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

Résumé des conférences et travaux

125 | 2018

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2016-2017)

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1920>

DOI : 10.4000/asr.1920

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 207-214

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Marie-Odile Boulnois, « Patristique grecque et histoire des dogmes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 28 juin 2018, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1920> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1920>

Tous droits réservés : EPHE

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile BOULNOIS

Directrice d'études

I. Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* IX, 1-12 : Des « fils de Dieu » (Gn 6, 2.4) ou un Fils unique ?

Dans le livre IX de son *Contre Julien* (CJ)¹, Cyrille poursuit la réfutation de l'ouvrage polémique de l'empereur Julien. Il choisit de découper deux fragments qui lui permettent de compléter la présentation fortement dogmatique du livre VIII consacré à l'exposé de la Trinité et de l'incarnation². Ces deux fragments sont centrés sur deux textes bibliques : Genèse 6, 1-4, et Lévitique 16, 5-16. Les conférences de cette année ont porté sur le premier fragment (fr. 67, CJ IX, 1-12) qui donne à Cyrille l'occasion d'enrichir sa démonstration de la divinité du Fils Monogène, co-existant avec le Père.

Dans son fragment 67, Julien renouvelle ses attaques contre le christianisme en l'accusant d'avoir trahi le judaïsme après avoir abandonné l'hellénisme, puisqu'il innove en parlant d'un Christ Fils et Logos de Dieu. Il remarque que Moïse n'applique jamais à Jésus le titre de Fils de Dieu. En définitive, c'est contre l'unicité du Monogène que s'insurge l'empereur. Moïse connaît une pluralité de « fils de Dieu », mais non un Fils unique. À l'appui de sa thèse, Julien cite le texte assez mystérieux de Genèse 6, 2 et 4, où il est question des « fils de Dieu » qui se sont unis aux filles des hommes³. Julien donne ici deux informations extrêmement intéressantes : d'une part, il prend soin de préciser que ces « fils de Dieu » sont des

1. Notre travail se fonde sur l'édition critique toute récente : Kyrill von Alexandrien, *Gegen Julian. Teil 2. Buch 6-10 und Fragmente*, éd. W. KINZIG et Th. BRÜGGEMANN, [Griechische christliche Schriftsteller (GCS), Neue Folge] GCS NF 21, Berlin, 2017. Nous poursuivons le travail de préparation d'une traduction française annotée du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie pour la collection des Sources Chrétiennes (SC).

2. Voir M.-O. BOULNOIS, « Le livre VIII du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie : éléments pour la datation, le plan et la méthode de réfutation », G. HUBER-REBENICH (éd.), *Julian, Contra Galilaeos - Kyrill, Contra Iulianum. Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jh.*, « Texte und Untersuchungen », De Gruyter, à paraître.

3. Julien, fr. 67 (CJ IX, 2) citant Gn 6, 2 : « Or apercevant les filles des hommes, les fils de Dieu virent qu'elles étaient belles, et ils prirent pour eux des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies. »

anges, et non des hommes, ce qu'il prouve en mentionnant que des géants, donc « des êtres d'une nature supérieure », sont nés de cette union (d'où l'intérêt de citer une partie de Gn 6, 4^e en supprimant le début qui laisserait penser que les géants étaient déjà présents avant cet épisode⁵). Cette prise de position en faveur d'anges, au détriment d'hommes, montre que Julien connaît les débats exégétiques et les deux interprétations majeures qui avaient été proposées pour identifier ces « fils de Dieu »⁶. Julien suit l'interprétation la plus ancienne qui y voyait des anges⁷, contre une lecture remontant à Julius Africanus et qui a progressivement pris le pas sur l'autre, surtout parmi les auteurs syriaques et antiochiens. Il n'est pas impossible que Julien s'oppose ici à Diodore de Tarse dont nous avons conservé un fragment sur ce texte et que Julien a vivement critiqué par ailleurs.

D'autre part, Julien laisse entendre d'une manière assez allusive, mais rendue plus claire par la réfutation de Cyrille, qu'il s'agit bien d'anges, même si ce mot « n'est pas un élément surajouté à l'extérieur » (ἐξωθεν οὐ προσπαρακείμενον), ce qui semble signifier un terme inscrit dans les marges. On a là une indication extrêmement précieuse sur la transmission matérielle du texte biblique et l'existence de variantes, gloses marginales, ou leçons hexaplaïres, dans certains manuscrits à propos de ces « fils de Dieu » assimilés à des anges⁸. Julien poursuit sa démonstration par une preuve *a contrario* : le terme « premier-né » (πρωτότοκος) est utilisé par Moïse à propos d'Israël qui est son « fils premier-né » (Ex 4, 22), mais non à propos de Jésus, ce qu'il aurait dû faire s'il avait voulu l'annoncer. Enfin, pour compléter l'idée que les chrétiens s'écartent du monothéisme mosaïque, il mentionne l'ordre donné par Jésus de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt 28, 19) qui s'oppose expressément aux textes stipulant qu'on ne doit rendre un culte qu'à Dieu. Selon Julien, les chrétiens en suivant cette injonction font du Fils un dieu avec le Père.

La première partie de la réfutation de Cyrille (§ 4-10) n'aborde pas immédiatement le début de l'objection de Julien sur Gn 6, mais répond au cœur de son argumentation, en prouvant que, contrairement aux allégations de son adversaire qui ne connaît pas l'Écriture, Moïse a bien parlé du Fils. Il précise au préalable que lorsque l'Ancien Testament utilise le pluriel « dieux », il ne désigne pas des êtres

-
4. Julien, fr. 67 (CJ IX, 2) citant Gn 6, 4b : « Et après cela, quand les fils de Dieu s'approchaient des filles des hommes et qu'ils engendraient pour eux-mêmes, c'étaient là les géants du temps passé, les fameux. »
 5. Gn 6, 4a : « Or les géants étaient sur la terre en ces jours-là. »
 6. L'historique de ces débats, depuis les lectures juives jusqu'aux lectures chrétiennes du v^e siècle a fait l'objet de notre séminaire du deuxième semestre.
 7. Dans la littérature juive, cette lecture se trouve dans 1 *Hénoch* VI, *Jubilés*, le *Testament des douze patriarches* et Flavius Josèphe. La grande majorité des auteurs chrétiens les plus anciens l'ont adoptée : Justin, Irénée, Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie, *Homélies pseudo-clémentines*, Lactance.
 8. Nous avons mené une enquête sur cette question des variantes et des gloses marginales dans les manuscrits ainsi que sur l'histoire des interprétations de ce verset, qui a été présentée lors d'une communication au séminaire Biblindex à Lyon et donnera lieu à une publication. Nous n'en donnons ici que quelques linéaments.

possédant une nature divine, mais toute créature rationnelle ayant reçu par grâce cette appellation du fait qu'elle a été créée à l'image de Dieu. Deux textes bibliques sont cités à l'appui : 1 Cor 8, 5 et Ps 81, 6. Suit une liste de versets bibliques prouvant que Moïse a bien évoqué le Fils, comme « image » du Père (Gn 1, 27 et Gn 9, 6), « Verbe » (Nb 11, 23), « main droite du Père », « puissance ». Il est notable que le florilège de citations autour de ces deux derniers titres se trouvait déjà dans le *Thesaurus*, à deux exceptions près : Jos 4, 23b-24a qui n'est jamais cité ailleurs par Cyrille, et Rm 13, 14 (« Revêtez-vous de notre Seigneur Jésus-Christ ») qui a pour but de justifier qu'en Lc 24, 49 (où il est prescrit aux apôtres de ne pas quitter Jérusalem avant d'être revêtus de la puissance venue d'en haut), il s'agit du Fils et non de l'Esprit saint, dans une exégèse très originale.

Cette longue énumération donne aussi à Cyrille l'occasion d'un excursus trinitaire sur l'identité de nature du Père et du Fils entre lesquels rien ne s'interpose, même si chacun a sa subsistance propre puisque l'un est Père et l'autre Fils. D'autres versets comme Ex 34, 4-6 permettent d'affirmer que le Père et le Fils sont un unique Seigneur. Sur ce point, comme déjà sur bien d'autres, on constate que les *Testimonia adversus Judaeos* du Pseudo-Grégoire de Nysse reprennent l'argumentation cyrillienne. Il faut aussi noter une précision trinitaire intéressante : on ne peut penser qu'il y a deux Seigneurs séparés comme on pense à deux hommes, car la seigneurie est unique. Cyrille conclut que Moïse a bien parlé du Fils et qu'il faut comprendre le commandement : « Tu craindras le Seigneur ton Dieu et à lui seul tu rendras un culte » (Dt 6, 13), non comme une négation de l'existence du Fils, mais comme un rejet du polythéisme. Bien plus, Moïse ne s'est pas limité à parler du Fils préexistant, mais a aussi annoncé son incarnation à travers l'épisode de la lutte de Jacob. S'appuyant sur deux phrases du récit : « un homme lutait avec lui » (Gn 32, 25) et « J'ai vu Dieu face-à-face » (Gn 32, 31), Cyrille en tire l'idée que Jacob a lutté avec le Verbe, qui s'est manifesté sous forme humaine par anticipation de l'incarnation, mais qui reste bien Dieu, même une fois devenu homme, puisqu'il est inaltérable.

Inversant l'ordre d'exposition des arguments de Julien, Cyrille en vient seulement alors au débat exégétique sur Gn 6 (§ 11-12). Il commence par résumer un argument qu'il prête à Julien. « Mais puisque notre excellent Julien fait aussi mention des anges et dit à leur propos qu'ils ont poussé le dérèglement jusqu'à se jeter je ne sais comment sur les charmes féminins et, sous l'effet de désirs corporels, se faire prendre bizarrement au piège de plaisirs étrangers à leur nature, eh bien ! allons, montrons qu'il s'en va là encore à l'aventure⁹ ». Ce passage, numéroté fr. 68 par Emanuela Masaracchia¹⁰, relève au mieux des *testimonia*, dans la mesure où il ne cite pas textuellement les mots de Julien. En dépit de l'emploi d'un φησι, le

9. CJ IX, 11, 953CD, p. 615 : Ἐπειδὴ δὲ διαμένηται καὶ ἀγγέλων ὁ κράτιστος Ἰουλιανὸς καὶ ἀκрасίας εἰς τοῦτο καθικέσθαι φησὶν αὐτοῦς, ὡς καὶ γυναικῶν ὥραις οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπιπηδᾶν καὶ ταῖς τῶν σωμάτων ἐπιθυμίαις πρὸς τὰς παρὰ φύσιν αὐτοῖς ἡδονὰς σεσαγηνεῦσθαι δεινῶς, ἔξω δὲ παντὸς ἰόντα σκοποῦ, φέρε, κἀν τούτῳ δεικνύομεν. Traduction de M.-O. BOULNOIS.

10. E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore - Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione*, Rome 1990, p. 163.

vocabulaire employé est totalement cyrillien et l'on doit rester prudent sur l'attribution à Julien de l'argument lui-même. En revanche, on comprend avec la suite que l'interprétation de ce passage n'est pas seulement pour Cyrille un problème d'exégèse savante, mais comporte aussi un enjeu pastoral. Si des anges se sont laissés vaincre par des charmes corporels, il y aurait un risque que des hommes, par un raisonnement *a fortiori*, en prennent prétexte pour justifier leur propre incapacité à résister aux passions charnelles. Nous avons pu établir que cet argument se lit également sous la plume de Théodoret de Cyr.

Sa réfutation commence par aborder des questions textuelles. Il précise que l'Écriture « dans son texte central et authentique » comporte « les fils de Dieu » (τῆς ἐν μέσῳ καὶ ἀληθεστέρως γραφῆς ἐχούσης 'οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ'), et que « les anges de Dieu » sont, comme Julien l'affirme lui-même, une addition extérieure au texte (ἐξωθέν γε μὴν καὶ αὐτὸς προσγεγράφθαι δυσχυρίσατο)¹¹. Il distingue donc la leçon du texte biblique lui-même, que Julien suivait d'ailleurs, d'une glose marginale. On sait aussi par les *Glaphyres sur la Genèse*, qui sont certainement antérieurs au *Contre Julien*, et par les *Réponses à Tibérius*, que Cyrille connaissait l'existence de variantes dans certaines copies de la LXX qui avaient le texte « les anges de Dieu » (οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ). L'authenticité de la leçon « les fils de Dieu » (οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ) est ensuite confirmée par le recours aux autres traducteurs qui ont « les fils des puissants » (οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων). Cyrille ne précise pas leur nom, à la différence de ce qu'il fait dans les *Glaphyres sur la Genèse* qui confirment également le texte οἱ υἱοὶ en recourant aux leçons hexaplaïres d'Aquila et de Symmaque.

Cette argumentation sur le choix de la bonne leçon fut pour nous l'occasion de mener une recherche sur différents manuscrits de la LXX présentant soit la leçon οἱ ἄγγελοι, beaucoup moins fréquente que οἱ υἱοὶ, soit des leçons hexaplaïres, soit encore des gloses marginales. L'examen du cas particulièrement intéressant du *Parisinus graecus* 3 nous a permis d'identifier une des scholies comme étant tirée des *Glaphyres* de Cyrille d'Alexandrie, ce qui n'avait jusqu'à présent jamais été fait¹². Nous avons également comparé les informations données par Cyrille avec celles d'autres auteurs attestant, soit des variantes dans les manuscrits de la LXX (Julius Africanus, Augustin, Bède), soit des leçons hexaplaïres (Jérôme, Jean Malalas, Augustin) sur ce passage.

Après avoir tranché cette question textuelle, Cyrille aborde l'interprétation de l'épisode. À la différence de Julien qui y voyait des anges, il s'agit pour Cyrille d'hommes issus de la descendance de Seth et d'Enos, c'est-à-dire de la bonne lignée, qui se sont unis aux filles de la descendance de Caïn, la mauvaise lignée. Tant que la première lignée était restée séparée de la seconde, elle était demeurée

11. CJ IX, 11, 956A.

12. Nous avons contacté Mariachiara Fincati qui a travaillé sur ce manuscrit (« Filologia ed esegesi biblica in Terra d'Otranto : varianti greche, latine e giudaiche nel ms. *Parisinus graecus* 3 », *Aevum* 90 [2016], p. 377-400) et « Annotazioni polemiche di Nicola-Nettario abate di Casole nel codice Parisinus Graecus 3 », *Aevum* 91 (2017), p. 495-513. Elle nous a confirmé qu'il n'existe actuellement aucune transcription complète de ces scholies marginales, et encore moins de travail sur leur identification en dehors de ses propres travaux.

pure, mais leur rencontre provoqua le mal et aboutit au déluge. Pour expliquer que la descendance de Seth et d'Enos porte le nom de « fils de Dieu », Cyrille reprend un argument scripturaire élaboré par une longue suite de prédécesseurs dont nous avons retracé la généalogie. En Gn 4, 26, il est dit d'Enos : « Celui-ci espéra être appelé du nom du Seigneur Dieu » (οὗτος ἠλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ). De fait, en raison de sa vertu, il fut honoré de ce titre par ses contemporains. Une telle utilisation du verset suppose de comprendre le verbe ἐπικαλεῖσθαι comme un passif (« être appelé »), et non comme un moyen (« invoquer » le nom de Dieu). L'explication se termine avec une mise en garde contre une interprétation mythologisante des géants y voyant des êtres qui pourraient atteindre le ciel, ce que précisément faisait Julien, puisqu'il s'appuyait sur leur nature particulière pour prouver que leurs pères devaient être des anges. Au contraire, pour Cyrille ce sont seulement des êtres très grands, robustes et très laids, ce que confirme le texte d'Isaïe 13, 3, qui nomme les Mèdes et les Perses au moyen du terme « géants ».

Julien et Cyrille présentent donc leur exégèse de manière polémique contre une autre : pour Julien, les « fils de Dieu » qui se sont unis aux « filles des hommes » sont des anges et non des hommes. Il veut montrer que Moïse a parlé de plusieurs fils de Dieu qui sont des anges, mais jamais d'un Fils de Dieu. Pour Cyrille, c'est l'inverse : ce sont des hommes, et non des anges. Il s'agit de dédouaner les anges de toute accusation de péché charnel, ce dont les hommes pourraient se prévaloir pour justifier leurs propres intempérances. Julien et Cyrille sont les héritiers de deux traditions interprétatives dont nous avons cherché à retracer l'histoire pendant le second semestre. Nous avons ici un cas assez complexe où une interprétation se construit contre une autre, non seulement grâce à d'autres textes bibliques, mais aussi par le recours aux hexaples et aux variantes dans les manuscrits.

II. L'exégèse chrétienne ancienne de la théophanie de Mambré (Genèse 18) dans la controverse avec les juifs : Justin et Eusèbe de Césarée

Après avoir présenté plusieurs interprétations juives de l'épisode (Targums palestiniens, Midrach Rabba, Talmud de Babylone), nous avons centré notre étude sur les deux premiers auteurs qui ont utilisé cette théophanie dans le contexte d'une controverse anti-juive : Justin dans son *Dialogue avec Tryphon* et Eusèbe de Césarée dans ses *Extraits prophétiques*. Chez l'un et l'autre, l'identification de celui qui se fait voir à Abraham est le résultat d'une semblable recherche par élimination, sans que les arguments soient pourtant identiques.

Tout d'abord, ce ne peut être un ange qui apparaît. Justin recourt au contexte plus large de l'épisode : le personnage central de la théophanie a promis de revenir dans un an quand Sara aurait un fils ; or lorsqu'il revient en Gn 21, 12, après la naissance d'Isaac, il est appelé « Dieu »¹³. Eusèbe, quant à lui, recourt au texte hébreu : ce ne peut être un ange, car le tétragramme qui est utilisé pour désigner

13. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 56, 6-8, éd. et trad. Ph. BOBICHON, Fribourg 2003, p. 326.

ce « Seigneur » n'est jamais appliqué à un ange par la LXX¹⁴. Ceci est confirmé par le fait que les paroles prononcées dans cet épisode ne peuvent l'être par un ange. – Deuxième étape, ce ne peut pas être non plus le Père. Selon Justin, le Père reste dans les régions supra-célestes et ne peut apparaître dans un petit coin de terre. De surcroît, Justin s'appuie sur des passages bibliques répétant le mot « Seigneur » ou « Dieu » pour soutenir qu'il y a un autre Seigneur que le Père. Ainsi en est-il de Gn 19, 24 : « *Le Seigneur* fit pleuvoir sur Sodome du soufre et du feu *d'après du Seigneur* du haut du ciel »¹⁵. Eusèbe procède d'une manière similaire, mais en utilisant un autre texte, Gn 18, 19, qui, sans évoquer deux Seigneurs, est une parole mise dans la bouche de Dieu qui parle d'un Seigneur : « Je savais (...) qu'il garderait les chemins du *Seigneur* pour faire justice et jugement, afin que le *Seigneur* accorde à Abraham tout ce qu'il lui a dit ». Eusèbe y voit le Fils parlant du Père¹⁶. De surcroît, ce ne peut être le Dieu suprême, car le divin est immuable et ne prend pas la forme d'un homme.

Dernière étape, puisqu'il ne s'agit ni d'un ange ni du Père, il ne reste qu'une solution : c'est donc un autre Dieu, le Verbe, à côté du Père. Justin explique que le terme « ange » (ἄγγελος) peut être appliqué au Verbe puisqu'il annonce (ἄγγελλει) les messages du Père, argument que ne pourrait utiliser Eusèbe qui insiste au contraire sur le fait que l'Écriture emploie les mots de manière univoque : quand il s'agit de Dieu, l'Écriture le dit, et quand il s'agit d'anges, elle les désigne clairement. Pour Eusèbe, cet autre Seigneur est le Verbe auquel est aussi appliqué la désignation du tétragramme, dans la mesure où il est l'unique engendré et l'héritier du Père¹⁷.

Il faut aussi noter une autre différence importante entre Justin et Eusèbe pour l'épisode qui suit, à savoir la visite angélique à Lot. De fait, pour Justin, qui est le seul auteur, à notre connaissance, à proposer cette interprétation, le Verbe après avoir discuté avec Abraham sur le sort de Sodome ne repart pas auprès du Père, mais va rejoindre les deux anges descendus voir Lot (*Genèse* 19). Sans que Justin développe ce point, cela lui permet d'expliquer qu'un seul s'adresse à Lot en *Genèse* 19, 21 (« Il lui dit »)¹⁸. Au contraire, pour Eusèbe de Césarée, seuls les deux anges descendent à Sodome, ce qui explique que lorsque Lot s'adresse à l'un d'eux en lui disant « Seigneur » (κύριε) (Gn 19, 18), il n'emploie pas le tétragramme, mais des lettres communes, « celles à l'aide desquelles on désigne un seigneur humain »¹⁹.

14. Eusèbe de Césarée, *Extraits prophétiques* I, 3, éd. T. GAISFORD, Oxford 1842, p. 9, l. 15-21 : « Il n'est pas indifférent à l'Écriture divine d'utiliser une telle appellation pour désigner des anges, c'est tout à fait évident, puisque, avec un grand soin, tantôt elle rapporte que Dieu en personne, ou le Seigneur désigné par le tétragramme s'est fait voir et s'est révélé aux justes, tantôt elle relate que ce sont des anges qui ont été vus ». Voir S. MORLET, « Mentions et interprétations du tétragramme chez Eusèbe de Césarée », *Revue des études augustinienne et patristiques* 60 (2014), p. 213-252.

15. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 56, 12, p. 329.

16. Eusèbe de Césarée, *Extraits prophétiques* I, 3, p. 12, l. 22-23 : « Sans aucun doute, le Seigneur lui-même parle là comme à propos d'un autre *Seigneur* ».

17. Eusèbe de Césarée, *Extraits prophétiques* I, 3, p. 13, 13-14.

18. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 56, 23, p. 334.

19. Eusèbe de Césarée, *Extraits prophétiques* I, 3, p. 9, l. 1-2.

Replacée dans l'histoire plus large de l'ensemble des interprétations chrétiennes de cet épisode, cette étude permet de mettre en évidence l'originalité d'Eusèbe qui se situe sur le terrain de l'adversaire, en recourant à l'argument du tétragramme, argument que nous n'avons plus jamais retrouvé ailleurs dans les polémiques chrétiennes anti-juives des six premiers siècles jusqu'à Procope qui semble bien le lui emprunter²⁰. Un autre élément saillant est la différence qu'Eusèbe établit entre plusieurs types d'apparitions en fonction du niveau spirituel de leur bénéficiaire. À Abraham, Dieu apparaît « par lui-même », tandis qu'à Lot ou à Agar il se manifeste « par l'intermédiaire d'un ange », car ils n'ont pas la capacité de porter (χωρεῖν) la vision du Verbe divin lui-même. Eusèbe suit ici la lecture philonienne qui oppose Agar, qui n'a vu qu'un ange, à Jacob qui a vu Dieu lui-même²¹. Dans le cas de l'apparition à Agar, l'interprétation d'Eusèbe est par conséquent assez subtile : il s'agit bien d'un ange, mais à travers lui, c'est Dieu qui parle, ce qui explique qu'Agar ne se trompe pas²² lorsqu'elle « donna au Seigneur qui lui parlait le nom de “toi, le Dieu qui me regardes” » (Gn 16, 13)²³. Cette exégèse contournée est rendue nécessaire par l'obéissance à deux critères interprétatifs posés par Eusèbe. D'une part, quand l'Écriture parle d'un ange (Gn 16, 7.8.9.10.11), elle ne peut désigner qu'une nature angélique ; d'autre part, l'Écriture emploie le tétragramme en Gn 16, 13, terme qui ne peut être utilisé pour un ange. Eusèbe s'écarte ainsi de la position d'autres auteurs comme Novatien²⁴ ou Hilaire de Poitiers²⁵ qui, au contraire, considèrent que l'« ange » qui a parlé à Agar est en fait le Verbe annonçant les volontés du Père (cf. Is 9, 6 « ange du grand conseil »), selon la lecture étymologique du terme « ange » déjà présente chez Justin. Pour ces deux auteurs latins, l'expression « ange de Dieu » désigne non pas une nature angélique, mais la fonction de messenger, et présente l'avantage de prouver qu'il existe deux personnes distinctes, puisque le messenger est forcément distinct de celui qui l'envoie. La lecture d'Eusèbe se retrouvera en revanche chez Didyme²⁶ et dans un commentaire syriaque du VIII^e siècle, le *Commentaire de Gen.-Ex. 9,32* conservé dans le manuscrit Diyarbakir 22²⁷. Chez ce dernier, cette différence de manifestation à Agar et à Abraham préfigure la différence entre Ancien et Nouveau Testament.

Le mercredi 22 février 2017, Patrick Andrist, responsable du projet ParaTexBib (Paratexts of the Bible : Analysis and Edition of the Greek Textual Transmission) à l'Université de Munich nous a fait l'amitié de donner une conférence intitulée :

20. Procope, *Commentarii in Genesim* 18, éd. K. METZLER, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome. Teil 1 : Der Genesiskommentar*, GCS 22 (2015), p. 166

21. Philon, *De somniis* I, 240.

22. Sur ce point, Eusèbe s'écarte de Philon, *Quaestiones in Genesim* III, 34 qui considère qu'Agar a été victime d'une méprise en prenant l'ange pour Dieu.

23. Eusèbe de Césarée, *Extraits prophétiques* I, 4, p. 14-15.

24. Novatien, *De Trinitate* 18, 22.

25. Hilaire de Poitiers, *La Trinité* IV, 24.

26. Didyme, *Commentaire sur la Genèse* 247 (16,12-14), SC 244, p. 231 : « Comme l'ange disait les paroles de Dieu, Agar l'a appelé (Dieu), à cause de celui qui habitait en lui. »

27. L. VAN ROMPAY, *Le Commentaire de Genèse-Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, Louvain 1986.

« De Gérard Genette à ParaTexBib : ou comment comprendre la notion de “para-textualité” dans le contexte des codex médiévaux ? ».

Les 5, 10, 15 et 24 mai, notre Directrice d'études invitée, Emanuela Prinzivali, Professeur à l'Université de Rome - La Sapienza, a donné un cycle de quatre conférences sur le thème : « Du *Kairos* aux *chronoi* : la construction du temps et de l'histoire chez les penseurs chrétiens entre le I^{er} et le VI^e siècle ».