

Étude

Testimonia apocryphes dans le christianisme ancien — projet d'un recueil et problèmes de méthode

par
Enrico NORELLI

Ce projet se situe comme à la rencontre de deux lignes de recherche déjà traditionnelles dans les études sur le christianisme antique: celle sur les *agrapha* et celle sur les *testimonia*.

La question des *testimonia* apocryphes

Je vais partir de l'œuvre classique d'Alfred Resch, *Agrapha*, plus précisément de sa deuxième et dernière édition, parue en 1906 comme fascicule 3/4 du volume 30 (ou vol. 15 de la Neue Folge) dans la collection *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. La première édition de cet ouvrage, parue en 1889 (TU 5, Heft 4), se bornait, comme le précisait son sous-titre, aux «Außerkanonische Evangelienfragmente»; elle se proposait de montrer que les restes de matériel évangélique extracanonique ne viendraient pas d'une tradition orale, mais d'une tradition évangélique écrite, qui aurait précédé les évangiles canonisés. Cette recherche était donc, en dernier ressort, au service de la critique littéraire des évangiles du Nouveau Testament; elle trouva sa suite dans l'ouvrage énorme (2000 pages) que Resch publia en trois parties et cinq cahiers entre 1893 et 1897 comme volume 10 des TU, intitulé *Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*. Se fondant sur ces recherches, Resch proposa en 1898 une reconstitution de la source des *logia* (*Die Logia Jesu. Nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt*, Leipzig 1898). La deuxième édition des *Agrapha* de 1906 s'achevait sur un chapitre consacré aux conséquences des résultats de ce travail pour la recherche sur les synoptiques, qui reprenait la question de la source des *logia*; mais l'ensemble de l'œuvre était moins tributaire de cette problématique que les travaux précédents.

C'est ce qui fait, pour nous ici, l'intérêt de cette deuxième édition; elle était, comme le signale le sous-titre, «durch alttestamentliche Agrapha vermehrt». En effet, Resch redéfinit ici la notion d'*agrapha* de la façon suivante: «un nom collectif pour réunir sous une désignation unitaire les citations fragmentaires de la littérature chrétienne ancienne, d'origine et de valeur très différentes, qui ne peuvent pas être repérées dans les écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament» (p. 1). Les *agrapha* ne se limitent par conséquent ni aux paroles de Jésus, ni à des fragments de tradition évangélique; d'autre part, il s'agit de textes qui prétendent être des citations (je comprends: de paroles de Jésus, de l'Écriture sainte ou plus généralement d'une écriture faisant autorité), mais qui ne se trouvent pas dans la Bible. Les *agrapha* sont donc des textes non canoniques, mais Resch invite à distinguer entre *agrapha* et *apocrypha*, afin, comme il dit, de ne pas préjuger de la question de savoir si ces fragments proviennent de tradition orale ou de sources écrites, et, dans ce dernier cas, si ces sources sont bonnes ou dépourvues de valeur (p. 2). On voit réapparaître ici la préoccupation d'étudier les *agrapha* au service de la reconstitution de la préhistoire de la tradition évangélique, préoccupation qui avait inspiré les travaux précédents de Resch. Ce dernier propose la distinction suivante: «Si les fragments proviennent notamment d'écrits apocryphes, comme p. ex. l'*Évangile des Hébreux*, l'*Évangile des Égyptiens*, il faut aussi les désigner comme ἀπόκρυφα. Tous les autres fragments provenant de la tradition extracanonique doivent être réunis sous la désignation d'ἄγραφα» (p. 2). Le sous-titre de la deuxième édition exprime cette nouvelle conscience en remplaçant celui de la première, «Außerkanonische Evangelienfragmente», par «Außerkanonische Schriftfragmente». Resch propose enfin pour la notion d'*agrapha* une définition raccourcie: «Citate, die nicht zu verifizieren sind» (p. 2), tout en s'empressant d'ajouter qu'il existe néanmoins des *agrapha* qui ne proviennent pas de citations. Un corollaire — c'est moi qui le formule — serait qu'un ἄγραφον peut devenir un ἀπόκρυφον, au cas où il deviendrait possible d'identifier l'ouvrage d'où il provient. C'est ce qui s'est passé, par exemple, avec les *logia* de l'*Évangile de Thomas* transmis par les papyrus d'Oxyrhynque.

Comme sources où puiser des *agrapha*, Resch énumère: le Nouveau Testament (10 passages: Mt 2,23; 27,9.10; Ac 20,35; 1 Cor 2,9; 4,6; 9,10; 14,34; Éph 5,14; Jc 1,12; 4,5); les anciens manuscrits et traductions du NT; les liturgies anciennes; la littérature patristique; un certain nombre d'auteurs post-patristiques (p. ex. des auteurs anglais du moyen âge); la littérature apo-

crypte chrétienne; la littérature pseudépigraphique sous le nom de personnages de l'Ancien Testament. C'est sur cette dernière catégorie que nous allons nous arrêter un instant, non seulement parce que c'est celle qui nous intéresse ici, mais aussi parce que la définition qu'en donne Resch ne paraît pas tout à fait claire. Telle qu'il l'énonce dans la liste que je viens de traduire (p. 3), cette catégorie pourrait comprendre des écrits d'origine chrétienne ou non chrétienne. Cependant, la description qu'il en donne un peu plus loin se limite à des écrits chrétiens: «Les écrits pseudépigraphes de la littérature chrétienne ancienne cherchaient, le plus souvent sous des noms empruntés à l'Ancien Testament, à conférer une certaine aura à des idées chrétiennes, souvent aussi à des idées hérétiques, et tentaient également, en partie du moins, de confondre à dessein les frontières entre l'AT et le NT. Pour des fragments de ces pseudépigraphes perdus aussi, la littérature patristique, dès l'époque postapostolique déjà, constitue une riche mine. Je les ai reproduits dans un recueil d'*agrapha* vétérotestamentaires, sans prétendre à l'exhaustivité» (p. 7).

Il est donc clair que Resch se réfère ici à des écrits chrétiens, même si l'intention de brouiller les confins entre l'AT et le NT, qu'il attribue à une partie de ces textes, ne me paraît pas très claire, notamment pour les écrits composés avant qu'il existe un NT. Il s'agit donc d'écrits du genre de l'*Ascension d'Ésaïe*. Resch paraît bien postuler que toutes les citations non identifiées proviennent d'ouvrages pseudépigraphes perdus. D'après sa classification, il faudrait dès lors parler non pas d'*ἄγραφα*, mais d'*ἀπόκρυφα*. Cependant, ce qu'il réunit dans la dernière section de son recueil n'est pas toujours, et même rarement, pseudépigraphes; souvent, il est attribué à l'Écriture tout court, ou même au Kyrios. Deuxièmement, Resch, qui intitule ce recueil «Alttestamentliche Agrapha und Apokrypha» (tout en désignant chaque citation simplement comme «Logion»), n'apparaît pas cohérent dans sa terminologie. D'après ses prémisses, il devrait parler d'*ἀπόκρυφα* là où on peut identifier l'ouvrage de provenance de la citation, et autrement d'*ἄγραφα*. Cependant, il peut appeler «Apokryphon» un fragment dont l'origine reste complètement obscure, comme dans le cas de 4b (*Didasc. syr.* 21), de même qu'il appelle «Agraphon» une citation qu'il considère tirée d'un écrit plus large, non identifié (n. 21).

Mais surtout — et c'est ce qui m'intéresse le plus ici — il faudrait se demander si toutes ces citations présupposent vraiment des ouvrages complets dont elles seraient tirées. En effet, en étudiant quelques-unes, on arrive souvent à soupçonner qu'une partie de ces textes n'a jamais existé qu'à l'état de fragments. Tel n'est évidemment pas le cas là où la source est mentionnée, par exemple pour la *Prière de Joseph* dont des fragments sont conservés par Origène (Resch, *logia* 2; 3a; pour les fragments, cf. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, nouvelle éd. par G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, III/2, Edimbourg 1987, p. 798-799), ou pour l'*Apocryphe d'Ézéchiel* (Resch, *logia* 18. 47. (48.) 50. (54.) (55.) 56; cf. J. R. MUELLER, *The Five Fragments of the Apocryphon of Ezekiel. A Critical Study* [JSP.SS 5], Sheffield 1994). Dans ce cas, d'ailleurs, il reste à voir s'il s'agit vraiment d'ouvrages d'origine chrétienne, comme semble le postuler Resch dans la mesure où il en accueille les fragments; il parle même du «livre néotestamentaire du prophète Ézéchiel» (p. 381), là où nous dirions simplement «livre chrétien». Il est vrai qu'il réagit là, non sans raison, contre la tendance à repérer sans autre, derrière ce genre de citations, des ouvrages de la littérature juive; il n'en reste pas moins que la vérification est à faire dans chaque cas, autant que faire se peut. Resch se représente ce livre chrétien d'Ézéchiel, de même que celui de Jérémie, comme des élaborations midrachiques des livres canoniques correspondants (p. 383-384). Le problème qui surgit ici est évidemment de savoir si ce procédé midrachique a mené à des élaborations complètes, donc à de nouveaux ouvrages, ou s'il n'a porté que sur certains points de ces livres. Dans sa *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, J. Daniélou avait eu recours à la catégorie de targumisation pour expliquer certaines citations absentes des livres canoniques, et il avait sans doute en partie raison; mais y a-t-il eu, en milieu chrétien, quelque chose de comparable à une targumisation systématique des livres saints? Il me semble difficile de le prouver; mais il semble bien y avoir eu une targumisation appliquée à certains passages, même s'il ne s'agit pas forcément des passages auxquels on serait tenté de penser à première vue.

Je donne un exemple de cette dernière affirmation. On connaît bien la citation, par Justin Martyr, de quatre passages que les Juifs auraient, d'après lui, effacé des Écritures, en ayant reconnu le caractère de prophéties christologiques (*Dialogue avec Tryphon* 72-73). Parmi ces textes, il y en a un qui reviendra chez Lactance, *Institutiones divinae* 4,18,22, et qui dit: «Des exégèses que fit Esdras concernant la loi sur la Pâque, ils effacèrent donc cette exégèse: Et Esdras dit au peuple: Cette Pâque est notre sauveur et notre refuge. Et si vous réfléchissez et s'il monte dans vos cœurs que nous l'humilierons dans un signe, et si après cela nous espérons en lui, ce lieu ne sera pas désolé pour toujours, dit le Seigneur des puissances; mais si vous ne croyez pas en lui

ni n'écoutez son annonce, vous serez un objet de raillerie pour les gens» (*Dialogue* 72,1). Déjà Resch dans la deuxième édition des *Agrapha* (*logion* 16, p. 304-305) avait considéré ce texte comme une interpolation chrétienne très ancienne à *Esd* 6,29-31; Daniélou l'a considéré comme un développement midrachique, probablement enraciné dans le judéo-christianisme palestinien, sur 2 *Esdras* 6,19-21 (référence bien meilleure que celle de Resch; *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 115-116); l'idée a été reprise par G. Otranto (*Esegesi biblica e storia in Giustino [Dial 63-84]*, Bari 1979, p. 126-136), tandis que R. Kraft affirmait (*ANRW* II 19/1, 1979, p. 131) que ce passage pouvait bien être non chrétien. Dans «*Due testimonia* attribuiti a Esdra» (*ASE* 1 [1984], p. 231-282), j'ai analysé ce texte et suggéré que si on veut le considérer comme une sorte de midrach, il faut le rapporter plutôt à *Ex* 12 qu'à un livre d'*Esdras*; mais il est probable qu'il soit né dans un milieu chrétien de Palestine, dans le contexte de la catéchèse (ou de l'homilétique) pascalle, nourri de la lecture christologique d'un groupe de passages vétérotestamentaires, notamment d'*Ex* 12 et 17 et de *Nb* 21. En somme, si la référence à *Esdras* est importante pour comprendre la fonction de ce texte, on explique peu ou rien en essayant de le ramener au livre d'*Esdras*. Ce qu'il faut faire, c'est en étudier les articulations internes, le vocabulaire et les allusions à toute une constellation de passages bibliques, afin de pouvoir émettre une hypothèse sur sa collocation historique et théologique.

Autrement dit, pour être compris, ce texte n'a pas besoin d'être replacé dans un contexte littéraire représenté par un ouvrage dont il serait extrait, mais dans un contexte historique et doctrinal où il peut être compris comme un texte littérairement indépendant, mais qui doit être décodé à l'aide d'une série de références plus ou moins implicites, dont sa provenance prétendue. Or, sous quelle forme un texte pareil peut-il avoir circulé? La réponse, me semble-t-il, nous est fournie déjà par son contexte chez Justin. Des quatre passages que ce dernier présente comme supprimés par les Juifs, l'un (*Jr* 11,19) se trouve dans tous les manuscrits bibliques à notre disposition, et Justin lui-même doit avouer l'avoir lu dans les manuscrits; un autre est une évidente interpolation chrétienne dans *Ps* 95,10 (les mots «du bois» après «le Seigneur a régné»). Deux autres n'apparaissent par contre dans aucun manuscrit biblique et sont d'origine inconnue: celui que j'ai cité et un passage sur le *descensus ad inferos* qui reviendra six fois chez Irénée avant de disparaître. A la même catégorie de textes éliminés par les Juifs, Justin assigne plus loin (*Dial.* 120) la mort d'Ésaïe. Dans «Il martirio di Isaia come *testimonium* anti giudaico?» (*Henoah* 2 [1980], p. 37-56), j'ai essayé de montrer que la réunion de ces textes chez Justin s'explique au mieux s'il les a trouvées dans un recueil chrétien de *testimonia*. Par là, nous sommes ramenés à l'autre ligne de recherche à laquelle je faisais allusion au début de cet exposé.

Il est superflu de rappeler les grandes lignes de la recherche sur les *testimonia*, depuis l'œuvre en deux volumes de James Rendel Harris (*Testimonies*, Cambridge 1916-1920) qui postulait un seul recueil extrêmement ancien, à identifier avec les *logia* réunis par Matthieu selon Papias, en passant par les travaux qui ont diversement modifié cette hypothèse (en particulier Dodd, Prigent), jusqu'à ce que l'on trouve un certain consensus sur l'idée de la circulation de plusieurs recueils de *testimonia*, plus ou moins réduits et organisés autour d'un ou de plusieurs thèmes. Ce qu'il importe maintenant de souligner, et qui est bien connu, c'est que dans ces recueils s'introduisaient parfois des *testimonia* qui, bien qu'étant présentés comme Écriture, ne se trouvent pas dans les livres de l'Ancien Testament. Il y a alors deux possibilités.

1. Ils ont été extraits d'ouvrages qui ne sont pas devenus canoniques et qui peuvent être d'origine chrétienne ou non chrétienne. Tel paraît bien être le cas des fragments cités comme provenant d'un «apocryphe d'Ézéchiel». Parmi eux, on connaît celui sur une génisse qui a enfanté et n'a pas enfanté, cité par Clément d'Alexandrie, Tertullien, Épiphane de Salamine, les *Testimonia choisis contre les Juifs* du Pseudo-Grégoire de Nysse et utilisé par les *Actes de Pierre et Simon* ainsi que par l'*Ascension d'Ésaïe* (voir mon article «*Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits de la naissance de Jésus*», *RThPh* 126 [1994], p. 305-324, surtout p. 314-317).

2. Il s'agit de courts textes qui n'ont pas été extraits de textes plus larges, mais qui sont nés comme des *testimonia*. Les critères pour soupçonner une telle situation sont divers. Ils peuvent tenir à la manière de la citation. C'est le cas par exemple du passage déjà mentionné sur le *descensus ad inferos*. Justin le présente comme éliminé du livre de Jérémie par les Juifs; Irénée le cite deux fois comme venant de Jérémie, une fois d'Ésaïe, une fois comme venant d'*«autres»* (*alii*), une fois comme extrait d'un prophète, une fois enfin il le cite sous une forme abrégée et sans indication d'auteur. Il est clair que ni Justin, ni Irénée n'ont jamais lu ce passage dans le contexte d'un livre biblique, ni non plus d'un autre livre, mais bien dans un recueil de passages (soi-disant) prophétiques. Comme l'avait déjà indiqué Carl Schmidt (*Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, Leipzig 1919, p. 467-473), il n'y a aucune raison de postuler un livre apocryphe de Jéré-

mie comme source de ce passage; mais il ne semble pas non plus nécessaire d'admettre, avec Schmidt, qu'il s'agisse d'une interpolation chrétienne introduite par un faussaire dans le livre canonique de Jérémie. La structure et le contenu de ce *testimonium* confirment, à mon avis, qu'il s'agit d'un texte achevé en lui-même, dont la fonction pragmatique se réalise, bien entendu, à partir de sa prétention d'être un extrait biblique. Dans d'autres cas, c'est le contenu du *testimonium* qui permet la même évaluation. Dans son traité sur l'Antéchrist, Hippolyte cite un passage d'un prophète anonyme, concernant l'activité future de l'Antéchrist: «Mais un autre prophète aussi dit: Il rassemblera toute sa puissance, depuis le lever du soleil jusqu'au coucher du soleil; ceux qu'il avait appelés et ceux qu'il n'avait pas appelés iront avec lui; il rendra la mer blanche des voiles de ses vaisseaux et la plaine noire des boucliers et des armes; et quiconque s'avancera en guerre contre lui, tombera par l'épée» (15,2, cf. 54,1; repris par Denys bar Salibi, *Comm. in Apoc.* 9,16, trad. I. Sedlacek, *CSCO* 60, Louvain 1954, p. 11). Dans mes notes sur ce texte (*Ippolito. L'Anticristo*, Firenze 1987, p. 196-198), j'ai essayé de montrer que ce bref passage représente un centon tiré de plusieurs passages de la Bible, et j'ai suggéré qu'au lieu de postuler un livre apocryphe entièrement caractérisé par une pareille densité de références implicites, il vaut mieux penser que ce texte n'a jamais existé qu'à l'état de *testimonium*.

Le jeu des allusions bibliques implicites qui caractérise certains *testimonia* peut être complexe. Dans les *Bénédictions de Moïse* d'Hippolyte, conservées seulement en versions arménienne et géorgienne, est citée, parmi un groupe de *testimonia* sur l'extension des mains, une parole d'Esdras — parole apocryphe bien sûr — qui dit: «Béni est le Seigneur qui a étendu ses mains et a fait revivre Jérusalem». Dans l'article cité («Deux *testimonia*»), j'ai essayé de montrer qu'en mettant ce texte en relation avec l'autre *testimonium* apocryphe d'Esdras, évoqué ci-dessus, et avec un passage de la *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, on peut se rendre compte qu'il a été développé à partir d'*Ex* 12,13 et d'*És* 31,5. D'ailleurs, la cohérence thématique de ces deux *testimonia* apocryphes d'Esdras ne présuppose pas leur provenance d'une même œuvre, mais — c'est mon hypothèse — leur composition dans un milieu où l'on élaborait des *testimonia* pseudobibliques à partir d'une exégèse de textes bibliques destinée vraisemblablement à servir soit à la catéchèse, soit à l'homilétique, soit à la polémique antijuive.

La répartition des *testimonia* apocryphes entre ces deux catégories n'est d'ailleurs pas toujours assurée. Cela ne tient pas qu'à la difficulté, pour nous, de déterminer si tel passage est tiré d'un contexte plus large, mais aussi à une situation qui a pu être très compliquée dès le début. Le *testimonium* sur la génisse qui a enfanté et n'a pas enfanté paraît en effet avoir circulé sous deux formes: l'une, plus longue, mentionnait la génisse, l'autre ne contenait que l'affirmation «(elle) a enfanté et n'a pas enfanté». Celle-ci circulait dans un recueil, ou des recueils, de *testimonia*; l'autre — qui semble effectivement supposer un contexte narratif — pourrait venir d'un livre attribué à Ézéchiél. Tertullien connaît la forme courte parce qu'elle est utilisée par un traité valentinien contre lequel il polémiquait dans son *De carne Christi* (23,2.6); et il la rapproche de la forme longue, qui, d'après lui, se lit «dans Ézéchiél» — une affirmation qui d'ailleurs ne simplifie pas la recherche d'un Pseudo-Ézéchiél.

Un dernier point. J'ai mentionné les deux *testimonia* apocryphes d'Esdras comme séparés du point de vue littéraire (c'est-à-dire ne venant pas d'un même livre), mais caractérisés par une thématique et par une inspiration commune, si bien qu'ils s'expliquent mutuellement. Comme les *testimonia* pour ainsi dire authentiques étaient choisis et regroupés autour d'un thème commun, on peut s'attendre à ce que la production de *testimonia* apocryphes ait eu lieu, elle aussi, autour de certains thèmes. C'est ainsi que dans *Actes de Pierre et Simon* 24 nous avons la chance de trouver un petit recueil de huit *testimonia* sur la naissance virginale (plus trois autres, liés au huitième par le mot-crochet «pierre», mais qui ne concernent pas la naissance virginale et qui ont peut-être été ajoutés postérieurement), dont la moitié sont apocryphes. Parmi ces quatre se situe le «perit et non peperit» qui, comme nous l'avons vu, paraît remonter à l'apocryphe d'Ézéchiél, mais que l'auteur de la collection de *testimonia* a dû connaître déjà comme *testimonium* isolé; quant aux trois autres, nous n'avons aucun indice de leur provenance d'œuvres plus larges, et ils ont très bien pu naître comme *testimonia*, tels qu'ils se présentent actuellement (cf. «Avant le canonique et l'apocryphe»; aussi ma contribution «Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. *Testimonia*; Barnaba; Giustino», dans E. NORELLI (éd.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I: Da Gesù a Origene (La Bibbia nella storia 15/1)*, Bologna 1993, p. 199-233, surtout p. 215-220; cet article est une première introduction aux *testimonia* dans le christianisme ancien).

Les quelques remarques qui précèdent aident à prendre conscience d'une fonction, la principale peut-être, que l'on attribuait aux *testimonia* apocryphes. Il faut tenir compte du fait que, comme Resch l'indiquait déjà et comme la recherche postérieure l'a confirmé, une partie de ces *testimonia* représentent simplement des modifications ou des combinaisons de textes bibliques.

De telles opérations se faisaient d'habitude à l'aide de démarches qui ont été étudiées, par exemple la combinaison de deux ou de plusieurs passages contenant un même mot ou étant compris comme traitant du même sujet; ou encore la modification d'un passage moyennant le remplacement d'un ou de plusieurs mots par d'autres mots ou expressions destinés à expliciter un sens que l'on supposait contenu, de façon voilée, dans la forme primitive du passage. En faisant cela, on ne croyait justement pas trahir le sens (christologique, par exemple) du texte, mais, au contraire, on pensait en permettre une compréhension meilleure, rendue possible *post eventum*. Un seul exemple, assez banal, mais qui a l'avantage d'être simple: la citation classique d'És 7,14 (voici que la *παρθένος* concevra...) est souvent précédée d'És 7,13b, qui, dans la Septante, se réfère aux humains qui veulent proposer une querelle au Seigneur, le mettre à l'épreuve. Mais depuis Irénée au plus tard, c'est Dieu qui propose l'ἀγων, la querelle, aux humains: c'est à eux qu'une dispute est proposée, suite à l'énigme que leur pose la naissance virginale (pour le dossier, cf. A. ACERBI, *L'Ascensione di Isaia* [SPM 17], Milano 1989, p. 69-70). Dans ce genre, nous avons toutes les nuances possibles entre la citation exacte et le *testimonium* vraiment apocryphe, contenant des échos de plusieurs passages bibliques, mais qu'il est difficile d'identifier à l'un ou à l'autre d'entre eux, ou même de considérer comme une combinaison de certains passages. Les *testimonia*, authentiquement apocryphes, si on peut dire, à savoir ceux que nous ne parvenons pas à classer comme transformations ou combinaisons de textes bibliques, se situent donc à une extrémité de ce spectre; ils auraient, eux aussi, le but d'expliciter ce qui était considéré comme implicite dans la Bible, essentiellement son caractère de prophétie du Christ et de l'Église. Le but et la fonction de ces «faux» seraient à étudier en partant des recherches sur la pseudépigraphie, en précisant qu'il s'agit ici d'une pseudépigraphie qui se branche directement et nécessairement sur les Écritures saintes en tant que telles.

A titre d'hypothèse de travail initiale, que je formule ici de manière très générale et sous toute réserve, je me demande si la composition de *testimonia* apocryphes ne serait pas un phénomène caractéristique d'une époque où le canon du Nouveau Testament n'existe pas encore et où, en même temps, on se considère guidés par le même Esprit qui a révélé les Écritures saintes et qui permet maintenant d'en comprendre le sens profond. Les modifications apportées au texte des citations, ainsi que la création de nouveaux *testimonia*, seraient à comprendre comme des opérations exégétiques et herméneutiques visant à déployer le sens des textes. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que les premiers chrétiens ne savaient pas citer de façon précise. Barbara Aland a même démontré le contraire, à l'aide surtout de la lettre de Ptolémée à Flora («Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten», dans J.-M. SEVRIN [éd.], *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, Louvain 1989, p. 1-38); mais il est vrai que dans le même écrit (4,11-13), Ptolémée ne renonce pas à modifier des passages de la Loi pour leur faire exprimer le sens qu'ils ont à son avis, comme l'avait déjà illustré G. Quispel (*Ptolémée. Lettre à Flora* [Sources chrétiennes 24 bis], Paris 1966², p. 25.87).

Il est clair d'ailleurs que l'on ne pouvait pas continuer longtemps à mettre en avant des *testimonia* apocryphes, car il était facile de vérifier leur absence du texte biblique et donc leur inefficacité par rapport précisément aux buts apologétiques et polémiques auxquels ils voulaient servir (on ne pouvait pas non plus insister sur leur élimination de la Bible par les Juifs, selon la solution adoptée par Justin, quoique sans doute non inventée par lui). D'autre part, la formation du Nouveau Testament fournissait un modèle faisant autorité pour l'enracinement de la vie de Jésus dans l'histoire sainte, ce qui rendait superflue l'exigence de construire cet enracinement en modifiant ou en créant des prophéties. La forme sous laquelle on réalisa désormais cette opération fut celle du commentaire. C'est pourquoi les *testimonia* apocryphes sont un phénomène qui disparaît rapidement dès le début du III^e siècle.

Proposition pour un volume de la Series *apocryphorum*

Les quelques sondages qu'il m'est arrivé de faire dans ce domaine m'ont donné envie d'étudier plus systématiquement ces passages, que l'on pourrait peut-être qualifier de *testimonia agrapha*, en les distinguant des *logia agrapha* qui, en revanche, pourraient désigner le matériel de type évangélique, en premier lieu les paroles de Jésus. Je m'éloigne évidemment ici de Rendel Harris, qui proposait d'identifier (mais c'est là la partie la plus caduque de son œuvre) les *testimonia* avec le livre de *logia* que Papias attribuait à l'apôtre Matthieu. La distinction proposée par Resch entre *apocrypha* et *agrapha* ne me paraît pas non plus utile à retenir: ces *testimonia agrapha* sont en fait de véritables apocryphes, bien que d'un format spécial. On peut remarquer au passage que ces textes représentent un vrai cas de figure pour démontrer l'insuffisance de la caté-

gorie d'«apocryphes du Nouveau Testament». Il s'agit de textes d'origine chrétienne, mais précisément pour réaliser leur fonction, qui est chrétienne, ils doivent se présenter, du point de vue de leur forme, comme des textes de l'Ancien Testament.

Je me demande si on peut envisager de les rassembler et commenter dans un volume de la *Series*. J'indiquerai ici, dans le désordre, quelques uns des problèmes qui se présentent.

Le premier est constitué par le choix du matériel. Comme principe général, je me propose d'inclure les textes qui se présentent comme des citations et qui sont cités dans des écrits chrétiens avec la même fonction que les *testimonia* en général, c'est-à-dire comme des passages tirés d'une Écriture faisant autorité et proposés comme prophéties, explicites ou non, du Christ et des réalités du temps chrétien. Le problème est de savoir lesquels de ces *testimonia* sont de véritables *agrapha*. Une citation avec une petite modification ne l'est évidemment pas, pas plus que ne l'est une combinaison de deux ou même de plusieurs passages qu'on a respectés dans l'ensemble. Mais à l'intérieur de l'éventail de possibilités que j'ai évoqué par rapport au degré de proximité aux textes bibliques, il est difficile de tracer une frontière valable une fois pour toutes. Faut-il inclure, par exemple, un verset attribué par le Ps.-Grégoire de Nysse à Ésaïe («Moi, est-ce que j'ai dit à vos pères, lors qu'ils sortirent de la terre d'Égypte, de m'offrir des holocaustes et de m'offrir un sacrifice ?»), mais qui n'est autre chose qu'une réécriture de Jr 7,22 LXX «car je n'ai pas dit à vos pères, ni ne leur ai donné des préceptes au sujet des holocaustes et du sacrifice le jour où je les ai fait sortir de la terre d'Égypte» (Resch, *Agrapha*, *logion* 41)? Ceci ne peut pas être vraiment considéré comme un *agraphon*. Par contre, lorsqu'Irénée, *Démonstration* 77, cite du «livre des douze prophètes» la phrase suivante: «et ils le lièrent et le présentèrent comme cadeau au roi», en la considérant comme une prophétie de la passion de Jésus, nous sommes évidemment en présence (ce que n'avait pas vu Resch, *logion* 15a, qui renvoyait à 2 Chr 33,11) d'une réécriture d'Osée 10,6a LXX και αὐτὸν εἰς Ἀσσυρίους δῆσαντες ἀπήνεγκαν ξενία τῷ βασιλεῖ Ἰαρίμ. Ce passage revient chez Justin, *Dial.* 103,3, qui ne cite pas sa source, et Tertullien, *Adv. Marc.* 4,42,3, qui l'attribue correctement à Osée. Chez les trois auteurs, le contexte de la citation est constitué par une série de *testimonia* sur la passion de Jésus. Dans ce cas, je trouve que le degré de transformation et de réinterprétation est suffisant pour qu'on puisse inclure ce passage, d'autant plus que nous pouvons constater sa circulation comme *testimonium* séparé. Quelquefois, d'ailleurs, il n'est pas facile de décider si telle phrase, citée comme parole du κύριος, est présentée comme *testimonium* vétérotestamentaire ou bien comme parole du Christ. Dans sa transmission, elle pouvait être tantôt l'une, tantôt l'autre, comme il arrive à la parole très répandue «en cela en quoi je te trouverai, je te jugerai» (Resch, *logion* 47), citée comme parole du Christ par Justin (*Dial.* 47,5; de même par Cyprien, *De mortalitate* 17, et par le *Liber Graduum* syriaque 2,3bis; 15,4), par d'autres comme venant d'un prophète (cf. Éz 33,12,20; voir M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del NT I/1*, p. 89). Dans un cas pareil il faudrait, me semble-t-il, inclure le passage dans le recueil, en discutant la question de savoir s'il est né comme *testimonium* ou comme *logion* du Seigneur.

Dans l'ensemble, je serais favorable à des critères d'inclusion assez larges. Un problème se pose cependant pour les textes qu'on peut rapporter à des ouvrages plus larges, comme c'est le cas pour le Pseudo-Ézéchiel. Là, je n'ai pas d'avis arrêté, mais il faudrait peut-être aussi les inclure, d'autant plus que l'on ne peut avoir aucune certitude quant au caractère de ces ouvrages plus larges; et que, comme nous l'avons constaté pour la parole «(elle) a enfanté et n'a pas enfanté», même des passages venant de livres apocryphes ont pu être réécrits et circuler comme *testimonia* (apocryphes au carré...).

En ce qui concerne les sources où puiser ces *testimonia agrapha*, il s'agit de toute la littérature chrétienne ancienne, même si en fait, après le troisième siècle, ils deviennent rares et se cantonnent essentiellement dans les recueils de *testimonia* contre les juifs et les dialogues de polémique antijuive. Mais cette affirmation serait à vérifier, et probablement à nuancer, par un examen des textes du moyen âge. Je n'ai pas encore évalué le nombre de ces *testimonia*, n'ayant pas fait de recherche systématique. Resch en a compté 62, dont une partie va sans doute tomber, car il ne s'agit que de variantes de passages bibliques tandis que d'autres devront certainement s'ajouter. Une limite de ce travail serait représentée par le fait de se borner aux textes grecs et latins, en prenant en considération des passages en langues orientales seulement s'ils sont pertinents à un dossier abordé à partir des textes grecs et latins. Mais l'idéal serait évidemment de fouiller aussi les textes orientaux, du moins ceux qui sont édités.

Pour conclure: un volume pareil convient-il vraiment à la *Series*? D'une part, ces *testimonia* me paraissent appartenir de droit à la littérature apocryphe chrétienne. D'autre part, il en résulterait un volume au profil assez particulier par rapport à ce que l'AELAC a produit à ce jour.

Dans notre cas, la cohérence des textes édités ne serait ni thématique, ni historique, mais elle serait fournie par leur fonction. En outre: en principe, il ne s'agirait pas d'une édition critique au sens propre, car les textes (et les variantes) seraient tirés des éditions critiques existantes. Il est vrai que dans certains cas de telles éditions n'existent pas, par exemple pour les *Testimonia contre les Juifs* du Pseudo-Grégoire de Nysse (PG 46; une édition de ce texte est en préparation). Dans des cas pareils, on ne referait pas l'édition de l'ouvrage pour en étudier quelques passages; mais on pourrait prévoir d'aller collationner ces passages dans les manuscrits connus et accessibles.

Les différentes attestations d'un même *testimonium* seraient regroupées. Chaque *testimonium* ou groupe serait évidemment accompagné de sa traduction et ferait l'objet d'un commentaire qui pourrait aller, selon les exigences, de quelques lignes à quelques pages. Ici se situe une autre différence par rapport aux volumes actuels de la *Series*, car le rapport quantitatif entre texte et commentaire serait largement à l'avantage de ce dernier. Le tout serait précédé d'une introduction qui ferait le point sur la question des *testimonia* apocryphes dans le christianisme antique, du point de vue littéraire et historique. Je ne suis pas encore très au clair sur l'ordre à suivre pour éditer les *testimonia*, mais en tout cas des index devraient permettre de les regrouper d'après les auteurs ou les œuvres qui les citent, d'après les livres bibliques auxquels ils prétendent remonter, d'après leurs sujets, d'après les passages de livres bibliques ou autres qui paraissent en avoir influencé la composition.