

Laval théologique et philosophique



Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église

Paul-Hubert Poirier

Volume 68, numéro 1, février 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1010220ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1010220ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Poirier, P.-H. (2012). Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, 68(1), 237–252.

<https://doi.org/10.7202/1010220ar>

◆ note critique

LES FORCES DU BIEN ET DU MAL DANS LES PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE*

Paul-Hubert Poirier

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Institut d'études anciennes
Université Laval, Québec

Cette publication est la quatrième « émanation » des Colloques de Tours organisés, avec une vaste collaboration française et internationale, par notre collègue, le professeur Bernard Pouderon. Ces colloques ont donné lieu à des Actes d'une grande qualité, comme en témoigne l'ouvrage que je présente maintenant et dont nous devons l'édition à Yves-Marie Blanchard, Bernard Pouderon et Madeleine Scopello.

Le thème qui avait été retenu pour le quatrième colloque de Tours était tout aussi pertinent sur le plan scientifique que ceux des trois précédents : les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église, mais surtout la lancinante question de l'origine, de la nature et de la signification du mal. Question lancinante parce qu'elle domine non seulement la réflexion théologique mais également la quête philosophique, tout comme elle traverse l'expérience humaine, celle de chacun de nous aux prises avec les limites de notre condition. C'est ainsi qu'Eusèbe de Césarée, dans l'*Histoire ecclésiastique* (V,27) pourra parler de « la question, maintes fois débattue chez les hérétiques (τοῦ πολυθρῦλῆτου παρὰ τοῖς αἵρεσιώταις ζητήματος) : D'où vient le

* Cette note critique reprend des éléments d'une présentation faite à la table ronde organisée par l'Institut de recherche pour l'étude des religions, à la Maison de la Recherche de l'Université de Paris Sorbonne-Paris IV, le vendredi, 9 décembre 2011, sous la présidence du professeur Marie-Françoise Baslez, autour de l'ouvrage suivant : Y.-M. BLANCHARD, B. POUDERON, M. SCOPELLO, éd., *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église. Actes du Colloque de Tours, septembre 2008*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 118), 2011, 414 p.

mal ? », *famossima quaestio*, comme traduit Rufin¹. Déjà, avant Eusèbe, Tertullien avait ironisé : « Ce sont les mêmes sujets (*eadem materia*) qui sont agités chez les hérétiques et chez les philosophes, les mêmes enquêtes que l'on enchevêtre. D'où vient le mal, et quelle en est la cause ? D'où vient l'homme, et comment est-il venu ? Ou encore la toute récente question proposée par Valentin : D'où vient Dieu² ? »

Par-delà l'ironie, Tertullien a eu au moins l'honnêteté de reconnaître que ces questions, et celle de l'origine du mal au premier chef, n'étaient pas le seul fait de la curiosité déplacée des gnostiques : *apud haereticos et philosophos*, écrit-il. La réflexion philosophique, en effet, dès qu'elle s'est portée sur la condition intramondaine de l'homme, ne pouvait faire l'économie d'un ζήτημα sur l'origine du mal. Il suffira de mentionner ici l'un des derniers traités de Plotin, le cinquante et unième de la liste chronologique préservée par Porphyre, pour s'en convaincre. Dans cet écrit (I,8), intitulé par Porphyre Πόθεν τὰ κακά, « D'où viennent les maux ? », ou Τίνα τὰ κακά, « Quels sont les maux³ ? », et dont l'incipit est : Οἱ ζητοῦντες, πόθεν τὰ κακά, « Ceux qui cherchent d'où viennent les maux⁴ », Plotin, comme l'écrit Laurent Lavaud, « mobilise toutes les ressources du platonisme pour tenter de résoudre l'énigme du mal⁵ ». Ce faisant, il se situe dans une tradition, une « herméneutique croisée », où se rencontrent Platon et Aristote, et qui se poursuivra jusque chez Proclus⁶ et bien au-delà.

La question de l'origine du mal et des maux figurera également au cœur de la réfutation du manichéisme, comme en témoigne le *Contra manichaeos* de Titus de Bostra. Celui-ci écrit en effet que, lorsque les manichéens sont poussés dans leurs derniers retranchements, ils rebondissent en demandant encore et toujours : « D'où viennent donc les maux ? Et d'où vient le désordre (ἁταξία) qui apparaît dans les choses⁷ ? » L'essentiel du livre II du *Contra manichaeos* cherchera à apporter une réponse rationnelle — c'est-à-dire sans référence scripturaire — à cette question δυσσπόμεικτον, « pouvant difficilement faire l'objet d'une démonstration » et « offrant de nombreuses prises contre l'interlocuteur⁸ ».

1. Éd. E. SCHWARTZ, T. MOMMSEN, *Eusebius Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte, erster Teil. Die Bücher I bis V*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung (coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte », 9, 1), 1903, p. 498,20-21 et 499,20-22 ; trad. G. BARDY, L. NEYRAND, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Paris, Cerf (coll. « Sagesses chrétiennes »), 2003, p. 305.

2. *De praescriptione* VII,5, éd. et trad. F. REFOULÉ, P.D. LABRIOLLE, *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 46), 1957, p. 97.

3. *Vita Plotini* 24,32 et 6,18.

4. Éd. P. HENRY, H.-R. SCHWYZER, *Plotini Opera. Tomus I, Porphyrii Vita Plotini, Enneades I-III*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis »), 1964, p. 108.

5. Dans L. BRISSON, R. DUFOUR, L. LAVAUD, J.-F. PRADEAU, *Plotin. Traités 51-54. Sur la vie de Plotin et la mise en œuvre de ses livres par Porphyre*, Paris, Flammarion (coll. « GF », 1444), 2010, p. 13.

6. Voir son *De malorum subsistentia*, éd. et trad. D. ISAAC, *Proclus. Trois études sur la Providence. III. De l'existence du mal*, avec une note additionnelle par Carlos Steel, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France », série grecque, 287), 1982.

7. I,16, éd. P. DE LAGARDE, *Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice hamburgensi servata sunt graece e recognitione Paul Antonii de Lagarde*, Berlin, W. Hertz, 1859, p. 9,3-4.

8. II,1, *ed. cit.*, p. 26,7-8.

Dans la préface de ces *Actes*, Madeleine SCOPELLO montre bien à quel point l'interrogation *Unde malum* ? constituera « une question fondamentale qui marqua profondément la réflexion du christianisme des origines » (p. 7), et comment, à l'aune des diverses influences qui s'exercèrent sur la pensée des auteurs chrétiens, « la question très abstraite du problème du mal obtint des réponses différentes, tantôt influencées par l'apocalyptique juive, elle-même marquée par le dualisme iranien, tantôt par la pensée grecque » (*ibid.*). Mais lorsqu'elle parle de « l'abstraction du questionnement philosophique » (p. 8) sur l'origine du mal, Madeleine Scopello ne veut sûrement pas dire qu'il s'agissait d'un simple exercice de virtuosité intellectuelle. Du moins n'est-ce pas l'impression que l'on retire de la lecture du *Unde malum* ? de Plotin ou du *De malorum subsistentia* de Proclus. Mais il est vrai que l'on ne trouve pas chez les philosophes grecs la dramatisation, sur le plan narratif ou mythologique, du questionnement sur le mal que l'on observe dans les sources juives ou chrétiennes, y compris gnostiques. Encore que la lecture des poèmes homériques ou des tragiques nous fournissent sans aucun doute des exemples de mises en scène de ce qui deviendra objet de recherche philosophique.

Le premier des trois volets de cet ouvrage, sous l'intitulé « Le bien et le mal : une problématique philosophique », s'ouvre par la contribution de Bernard POUDERON (Université François Rabelais, Tours) sur « l'origine du mal chez les apologistes grecs : matière et esprit ». Ces pages constituent une excellente entrée en matière pour la thématique de ces *Actes*. B. Pouderon y livre le résultat d'une enquête exhaustive menée chez les apologistes grecs du deuxième siècle. Sur la base d'une centaine d'extraits cités et brièvement commentés, il montre que ces auteurs ont abordé tous les aspects de la question du mal : l'origine du mal dans le monde, la chute et ses conséquences (la nature de la faute et son caractère « originé », le principe de sa communication, la providence et le libre arbitre), les différentes explications de la présence du mal en l'homme après le péché (explication anthropologique par la nature de l'homme, cosmologique par la lutte entre la matière et l'esprit, physique par l'influence de la matière ou la « substantialisation » du mal), l'influence des démons ou la personnalisation du mal, la résolution du mal. En filigrane de ces différents thèmes, Pouderon aborde la question disputée du péché originel chez les apologistes. Il montre clairement qu'« aucun des textes [cités] ne fait clairement référence à un péché originel transmissible dès avant la naissance, imprimant la marque du péché même chez ceux qui n'ont pas eu l'occasion d'en commettre, comme les nouveau-nés, un "état de péché" dû non seulement à la condition humaine, mais au fait même que nous soyons hommes, descendants d'Adam, entièrement solidaires de sa faute, et que seule l'action du Christ, l'anti-Adam, peut racheter » (p. 44-45). Il ne saurait donc y avoir « une forme de nécessité de l'état de péché, [...] une participation nécessaire au péché d'Adam, une solidarité imposée » (p. 45).

L'étude de Jerónimo LEAL, de la Pontificia Università della Santa Croce, Rome (« *L'irrationale* comme explication du mal moral chez Tertullien [*De anima* XVI] »), consacrée à une œuvre qu'il qualifie d'insolite, montre que, pour l'écrivain africain, le mal est en quelque sorte une « seconde nature ». En effet, dans la mesure où Dieu est l'être rationnel (λογικός) par excellence et que le bien est tel parce qu'il est

rationnel en tant qu'il provient de Dieu, le mal ne peut qu'être postérieur au bien comme l'irrationalité est postérieure à la rationalité, à la nature et donc à la création. L'auteur de cette situation est le diable « à qui on ne doit pas craindre d'attribuer la paternité d'une autre nature, seconde et fausse, lui dont nous disons qu'il sème l'ivraie et qu'il gâche, la nuit, la moisson du blé » (*De anima* 16,7, cité p. 58). Le diable est ainsi *interpolator*, falsificateur des Écritures comme il l'est de la nature. Dès lors, le bien est « lié à la nature avec laquelle s'identifie le *rationale* entendu comme le *λόγος* des présocratiques : une loi rationnelle et raisonnable qui ordonne la réalité », alors que « les forces du mal en revanche ont leur origine dans le démon qui, en se constituant "créateur", introduit une deuxième nature qui, puisqu'elle ne coïncide pas avec "la nature", est irrationnelle, c'est-à-dire opposée au *λόγος* » (p. 61). Leal dégage également l'arrière-plan philosophique des conceptions de Tertullien ; si son Platon est un Platon « à la tertullienne », celui des doxographes, il dépend clairement des stoïciens, entre autres en reprenant presque littéralement Sénèque sur le mal comme seconde nature.

La contribution de François CASSINGENA-TRÉVEDY (Institut Catholique de Paris), intitulée : « Le rationalisme théologique comme mal radical à travers les "Hymnes sur la foi" d'Éphrem de Nisibe », nous transporte dans un tout autre contexte théologique. C'est celui de la lutte contre l'« investigation » excessive de Dieu et de sa nature qu'Éphrem le Syrien impute aux hérétiques mais qui vise au premier chef les ariens radicaux et les eunomiens qui sévissaient à l'époque dans l'Orient chrétien. Traducteur d'Éphrem et familier de son style poétique et imagé, F. Cassingena-Trévedy n'a pas de peine à montrer à quel point le combat d'Éphrem contre la recherche théologique indiscrete — pensons à celle qui portait sur l'inengendré — est omniprésente dans son œuvre et en particulier dans les *Hymnes sur la foi*. Éphrem est ainsi engagé dans une croisade où il se retrouve aux côtés de Basile de Césarée et de Grégoire de Nysse qui, dans leur *Contre Eunome* respectif, définiront les conditions et traceront les limites d'une légitime investigation théologique. Si Éphrem le fait d'une façon moins technique que les Cappadociens, dans le registre de la poésie, sa protestation n'en a pas moins une grande densité théologique.

Jean-Marc VERCROYSE (Université d'Artois), qui a publié naguère une nouvelle édition du *Liber regularum* de Tyconius⁹, propose une relecture de cette œuvre dans la perspective de la thématique du Colloque de Tours. Dans « L'herméneutique comme arbitre du combat entre les forces du bien et du mal chez Tyconius », J.-M. Vercroyse présente tout d'abord la situation singulière de Tyconius, dont l'activité littéraire se situe entre 370-380 : mis au ban de la communauté donatiste à laquelle il appartenait en raison de positions jugées trop « catholiques », il n'a jamais pour autant intégré le camp d'Augustin. Ce qui n'a pas empêché l'évêque d'Hippone de reconnaître ses mérites et à bon droit, puisque Tyconius a laissé le premier traité d'herméneutique biblique en langue latine, en plus de rédiger un commentaire de

9. Tyconius. *Le livre des règles*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 488), 2004.

l'Apocalypse qui, bien que perdu en tradition directe, exerça une grande influence¹⁰. Dans le *Livre des règles*, Tyconius développe le concept d'une « "Église bipartite" à l'image de tout corps humain composé de parties symétriques, d'un bras droit et d'un bras gauche, d'une jambe droite et d'une jambe gauche », bipartition « qui reflète la présence au sein de l'Église de bons (*corpus bonum*) et de mauvais chrétiens (*corpus malum*) » (p. 78). Cette bipartition est aussi celle du monde et même du Corps du Seigneur. Du point de vue herméneutique, cette distinction permet de lever certaines contradictions, lorsque, par exemple, des personnes font à la fois l'objet de promesses de salut ou de condamnation, car tout, même les individus, peut être « bipartite ». Pour Tyconius, les Écritures n'appartiennent pas seulement au passé, elles ont une résonance profonde dans le présent. Tyconius développe la même perspective actualisante dans sa lecture de l'Apocalypse, « où les forces du bien et du mal, comme les nombreux symboles que met en scène [ce livre], sont lues à la lumière du Christ et de son Corps » (p. 82). Au-delà de l'antagonisme entre donatistes et catholiques, Tyconius dénonce surtout les faux frères, qui sont bien sûr les catholiques persécutant les donatistes, mais qui se retrouvent partout, y compris *hic et nunc*, dans l'Église des purs. En proposant une solution de nature herméneutique, Tyconius cherche, selon la belle formule de l'auteur, à « rapprocher ses contemporains autour d'une lecture raisonnée de l'Écriture », fort de la conviction que « le texte biblique ne doit pas séparer mais réunir les chrétiens » (p. 87-90). Sur fond de querelle, de rivalité ou de schisme, il s'agit d'un projet irénique qui garde sa valeur pérenne même s'il relève de l'utopie.

Dans « Les forces du bien et du mal dans la poésie de Corippe », Vincent ZARINI (Université de Paris IV-Sorbonne) introduit un auteur moins connu à qui on doit néanmoins une « œuvre riche », qui a suscité depuis quelques décennies de nombreux travaux, y compris de la part de V. Zarini lui-même. Flavius Cresconius Corippus a vécu dans l'Afrique vandale puis byzantine où il exerça les fonctions de professeur de lettres (*grammaticus*). Les œuvres qui nous sont parvenues de lui permettent de situer son activité entre 540 et 570 environ. On lui doit un éloge du successeur de Justinien, Justin II, et une épopée en huit livres, la *Johannide*, exaltant les victoires d'un général de Justinien, Jean Troglita, qui avait victorieusement combattu des Berbères révoltés¹¹. Le contexte de l'Afrique byzantino-romaine de cette époque explique que, pour Corippe, les « forces du mal », le *malum*, soient avant tout le paganisme « barbare », sur lequel la *Johannide* fournit une information non négligeable. Face aux Maures et aux Berbères, se dresse la Rome chrétienne, entendons Constantinople, « la véritable Rome à la tête d'un empire chrétien » (p. 96). Ainsi, c'est un univers nettement

10. Ce *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius, ou ce qu'il en reste, a récemment fait l'objet d'une nouvelle édition, que l'on peut qualifier de définitive, et d'une traduction française de la part de Roger Gryson (Louvain) : *Tyconii Afri expositio Apocalypseos. Accedunt eiusdem expositionis a quodam retractatae fragmenta Taurinensia*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum, series latina », 107 A), 2011 ; *Tyconius, Commentaire de l'Apocalypse*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum in Translation », 10), 2011.

11. Éd. et trad. S. ANTÈS, *Corippe (Flavius Cresconius Corippus). Éloge de l'empereur Justin II*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France, série latine », 52), 1981 (avec ce qui reste du *Panegyrique* d'Anastase) ; J.-C. DIDDEREN, C. TEURFS, *La Johannide ou sur les guerres de Libye*, Paris, Errance, 2007.

« bipolaire » que celui de Corippe, dont l'arrière-plan est métaphysique : « À des "Romains" chrétiens s'opposent en effet en un fort contraste des barbares païens, comme le bien au mal ou la lumière aux ténèbres » (p. 99-100). La *Johannide*, « une ambitieuse *Énéide* justinienne » (p. 102), semble en effet « préfigurer l'irréductible opposition entre "Sarrasins" païens et preux chrétiens, en mettant en œuvre une thématique de la guerre sainte étrangère à son modèle épique virgilien » (*ibid.*).

La deuxième partie de ces *Actes* s'intitule « la tentation et le choix ». À la suite de la première, consacrée à la problématique philosophique du bien et du mal et avant que ne soient présentés, dans la troisième, des figures et des types du mal, cette section ouvre une brèche anthropologique dans cette vaste enquête sur « les forces du bien et du mal ». Elle compte six contributions qui couvrent une large période, depuis le premier siècle, avec Paul, jusqu'au huitième avec Jean Damascène. Comme il serait difficile de saisir sous un seul chef l'ensemble de ces textes, je me permettrai de formuler quelques observations sur chacun d'eux.

Dans une contribution au titre intrigant, « Les métaphores métalliques du discernement », Charlotte TOUATI, doctorante de l'Université de Lausanne, s'est intéressée à la réception de 1 Co 3,11-15, passage où Paul décrit son travail de prédication de l'Évangile comme celui d'un σοφὸς ἀρχιτέκτων, d'un architecte avisé (v. 10) qui a su donner à son édifice le fondement approprié, un θεμέλιον qui ne saurait être que le Christ. Mais un tel fondement ne garantit pas, à lui seul et de façon automatique, la valeur et la solidité de la construction. Celles-ci dépendent de la qualité des matériaux que le constructeur — entendons le disciple et apôtre du Christ — aura choisis pour élever la maison. Or, argent ou pierres précieuses, foin ou paille, le feu viendra en tester (δοκιμάσει) la durabilité et manifestera la véritable nature de l'ouvrage. Charlotte Touati montre bien l'importance du verbe δοκιμάζειν (rendu par *probare* dans la Vulgate¹²), « un véritable terme technique qui appartient tant à l'art de l'orfèvre qu'au vocabulaire initiatique » (p. 108). Et pour illustrer la réception de ces versets, elle en appelle à Origène et à Cyprien de Carthage. Le premier évoque en effet l'image du bois, du foin et de la paille dans son *Protreptique au martyr*¹³. Quant à Cyprien, dans les lettres 55 et 76, il recourt à l'image des vases, d'or ou d'argent, de bois ou de terre cuite, tirée de 2 Tm 2,20 (en 55,25,2 et 76,2,2), pour illustrer la diversité des conditions des fidèles. Si, sur un plan thématique, il est légitime de situer les textes invoqués d'Origène et de Cyprien dans la ligne de 1 Co 3,11-15, on peut se demander s'ils sont effectivement des témoins de sa réception. On notera que ce passage n'est pas cité dans les lettres 55 et 76 de Cyprien et qu'il figure somme toute très discrètement dans le *Protreptique* origénien. Quoi qu'il en soit, la conclusion à laquelle en arrive C. Touati, à savoir « que le discours sur le discernement

12. À la p. 109, n. 4, l'auteur affirme que Jérôme, « conformément à sa traduction de δοκιμάζειν par *purgare* dans la Vulgate, fait de Dieu un essayeur (*probator*) » ; or de toutes les occurrences de *purgare* dans la Vulgate du Nouveau Testament et des deutérocanoniques grecs, aucune ne traduit δοκιμάζειν. Il doit s'agir d'un lapsus pour *probare*.

13. Chap. 11, éd. P. KOETSCHAU, *Origenes Werke, erster Band. Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte », 2), 1899, p. 11,20-22.

du bien et du mal, l'exhortation à se purifier par la souffrance, la louange du corps lumineux des saints pourraient emprunter leurs mots à la défiance populaire face à l'aloi de l'*antonianus* et aux manipulations des ateliers de frappe » (p. 124), ouvre une perspective inattendue. Elle recevra sans doute une démonstration plus étoffée dans la thèse que l'auteur prépare sur l'idée de purgatoire.

Spécialiste de la gnose et du manichéisme, Claudio GIANOTTO (Université de Turin) a porté son attention sur le thème de « l'endurance comme stratégie de lutte contre les puissances du mal dans le *Psautier manichéen copte* ». Ce thème y figure en bonne place et un assez long psaume, appartenant au groupe des *ΨΑΛΜΟΙ CAΡΑΚΩΤΩΝ*, les « Psaumes des errants », lui est consacré¹⁴. Dans sa contribution, C. Gianotto considère d'abord la terminologie utilisée par le « psaume de l'endurance », en particulier les formes gréco-coptes (ΖΥΠΤΟΜΕΙΝΕ (ὑπομένειν) et ΖΥΠΤΟΜΟΝΗ (ὑπομονή). Il examine ensuite le traitement du thème de l'endurance selon qu'il est appliqué au monde divin ou à celui de l'histoire. L'auteur note que « la présence constante du thème de l'endurance dans les trois phases du mythe manichéen qui mettent en scène la lutte entre les puissances de la lumière et celles de la ténèbre est un indice supplémentaire de sa fonction cruciale dans le processus salvifique » (p. 134). Dans le monde de l'histoire, les modèles mis de l'avant par le psaume, qu'il s'agisse des « prophètes » antérieurs à Jésus (Adam, Seth, Énoš, Noé, Šēm), des disciples, des saintes femmes ou de Mani, illustrent tous des formes de « résistance passive », dans lesquelles Gianotto voit « un choix stratégique » voulu : « il s'agit de tendre un piège à l'ennemi, en lui donnant l'illusion d'une victoire facile » (p. 137). Cette conception de l'endurance comme stratégie de lutte passive contre les puissances du mal serait ainsi un trait caractéristique des manichéens, qui les distinguerait aussi bien des gnostiques que des chrétiens de la Grande Église.

Depuis l'annonce de sa découverte, en 2004, et sa publication en 2007, le codex Tchacos a suscité un énorme intérêt, en raison, surtout, du troisième texte qu'il contient, l'*Évangile de Judas*, qui a quelque peu rejeté dans l'ombre les trois autres écrits qu'on y trouve, les deux premiers, versions nouvelles de textes déjà connus, le quatrième révélant sous un titre familier (malgré la lacune qui affecte les deux premières lignes de la p. 59, le titre peut être lu : *Le Livre d'Allogène*) une œuvre tout à fait inconnue¹⁵. Madeleine SCOPELLO, directeur de recherche au CNRS, qui a déjà apporté une contribution substantielle à l'étude de l'*Évangile de Judas*¹⁶, s'in-

14. Éd. C.R.C. ALLBERRY, H. IBSCHER, *A Manichaean Psalm-Book : Part II*, Stuttgart, W. Kohlhammer (coll. « Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection », 2), 1938, p. 141-143 ; trad. A. VILLEY, *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayum*, Paris, Cerf (coll. « Sources gnostiques et manichéennes », 4), 1994, p. 70-74.

15. Éd. et trad. anglaise R. KASSER, G. WURST, M. MEYER, F. GAUDARD, *The Gospel of Judas Together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, Washington, D.C., National Geographic, 2007, p. 259-275 ; trad. française, *ibid.*, p. 277-279.

16. Voir notamment le volume d'actes qu'elle a édité : *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 62), 2008 et la livraison de la *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (45 [2009]), consacrée à l'*Évangile de Judas*, qu'elle a dirigée (M. SCOPELLO, éd., *Gnosis and Revelation. Ten Studies on Codex Tchacos*, Florence, Leo S. Olschki, 2009).

téresse ici à l'*Allogène* du codex Tchacos. Intérêt qui s'explique par le fait que M. Scopello étudie depuis de nombreuses années un autre *Allogène*, celui du codex XI de Nag Hammadi, qu'elle a traduit et dont elle a particulièrement mis en valeur les thèmes propres à la mystique juive¹⁷. Dans sa contribution, M. Scopello présente d'abord le personnage d'Allogène et dégage les grandes articulations du traité, pour s'arrêter ensuite à un passage couvrant un peu plus de deux pages du manuscrit (p. 59,26-62,9), dont elle procure une nouvelle traduction française et un commentaire détaillé. Dans cet extrait, nous voyons intervenir Satan qui cherche à attirer le héros en lui offrant des biens terrestres. M. Scopello montre bien comment l'auteur anonyme de l'*Allogène* traite le thème de la tentation de pair avec celui du renoncement, davantage exploité dans la gnose et dans la littérature ascétique, puis elle soulève la question du rapport du récit de l'*Allogène* avec ceux de la tentation de Jésus au désert dans les synoptiques (Mt 4,1-11 ; Mc 4,1-13 ; Mc 1,12-13). Mais il ne s'agit là que d'une des sources d'inspiration de l'*Allogène*. M. Scopello cite en effet des parallèles éclairants pris à l'*Évangile selon Philippe* (NH II, 3) et au *Livre sacré du Grand Esprit invisible* (NH III, 2 ; IV, 2). On voit ainsi qu'au thème évangélique de la tentation de Jésus « s'est greffé un autre thème davantage propre à la gnose : celui de la lutte contre les puissances du mal » (p. 155), illustré par l'antagonisme d'Allogène et de Satan.

S'inspirant d'une recommandation d'Évagre pour le libellé de son titre (« chasser des maisons les chiens au moment de la prière », qu'Évagre présente comme une coutume « antique et mystique¹⁸ »), Lorenzo PERRONE (Université de Bologne) évoque l'image de l'orant qui se tient entre les démons et les anges, telle qu'elle nous apparaît dans divers textes, d'Origène au Pontique. Dans la mesure, en effet, où la prière représente par excellence l'orientation de la vie de l'homme religieux vers Dieu, elle ne peut que susciter les attaques des démons, surtout au moment où l'orant se met en prière. Aussi bien Cyprien de Carthage qu'Origène réfléchiront sur « le combat de l'oraison ». Les considérations de ces auteurs sur la prière supposent tout un arrière-plan démonico-angélique, où interagissent et s'affrontent les puissances bénéfiques qui coopèrent avec Dieu et les puissances adverses qui cherchent à s'accaparer le cœur de l'orant lorsque celui-ci se tourne vers Dieu. Mais il appartiendra à Évagre de livrer le traitement le plus approfondi de la prière dans sa dimension agonistique. L'oraison occupe en effet chez cet auteur une place centrale dans ce qu'il appelle la *πρακτική*, le combat ascétique que livrent les moines aux démons et aux passions qu'ils suscitent. Une des armes les plus dangereuses qu'ils déploient contre le solitaire est celle des « pensées » perverses (*λογισμοί*), les « huit esprits de malice », dont Évagre a laissé une analyse très fine, tant sur le plan spirituel que psycholo-

17. Voir entre autres W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, J.D. TURNER, *L'Allogène* (NH XI, 3), Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 30), 2004 ; et M. SCOPELLO, J.D. TURNER, « Allogène (NH XI, 3) », dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, dir., *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 538), 2007, p. 1535-1574.

18. Sur les pensées 5,25-29, éd. et trad. P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT, A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Sur les pensées*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 438), 1998, p. 168-169.

gique. Pour contrer l'offensive des démons, Évagre attribue un rôle actif aux anges intervenant au moment de la prière. À l'instar des démons, ceux-ci s'emparent en quelque sorte de l'intellect (νοῦς) de l'orant pour lui permettre de prier en toute liberté. Partagé entre les forces du bien et du mal, soutenu par les anges, l'orant demeure toutefois le protagoniste actif de la prière. Il répond aux « dards » de l'ennemi par les « flèches » qu'il lui lance, ces prières « jaculatoires », brèves et rapides, destinées à retenir l'intellect de l'orant dans la pensée de Dieu et des anges, et à le disposer à les accueillir. L'étude de L. Perrone, précise et bien documentée, montre bien comment Évagre développe l'héritage origénien, mais d'une manière fortement personnelle.

La contribution de Cristian GAȘPAR (Central European University, Budapest) nous transporte dans un autre univers, celui du désert environnant la cité de Cyr ou Cyrrhus (Κύρρος), capitale de la Cyrrestique, sur la route menant d'Antioche à l'Euphrate, dans une région peuplée de solitaires que Théodoret de Cyr a célébrés dans son *Histoire des moines de Syrie* ou *Histoire philothée*. C. Gașpar s'est arrêté à un épisode de la vie d'un moine du nom de Jacques, « le grand Jacques », narré au chap. XXI (chap. 28) de l'*Histoire*, au cours duquel celui-ci est confronté à un démon qui a pris la forme d'un beau jeune homme qui entreprend de faire céder l'ascète à ses charmes¹⁹. L'aspect revêtu par le démon vite démasqué par Jacques est celui d'un ἐταίρικός, d'un prostitué mâle. La lecture de cet épisode que propose C. Gașpar montre de façon très convaincante qu'il s'inscrit dans une stratégie apologétique : en traçant le portrait des moines de Syrie, Théodoret entend contrer une certaine propagande anti-chrétienne orchestrée par des intellectuels païens, comme Libanius, qui accusaient les ascètes hirsutes habitant les montagnes autour des villes de mépriser non seulement la culture grecque mais aussi les bonnes mœurs, en faisant bombance et en entretenant des relations homoérotiques. Théodoret répond à ces détracteurs de la vie érémitique en se plaçant sur le même terrain qu'eux et déployant une rhétorique aussi sophistiquée et aussi efficace que celle de Libanius. Ce faisant, il montre que les ascètes, triomphant de l'esprit de πορνεία et de φιληδονία, mènent une véritable vie philosophique.

La section de l'ouvrage consacrée à la tentation et au choix se termine par la belle et riche étude de Pier Franco BEATRICE (Université de Padoue) intitulée « Péchés et libération de l'homme chez Jean Damascène ». Insistant d'entrée de jeu sur ce qu'on pourrait taxer de traditionalisme théologique, mais qui exprime plutôt la parfaite continuité entre la pensée de Jean de Damas et la tradition antérieure, depuis Basile de Césarée jusqu'à Théodoret de Cyr et Némésios d'Émèse, P.F. Beatrice met en lumière la force du projet théologique du Damascène qui, dans l'*Exposé de la foi orthodoxe* (Ἐκδοσις), s'articule sur les trois temps de la création, de la chute et de la rédemption. Sur le problème de l'origine du mal, Jean Damascène, prenant appui sur Grégoire de Nysse et se situant dans la perspective de la métaphysique aristotéli-

19. Éd. et trad. P. CANIVET, A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie. « Histoire philothée » XIV-XXX, Traité sur la charité (XXXI)*, t. II, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 257), 1979, p. 112-115.

cienne, définit le mal comme ἀναχώρησις, « retraite » du bien, de la même manière que la ténèbre n'est que la « retraite » de la lumière, dans un cas comme dans l'autre non une substance mais un accident. Une telle conception n'est pas sans lien avec la polémique que Jean Damascène entretient avec les manichéens, en particulier dans son *Contra manichaeos*, « dans lequel [il] reprend et approfondit avec une intelligence critique renouvelée tous les arguments qu'il pouvait trouver dans les traités antimanichéens » (p. 217), depuis celui d'Alexandre de Lycopolis jusqu'à Zacharie de Mytilène, sans oublier Titus de Bostra. Mais l'originalité de Jean Damascène se manifeste surtout dans la façon dont il envisage le péché des origines et ses conséquences. Contre des interprètes anciens et modernes (en particulier Manfred Hauke [2007]), P.F. Beatrice établit que Jean Damascène ne souscrit nullement à la conception occidentale et augustinienne d'un *peccatum originale*, vu comme le péché d'Adam hérité et transmis, et imputable aux hommes. Le péché d'Adam est plutôt « la condition universelle de la nature humaine emportée par la force du mal » (p. 221), « une condition générale de déchéance, corruption et mort qui doit être purifiée par la régénération baptismale » (p. 226). La transgression d'Adam n'a donc pas introduit le péché originel, elle a plutôt transformé l'homme en un être soumis au péché et à la mort (p. 228), mais pas au point de le priver de la libre volonté qui permet de décider et qui demeure un élément constitutif de la création à l'image de la nature divine (p. 231). La voie de la liberté est ainsi ouverte à l'homme à travers l'exercice conscient du libre arbitre soutenu par la grâce.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à des « figures et types » des forces du bien et du mal. Nous nous contenterons de donner un bref aperçu des contributions qui la composent. Smaranda BADILITA (docteur de l'Université de Paris IV-Sorbonne) se penche tout d'abord sur « Caïn, figure du mal chez Philon d'Alexandrie », dont, à la suite de Philon, elle trace le portrait suivant : « Symbole de la philautie, de l'intellect (νοῦς) entièrement accaparé par les biens corporels, incarnation de la présomption (οὔησις), de l'impiété, Caïn est le “sophiste meurtrier” qui, par son acte, va jusqu'à la négation de Dieu » (p. 251). Le thème de Caïn sophiste peut être rapproché de celui que l'on trouve dans la tradition rabbinique, qui fait de Caïn le premier hérétique parce qu'il aurait contesté l'existence d'un jugement ou d'un juge dans l'autre monde²⁰.

De Philon, nous passons à Jean avec la contribution d'Yves-Marie BLANCHARD (Institut Catholique de Paris) sur « le diable homicide et menteur : les figures du mal dans l'*Évangile selon Jean* ». Le diable apparaît dans un passage qui oppose Jésus aux « Juifs » au sujet de la véritable descendance d'Abraham (Jn 8,43-47), où il est question du diable « homicide dès le commencement » (ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς). Cette expression renvoie à l'épisode du meurtre d'Abel par Caïn (Gn 4,1-16), qu'Y.-M. Blanchard relit à la lumière du Targum palestinien, de la Septante et de Philon d'Alexandrie. En Jn 6,70-71, « le personnage de Caïn, menteur et homicide, se

20. Comme le rappelle Y.-M. Blanchard dans la contribution qui suit ; cf. le Targum palestinien de Gn 4,8, dans R. LE DÉAUT, J. ROBERT, *Targum du Pentateuque I. Genèse*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 245), 1978, p. 102-105, et annotation.

trouve en quelque sorte “réincarné” en Judas, lui-même meurtrier de son frère et maître Jésus » (p. 264-265).

Le sujet abordé par Claude TASSIN (Institut Catholique de Paris), « Les adversaires de la mission de Paul selon la deuxième lettre aux Corinthiens », continue de diviser les critiques, notamment en ce qui concerne l'identité de ces opposants. C. Tassin revient sur cette question en prenant comme point de départ le passage de 2 Co 11,1-15, qui forme une unité autour du serpent tentateur d'Ève (v. 3 et 14), pour dégager l'arrière-plan socioreligieux de la polémique paulinienne et analyser la manière dont Paul passe de la figure d'Ève, séduite par le serpent, aux « serviteurs de Satan » que sont ses adversaires. Il met ce passage en relation avec la fameuse mention, en 2 Co 12,7, de « l'écharde (σκόλοψ) en la chair » qui aurait été donnée à Paul pour qu'il ne s'exalte pas, « un ange de Satan pour [le] souffleter ». Le terme σκόλοψ, un hapax dans le Nouveau Testament, désigne, en Nb 33LXX,35, les ennemis d'Israël, « des échardes » au flanc du peuple. Dès lors, l'écharde qui afflige Paul et l'ange de Satan chargé de le souffleter seraient « des personnes bien réelles, mais mues par un esprit qui s'oppose à Dieu et rappelle, par là, le serpent de la Genèse » (p. 275). De même, les adversaires de Paul sont bien réels, des gens qui ont « un enracinement géo-sociologique et culturel dans la Terre sainte », qui « tiennent peut-être leurs lettres de recommandation des autorités chrétiennes de Jérusalem, en particulier de la famille d'un Jésus “selon la chair” », qui pourraient être de la mouvance pétriniennne, mais que leur éloquence en langue grecque (cf. 2 Co 11,6) pourrait rattacher à celle des chrétiens hellénistes (p. 276). Comme on le voit, il n'est pas facile de mettre le doigt sur l'identité de ces adversaires.

C'est à un « texte en mal d'édition, mais aussi [un] texte en mal de considération » que s'arrête Jean-Daniel KAESTLI dans sa contribution intitulée : « La figure de l'Antichrist dans l'“Apocalypse de saint Jean le Théologien” » (*Première Apocalypse apocryphe de Jean*) », un texte dont il a lui-même donné une traduction²¹. Cette apocalypse se présente comme une série de questions et réponses (*Erotapokriseis*) proposant un enseignement sur la fin des temps, en indiquant avec précision les phases du scénario eschatologique. Ce qui, combiné au fait que l'apocalypse apocryphe recourt peu à l'Apocalypse canonique, suggère à J.-D. Kaestli que cet écrit aurait pu être conçu pour remplacer celle-ci, en raison de son statut canonique contesté dans l'Église grecque et « pour être reconnue comme la véritable “Apocalypse de saint Jean le Théologien” » (p. 280), qui, contrairement à la canonique, ferait connaître le vrai déroulement de la fin des temps, tout en confirmant cette révélation par un usage massif de citations tirées de l'Écriture. Il en résulte une espèce de « catéchisme apocalyptique », dans lequel, d'une manière un peu étonnante, les éléments caractéristiques de la tradition « antichristique » sont relativement peu nombreux. Kaestli dégage tout de même les thèmes suivants : le fait que l'Antichrist apparaît après une année d'abondance extraordinaire ; sa désignation par le terme inédit ὁ ἀρνιτής, « le

21. En collaboration avec J.-C. Picard : « Première apocalypse apocryphe de Jean », dans P. GEOLTRAIN, J.-D. KAESTLI, dir., *Écrits apocryphes chrétiens II*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 516), 2005, p. 981-1018.

négateur », d'après 1 Jn 2,22, mais aussi comme menteur, imposteur, ouvrier de l'injustice et adversaire ; la description de son apparence physique, qui reste traditionnelle ; la durée de son règne (trois ans et non trois ans et demi, comme en Dn 7 et Ap 11), finalement abrégé (cf. Mt 24,22) à « trois courts instants » ; le sort réservé à l'Antichrist. Contrairement à une proposition récente qui la date au VIII^e ou IX^e siècle, Kaestli situe l'apocalypse apocryphe avant l'avènement de l'islam, au V^e ou VI^e siècle (p. 288, n. 15).

L'*Apocalypse de Pierre* grecque et éthiopienne doit être distinguée de l'écrit du même nom figurant parmi les textes de Nag Hammadi²². La première, dont la forme la plus originale est celle qui est préservée par l'éthiopien, se présente comme un long discours de Jésus dans lequel, dans l'intervalle séparant la résurrection de l'ascension, sur le mont des Oliviers, il livre aux disciples des révélations concernant la fin des temps et son retour final, ainsi que sur le « menteur », le faux messie qui doit le précéder. Dans « L'adversaire eschatologique dans l'*Apocalypse de Pierre* », Enrico NORELLI (Université de Genève), éthiopisant spécialiste des apocryphes, reprend la question de l'adversaire de la fin des temps dans l'*Apocalypse de Pierre*, en examinant à nouveau l'hypothèse, ancienne mais reprise par Richard Bauckham, de son identification avec Simon bar Kokhba, le chef de la seconde guerre juive, hypothèse récemment remise en question par quelques chercheurs (dont Eibert Tigchelaar et Tobias Niklas). E. Norelli procède à un minutieux examen philologique et littéraire des arguments pour et contre la proposition de Bauckham, pour conclure que l'hypothèse d'une composition de l'*Apocalypse de Pierre* dans le contexte de la révolte juive de 132-135 s'impose, en particulier si, au-delà de certains éléments ponctuels sur lesquels se basent Tigchelaar et Niklas, on tient compte de la construction de la figure de l'adversaire eschatologique « comme ensemble textuel » (p. 317), y compris les « opérations exégétiques » auxquelles se livre l'auteur et « l'appropriation d'un enfer et d'un paradis classiques [qui] ne s'oppose en rien à un contexte juif » (p. 316). La datation de l'*Apocalypse de Pierre* vers 132-135 a aussi des conséquences sur celle de la *Secunda Petri*, qui en dépend vraisemblablement²³.

Le thème des « anges des nations » s'enracine dans le passage de Dt 32,8, où il est dit que, lorsque le Très-Haut partageait les nations, il en fixa les frontières « selon le nombre des anges de Dieu — κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ²⁴ ». En lisant ce texte et en le combinant avec d'autres, comme Dn 7 et Ez 28, Origène élaborera une doctrine des anges des nations et des anges des Églises. Dans son étude intitulée « Origène et les anges des nations », Adela MONACI CASTAGNO (Université de Turin)

22. Voir les traductions des deux textes : P. MARRASSINI, R. BAUCKHAM, « Apocalypse de Pierre », dans F. BOVON, P. GEOLTRAIN, dir., *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 442), 1997, p. 745-774 ; J.-D. DUBOIS, « Apocalypse de Pierre (NH VII, 3) », dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, dir., *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 538), 2007, p. 1141-1166.

23. Voir P. MARRASSINI, R. BAUCKHAM, « Apocalypse de Pierre », dans F. BOVON, P. GEOLTRAIN, éd., *Écrits apocryphes chrétiens I*, p. 745-774 ; les passages visés sont les suivants : 4,6 (2 P 3,5,7) et 5,1-7 (2 P 3,7, 10,12).

24. Ou : « selon le nombre des anges de Dieu », d'après certains manuscrits grecs ; voir C. DOGNIEZ, M. HARL, *Le Deutéronome*, Paris, Cerf (coll. « La Bible d'Alexandrie », 5), 1992, p. 325-326, n. *ad loc.*

reprend le dossier origénien sur ce sujet « pour tâcher de cerner au fur et à mesure les points de rencontre entre le thème des anges des nations et l'articulation complexe de la pensée de l'auteur » (p. 320), plus particulièrement ce qu'elle appelle la pensée politique d'Origène, « la comparaison entre la loi de Dieu et les lois des peuples, la survivance des particularismes religieux et culturels autres que le christianisme » (p. 319). Elle aborde tout d'abord le motif de la tripartition de la sagesse qu'opère Origène sur la base de 1 Co 2,6-9, en distinguant entre la « sagesse de ce monde », les disciplines qui permettent de comprendre le monde (poésie, grammaire, rhétorique, géométrie, musique, médecine), la « sagesse des princes de ce monde », ce que les diverses « philosophies des peuples enseignent sur la divinité », et la « sagesse de Dieu », celle qui est révélée par la tradition judéo-chrétienne. Alors que la sagesse de ce monde occupe un espace neutre, elle est flanquée d'une sagesse authentique et d'une fausse sagesse, celle des princes de ce monde, lesquels ne sont autres que les anges des nations, à l'origine des savoirs religieux des différents peuples. « Aux yeux d'Origène, écrit A. Monaci Castagno, la multiplicité des lois, des cultes, des langues n'est que l'épiphénomène des choix des créatures rationnelles. [...] L'encadrement des hommes dans une nation plutôt que dans une autre, comme toutes les conditions que ceux-ci subissent "dans leur sort" indépendamment de l'exercice du libre arbitre, provient de causes antérieures à leur naissance » (p. 333). Dans ce contexte, chacun a ce qu'il mérite : patrie, lois, langue et archonte, mais il peut aussi progresser spirituellement, dans un nouveau « territoire culturel et matériel », où les anges des nations cèdent la place aux anges des Églises, « seuls capables d'équilibrer particularisme et universalisme de façon efficace et ordonnée à la soumission de toute la nature rationnelle au Verbe » (*ibid.*).

Dans une contribution claire et précise, Régis COURTRAY (Université de Toulouse-Le Mirail) évoque « la figure de l'Antichrist chez Jérôme ». Il montre que sa conception de l'adversaire eschatologique apparaît fermement politique et religieuse et qu'elle est marquée par une forte actualisation de ce thème, à l'heure où l'Empire romain connaissait de graves difficultés. Les deux textes où Jérôme aborde plus directement la question de l'Antichrist, la *Lettre 121* et le *Commentaire sur Daniel*, dont R. Courtray prépare une édition pour les « Sources Chrétiennes », datent en effet de 407, à une époque où, depuis 395, l'Empire était en butte aux invasions répétées des barbares. C'est dans ce contexte d'actualité que Jérôme aborde la question des derniers temps et qu'il réinterprète les quatre royaumes de Daniel à la lumière des quatre empires de la tradition latine (Assyrie/Babylone — Médie/Perse — Grèce — Rome), en voyant dans le royaume de fer l'Empire romain, à la destruction duquel est subordonnée la venue de l'Antichrist. Contrairement à Porphyre, qui, dans son *Contra Christianos* (fragm. 43 Harnack), rapportait le livre de Daniel au règne d'Antiochus IV Épiphane, Jérôme le lit en fonction des événements contemporains, sans toutefois affirmer que les fins dernières soient arrivées à son époque. Considérant l'ensemble de l'œuvre de Jérôme, R. Courtray qualifie sa présentation de l'Antichrist d'« exégétique et philologique » (p. 343), dans la mesure où il appuie constamment sa considération des événements eschatologiques sur les textes de l'Écriture relatifs aux temps derniers. Il en va de même pour son portrait de l'Antichrist, sa venue au

monde, son règne, sa mort, son accueil par les Juifs. Dans la foulée de 1 Jn 2,18, qui fait de l'Antichrist un nom commun au pluriel, Jérôme en recherche les types : Néron et Antiochus Épiphanes, mais aussi les hérétiques et schismatiques de toute espèce comme ceux dont la conduite est répréhensible. Il fait ainsi de l'Antichrist « un véritable archétype de tous ceux qui, dans le passé ou le présent, se sont opposés au Christ ou à son Église » (p. 360).

Condamné pour hérésie et magie, et exécuté en 385, Priscillien a été une figure marquante de l'Église occidentale du IV^e siècle. Figure tout aussi intrigante par son ascétisme et par son intérêt pour les apocryphes à une époque où cette littérature est déjà passablement suspecte. Sa mise au ban par les autorités ecclésiastiques et impériales a occasionné la disparition de la quasi-totalité de son œuvre et il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour que la découverte d'un manuscrit à Wurzburg restitue onze écrits que la critique, au moins pour sept d'entre eux, s'accorde généralement à attribuer à Priscillien. Dans « Anges et démons chez Priscillien : à propos de deux listes angéliques dans les traités de Wurzburg », Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ, (docteur de l'Université de Paris IV-Sorbonne), qui a consacré une thèse à Priscillien²⁵, analyse deux listes angéliques extraites du *Liber apologeticus* (traité I). La première livre une liste d'anges, Armaziel, Mariame, Joël, Balsamus, Barilon, dont plusieurs des noms sont déjà connus des sources gnostiques, apocryphes ou manichéennes. Dans le passage du *Liber* où ils apparaissent, ces noms sont révoqués en faveur de celui du Christ Jésus. Il n'en ressort pas pour autant, du moins pas des lignes citées, que Priscillien utilise « des catégories empruntées au vocabulaire de l'angéologie pour désigner le Verbe » (p. 369), mais on reconnaîtra, avec S.J.G. Sanchez, le caractère archaïque des références angéliques de Priscillien. La seconde liste du *Liber* énumère six entités qualifiées de démons et que vénèrent certains que Priscillien anathématise, Saclas, Nebroel, Samael, Belzebuth, Nasbodeus, Belias. Là encore, plusieurs de ces noms sont familiers et figurent dans plusieurs textes de Nag Hammadi. Mais je ne pense pas qu'il faille voir une intention arithmologique derrière le fait que les deux listes compteraient chacune six entités ; d'ailleurs, la première n'en compte six qu'à la condition d'y intégrer le Christ qui n'est précisément pas nommé avec les cinq autres anges.

L'écrit portant le titre de *Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ* a été connu dès le milieu du XIX^e siècle dans une version syriaque fragmentaire avant que des fragments latins et une traduction éthiopienne complète en soient publiés, cette dernière en 1984 seulement. Une autre version syriaque, cette fois complète, avait paru en 1899²⁶. Ce *Testament* se compose de deux parties, une apocalypse initiale suivie de prescriptions d'ordre canonique, de règles ecclésiastiques et de prescriptions liturgiques rapportées par les apôtres, et il constitue les livres I et II de ce que, depuis Paul

25. Priscillien, un chrétien non conformiste. *Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 120), 2009.

26. R. BEYLOT, *Testamentum Domini éthiopien. Édition et traduction*, Louvain, Peeters, 1984 ; I. Éphrem II RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz, F. Kirchheim, 1899.

de Lagarde, on appelle l'*Octateuque* clémentin²⁷. Il s'agit donc d'un ouvrage appartenant à la littérature canonique ancienne, comme les *Constitutions apostoliques*. Jacques-Noël PÉRÈS (Institut Protestant de Théologie-Institut Catholique de Paris), éthiopisant qui a publié la traduction d'un ouvrage apparenté au *Testament*, l'*Épître des Apôtres*²⁸, propose dans sa contribution (« Le Christ et l'Antéchrist dans le *Testamentum Domini* syriaque et éthiopien ») une relecture de l'apocalypse du *Testament* en fonction de la thématique de ces *Actes*. Il montre que le texte construit le Christ et l'Antéchrist comme « deux protagonistes homologues », plus ou moins le reflet l'un de l'autre au point qu'on pourrait considérer « comme équivalents le rapport du Christ à Adam et celui de l'Antéchrist au serpent tentateur de l'Éden perdu » (p. 385). Christ et Antéchrist sont ainsi « deux acteurs de l'histoire du salut » (p. 383). Si l'on oppose habituellement l'un et l'autre y compris en ce qui concerne leur aspect physique, beauté et laideur, J.-N. Pérés rappelle (p. 383-384) que la tradition chrétienne ancienne n'est pas unanime à affirmer la beauté physique du Christ, et cela pour rendre justice à des textes prophétiques appliqués au Christ, comme Isaïe 52-53.

Le nom de Cristian BADILITA (New Europe College, Bucarest) revient souvent dans ce recueil puisqu'on lui doit la monographie la plus récente consacrée à la figure de l'Antichrist²⁹. En proposant sur Judas « quelques lectures des Pères à partir du Nouveau Testament », C. Badilita veut montrer la diversité des options exégétiques, « allant de la neutralité sèche de Marc jusqu'aux excès passionnels ou simplement idéologiques de Jean » (p. 401), diversité qui est perceptible dans les trois spécimens de la réception patristique de Judas qu'il examine, Origène, Jean Chrysostome et Augustin. Si le premier se montre le plus nuancé, en essayant de pénétrer la psychologie de Judas et en laissant ouverte la question de son sort *post mortem*, les deux autres, en revanche, « se limitent à blâmer l'avare ou le traître et à manipuler, chacun à sa façon, l'image d'un personnage abstrait » (*ibid.*), tout en faisant de Judas le prototype du peuple juif, coupable dans son ensemble du crime de déicide.

L'ouvrage se termine par la contribution de Jorunn J. BUCKLEY (Bowdoin College, Brunswick, Maine), qui, quittant le domaine chrétien, rejoint celles de M. Scoppello et de C. Gianotto, puisqu'elle porte sur le mandéisme, un courant encore vivant souvent associé à la gnose (« Selected Enoch-Traditions in the Mandaean *Ginza* »). Le *Ginza* ou *Ginz rba* (le « Grand Trésor »), est l'ouvrage majeur du mandéisme, rédigé aux environs des VII^e-VIII^e siècles et divisé en deux parties, *Ginza smala* ou « Ginza de gauche » et *Ginza iamina* ou « Ginza de droite ». J.J. Buckley, historienne des religions et spécialiste reconnue du mandéisme, présente certaines traditions relatives à Dinanukt, un scribe mi-humain mi-livre, « a rabbinical-scribal figure » (p. 412), dont le *Ginza* raconte les mésaventures. Elle compare brièvement les traditions relatives à Dinanukt et celles qui concernent Énoch. Il y aurait là un indice de

27. Cf. A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne », *Revue des sciences religieuses*, 54 (1980), p. 204-219 (spéc. p. 208-209).

28. *L'Épître des apôtres, accompagnée du Testament de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ*, Turnhout, Brepols (coll. « Apocryphes, collection de poche de l'AÉLAC », 5), 1994.

29. *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 116), 2005.

l'interaction des mandéens avec les autres mouvements religieux de l'Antiquité tardive.

De Paul relu par Cyprien et Origène à Jean de Damas, en passant par les gnostiques, les manichéens et les mandéens, Évagre le Pontique et les solitaires de Théodoret de Cyr, ces contributions déploient en une large fresque le combat des forces du bien et du mal, un combat aux dimensions cosmiques mais dont le lieu premier est et demeure le cœur de l'homme³⁰.

30. Signalons quelques coquilles. P. 161, n. 10, l. 11 : esprits pécheurs ; p. 179, l. 9 : blasphème ; p. 181, l. 5 : que se tiennent ; p. 184, ult. Lin. : oppresse (au lieu de « tribule ») ; p. 193, l. 2-3 : *ἐταιρικόν, ἐταιρικώς* ; p. 320, la note 6, attachée à la citation de Dt 32,8 et qui cite Philon, *De confusione linguarum* 144, n'est manifestement pas à sa place.