Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

122 | 2015

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2013-2014)

Gnose et manichéisme

Gnose et manichéisme

Conférences de l'année 2013-2014

Jean-Daniel Dubois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1369>

DOI : 10.4000/asr.1369

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 245-252

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Daniel Dubois, « Gnose et manichéisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1369> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1369>

Tous droits réservés : EPHE

I. La sotériologie valentinienne selon le traité copte *Sur la résurrection* (NHC I, 4)

Après l'examen de l'*Épître apocryphe de Jacques* du Codex I des textes coptes de Nag Hammadi, pendant les deux années précédentes, il nous a paru utile de poursuivre la recherche sur la sotériologie valentinienne à partir du traité *Sur la résurrection*, ou *Épître à Rhéginos*, que l'on trouve dans le même codex. Il a fallu d'abord passer en revue les positions diverses sur l'origine valentinienne de ce traité, depuis B. Layton qui la refuse à J.-P. Mahé qui l'affirme (*Écrits gnostiques*, Pléiade, Paris 2007, p. 90), en passant par plusieurs chercheurs dont Einar Thomassen qui la pensait « probable », lors d'un colloque en 1993 (« Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi », dans L. PAINCHAUD, A. PASQUIER [éd.], *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification, Québec 15-19 septembre 1993*, Québec 1995 [BCNH, Études 3], p. 253) et la pense maintenant tout à fait possible (*The Spiritual Seed*, Leyde 2006, p. 83-85). Comme le traité envisage la question de la résurrection, il était important de situer aussi les discours chrétiens du II^e siècle sur ce sujet (Justin, Athénagore, Irénée, Tertullien, mais aussi des textes comme l'*Épître des Apôtres* ou l'*Évangile de Barthélémy*). On peut récapituler la position des valentiniens sur la résurrection grâce aux fragments de Valentin, aux *Extraits* de Théodote et à l'*Évangile selon Philippe*. Dans ce panorama bigarré des positions chrétiennes sur la résurrection, et face aux invectives de Celse contre les chrétiens, ou aux opinions des philosophes qui pensent en termes d'immortalité de l'âme, le traité *Sur la résurrection* répond à certaines critiques (cf. celle des philosophes, p. 46) et complète les extraits valentiniens examinés jusqu'à présent. La résurrection est d'abord une nécessité (p. 44, 7), mais « peu sont ceux qui la trouvent » (p. 44, 11). Elle est fondée sur l'expérience du Sauveur lui-même (p. 44, 12-14), lui qui tenait en lui la divinité et l'humanité et pouvait se rendre maître de la mort (p. 44, 24-28). Le Sauveur est venu révéler le Tout et la dissolution de ce qui est mauvais ; il a « englouti la mort » (p. 45, 15 en référence à 2 Cor 5, 4) ; il a abandonné le monde périssable en échange d'un monde impérissable vers lequel il est monté. Il a ainsi offert « la voie de notre immortalité » (p. 45, 22-23). Inspiré par certains passages pauliniens (dont Rom 8, 17 ; Eph 2, 5-6 ; 1 Cor 15, 42-46 et 54), l'auteur de ce traité affirme la réalité d'une résurrection « spirituelle qui engloutit la psychique tout comme la charnelle » (p. 45, 40-46, 2). La tripartition traditionnelle « corps-âme-esprit » que l'on retrouve habituellement dans l'anthropologie valentinienne reçoit ici un éclairage particulier puisqu'il s'agit de répondre à la fois aux philosophes (par ex. Celse dans Origène, *Contre Celse* II, 55-70 et V, 14) et aux chrétiens de la Grande Église qui soulignent la résurrection de la chair (par ex.

Athénagore). Même si croire à la résurrection relève du domaine de la foi, et non de la persuasion (p. 46, 4-7), le croire valentinien correspond à connaître le Fils de l'Homme (p. 46, 14-17), grâce à la pensée et à l'intellect (p. 46, 22-24). C'est alors l'occasion pour l'auteur du traité de rappeler que les élus sont destinés et prédestinés au salut et à la sagesse dès le commencement. Or, une discrète allusion à la chute de Sophia (p. 46, 36-38), si chère aux mythes valentiniens, permet à l'auteur de justifier que la résurrection sera aussi avec une chair dans le nouvel éon ; à ce titre le propos paraît tout à fait « orthodoxe ». Quant au corps d'ici-bas menacé par la vieillesse et la corruption, mourir est un gain (p. 47, 17-20 ; cf. Phil 1, 21-23).

En revanche, celui qui est sauvé peut l'être dès son existence terrestre grâce au baptême (cf. *Extraits* de Théodote, 80, 1-3) et au plérôme que représente chaque élu depuis le commencement jusqu'à la fin (p. 47, 26-30 ; cf. *Extraits* de Théodote, 32). La résurrection aura-t-elle lieu immédiatement après la mort ? On ne peut en douter (p. 47, 31-37). Mais la résurrection arrive aussi à tout moment comme la révélation de ceux qui ont ressuscité (p. 48, 4-7). La résurrection est-elle une illusion analogue à la vision de la transfiguration ? Non, ce n'est pas un phantasme (p. 48, 8-13). La réalité de la résurrection est démontrée par la « mutation des choses et la transformation en nouveauté » (p. 48, 36-38 ; cf. *Extraits* de Théodote 77, 2 à propos du baptême) qu'impliquent la vie du gnostique baptisé et son mode de conduite (p. 49, 12-16). La résurrection est donc liée à un mode de connaissance où interviennent la pensée et l'intellect, et à une tradition à transmettre (p. 44, 1 ; 49, 37). La résurrection des valentiniens est authentiquement spirituelle ; toutefois, même si la mort corporelle est inévitable pour tout être humain, la résurrection n'est pas qu'une métaphore. Elle transforme la personne dès la vie d'ici-bas grâce à l'expérience baptismale et à la conduite de vie d'ascèse qui en dépend. La position valentinienne est alors facile à critiquer par ceux qui n'y voient qu'une métaphore ou même une négation de la résurrection à venir. Et face aux philosophes qui soulignent l'immortalité de l'âme, elle garde son originalité en développant, grâce à certains passages pauliniens sur la résurrection, une tripartition anthropologique qui emprunte beaucoup à un platonisme ambiant. Le traité *Sur la résurrection* confirme donc par sa sotériologie son appartenance explicite au courant théologique des valentiniens.

Le mardi 10 décembre 2013, le professeur James Rives de l'Université de Chapel Hill (Caroline du Nord), directeur d'études invité à la Section, a donné une conférence qui a suscité un débat animé sur le rôle des sacrifices d'animaux : « Doxa et praxis : chrétiennes et romaines ».

Lors du Colloque CENOB (Corpus des énoncés de noms barbares) que nous avons organisé à Paris les 16-17 janvier 2014, notre collègue, le Dr. Erica C. D. Hunter, Senior Lecturer in Eastern Christianity, SOAS, Department for the Study of Religions, Londres, a chaleureusement accepté de donner une conférence publique à l'EPHE, le jeudi 16 janvier, sur l'objet de l'une de ses spécialités : « Incantation Bowls: A Mesopotamian Phenomenon ».

Le 28 janvier 2014, Cecilia Antonelli, boursière du Fonds National de la Recherche Suisse et docteur de l'université de Genève avec une thèse sur les fragments d'Hégésippe, a animé une séance sur un fragment problématique : « Le témoignage d'Hégésippe sur 1 Cor 2, 9 en lien avec Mt 13, 16, selon Étienne Gobar

chez Photius, *Bibliothèque, Codex 232 (288b)* ». Le 27 mai 2014, elle a proposé l'exégèse d'un autre fragment d'Hégésippe : « La rencontre des petits-fils de Jude avec l'empereur Domitien. Construction littéraire et éléments historiques dans le récit d'Hégésippe chez Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, 19-20 et III, 32, 5-8 ».

II. Introduction à l'étude des textes gnostiques coptes de Nag Hammadi

Le cours d'introduction aux textes gnostiques a eu lieu au premier semestre selon un module de deux heures, plutôt que d'une heure tout au long de l'année. Après une présentation de la découverte des textes de Nag Hammadi, on a pu proposer de lire une série d'extraits significatifs de la variété de la collection, à commencer par la *Prière de l'Apôtre Paul* (Codex I), et des textes de dialogues incluant des paroles attribuées à Jésus comme l'*Évangile de Marie*, l'*Évangile de Thomas* et l'*Évangile de Philippe*. Une séquence a été consacrée aux textes de sagesse hermétique. Puis plusieurs séances ont porté sur les textes valentiniens dont l'*Évangile de Vérité* et l'*Interprétation de la Connaissance* à côté de passages sur les valentiniens dans le *Contre les hérésies* I, 1, 1 ; I, 6-7, d'Irénée et l'*Elenchos* VI, 35, du Ps-Hippolyte. Les gnostiques séthiens ont aussi eu leur part avec l'examen des thèses de H.-M. Schenke et John D. Turner, sans compter l'étude du chapitre d'Irénée, *Contre les hérésies* I, 30, et des textes de l'*Allogène*, selon le Codex XI et le Codex Tchacos. On a terminé le semestre avec les travaux actuels sur l'*Évangile de Judas*, l'*Apocryphe de Jean* et *Eugnoste*.

III. Le corps du manichéen dans les *Kephalaia* coptes

En partant des préoccupations d'Augustin dans son traité anti-manichéen *Contre Fauste*, nous avons cherché à illustrer la position des manichéens à partir de deux *Kephalaia* de Berlin (ed. H.-J. Polotsky et A. Böhlig, Stuttgart, 1940) sur les mythes de création du corps d'Adam. Le *Kephalaion* 55 intitulé « Sur le façonnage d'Adam » exploite le scénario de la création d'Adam à l'image de Dieu selon Genèse 1, 26 et 2, 7. Mais à la différence des textes bibliques, la perspective manichéenne souligne que cette création n'est pas celle qui émane du Père de la Grandeur, mais des archontes pervers. Ceux-ci accomplissent leur œuvre à l'image du *Troisième Envoyé* qui est apparu aux archontes. Le *Kephalaion* se termine par l'évocation de trois monstres mythiques qui ne sont pas créés de la même manière qu'Adam et Ève, pas façonnés : le géant de la mer (p. 136, 23-27), celui qui tomba sur la terre et fabriqua la racine de la mort (p. 136, 27-137, 4), et la nature qui tomba sur le sec (p. 137, 5-11). Quelques nouvelles conjectures du texte copte ont été proposées :

- p. 133, 17-18 : Ils établirent [ce qui est mauvais *NMPET/3AY*];
- p. 133, 25-27 : dans l'*Annuaire EPHE-SR* 92 (1983-1984), p. 360, M. Tardieu avait proposé, à partir du *Contre Secundinus* d'Augustin, § 3 (CSEL, 25, 2, p. 895, 24, éd. Zycha), de comprendre la phrase en référence à « son fils [qui est crucifié en toute âme] pour le vivifier et [le sauver *qCAT9*] » ; nous proposons à la place de cette dernière conjecture « pour le vivifier [à nouveau, *KECAP*] » ;
- p. 133, 30-31 : « les archontes n'ont aucune forme dans [la créature qui lui ressemble, *POUCWWNT ETEINE*] *MMA9* ».

- p. 134, 7 : « mais seulement à la manière [du Très Haut, *MPETXACE*] » ;
- p. 134, 16 : « grâce à la richesse [renommée, *ETCAIAIT*] » ;
- p. 134, 22-23 : « ils désirent [voir, *A[NEY]*] / son beau visage » ;
- p. 135, 3 : lire sans doute « ...*AT*/METE COYWW alors qu'elle ne voulait pas consentir... » ;
- p. 135, 31 : « des anges qui [frappent, *E[T2I]*] le sceau » ;
- p. 136, 16 : « la nouvelle naissance qu'ils ont engendrée dans une [frappe, *YI6*, cf. 136, 5] nouvelle dans le monde » ;
- p. 136, 31 : « Après être venue sur la mer, elle fit [œuvre de coupe, *EC[OYWW/XE]* de façon à détruire les œuvres... ».

Le *Kephalaion* suivant, 56, « Sur Saklas et ses puissances » entre dans le détail du fonctionnement psycho-physiologique du corps d'Adam, organisé comme un camp retranché ou un cellier avec des gardiens à ses portes. On y trouve une théorie de la mémoire où les facultés des cinq sens permettent l'entrée et la sortie des sensations qui leur sont liées. Curieusement, tout ne semble pas accessible à la mémoire (p. 141, 31-142, 1) ; il faut l'intervention d'une faculté de verbalisation (p. 142, 6-7), mais aussi de la volonté (p. 142, 10-11) pour faire ressortir les images imprégnées dans la mémoire. C'est enfin au rôle de l'Intellect-Lumière (cf. *Keph.* 38) de veiller à l'ouverture des portes. Augustin se souvient de ce genre de représentations dans les *Confessions* (x, 8). D'autres conjectures ont été proposées aussi pour ce *Kephalaion* :

- p. 138, 6-7 : « le péché qui a [jailli, cf. 137, 24] des archontes [*NNAR/XWN*], c'est-à-dire la matière » ;
- p. 139, 11-13 : « que ce soit par désir [*EP[ITHYMIA]*] d'une image aimable, ou que ce soit quelque chose de haïssable [*EITE PETEOYMACTE*, cf. p. 139, 3-4] » ;

Le jeudi 26 juin 2014, à la veille du colloque d'études manichéennes organisé à Paris par Madeleine Scopello (27-28 juin 2014), notre collègue Gabór Kósa, du Département d'études chinoises de l'Université Eötvös Loránd (ELTE) à Budapest, a gracieusement accepté de présenter un bilan des recherches sur les nouvelles peintures et textes manichéens chinois : « A Survey of the New Chinese Manichaean Paintings and Texts identified between 2008 and 2012 ».

IV. Recherches sur la version copte des *Actes de Pilate*

Au second semestre, l'étude de la version copte des *Actes de Pilate*, avec la collaboration active d'Anne-Catherine Baudoin, de l'ENS, Paris, a porté sur les premiers chapitres du texte. La publication de l'article de Christiane Furrer et Christophe Guignard, « Titre et prologue des *Actes de Pilate*. Nouvelle lecture à partir d'une reconstitution d'un état ancien du texte », *Apocrypha* 24 (2013), p. 139-206, a servi de point de départ à notre réflexion sur les sources possibles de la version copte. Les manuscrits grecs, latins et orientaux des *Actes de Pilate* manifestent une extraordinaire variété de contenu et de présentation des premières lignes du texte, avec un titre, une préface et un prologue. Le titre porte la mention « Mémoires du Sauveur » ; la préface évoque Ananias qui trouve des écrits en lettres hébraïques et les traduit en grec, alors que le prologue met en scène une figure de Nicodème (cf. Jean 3) ayant mis par écrit « toutes les choses qui survinrent après la croix et celles qui survinrent

à notre Seigneur Jésus-Christ ». L'article de C. Furrer et C. Guignard ne cherche pas à rendre compte de l'état le plus ancien du texte grec, mais d'un certain état ancien. La préface renvoie à l'an 17 de l'empereur Théodose, à l'an 5 de Valentinien et à la neuvième indiction ; la présence commune de ces deux empereurs évoque les règnes de Théodose II (408-425) et de Valentinien, auguste en 425, mais ayant reçu ses titres de noblesse dès 421, la neuvième indiction étant fixée du 1^{er} septembre 425 au 1^{er} septembre 426. Cette préface datable à partir de cette indication chronologique se termine par l'équivalent d'un colophon situé dans certains manuscrits en fin de texte, mais déplacé dans d'autres manuscrits en début de texte, ainsi dans la version copte et quelques autres manuscrits. La préface est manifestement un élément secondaire ; comme l'indique justement l'article de nos deux collègues, cette préface renvoie par ailleurs, avec une formule vague « les mémoires mis en forme en ces temps-là sur notre Seigneur Jésus-Christ », à la suite plus explicite du prologue qui donne d'autres indications chronologiques pour dater la Passion : la version copte mentionne la 9^e année du règne de Tibère, et le commencement de la 19^e année d'Hérode roi de Galilée, le 25 Phamenoth (= 21 mars), les consulats de Rufus et Rubellion, la 4^e année de la 202^e Olympiade, et le pontificat du Grand-prêtre des juifs, Joseph Caïphe (de 18 à 36 selon Flavius Josèphe, *Antiquités* 18, 33). Toutes ces indications ne concordent pas si on cherche à rendre compte des allusions historiques qu'elles peuvent receler. La datation de la Passion selon les consuls correspond à l'année 29, selon une chronologie courte, alors que la référence à l'Olympiade et à la 19^e année de Tibère¹ et d'Hérode renvoie plutôt à l'année 32/33, soit une datation selon une chronologie longue qui tient compte du cadre narratif de l'évangile de Jean avec trois Pâques. La chronologie longue n'est pas inconnue avant Eusèbe de Césarée, mais elle s'est imposée à partir de lui en faisant disparaître la chronologie courte. Si la thèse de l'article défend la position d'une utilisation d'Eusèbe par les *Actes de Pilate*, il faut encore expliquer l'existence de données pré-eusébiennes comme la datation de la Passion selon une chronologie courte chez Tertullien, *Adv. Judeos* VIII, 18 (et Hippolyte, *In Dan.* IV, 23, 3), avec les mentions de Tibère, des consuls Rubellius et Rufius, de Pâques au mois de mars et le 8 des calendes d'avril.

L'article montre aussi qu'à une étape ancienne du texte, le titre et le prologue formaient une unité littéraire, avant l'insertion d'une préface sur Ananias ; de plus, les éléments de commentaire du titre « (les mémoires) faits sous Ponce Pilate » et les indications chronologiques du prologue étaient articulés entre eux. Le titre ancien de « Mémoires » (*hypomnèmata*) peut désigner les minutes du procès de Jésus chez Pilate, mais peut aussi renvoyer à des dossiers exégétiques liés aux accusations portées contre Jésus auprès de Pilate. Le titre de la version copte « Les mystères des mémoires du Sauveur » signale une dimension originale qui n'est pas attestée ailleurs dans la tradition manuscrite ; la présence du Sauveur dans le titre peut renvoyer à une étape de la transmission du texte où le salut était au cœur

1. La version copte mentionne la 9^e année de Tibère, soit l'année 23 ; comme ce chiffre varie suivant les manuscrits entre 15, 18 et 19, il est vraisemblable de penser à une erreur dans la transmission du texte : le chiffre 9 s'expliquerait par la graphie grecque 10 (iota) + 9 (thêta) dont le iota aurait disparu.

des préoccupations christologiques des lecteurs de ce texte ou bien au cœur des discussions des accusateurs juifs venus auprès de Pilate.

La question de l'insertion après 425 de la préface où intervient Ananias peut être liée au développement du culte du martyr d'Étienne. Mais comment interpréter la figure d'Ananias, puisqu'elle n'intervient plus ailleurs dans le texte des *Actes de Pilate*, sauf peut-être en écho à l'épisode d'Ananias et Saphira dans les Actes des Apôtres (5, 1-11) à cause de la figure d'Akan/Akar qui retient une partie du butin (Josué 7) et qui est mentionnée explicitement en *Actes de Pilate* (15, 5, § 165)? Ananias peut aussi renvoyer au juif converti de Damas qui impose les mains à l'apôtre Paul (Act 9, 10-17), au messenger-archiviste de l'histoire d'Abgar (chap. 1) ou à l'Ananias de Bethléhem du *Livre copte de la résurrection* (chap. 3). De toute façon le lien du prologue avec le reste de l'œuvre reste encore à définir, et l'interprétation de la notice d'Épiphanes sur les quatorze siècles mérite d'être reprise, ainsi qu'un examen du texte d'Eusèbe à propos des diverses mentions des *Actes de Pilate*.

Dans la liste des accusateurs juifs auprès de Pilate (chap. 1, 1 § 4), on repère des noms de personnages du Nouveau Testament comme Anne, Caïphe, Gamaliel et Jaïrus, des noms de personnages de l'Ancien Testament comme Juda, Lévi et Nephtalim. Le nom d'Alexandre peut renvoyer à l'Alexandre d'Actes 4, 6 ou au juif d'Ephèse (Actes 19, 33). Quant à Dothaeim, il renvoie à un toponyme évoquant la vente de Joseph par ses frères (Gen 37, 17-28) et l'aveuglement du roi d'Aram par Élie (2 Rois 6, 8-23). La liste des accusateurs est composée de trois ensembles de personnages, d'une part Anne, Caïphe et Soummis, puis un groupe de sept, et enfin « le reste des juifs »; autrement dit, il s'agit bien ici d'une allusion aux dix tribus du peuple juif, mais ouvertes au « reste des juifs ».

Si les accusations portées contre Jésus renvoient à certaines formulations des récits canoniques de la Passion – Jésus se serait dit fils de Dieu (Jn 10, 36 et 19, 7) et roi (Jn 19, 21; Lc 23, 2) – les *Actes de Pilate* développent ces accusations en prenant Jésus pour le fils de Joseph et de Marie et pour quelqu'un qui « souille les sabbats de la loi de nos pères » à cause des guérisons pratiquées le jour du sabbat. On peut trouver un écho de ces accusations juives dans les écrits de la seconde moitié du II^e siècle, chez Justin, Irénée et Tertullien. Avec Justin, la mention des *Actes de Pilate* sert à démontrer la réalité de la Passion (*I^{re} Apologie* 35, 9) et l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21, 5 = Zach 9, 9; cf. *AcPil* 1) était bien prophétisée, tout comme les guérisons (48, 3 - 49, 1); en revanche, Justin affirme très clairement la virginité de Marie contre toute position adverse (22, 5; 23, 2-3; 32, 14; 33, 1-4; 46, 5; 54, 7; 63, 16). Avec Irénée, on retrouve la même tendance à souligner la virginité de Marie, mais l'option de prendre Jésus pour un fils de Joseph est critiquée chez les Carpocratéens (*Contre les hérésies* I, 25, 1), les Cérinthiens (I, 26, 1), et surtout les Ébionites (I, 26, 2) réfutés abondamment au Livre III, 19, 1-3; 20, 4; 21, 1 et 8-10; IV, 33, 4 et V, 1, 3. Enfin chez Tertullien, la virginité de Marie est aussi affirmée (*Contre Marcion* III, 13 3-5; *Contre les Juifs* IX, 7-9), mais l'accusation contre Jésus fils de la débauche se retrouve dans le traité *Sur les spectacles* 30, 6 et dans l'*Apologétique* 21, 9 et 17. L'accusation de magie portée contre Jésus pour ses guérisons miraculeuses est ancrée dans la controverse évangélique sur Beelzébul (Marc 3, 20-30 et parallèles). Dans Marc, 3, 22 et Matthieu

11, 24, Jésus est accusé de chasser les démons par le chef des démons ; Matthieu 11, 28 développe la réponse à l'accusation en formulant l'expression « chasser le démon par l'Esprit de Dieu » tandis que Luc 11, 20 utilise l'expression « chasser les démons par le doigt de Dieu », pour rappeler l'œuvre de Moïse en référence à Exode 8, 15. Dans les *Actes de Pilate* coptes 1, 1 (§ 8), c'est Pilate qui prend la position d'un évangéliste en soulignant qu'on expulse le démon par « le nom de Dieu » ou mieux, par « le nom du dieu », alors que les manuscrits grecs ont à cet endroit le nom du dieu guérisseur Esculape ; cette version copte offre manifestement une *lectio difficilior* (cf. J.-D. Dubois et G. Roquet, dans « Les singularités de la version copte », *Apocrypha* 21 [2010], p. 59).

Lors de la séance consacrée à la femme de Pilate, Anne-Catherine Baudoin a souligné les écarts du texte des *Actes de Pilate* par rapport au portrait de cette figure rapportée dans Matthieu 27, 19. Elle a aussi brossé l'histoire de l'exégèse de cette figure qui prend progressivement le nom de Procla ou Procula. À ce propos, M. J.-P. Sergenton a émis l'hypothèse que ce nom pouvait provenir du grec à partir du verbe *proklaiô*, pleurer d'avance, ou du latin être clairvoyant à partir du verbe *oculare*. Nous avons aussi rappelé les conclusions de l'article d'Olivier Munnich (« Le regard de Justin sur l'hellénisme (*Apologie* I, 18) », dans *Eukarpa, Études sur la Bible et ses exégètes, en hommage à G. Dorival*, Paris 2011, p. 251-264, part. p. 255-256), à propos de la terminologie technique rare de « l'envoyeur de songes », attestée chez Chrysippe, Galien et les papyri magiques grecs.

Dans les séances suivantes, nous avons particulièrement souligné la cohérence des *Actes de Pilate* 2. 3 § 40 où l'on trouve une triple accusation portée contre Jésus : 1. Jésus est né de la débauche. 2. Sa géniture fut reçue à Bethléhem et Jésus est rendu responsable de la mort des innocents massacrés par Hérode. 3. Joseph, le père de Jésus, et Marie sa mère ont fui en Égypte parce qu'ils n'avaient pas d'assurance face au peuple. Les critiques de Celse contre le christianisme affirment clairement la naissance de Jésus comme fils du soldat Panthera (Origène, *Contre Celse* I, 32), mais de plus, la naissance de Jésus atteste la chute du pouvoir des mages (I, 60), alors que Jésus est protégé par un ange lors de sa fuite en Égypte (I, 66) et que ses miracles sont interprétés comme l'expression de son pouvoir magique. Comme l'a montré Carl Andresen, dans *Logos und Nomos*, Berlin, 1955, p. 363-369, il semble que Celse (I, 67) ait connu les positions de Justin (*Dial.* 67, 2 et *I^{re} Apol.* 22, 4) ; dans le cas où Justin aurait connu les *Actes de Pilate*, qu'en est-il de Celse ? À lire les livres I et II du *Contre Celse*, on est frappé de voir combien Celse mêle les différentes polémiques sur les miracles, sur la naissance virginale, sur l'interprétation astrologique de la naissance de Jésus à Bethléhem et sur l'interprétation de la fuite en Égypte.

Dans l'œuvre d'Irénée, on trouve une interprétation proche des *Actes de Pilate* à propos de Jésus recherché par le peuple pour être mis à mort alors qu'il était en Égypte pour sanctifier les enfants martyrisés par Hérode (*Contre les hérésies* IV, 20, 12 ; cf. déjà *Apocrypha* 21 [2010], p. 65). Or, dès le livre III, 16, 4, la victoire du Christ sur la puissance des mages chaldéens est déjà affirmée, et de plus, l'interprétation irénéenne du massacre des innocents répond à la critique formulée contre Jésus rendu responsable du massacre (c'est à cause du Christ qu'ils sont morts et non pas « pour » le Christ comme le dit la traduction des *Sources*

chrétiennes, ad loc.) : les petits enfants constituent les premiers martyrs envoyés par le Christ au-devant de lui dans son royaume. Enfin, la polémique d'Origène contre le fatalisme astrologique évoque aussi la thèse adverse de ceux qui pensent que la naissance de Jésus eut lieu sous la contrainte des astres (*Philocalie* 23, 1); Origène polémique explicitement contre la thèse des accusateurs juifs de Jésus dans les *Actes de Pilate*.

Dans les *Actes de Pilate* 2. 2. § 39, Pilate interroge Jésus « Pourquoi ceux-ci t'accusent-ils et tu ne profères aucune parole ? ». Cette phrase renvoie à Mc 15, 4 et à son parallèle en Jean 19, 10-11, où Pilate affirme avoir le pouvoir de relâcher Jésus ou de le faire crucifier. La réponse de Jésus dans les *Actes de Pilate* reprend la question du pouvoir « À moins qu'on ne leur en ait donné pouvoir, ils ne pourraient pas parler »; c'est un transfert du pouvoir de Pilate aux accusateurs juifs. Puis Jésus reprend : « Chacun est maître de son propre propos pour proférer le bien et proférer le mal »; le pouvoir de Pilate est alors transféré à tout un chacun. Cette formulation remonte au texte biblique canonique de Luc 6, 45, un aphorisme qui illustre comme les deux versets de Lc 6, 43 (cf. Mt 7, 17 et 12, 33a) et Lc 6, 44 (cf. Mt 7, 16 et 12, 33b), la mise en pratique de la parole de la bouche et du cœur (Dt 30, 14-15). La thématique de la maîtrise de la parole est bien attestée dans le judaïsme sapientiel (Prov 10, 19-20; Sir 5, 13) et se retrouve chez Philon, *Leg. All.* II, 104, comme en Jacques 3, 4-10, ou dans l'*Évangile de Thomas* 45.

Dans la liste des témoins « justes » du mariage de Joseph et de Marie, on remarque treize noms, avec pour dernier Judas, évoqués juste après comme « ces douze hommes » alors même que les *Actes de Pilate* ne confèrent pas de rôle aux Douze ni aux apôtres en général. Le premier nom de cette liste, Rezar dans la version copte, s'explique comme une corruption de Lazare, un nom bien attesté dans les versions grecques; en effet, le « R » de Rezar peut dériver d'une lecture d'un *resh* sémitique tiré d'un *lamed*, si le modèle du texte était écrit en hébreu ou en araméen. Le nom d'Asterios renvoie lui plutôt à un contexte grec, Antonios à un contexte latin, et Akrippa à un contexte royal juif. En revanche Jacob, comme Samuel, Isaac, Phinees, et peut-être Seras, évoque l'Ancien Testament. Mais Jacob peut aussi faire allusion à Jacques le Juste qui a dirigé la communauté chrétienne de Jérusalem, d'autant plus que Ambiais, le nom suivant, n'est que la transcription avec des lettres grecques d'une expression hébraïque qui se traduit par « peuple de la voie » (cf. Actes 9, 2 et 24, 14; Amys, une autre nom de la liste pourrait alors aussi être un jeu de mots « peuple de l'Homme »). Pkispas est sans doute tiré de Crispas, le chef de la synagogue à Corinthe baptisé par Paul (Act. 18,8). Cette liste doit donc être lue dans un contexte sémitique et chrétien ancien.

Tous ces éléments seront repris ou développés dans un commentaire du texte des *Actes de Pilate*, en préparation.