145 n 1; 304 n 21
- SABBE (M.) 17 n 70; 49 n 8
- SAGNARD (F.-M.) 174 n 3.5; 175 n 8; 180 n 20; 182 n 25.26; 183 n 28; 187 n 46.47
- SCHENKE (H. M.) 23; 146 n 3.4; 149; 159 et n 1.2; 160; 161 n 7; 163 n 13.15; 164; 165 n 16; 167 n 18; 173 n 1; 174 n 3; 185 n 38.39; 189 et n 49.50; 190 n 52.54; 192 n 61; 197 et n 76; 207 n 94; 208; 209 et n 97.98; 213; 215
- SCHIPPERS (R.) 9 n 37; 15 et n 63
- SCHMIDT (C.) 19 n 75; 270 n 9
- SCHMITHALS (W.) 293; 294; 295 n 7; 296 et n 8; 297
- SCHNEEMELCHER (W.) 76 n 8
- SCHOEDEL (W. R.) 17 n 70
- SCHOLER (D. M.) 3 n 1; 29 n 1
- SCHOTTROFF (L.) 293; 297 et n 9; 298; 299; 300; 302; 306; 307; 308 et n 23
- SCHRAGE (W.) 10 et n 38; 16 et n 68; 25 et n 78; 26; 43 et n 27; 48 n 2; 49 n 9; 50 n 11; 53 n 14; 64 et n 8; 66 n 13; 69 n 24; 308 n 22; 309 n 24
- SCHÜRMANN (H.) 17 n 70
- SCOPELLO (M.) 225 n 11; 236 et n 54
- SEGELBERG (E.) 8 n 30; 174 n 2; 207 n 94; 209 et n 98; 216 n 116
- SEVRIN (J.-M.) 25 n 77; 62 n 3; 66 n 15; 84 n 25; 92 n 11; 99 n 24; 223 n 1; 283 n 9; 288 n 36
- SHEPPARD (J. B.) 57 n 20
- STIEHL (R.) 282 n 3
- STONE (M. E.) 104 n 7; 105 n 10
- STRACK (H.) 121 n 51
- STRUGNELL (J.) 104 n 7; 105 n 10
- SUAREZ (P. de) 7 n 24; 29 n 2; 89 n 3
- TARDIEU (M.) 79 n 16.18
- TEMPORINI (H.) 90 n 5
- TILL (W.) 173 n 1; 184 n 36; 188 n 48; 189 n 49; 193 n 65; 194 n 67; 196 n 72; 197 n 75; 198 n 78; 207 n 94; 209 n 97; 218 n 129; 288 n 34
- TREVIANO (R.) 110 n 21
- TRÖGER (K. W.) 224 n 4.5; 293 n 1
- TUCKETT (C. M.) 62 n 3; 64 n 7; 90 et n 8
- TURNER (H. E. W.) 15 et n 62
- TURNER (J. D.) 148; 149 et n 10
- VALANTASIS (R.) 110 et n 21.22
- VAN DEN BROEK (R.) 36 n 21
- VERGOTE (J.) 35 n 20
- VERMASEREN (M. J.) 36 n 21
- VIELHAUER (P.) 30 n 3.5

- VÖGTLE (A.) 50 n 11
VOUGA (F.) 124 n 2
WESTENDORFF (W.) 156 n 20
WILMET (M.) 118 n 42
WILLIAMS (F. E.) 146 n 3; 159 n 1
WILSON (R. McL.) 15 n 58; 174 n 2; 184 n 36; 188 n 48; 197 n 75; 207 n 94; 209 n 97; 211 n 105; 213 n 109; 224 et n 7; 225 n 11; 248 n 107
WISSE (F.) 74 n 6; 224 et n 9; 227 n 23; 243 n 97; 248 n 107; 249 n 118; 252 n 132; 253 n 135; 266 n 1; 286 n 23
ZANDEE (J.) 163 n 13; 208 n 95