

SOURCES CHRÉTIENNES

*Directeurs-fondateurs: H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.*

*Directeur: C. Mondésert, s. j.*

N° 201

# ÉVANGILE DE PIERRE

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION,  
COMMENTAIRE ET INDEX*

PAR

**M. G. MARA**

*Professeur à l'Université de Rome*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS

1973

SOURCES CHRÉTIENNES

*Directeurs-fondateurs: H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.*

*Directeur: G. Mondésert, s. j.*

N° 201

# ÉVANGILE DE PIERRE

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION,  
COMMENTAIRE ET INDEX*

PAR

**M. G. MARA**

*Professeur à l'Université de Rome*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de LATOUR-MAUBOURG, PARIS

1973

## AVANT-PROPOS

Il serait trop long de citer tous ceux qui m'ont aidée de leur amitié et de leur science. Je les ai tous à la pensée, même si je me limite à rappeler ceux qui m'ont apporté de précieuses suggestions sur certains aspects de ces textes difficiles.

Je remercie vivement : Mgr Othmar Perler, qui a bien voulu confirmer quelques-unes de mes hypothèses de travail concernant la région où a pris naissance l'*Évangile de Pierre* ; le P. Saverio Corradino, Don Gian Luigi Prato et le P. Antonio Orbe qui m'ont fait profiter largement de leur expérience dans le domaine de l'Ancien Testament et dans celui de la gnose.

Je veux aussi dire ma dette de reconnaissance envers le Professeur Manlio Simonetti, qui a suivi le développement de ce travail et m'a suggéré bien des remarques utiles.

A mon maître, le Professeur Alberto Pincherle, l'expression de ma profonde gratitude pour la minutieuse révision qu'il a faite de mon manuscrit, pour ses suggestions et ses continuels encouragements.

Je me dois de remercier également le P. Claude Mondésert, directeur de la collection « Sources Chrétiennes », qui a su attendre — et qui maintenant accueille généreusement — cette étude, ainsi que ceux de ses collaborateurs qui ont bien voulu se charger de la traduire en français et de la préparer pour l'impression.

## BIBLIOGRAPHIE

*A une partie de la bibliographie de Vaganay, légèrement remaniée, nous avons ajouté les études plus récentes sur l'Évangile de Pierre et l'indication de quelques livres en rapport avec les questions soulevées dans notre commentaire.*

### FAC-SIMILÉS DU MANUSCRIT

- O. VON GEBHARDT, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Die neuentdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift zu Gizéh in Lichtdruck herausgegeben, Leipzig 1893.*
- A. LODS, *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre avec le texte grec du livre d'Hénoch. Texte publié en fac-similé, par l'héliogravure d'après les photographies du manuscrit de Gizéh, Paris 1893.* — Tirage à part des *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IX, fasc. 3, Paris 1893 : *Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Hénoch et des écrits attribués à saint Pierre avec introduction de A. Lods.*

### ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

*Dans une perspective critique.*

- U. BOURIANT, « Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre », dans *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IX, fasc. 1, Paris 1892.
- W. C. VAN MANEN, *Het Evangelie van Petrus, tekst en vertaling*, Leyde 1893.
- H. VON SCHUBERT, *Das Petrusevangelium, Synoptische Tabelle nebst Uebersetzung und Kritischem Apparat*, Berlin 1893. — Traduction anglaise par J. Macpherson, *The Gospel of St Peter, Synoptical Tables with translation and critical apparatus*, Edimbourg 1893.

- H. B. SWETE, *The apocryphal Gospel of Peter. The greek text of the newly discovered fragment*, 1<sup>re</sup> éd., Londres 1892; 2<sup>e</sup> éd., *With some corrections from the MS.*, Londres 1893.
- E. PREUSCHEN, *Antilegomena, Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen*, 2<sup>e</sup> éd., Giessen 1905.
- G. RAUSCHEN, *Monumenta minora saeculi secundi (Florilegium patristicum, III)*, 2<sup>e</sup> éd., Bonn 1914.
- E. BUONAIUTI, *Delli extracanonici di Gesù*, Rome 1925.
- E. KLOSTERMANN, *Apocrypha, I, Reste des Petrusangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri*, 3<sup>e</sup> éd., Berlin 1933 (*Kleine texte für Vorlesungen und Übungen*, H. Lietzmann, n<sup>o</sup> 3).
- A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956.
- G. BONACCORSI, *Vangeli Apocriſt*, Florence 1948.
- Avec études et commentaires.*
- A. ROBINSON et M. R. JAMES, *The gospel according to Peter and the revelation of Peter. Two lectures of the newly recovered fragments together with the greek texts*, 2<sup>e</sup> éd., Londres 1892.
- A. HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus (Text. u. Unt., IX, 2)*, Leipzig 1893.
- J. KUNZE, *Das neu aufgefundene Bruchstück des sog. Petrusangeliums übersetzt und beurteilt*, Leipzig 1893. — Étude reprise et corrigée dans *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, II, 1893, p. 583-604, et III, 1894, p. 58 s.
- M. LUNDBORG, *Det sk. Petrusangeliet ett nyfunnet fragment ur en fornkristlig apokryf*, Lund 1893.
- H. B. SWETE, *Ἐὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον. The Akhmim Fragment of the apocryphal gospel of St Peter, edited with an introduction, notes and indices*, Londres 1893.
- H. VON SCHUBERT, *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelien-fragments*, Berlin 1893.
- T. ZAHN, *Das Evangelium des Petrus*, Erlangen et Leipzig 1893. — Reproduction des articles publiés dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, IV, 1893, p. 143-180; 181-218.
- L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, Paris 1930 (coll. *Études Bibliques*).

## ÉTUDES DIVERSES

1893.

- F. CABROL, « La découverte du manuscrit d'Akhmim : l'évangile et l'apocalypse de saint Pierre et le livre du prophète Énoch », dans *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, 1893, p. 570-590.

- P. CHAPUIS, « L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1893, p. 338-355.
- L. DUCHESNE, « L'Évangile de Pierre », dans *Bulletin critique*, 15 mars 1893, p. 101-106.
- F. X. FUNK, « Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus », dans *Theolog. Quartalschrift*, 1893, p. 255-263, 266-277, 349; 1894, p. 324.
- J. H. HALL, « The newly discovered apocryphal Gospel of Peter », dans *Biblical World*, février 1893, p. 88-98.
- J. R. HARRIS, *A popular account of the newly-recovered Gospel of Peter*, Londres 1893.
- « The structure of the Gospel of Peter », dans *The Contemporary Review*, août 1893, p. 212-236.
- A. C. HEADLAM, « The Akhmim Fragments », dans *The classical Review*, déc. 1893, p. 458-463.
- A. HILGENFELD, « Das Petrusangelium über Leiden und Auferstehung Jesu », dans *Zeitschrift f. wissenschaft. Theologie*, XXXVI, 1893, I, p. 439-454 et II, p. 220-267.
- E. JACQUIER, « L'Évangile selon saint Pierre », dans *L'Université catholique*, 15 sept. 1893, p. 5-29.
- P. LEJAY, « L'Évangile de Pierre », dans *Revue des Études Grecques*, 1893, p. 59-84; 267-270, avec une héliogravure.
- A. LOISY, « Livres apocryphes : l'Évangile de Pierre », dans *L'enseignement biblique*, 1893, p. 48-61; 90-93.
- K. MANCHOT, « Die neuen Petrus-Fragmente », dans *Protestantische Kirchenzeitung*, 1893, n<sup>o</sup> 6, p. 126-143; n<sup>o</sup> 7, p. 176-183; n<sup>o</sup> 9, p. 201-213.
- C. MEUNIER, *L'Évangile selon saint Pierre*, Paris 1893.
- J. H. MOULTON, « The Gospel of Peter and the four », dans *Expository Times*, IV, avril 1893, p. 299 s.
- F. MURRAY, « Evangelium secundum Petrum », dans *The Expositor* XXXVII, janvier 1893, p. 50-61.
- S. REINACH, *L'Évangile de saint Pierre*, Paris 1893.
- A. SABATIER, *L'Évangile de Pierre et les évangiles canoniques*, Paris 1893.
- W. C. VAN MANEN, « Het Evangelie van Petrus », dans *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 317-333; 379-432; 517-572.
- D. VÖLTER, *Petrusevangelium oder Aegypterevangelium? Eine Frage bezüglich des neuentdeckten Evangelien fragments*, Tübingen 1893 et dans *Zeitschrift für die neuest. Wissenschaft*, 1905, p. 368-372.

- H. VON SODEN, « Das Petrus Evangelium und die kanonischen Evangelien », dans *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche*, III, 1893, p. 52-92.
- H. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, « Conjecturen zu den Petrus-Fragmenten », dans *Index Scholarum von Göttingen*, Sommersemester, 1893, p. 31-33.
- A. WABNITZ, « Les fragments de l'évangile et de l'apocalypse de Pierre », dans *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1893, p. 280-294 ; 353-370 ; 474-487.

## 1894.

- J. M. S. BALJON, « Het Evangelie van Petrus », dans *Theolog. Studien*, 1894, p. 1-34.
- J. MACPHERSON, « The Gospel of Peter », dans *The Expository Times*, V, sept. 1894, p. 556-561.
- A. C. MAC GIFFERD, « The Gospel of Peter », dans *Papers of the American Society of Church History*, VI, New York 1894, p. 99-130.
- A. RESCH, *Aussercanonische Paralleltex te zu den Evangelien, II, Matthäus und Markus*, Leipzig 1894.
- A. ROBINSON, « The Gospel according to Peter », dans *The New World*, déc. 1894, p. 690-704.
- J. B. SEMERIA, « L'Évangile de Pierre », dans *Revue biblique*, 1894, p. 522-560.

## 1895-1926.

- H. KIHN, « Les découvertes récentes dans la patristique des deux premiers siècles », dans *Compte rendu du troisième congrès scientifique des catholiques. Deuxième section: sciences religieuses*, Bruxelles 1895, p. 190-198.
- C. BRUSTON, « De quelques textes difficiles de l'Évangile de Pierre », dans *Revue des Études Grecques*, 1897, p. 58-65. Cf. *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1893, p. 371-380.
- E. PICCOLOMINI, « Sul testo dei frammenti dell'Évangilio e dell'Apocalisse del Pseudo Pietro », dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, t. VIII, 1899, fasc. 7-8, p. 389-404. — Tirage à part, Rome 1899.
- H. STOCKS, « Zum Petrus-evangelium », dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XIII, 1902, p. 276-314 ; XIV, 1903, p. 511-542.
- M. LEPIN, *Évangiles canoniques et évangiles apocryphes*, Paris 1907, p. 60-78.

- C. H. TURNER, « The Gospel of Peter », dans *Journal of Theolog. Studies*, XIV, janv. 1913, p. 161-195.
- A. LOISY, *Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français avec introduction générale et notices*, Paris 1922, p. 702-709.
- A. FINDLAY, *Byways in early christian literature: Studies in the uncanonical Gospels and Acts*, Édimbourg 1923, p. 79-116.
- M. R. JAMES, *The apocryphal New Testament*, Oxford 1924, p. 13 s. ; 90 s.
- P. GARDNER-SMITH, « The Gospel of Peter », dans *Journal of theolog. Studies*, XXVII, 1926, p. 255-271 ; p. 401-407.

## Études récentes.

- F. AMIOT, *La Bible Apocryphe, Évangiles Apocryphes*, Paris 1952.
- G. QUISPÉL - R. GRANT, « Note on the Petrine Apocrypha », dans *Vigiliae Christianae*, VI, 1952, p. 31.
- C. MAURER, « Petrus-evangelium », dans E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tübingen 1959, p. 118-124 ; trad. anglaise de R. McL. Wilson, Londres 1963.
- R. M. GRANT - D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas*, Londres 1960.
- A. F. J. KLIJN, « Het evangelie von Petrus en de Westerse Text », dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 16, 1961, p. 264-270.
- O. PERLER, « L'Évangile de Pierre et Mériton de Sardes », dans *Revue Biblique*, 71, 1964, p. 584-590.
- M. CRAVERI, *I Vangeli Apocrifi*, Turin 1969.
- L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, t. 1, II, Turin 1971.

## CHOIX DE TEXTES ANCIENS

- Épître de Barnabé*, par R. A. Kraft et P. Prigent, SC 172, Paris 1971.
- J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, GCS 8, Leipzig 1902.
- J. LABOURT - P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon*, Paris 1911.
- P. DE LAGARDE, *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig 1855.
- R. A. LIPSUS et M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. I, II, 1 et 2, Leipzig 1891-1903 (éd. anast. Hildesheim 1959).
- C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU 43, Leipzig 1919.
- C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876.

## QUESTIONS PARTICULIÈRES

- J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960<sup>s</sup>. — Trad. franç. *Le Procès de Jésus*, Tours 1962.
- R. CANTALAMESSA, *L'Omelia 'In S. Pascha' dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milan 1967.
- L. CERFAUX, « Remarques sur le texte des Évangiles à Alexandrie au II<sup>e</sup> siècle », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15, 1938, p. 674-682.
- J. DANIELOU, *La théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958.
- A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris 1957.
- A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución (Estudios valentinos, 5)*, Rome 1956.
- P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964 (coll. *Études Bibliques*).
- La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969. Ouvrage en collaboration (*Lectio Divina* 50).
- M. SIMON, *Verus Israel. Les relations entre Juifs et Chrétiens sous l'Empire romain (134-425)*, Paris 1964.
- R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I et II, Paris 1958-1960.

## INTRODUCTION

Depuis la découverte du manuscrit d'Akhmîm<sup>1</sup>, l'historiographie apocryphe enregistre une floraison d'études sur les nouveaux textes venus à la lumière.

1. Manuscrit grec découvert pendant l'hiver 1886-1887 par M. Grébaut dans la nécropole chrétienne d'Akhmîm, en Haute-Égypte. Il est formé de 34 feuilles de parchemin agencées en forme de livre et écrites recto et verso. Les feuilles ne sont pas paginées et le texte ne comporte aucune division numérotée. Celle-ci a été ajoutée pour faciliter l'étude du ms. Les pages 2-10 contiennent un récit mutilé de la passion et de la résurrection du Seigneur. La dernière phrase, p. 10, est inachevée. La feuille suivante (11-12) n'est pas utilisée. Les pages 13-20 contiennent un fragment d'apocalypse ; elles sont cousues entre elles et insérées la tête en bas ; elles forment comme un second cahier. Le texte de cette apocalypse commence p. 19 (car la p. 20 est blanche) et se termine p. 13. Le récit évangélique et le texte de l'Apocalypse étaient inconnus. Les pages 21-66 contiennent différentes parties de la version grecque du livre d'Énoch, déjà connu dans son texte éthiopien. Sur la dernière feuille (67-68) est transcrit un court passages des Actes grecs du martyr de saint Julien. Pour une description plus détaillée, voir L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, Paris 1930, p. 14-18. La première publication du ms. est due à M. BOURIANT, « Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre », dans *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire*, t. IX, fasc. 1 (1892). Les lacunes et les erreurs de cette rapide transcription trouvèrent une mise au point dans la publication effectuée par H. B. SWETE, *The apocryphal Gospel of Peter. The greek text of the newly discovered fragment. With some corrections from the mss*, London 1893 (2<sup>e</sup> édition). Cette seconde édition enregistrait les résultats des recherches faites et des corrections proposées par Robinson, Harris, Zahn, et surtout Harnack. Swete se servait aussi, dans cette seconde édition, de la nouvelle collation du ms., faite par R. L. Bensly.

Les recherches, les analyses et les interprétations du manuscrit ont pris les directions les plus divergentes. Le récit mutilé de la passion et de la résurrection du Seigneur qui occupe les pages 2-10 du manuscrit a suscité un intérêt particulier. Ce récit — baptisé du nom d'« Évangile de Pierre » parce que dans Eusèbe (*H.E.* 12, 2) et dans Origène (*Comm. in Matth.* X, 17) est signalé un écrit : τὸ κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον à l'occasion duquel Sérapion d'Antioche créa des embarras et prit des positions nouvelles — se présente cependant sans aucun titre. Les analogies et les différences qui existent entre notre fragment et le récit de la Passion et de la Résurrection tel qu'il apparaît dans les Évangiles canoniques, ont situé tout de suite le fragment au centre d'interprétations opposées. On trouvera l'ensemble des études qui de 1896 à 1930 ont pris pour objet principal ce texte dit « Évangile de Pierre », amplement exposé dans l'ouvrage de Vaganay<sup>1</sup>. Son vaste travail, plein d'érudition, a marqué un temps d'arrêt dans la curiosité suscitée par le manuscrit d'Akhmîm. Il semblait que Vaganay avait prononcé, définitivement, le dernier mot sur ce texte si discuté. Son travail réunissait,

Du point de vue paléographique, les spécialistes ont situé la copie des textes qui forment le manuscrit d'Akhmîm dans une période qui oscille entre la fin du VII<sup>e</sup> et le début du IX<sup>e</sup> siècle. Diverses hypothèses ont été avancées pour expliquer la présence de textes si divers dans la tombe d'un moine. Celle qui estime que nous nous trouvons en face d'une anthologie de passages concernant le mystère de l'au-delà a prévalu. Quant à la possibilité de considérer comme faisant partie d'un texte unique l'Évangile de Pierre et l'Apocalypse de Pierre, disons tout de suite que nous ne retenons pas cette hypothèse comme valable. Pour l'Apocalypse de Pierre (*Ap.P.*) nous sommes en face d'un texte qui veut être une fenêtre ouverte sur la vie éternelle. Son genre littéraire est différent de celui de l'Évangile de Pierre (*Ev.P.*). Même si, à propos de tel ou tel détail, nous signalons des affinités, nous estimons que le voisinage des deux fragments, *Ev.P.* et *Ap.P.*, dans le manuscrit d'Akhmîm est le résultat de l'anthologie dont nous avons parlé.

1. L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, Paris 1930.

en les perfectionnant, les résultats des études effectuées du côté catholique<sup>1</sup> et non catholique<sup>2</sup> sur le problème devenu fondamental de la situation des fragments d'Akhmîm, dits « Évangile de Pierre », par rapport aux Évangiles canoniques. Les recherches des spécialistes avaient été en quelque sorte polarisées d'abord par les hypothèses, et ensuite par les affirmations de Harnack<sup>3</sup>, Cassels<sup>4</sup>, Reinach<sup>5</sup>, Soden<sup>6</sup>, Hilgenfeld<sup>7</sup>, Völter<sup>8</sup>, Manchot<sup>9</sup>,

1. E. JACQUIER, « L'Évangile selon saint Pierre », dans *L'Université Catholique*, 15 sept. 1893. P. LEJAY, « L'Évangile de Pierre » dans *Revue des Études Grecques*, 1893. J. B. SEMERIA, « L'Évangile de Pierre », dans *Revue Biblique*, 1894. E. PICCOLOMINI, *Sul testo dei frammenti dell'Evangelo e della Apocalisse dello Pseudo-Pietro*, Rome 1899.

2. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Petrus*, Erlangen et Leipzig 1893. A. ROBINSON, « The Gospel according to Peter », dans *The New World*, déc. 1894. J. R. HARRIS, « The structure of the Gospel of Peter », dans *The Contemporary Review*, août 1893. H. B. SWETE, *Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον. The Akhmîm Fragment of the apocryphal gospel of St Peter*, edited with an introduction, notes and indices, London 1893. A. SABATIER, *L'Évangile de Pierre et les évangiles canoniques*, Paris 1893. H. VON SCHUBERT, *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments*, Berlin 1893.

3. A. HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus (TU IX, 2)* 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> édition, Leipzig 1893.

4. W. R. CASSELLS, *The Gospel according to Peter : a study by the author of « Supernatural Religion »*, Londres 1894.

5. S. REINACH, « L'Évangile de saint Pierre », Paris 1893, dans *La République française*, 5 janv. 1893.

6. H. VON SODEN, « Das Petrus Evangelium und die Kanonischen Evangelien », dans *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche*, III, 1893, p. 52-92.

7. A. HILGENFELD, « Das Petrus-evangelium über Leiden und Auferstehung Jesu », dans *Zeitschrift f. Wissensch. Theologie*, XXXVI, 1893, I, p. 439-454 et II, p. 220-267.

8. D. VÖLTER, *Petrusevangelium oder Aegypterevangelium? Eine Frage bezüglich des neuentdeckten Evangelienfragments*, Tübingen 1893; la même thèse reparut, améliorée, quelques années après, dans *Zeitschrift für die neuest. Wissenschaft*, 1905, p. 368-372.

9. K. MANCHOT, « Die neuen Petrus-Fragmente », dans *Protestantische Kirchenzeitung*, 1893, n° 6.

Van Manen<sup>1</sup>. Tous, avec des nuances diverses, soutenaient que les fragments de l'*Évangile de Pierre* étaient antérieurs aux Évangiles canoniques. Cette antériorité était soutenue parfois à l'égard des quatre Évangiles, parfois à l'égard de Matthieu, Luc et Jean, parfois encore à l'égard de Luc et Jean seulement. Tous, en tout cas, notaient l'extraordinaire importance des fragments pour ce qui concerne les origines du christianisme, et, pratiquement, la vie de Jésus et le message évangélique.

Ces affirmations, émises dans les nombreuses études de la première décennie qui a suivi la découverte du manuscrit, visaient, les unes tacitement, les autres explicitement, l'origine et la valeur des Évangiles canoniques en les confrontant avec d'autres écrits, appelés « Évangiles », attribués eux aussi à l'époque apostolique.

La découverte de ce qu'on a nommé l'« Évangile de Pierre » provoqua tout de suite une vague d'exaltation, bien compréhensible, chez les spécialistes du christianisme antique. Mais bien vite on dut s'apercevoir que la lecture des fragments était conditionnée de chaque côté par une position préexistante.

Ainsi, plutôt que de s'arrêter à la valeur que ces fragments avaient pourtant en eux-mêmes, le jugement sur cette valeur oscillait selon le service que les fragments rendaient à une thèse ou à une autre.

Harnack et ses disciples plus ou moins immédiats<sup>2</sup> en présentent un exemple significatif et montrent comment, en de telles circonstances, la critique dite « indépendante » n'est pas demeurée libre de ces conditionnements. Vaganay aussi, sous cet aspect, laisse à désirer, bien que son travail

1. W. C. VAN MANEN, « Het Evangelie van Petrus », dans *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 317-333 ; 379-432 ; 517-572.

2. Cf. le tableau présenté par L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 18-23. Nous signalons dans le même sens, le travail de Ch. MEUNIER, *L'Évangile selon saint Pierre*, Boulogne-sur-mer 1893, œuvre de vulgarisation.

soit sans aucun doute le point de départ de toute recherche ultérieure.

Peu après l'apparition du livre de Vaganay<sup>1</sup>, A. Vitti<sup>2</sup>, faisant la recension de ce travail sur l'*Évangile de Pierre*, mettait en lumière la contribution irremplaçable offerte par l'apparat critique de chacun des versets et tenait pour valables les résultats « non seulement dans l'ensemble, mais aussi dans les détails ». Mais Vitti observait aussi : « Un seul point d'interrogation resterait encore : ces fragments font-ils vraiment partie de cet Évangile dont la lecture fut permise en un premier temps par Sérapion et dont, hors la mince connaissance que nous avons de ce fait, on n'a plus rien su ? Est-ce que ce récit sur le jugement de Jésus, sa mort et sa résurrection correspond à l'impression d'abord neutre, ensuite défavorable, de cet évêque ? »

Vitti se pose donc un problème concret sur ce qu'on appelle « l'Évangile de Pierre ». Même en acceptant l'identité entre les fragments d'Akhmîm et le texte dont, selon Eusèbe<sup>3</sup>, parlait Sérapion, il ne faut pas perdre de vue que toute construction ultérieure, quelle qu'elle soit, repose sur une hypothèse.

1. Nous observons, comme une curiosité que nous n'avons pas réussi à satisfaire, que la première édition de l'*Évangile de Pierre* porte la date : Paris 1930, avec préface de M.-J. Lagrange : Jérusalem, Semaine Sainte 1930 ; Imprimatur du 18.12.1929. Mais la seconde édition porte les mêmes dates. S'agit-il d'une erreur typographique ? Comment expliquer un tirage suivi à très peu de distance par une seconde édition identique à la première ? Les exemplaires de la première édition étaient-ils peu nombreux ? Ou bien le volume a-t-il été très demandé ? A-t-on appelé seconde édition une simple réimpression ?

2. A. VITTI, Recension de « Léon Vaganay, l'Évangile de Pierre », dans *Biblica*, fasc. 2, vol. 12, 1931, p. 247-248.

3. EUSÈBE, *H.E.*, VI, 12, 2. Quelques réserves sur cette identité ont été exprimées par F. NAU, *La Didascalie des douze Apôtres*, Paris 1912, p. 174-175, n° 2. Mais les autres spécialistes acceptent cette identification.

A. Puech<sup>1</sup>, aussi, a fait la recension de l'ouvrage de Vaganay et il en a profité pour faire le point sur la situation; les conséquences qu'il tire de la découverte de Bouriant en ce qui concerne la formation des Évangiles canoniques sont hardies. Puech met en lumière la scrupuleuse fidélité de Vaganay à donner le tableau des résultats obtenus par les spécialistes, mais il estime que Vaganay n'y ajoute pas grand chose de nouveau. L'étude de Vaganay est considérée par lui comme un guide « sûr » et « utile », mais auquel on peut faire le grief d'avoir immodérément traîné en longueur dans la discussion des opinions antérieures.

Depuis 1930, aucun nouvel ouvrage n'a repris l'examen détaillé de l'*Évangile de Pierre*, même si son nom apparaît dans toutes les études qui s'occupent des apocryphes<sup>2</sup>. Nos fragments occupent une place particulièrement importante dans les *Évangiles apocryphes* présentés par G. Bonnacorsi, Florence 1948, p. 16-29; dans les *Évangiles apocryphes* de F. Amiot<sup>3</sup>, Paris 1952, p. 137-144; dans *Los Evangelios apócrifos* de A. De Santos Otero, Madrid 1956, p. 68-71; dans *The Secret Sayings of Jesus according to the gospel of Thomas* de R. M. Grant et David Noel Freedman, Londres 1960, p. 37-43; dans *Verus Israël* de Marcel Simon, Strasbourg 1964, Postscriptum p. 505-510; dans *I vangeli apocrifi* présentés par Marcello Craveri, Turin 1969, p. 289-297.

Quelques articles intéressants ont posé de nouveau, sous l'un ou l'autre aspect, le problème de l'*Évangile de Pierre*. Ainsi G. Quispel et R. Grant, « Note in the Petrine

1. A. PUECH, dans *Revue des Études Grecques*, t. 45, 1932, p. 239-240.

2. E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha*, edited by W. Schneemelcher, traduction anglaise de R. Mc Wilson, Londres 1963: *The Gospel of Peter*, p. 179-183, par les soins de Ch. Maurer, offre une bibliographie mise à jour.

3. La traduction italienne, qui est la traduction d'une traduction, par M. Inzerillo, éd. Massimo, Milan 1964, laisse à désirer.

Apocrypha», dans *Vigiliae Christianae*, vol. VI, 1952, p. 31; A. F. Klijn, « Het evangelie van Petrus en de Westerse tekst », dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wagneningen 16 (1961), p. 264-270; O. Perler, « L'Évangile de Pierre et Mélicon de Sardes », dans *Revue Biblique* 71 (1964), p. 584-590, travail d'un intérêt particulier sur lequel nous aurons l'occasion de nous appuyer plusieurs fois. Perler enregistre deux courants opposés sur l'importance de l'*Évangile de Pierre*, soit que celui-ci ait eu de l'influence sur les auteurs des premiers siècles, soit qu'il en ait subie de leur part. Différents auteurs ont cru retrouver des traces de notre *Ev.P.* dans certains ouvrages de la littérature chrétienne primitive: ainsi dans Ignace d'Antioche<sup>1</sup>, dans le Pseudo-Barnabé<sup>2</sup>, dans Polycarpe<sup>3</sup>, où *Philip. VII*,

1. *Ad Smyrn.* III, 2 et *Ev.P.*, 60: la ressemblance vue par Harnack (p. 59) est très douteuse.

2. Selon VÖLTER (*op. cit.*, p. 30-35) et HILGENFELD (*op. cit.*, II, p. 232 et 256) on trouverait des ressemblances entre les passages suivants: *Barn.* 5, 9 = *Ev.P.* 59, 60; *Barn.* 5, 11 = *Ev.P.* 17; *Barn.* 5, 14 = *Ev.P.* 10; *Barn.* 7, 8 = *Ev.P.* 2, 9; *Barn.* 5, 13 = *Ev.P.* 21; *Barn.* 12, 5 = *Ev.P.* 18. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 148-149. Vaganay n'accepte que la ressemblance entre *Barn.* 7, 5 et *Ev.P.* 16, parce que les deux textes mettent en lumière le breuvage de fiel et de vinaigre offert au Seigneur. Pourtant Vaganay ne voit pas un rapport de dépendance, mais plutôt une source commune, une collection de « Testimonia » à laquelle aurait puisé le Pseudo-Barnabé et *Ev.P.* En ce qui concerne *Ps. -Barn.* 5, 11 et *Ev.P.* 17, il semble que l'expression, sans coïncider littéralement, offre un parallélisme entre les vrais persécuteurs, les Juifs, présentés dans les deux textes comme ceux qui ont comblé la mesure. Dans *Gen.* 15, 16, on parle aussi d'une iniquité arrivée à son comble, mais il s'agit des Amorites, et c'est dans un autre contexte. C'est ce qui arrive également pour *Dan.* 8, 23. Remarquable aussi la ressemblance de pensée avec *Matth.* 23, 32 et *I Thess.* 2, 16. Selon R. KRAFT, *Épître de Barnabé*, SC 172, Paris 1971, la proximité entre *Ev.P.* 16 et *Ps. -Barn.* 7, 3a et 7, 5a est claire à propos du breuvage de vinaigre et de fiel, entre *Ev.P.* 25-27 et *Ps. -Barn.* 7, 5a à propos de l'attitude des disciples après la mort du Seigneur.

3. F. C. CONYBEARE, dans *The Academy*, 1893, 21 oct., p. 343-344; et 23 déc., p. 568-569.

1, est rapproché d'*Ev.P.* 41-42 ; dans la *II<sup>a</sup> Clementis* 5, où le dialogue entre Jésus et Pierre a été considéré<sup>1</sup> comme dépendant d'*Ev.P.* On a mis particulièrement en relief le rapport qui existe entre les œuvres de Justin et l'*Évangile de Pierre* : Justin, *I Apol.* 33, 5 ; 35, 6 ; 66, 3 ; 67, 3 ; *Dial.* 100, 4 ; 101, 3 ; 102, 5 ; 104, 1 ; 106, 1-4 ; nous y trouvons le témoignage (sauf dans *I Apol.* 35, 6) de la présence, dans l'Église primitive, d'écrits concernant la vie et l'enseignement du Christ, composés par des Apôtres ou des disciples (*Dial.* 103, 8). Justin nous donne des renseignements intéressants sur ces écrits : « Les Apôtres en effet dans leurs Mémoires, appelés Évangiles, transmirent que Jésus-Christ leur fit ces recommandations : ayant pris du pain et ayant rendu grâces, il leur dit : ... » (*I Apol.* 66, 3). Ces Mémoires<sup>2</sup> des Apôtres, ou Évangiles, jouissaient d'un grand prestige : « Et le jour appelé jour du soleil, nous nous réunissons de la ville et de la campagne en un même lieu, et nous faisons la lecture des Mémoires des Apôtres et des écrits des Prophètes » (*I Apol.* 67, 3). Harnack<sup>3</sup> s'est particulièrement arrêté sur cette expression : « Mémoires des Apôtres », qui dans *Dial.* 106, 3 semble se rapporter clairement aux « Mémoires de Pierre<sup>4</sup> » ; il affirme l'existence d'un évangile de Pierre, sa diffusion et son autorité dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle ;

1. D. VÖLTER, *op. cit.*, p. 35-38.

2. La lecture du *Dialogue* confirme presque à chaque chapitre l'emploi que fait Justin du terme « Mémoires » pour désigner les Évangiles : cf. *Dial.* 104, 1 ; 104, 2, etc.

3. A. HARNACK, *op. cit.*, p. IV.

4. *Dial.* 106, 3 : « Il est dit qu'il changea le nom de l'un des Apôtres en celui de Pierre, événement qui est aussi raconté dans les Mémoires de celui-ci » (j'adopte la traduction française d'Archambault). HARNACK, ZAHN (*Gesch. des N.T. Kanons*, I, p. 511) comprennent qu'il s'agit des Mémoires de Pierre ; E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église Chrétienne*, Paris 1911, p. 106, pense qu'il s'agit de l'Évangile de Marc.

il est d'avis, lui et d'autres spécialistes, que Justin, en de nombreux passages, semble dépendre d'*Ev.P.*<sup>1</sup>.

Des traces d'*Ev.P.* 8, 9, 10, 18, 41 ont été retrouvées également dans les *Oracles Sibyllins* 8, 1-7<sup>2</sup>. De même chez Origène<sup>3</sup>, *Comm. in Matth.* 124, on a vu la trace d'*Ev.P.* 1 ; dans *Comm. in Matth.* 125, d'*Ev.P.* 10 ; dans *Comm. in Matth.* 134, d'*Ev.P.* 15 ; dans *Comm. in Matth.* 140, d'*Ev.P.* 14 ; dans *Comm. in Matth.* 140, d'*Ev.P.* 19 ; dans *Comm. in Matth.* 137, d'*Ev.P.* 16-17.

Selon Bernard<sup>4</sup>, il y aurait également une allusion très claire à *Ev.P.* 10 chez Denys d'Alexandrie. Au chapitre XXI de la *Didascalia syriaca*, on a remarqué particulièrement trois passages où d'aucuns trouvent évident le rapport avec *Ev.P.*<sup>5</sup>.

D'autres rapprochements<sup>6</sup> ont été faits entre Aphraate, *Hom.* 20, 11 et *Ev.P.* 56 ; *Hom.* 12, 6 et *Ev.P.* 35-45 ; *Hom.* 14, 45 et 17, 10 et *Ev.P.* 1-25.

Dans Cyrille de Jérusalem<sup>7</sup>, dans les *Constitutions*

1. On a trouvé des affinités entre : *I Apol.* 35, 6 et *Ev.P.* 6, 7 ; *I Apol.* 40, 6 et *Ev.P.* 1-5 ; *I Apol.* 50, 12 et *Ev.P.* 26, 27, 59 ; *Dial.* 97, 3 et *Ev.P.* 12 ; *Dial.* 108, 2 et *Ev.P.* 21.

2. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 164-165.

3. F. MURRAY, « *Evangelium secundum Petrum* », dans *The Expositor*, XXXVII, janvier 1893, p. 50-61.

4. J. H. BERNARD, dans *The Academy*, 30 sept 1893, p. 275 ; Ch. L. FELTOE, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904, p. 239.

5. *Didascalia syriaca*, c. XXI (p. 93) et *Ev.P.* 1-2 ; *Ev.P.* 27 ; *Ev.P.* 35 et 60.

6. Th. ZAHN, *op. cit.*, p. 66.

7. J. H. BERNARD, dans *The Academy*, 24 déc. 1892, 593 ; A. HARNACK, *op. cit.*, p. 59 s. ; H. B. SWETE, *op. cit.*, p. xxxi s. ont trouvé des ressemblances entre *Cat.* XIII, 14 et *Ev.P.* 2 ; entre *Cat.* XIII, 26 et *Ev.P.* 12 ; entre *Cat.* XIII, 24 et *Ev.P.* 18 et 22 ; entre *Cat.* XIII, 28 et *Ev.P.* 21 ; entre *Cat.* XIII, 25 et *Ev.P.* 54 et *Ev.P.* 26.

apostoliques<sup>1</sup> et dans le Cycle de Pilate<sup>2</sup>, on retrouve, selon quelques spécialistes, l'influence de l'*Évangile de Pierre*.

O. Perler<sup>3</sup>, dans son article, ne cite pas tous les auteurs ni tous les passages signalés ; il dit de façon générale : « Ils trouvèrent de nombreuses traces de cet apocryphe à partir de S. Ignace d'Antioche et de l'Ascension d'Isaïe » ; mais il les connaît puisqu'il cite Vaganay « qui en a donné le bilan dans une étude magistrale parue en 1930 — bilan inattendu puisque son auteur rejette toutes les preuves en faveur d'une utilisation de ce livre par les écrivains antérieurs à Origène ». Perler souligne comment, pour Vaganay, il n'y a de valable que la comparaison avec la *Didascalia syriaca*, tandis que tous les autres rapprochements, après examen, sont considérés comme sans fondement. Mais Perler lui-même présente une étude intéressante et souvent convaincante sur les rapports entre le *Peri Pascha* de Méliton et l'*Ev.P.*

Dans l'analyse attentive des influences que Vaganay estime faussement attribuées à *Ev.P.* transparait une

1. Selon H. B. SWETE, *op. cit.*, p. xxx et F. MURRAY, « Evangelium secundum Petrum », dans *The Expositor*, XXXVII, janv. 1893, p. 60, des ressemblances existent entre *Const. Apost.* V, 19, 2 et *Ev.P.* 27 ; *Const. Apost.* V, 14, 17 et *Ev.P.* 5 ; *Const. Apost.* V, 14, 21 et *Ev.P.* 5 ; *Const. Apost.* V, 14, 16 et *Ev.P.* 18 et 22 ; *Const. Apost.* V, 2 et *Ev.P.* 56.

2. Ressemblances trouvées par H. VON SCHUBERT entre *Ev.P.* et la *Lettre de Pilate à Claude* (éd. Tischendorf, p. 412-416) ; *Anaphora Pilati* (*ibid.*, p. 435-442 ; 443-449) ; *Acta Pilati* (*ibid.*, p. 210-286 ; 287-322), quand ils parlent du procès du Sauveur. En ce qui concerne le désir de disculper Pilate et d'accuser les Juifs, SCHUBERT (p. 187 s.) trouve : *Act. Pil.* B X, 1 = *Ev.P.* 6 ; *Act. Pil.* B X, 3 = *Ev.P.* 11 ; *Act. Pil.* A IX, 5 = *Ev.P.* 2 ; *Act. Pil.* B X, 3 = *Ev.P.* 10 ; *Act. Pil.* B X, 6 = *Ev.P.* 13 ; *Act. Pil.* B XI, 2 = *Ev.P.* 45 ; *Act. Pil.* B XI, 2 = *Ev.P.* 5, 47 ; 15. *Act. Pil.* B XI, 3 = *Ev.P.* 3 ; *Act. Pil.* B XII, 2 = *Ev.P.* 31 ; *Act. Pil.* B XIII, 3 = *Ev.P.* 50.

3. O. PERLER, *op. cit.*, p. 584.

préoccupation que nous aurons l'occasion de retrouver quand nous verrons l'auteur, se contredisant presque, affronter d'autres problèmes. Vaganay veut éloigner de ses lecteurs la pensée que l'autorité et la diffusion de l'*Ev.P.* ont été telles qu'il faille se poser à nouveau une série de questions qui seraient, pense-t-il inconsciemment, dangereuses pour l'autorité des Évangiles canoniques. D'où sa perpétuelle interprétation : la ressemblance entre *Ev.P.* et la *Didascalia syriaca*, entre *Ev.P.* et Justin, ne provient pas d'une dépendance de ces ouvrages par rapport à *Ev.P.* (ce qui conférerait de l'autorité à ce dernier), mais d'une coïncidence dont il faut rechercher l'explication dans une source commune, les « Testimonia », qui se situerait en amont des différents textes patristiques et, en particulier, d'*Ev.P.*

Tout ce que nous avons dit à propos de la comparaison entre *Ev.P.* et les textes patristiques montre le conditionnement constant de Vaganay<sup>1</sup> pour diminuer la valeur d'*Ev.P.* Son présupposé théologique dominant est l'absolue véracité historique des Évangiles canoniques, comme « documents ». Il ne peut donc y avoir un récit évangélique de quelque crédit en dehors des Évangiles reçus par l'Église, et réciproquement leur valeur consiste dans le fait qu'ils sont des « documents » : en effet — et nous sommes en face d'un autre présupposé historiographique — le document est déjà lui-même l'histoire. Toujours dans cette perspective, Vaganay présente des raisonnements d'où il résulte que les Évangiles canoniques sont dégagés de toute réélaboration théologique des données, et donc « objectifs ». Mais les Évangiles canoniques eux-mêmes dépendent d'une interprétation des données ; ils sont donc des témoignages sur la manière de repenser et de sentir les événements. Non moins que celle d'*Ev.P.*, la rédaction de Marc, Matthieu, Luc et Jean est dominée par des thèses

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 218 s.

précises et s'élabore par une sélection faite à cet effet dans le matériel dont chaque évangéliste dispose. Il serait étrange qu'il n'en soit pas ainsi. L'objectivité n'est jamais absence d'intérêt, elle n'est pas détachement ou indifférence ; elle ne consiste pas à transcrire passivement, mais à assumer ses propres responsabilités. La véritable originalité des Évangiles canoniques, d'un point de vue historique, est ailleurs ; elle est dans le fait que ces options théologiques ne se superposent pas aux événements, mais qu'elles les interprètent, si bien que la rencontre avec l'histoire générale et avec chacune des données archéologiques est positive et intéressante ; elle sert à mettre en évidence et le thème théologique et la donnée de fait et leur lien réciproque. Lorsque nous rencontrerons, au cours de notre lecture d'*Ev.P.*, des noms de personnes, des indications géographiques ou des allusions à des situations concrètes, ces constatations rendront manifeste, par rapport à la dimension historique dont nous avons parlé, le point faible d'*Ev.P.* Précisons encore : sa faiblesse ne consiste pas tellement dans une plus ou moins grande exactitude des détails rencontrés (noms de personnes, de lieux...), mais plutôt dans le manque de correspondance entre la situation historique d'ensemble où se déroulent les Évangiles canoniques, et celle, bien différente, où il faut placer l'*Ev.P.*

La préoccupation constante de Vaganay, dont nous avons déjà parlé, est encore plus manifeste dans le chapitre consacré au problème littéraire<sup>1</sup>. Comment ces pages sont-elles si peu persuasives ? C'étaient pourtant celles où Vaganay, avec sa préparation philologique et sa sensibilité aux valeurs textuelles, devait le mieux réussir. Peut-être la réponse est-elle dans les dernières lignes, où Vaganay résume, en conclusion, son jugement : « Notre faussaire ne semble donc pas avoir négligé complètement

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 141-147.

le côté littéraire de son œuvre. Certes, ce n'est pas un pédant qui cherche ses mots dans les livres et soigne ses effets. Chez lui, nulle affectation. Il paraît néanmoins avoir eu quelque préoccupation de bien dire. Écrivant sous le nom de l'apôtre Pierre, il a cru peut-être faire ainsi honneur à son héros. S'il n'a pas manqué de bonne volonté, il n'a dans l'ensemble guère réussi. A en juger par les quelques versets qui sont restés de son ouvrage, et sans vouloir être plus catégorique qu'il ne convient, il est possible de discerner un grave défaut d'unité dans le style, marque d'un certain désordre dans la pensée. Les modèles de l'auteur étaient trop hauts pour lui. Ses attaches populaires ne le prédisposaient pas à une telle entreprise. Par-dessus tout, il manque dans son évangile cet accent de vérité qui transforme les travaux les plus modestes<sup>1</sup>. » Dans ce jugement négatif, il semble que l'on trouve purement et simplement réunis, non pas les fruits de l'analyse soignée de Vaganay, mais les conditionnements et les opinions préconçues qui ont dominé l'analyse. Ces opinions préconçues n'ont pas été, semble-t-il, des hypothèses de travail, qui se transforment au contact des données qu'elles servent à interpréter ; mais elles reparaissent intactes au terme de la recherche, nullement transformées par les différentes études auxquelles elles ont été soumises. « Il manque dans son évangile (*Ev.P.*) cet accent de vérité qui transforme les travaux les plus modestes » ; mais le Pseudo-Pierre était indifférent à ce type de vérité historique que, par suite des conditionnements de la polémique auxquels la critique rationaliste l'a soumis, Vaganay place si haut ; la situation n'avait

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 147. En réalité le présupposé « classico-littéraire » de Vaganay apparaît clairement. L'auteur d'*Ev.P.* est un faussaire, donc il écrit mal : son récit est désordonné, il y manque « l'accent de vérité ». Or cet accent manque parce que *Ev.P.* diverge des Évangiles canoniques ; et parce qu'il diverge des Évangiles canoniques, l'auteur est un faussaire.

rien d'analogue à l'époque de l'*Ev.P.* L'auteur recherchait uniquement, et nous aurons l'occasion de le voir, un bon récit, capable de susciter l'union des sentiments autour du point de vue du narrateur ; union de consentement, fondée sur la réalité historique objective, qui est toutefois une réalité largement intériorisée et vécue comme expérience commune. Vaganay le reconnaît : « une première lecture ne laisse pas une impression aussi mauvaise... » (p. 145) que celle qu'on pourrait attendre après les observations sur la pauvreté du lexique et du style de l'*Ev.P.* Ces formes verbales simples au lieu des formes composées sont une partie essentielle de ce langage apparemment banal mais en réalité très élaboré d'*Ev.P.* Quant aux coordinations élémentaires de saveur sémitisante, il est incontestable qu'elles servent à rendre le récit facile et agréable, à lui donner ce caractère spontané qui, voulu ou non, est une des conditions primordiales d'une exposition vivante. En fait, Vaganay propose une liste très substantielle de véritables élégances littéraires<sup>1</sup>.

L'*Ev.P.*, dès la découverte du manuscrit d'Akhmîm, a trouvé un excellent accueil, qui ne vient pas seulement

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 146-147. Signalons quelques-unes de ces « élégances » reconnues dans notre texte : 1) Le goût pour le discours direct entendu non comme expression populaire et banale, mais comme l'art de rendre le discours plus attachant : *Ev.P.* 2, 5, 6, 7, 9, 13, 16, 19, 25, 28, 30, 41, 42, 45, 46, 48, 52-54, 56.

2) Dans le même but, il concrétise, en les attribuant à un personnage, des gestes racontés d'une manière générale dans les Évangiles canoniques : *Ev.P.* 8, *Ev.P.* 16 : καὶ τις et *Matth.* 27, 29, *Matth.* 27, 34.

3) Il préfère des formes classiques à des formes hellénistiques : *Ev.P.* 13 ; *Ev.P.* 35 ; *Ev.P.* 45 ; *Ev.P.* 46. Il emploie des termes classiques absents de la littérature canonique, comme ὄφλισκάνω, τελευταία ἡμέρα, λίθον.

4) Il emploie ὅπως final avec l'optatif (*Ev.P.* 14), construction qui se retrouve seulement dans la langue classique et dans la koinè littéraire. Il emploie avec propriété l'impératif aoriste (*Ev.P.* 16), le participe parfait (*Ev.P.* 6), l'infinitif final (*Ev.P.* 31, 43) et d'autres formes attiques (*Ev.P.* 15, 58).

de cette volonté de mystification qu'on attribue à une certaine critique néo-testamentaire. Au contraire, cet accueil se fonde positivement sur la qualité du texte : c'est une composition populaire, dans le meilleur sens du terme, inspirée d'une théologie simple mais profonde, qui dans son intention apologétique, didactique, et dans sa volonté d'exhorter, recherche le plaisir du beau récit, même au prix de colorations qui nous paraissent exagérées, de schématisations, de retouches narratives et de prolongements extravagants. Tous ces caractères sont intentionnels et mesurés ; celui qui les a mis en œuvre ne mérite vraiment pas le nom de « faussaire », que Vaganay répète à plusieurs reprises. C'est une manière de reprendre les faits, en y incorporant les nouvelles connaissances qu'on reçoit, dans une élaboration assez libre, qui coïncide avec leur intériorisation. Il y a une manière de retoucher, plus ou moins consciemment, ce qui nous est rapporté, qui provoque la confiance du lecteur et qui nous retient de corriger et de réinterpréter le récit d'une manière différente. Raconter, ce n'est jamais seulement raconter, c'est toujours soutenir une opinion ; dans certains genres littéraires, l'interprétation des faits est offerte par les termes du récit, c'est-à-dire sous forme de retouches et d'additions d'ordre narratif. C'est un jeu dangereux, qui conduit parfois à des pages étranges, celles par exemple, des *Vitae Patrum* ou de la *Légende dorée*. Mais dans ses meilleures manifestations, ce procédé peut aboutir à des récits étonnants qui visent moins à rendre la matérialité des événements qu'à en révéler le sens profond et à en manifester les implications, comme sont, par exemple, le caractère eschatologique de la sainteté chrétienne, l'opposition démoniaque au règne de Dieu, etc.

On trouve aussi dans l'*Ev.P.* des interprétations doctrinales qui ne cadrent pas parfaitement avec les définitions de l'orthodoxie actuelle, mais qui étaient alors largement répandues et qui se mouvaient à l'intérieur d'un monde

de pensée aux frontières mal définies. L'auteur d'*Ev.P.* ne paraît nullement tenu par la vérité des faits qu'il raconte : mais il l'est par la vérité de leur interprétation ; voilà ce qui l'intéresse. En subordonnant la première à la seconde, il n'entend pas du tout faire œuvre de faussaire ; et quand on ne veut pas falsifier, on ne mérite nullement le titre de faussaire<sup>1</sup>.

Quand Vaganay parle de la *non-historicité* du récit d'*Ev.P.*, il se réfère aux innombrables passages où l'auteur évoque de nouveau le récit évangélique de la Passion, avec des additions, des omissions, des substitutions (et nous verrons qu'il ne s'agit pas uniquement de jeux d'imagination). Quant à nous, nous refusons de présupposer que la non-historicité dépende de la discordance avec le récit évangélique. La voie que nous suivons est différente et basée sur un terrain purement positif. C'est la constatation, chez l'auteur d'*Ev.P.*, de l'ignorance des institutions juridiques, politiques, culturelles, religieuses de la Palestine des années 30 de notre ère, qui nous amène à émettre ce jugement. Il y a environ deux cents ans, peut-être moins, nous ne savions pas grand chose des institutions de la Palestine à l'orée du Nouveau Testament, et presque

1. Il y a cinquante ans, les études sur le caractère théologique de chacun des récits évangéliques étaient regardées avec méfiance par les catholiques (cf. la préface de Lagrange), qui opposaient la « vérité » historique des Évangiles canoniques au « caractère tendancieux » des apocryphes. Aujourd'hui, on admet communément la pseudépigraphie de la II<sup>e</sup> épître de Pierre, sans penser toutefois à en discuter la « canonicité » ; nous sommes dans une tout autre perspective. Cette différence de situation nous permet de comprendre aujourd'hui pourquoi Vaganay attribuait le terme de « faussaire » à l'auteur d'*Ev.P.* L'apocryphe, même s'il appose une fausse signature et cherche à l'accréditer de bien des manières, n'entend pas nécessairement mentir, et ne peut pas être appelé faussaire ; il suffit de penser que, pour un croyant, les écrits d'un faussaire ne seront jamais « parole de Dieu », comme l'est au contraire la II<sup>e</sup> *Petri*. Le rapprochement est significatif, puisqu'on voit combien il était facile d'attribuer à Pierre des œuvres qui ne lui appartenaient pas.

rien des institutions de la région palestino-mésopotamienne pendant le premier millénaire avant J.-C. Mais les données mises au jour peu à peu par la recherche archéologique ont fini par créer un arrière-plan sur lequel le texte biblique, Ancien et Nouveau Testament, se situe fort bien, s'y adaptant avec naturel et y trouvant une lumière nouvelle. Si on essaie de replacer l'*Ev.P.* dans ce cadre, on découvre de continuelles contradictions : l'auteur est complètement dépaycé et semble ne pas se préoccuper de la vraisemblance, il se comporte comme un imitateur qui recherche délibérément l'à peu près. Selon Albright<sup>1</sup>, les Évangiles canoniques nous permettent de retrouver un milieu qui a disparu pour toujours après 70, et qui s'éclaire aussi bien par les données évangéliques que par les découvertes archéologiques. L'auteur d'*Ev.P.*, au contraire, semble ne pas savoir qui est Pilate, d'où est roi Hérode, et il ne sait même pas de quel Hérode il s'agit ; il semble ne rien savoir des coutumes juives, il ne sait pas ce qu'est le Sanhédrin, etc. Cette impression ne vaut pas seulement par rapport aux Évangiles canoniques, mais par rapport à l'ensemble des connaissances qu'on tire d'autres sources<sup>2</sup>. Si nous nous arrêtons à ces considérations, il faut approuver le jugement de Vaganay sur la non-historicité du récit de l'*Ev.P.*

Il semble donc que « l'apocryphe » travaille sur un matériel de seconde main qu'il ne domine qu'extérieurement ; son intelligence historique paraît seulement d'ordre théologique, elle ne part pas d'une expérience d'événements vécus directement et interprétés, mais elle émerge d'une lecture de textes médités religieusement, dans une perspective qui situe au même niveau les prophéties messia-

1. W. F. ALBRIGHT, *The Archeology of Palestine*, Harmondsworth 1949.

2. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris 1934-1935 ; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958.

niques<sup>1</sup> et le récit des Évangiles officiels. Peut-être pourrait-on faire l'hypothèse que, dans l'*Ev.P.*, l'histoire a été repensée en tant que récit édifiant. Mais une analyse du « désordre » apparent sous lequel l'*Ev.P.* rapporte chacune des péripécies des Évangiles canoniques, fait surgir un doute : ne nous trouverions-nous pas, non devant une paraphrase ou une réélaboration de la tradition synoptique, mais devant une explication, si j'ose dire systématique, de tout ce qui était proposé comme évangile officiel pour lui donner une orientation particulière ? Peut-être s'agit-il d'une catéchèse préoccupée de l'orthodoxie de ses propres positions et donc obligée de se baser et d'appuyer sa doctrine sur le filon de l'Évangile officiel.

Dans l'*Ev.P.* nous ne trouvons pas un récit, même littérairement valable, qui vise à faire connaître l'annonce première et fondamentale de l'événement, mais une réflexion subséquente, où le récit est évoqué autant qu'il faut et de la manière qu'il faut pour revivre l'événement

1. Ce qu'on appelle les « Testimonia », à quoi fait allusion Vaganay — recueil de textes de l'Ancien Testament, qui prennent tout leur sens à la lumière de l'Évangile —, a été l'objet de plusieurs études. Parmi celles-ci, nous renvoyons à Jean DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (les Testimonia)*, Paris 1966. Page 9, l'auteur estime possible ce que R.A. Kraft admettait : certains recueils de *Testimonia* existaient déjà dans le Judaïsme, surtout comme recueils de textes critiquant les observances prescrites par la loi. A Qumrân on a trouvé un recueil de *Testimonia* messianiques, repris ensuite par les chrétiens. Daniélou ne croit pas que dans les premiers siècles il y eut un livre des *Testimonia*, mais il pense à des recueils qui appartiennent à une époque postérieure : « Les constatations auxquelles nous amène notre enquête sont d'abord l'existence de petits groupes de *Testimonia*, en relation avec un objet déterminé. » Ces thèmes déterminés sont : la polémique contre les observances juives, les prophéties messianiques, les textes sur la Passion et la Résurrection, ou encore des mots d'une importance particulière (λίθος, πέτρα, ξύλον, βάθος). En dehors de ce point que la recherche a établi, il faut tenir compte de la tendance à abuser du renvoi aux *Testimonia* lorsqu'il est difficile d'établir l'existence d'un rapport entre plusieurs textes.

dans toute sa plénitude religieuse et salvifique. Pour favoriser cette intériorisation chez ceux qui cherchent à se faire les spectateurs émus de l'événement, l'histoire est mise sur les lèvres de Pierre : ce n'est pas falsification littéraire, mais fiction dramatique et suggestion pour une réélaboration catéchétique.

Comme nous l'avons déjà dit, l'ignorance des mœurs juives, des institutions et des personnages d'Israël, saute aux yeux lorsqu'on lit le récit d'*Ev.P.* Mais peut-être cette ignorance est-elle trop frappante pour qu'on la concilie avec la prose du récit : une prose apparemment pauvre, mais qui, à travers ses simplifications littéraires, est essentiellement cultivée et recherchée, qui invite à la réflexion et la suggère par de délicats rappels de l'Ancien Testament, grâce à quoi se constitue proprement un message.

Vue à cette lumière, l'ignorance historique d'*Ev.P.* éveille des soupçons. Certains ont attribué cette ignorance au fait qu'*Ev.P.* provient d'une zone lointaine, éloignée pour le moins du judaïsme palestinien.

Presque tous les spécialistes ont souligné le caractère anti-juif très accentué de notre texte, ce qui exige implicitement de l'auteur d'*Ev.P.* une connaissance approfondie d'un judaïsme tardif et non palestinien. A moins de vouloir le juger comme un pauvre écrivain, sans culture et plein d'agressivité contre ce qu'il ne connaît pas. Mais cela n'a jamais été avancé par personne.

S'il y a donc, dans l'*Ev.P.*, une sorte de polémique anti-juive, il faut tout de suite observer que, vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle, des polémiques de ce genre existaient même au sein du judaïsme et qu'elles étaient assez courantes en milieu chrétien au cours des deux premiers siècles.

\* \* \*

Les problèmes posés par l'*Évangile de Pierre* sont divers et ils concernent :

1° le rapport avec les Évangiles canoniques et la littérature chrétienne des premiers siècles,

2° le lieu et la date de la rédaction,

3° la présence ou non, dans le texte, d'éléments docètes ou gnostiques,

4° la présentation des événements qui de la Passion conduisent à la gloire du Κύριος selon une formulation considérée comme populaire ou hétérodoxe.

On ne trouvera pas dans la présente étude un examen détaillé des rapports entre les Évangiles canoniques et l'*Ev.P.* Le travail a déjà été fait, et de façon magistrale, par Vaganay. Sur ce point je me réfère bien souvent à son ouvrage.

On n'y trouvera pas non plus un examen détaillé des rapports qui existent entre *Ev.P.* et l'*Ap.P.*, entre *Ev.P.* et le *Diatessaron*, ce qui ne veut pas dire que ne soient pas signalés les points de contact et de divergence. Mais justement parce que ces aspects avaient été traités, j'ai cru bon de ne pas m'y arrêter et de suivre une autre voie. L'itinéraire suivi par les spécialistes jusqu'à Vaganay, qui reprend les recherches précédentes et les enrichit, les avait conduits essentiellement à dire ce que *Ev.P.* n'était pas, ou à dire à quelle œuvre, déjà connue, *Ev.P.* pouvait se rattacher. A cet égard l'étude de Vaganay est, sans aucun doute, incomparable, et à présent, je ne fais que reprendre son chemin, chaque fois que l'analyse du texte le demande, mais en complétant en particulier ce qui concerne les références à l'Ancien Testament et à saint Jean. Mais je dirai plus : c'est justement l'étude de Vaganay qui permet aujourd'hui de suivre un autre chemin qui, étant donné les connaissances historiques, archéologiques et théologiques acquises au cours de ces quarante dernières années, me paraît plus libre de tout conditionnement.

Je suis donc partie directement du texte et j'ai cherché à y lire une pensée qui permette de le situer chronologiquement, géographiquement et théologiquement.

## AVERTISSEMENT

Le fragment d'Akhmîm n'a pas de titre. Celui qui apparaît ici : Τὸ κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον est emprunté au témoignage de Sérapion d'Antioche, rapporté par Eusèbe (*H.E.* VI, 12, 2) et à Origène, dans le *Comm. in Matth.* X, 17.

Dans l'introduction, nous avons déjà posé le problème de l'identité entre le fragment d'Akhmîm et le τὸ κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον dont Origène et Eusèbe nous donnent connaissance. Les spécialistes qui se sont occupés de ce fragment sont tous d'accord pour lui donner le titre d'*Évangile de Pierre*. Dans notre étude, il recevra le sigle *Ev.P.*

Le fragment d'Akhmîm ne présente pas de divisions en versets et en chapitres. Robinson<sup>1</sup>, dans la reproduction de ce fragment, a donné une division en chapitres, qui a été adoptée par Zahn<sup>2</sup>, Klostermann<sup>3</sup>, Schneemelcher<sup>4</sup>. Si l'on suit cette division, le fragment d'Akhmîm, dit « Évangile de Pierre », est composé de 14 chapitres. Cela n'a pas été accepté par d'autres spécialistes qui ont préféré une disposition différente pour les épisodes racontés. Ainsi Schubert partage le fragment en 11 chapitres (cette division a la préférence de Vaganay), Swete en 12.

1. A. ROBINSON and M. R. JAMES, *The Gospel according to Peter and the revelation of Peter*, Londres 1892.

2. Th. ZAHN, *Das Evangelium des Petrus*, Erlangen-Leipzig 1893.

3. E. KLOSTERMANN, *Apocrypha I*, Kleine Texte, Berlin 1933.

4. W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* 1959, p. 118-124 (Ch. Maurer).

La division en versets est due à Harnack ; elle est couramment acceptée. Quelques-uns y apportent une variante pour le début du v. 7.

Nous adoptons et la division en chapitres proposée par Robinson et la division en versets due à Harnack. Dans le commentaire du texte nous ferons abstraction de la division en chapitres, sans nous interdire cependant d'y avoir recours quelquefois.

Le contenu des 14 chapitres est le suivant :

- I. Conclusion du procès ; attitude de Pilate et d'Hérode (v. 1-2).
- II. Joseph d'Arimathie réclame, dès avant la crucifixion, que le corps du Seigneur lui soit remis pour lui donner la sépulture : attitude de Pilate et d'Hérode (v. 3-5).
- III. La « Passion » : le Seigneur est livré aux Juifs ; ceux-ci commencent les dérisions et les outrages (v. 6-9).
- IV. La « Crucifixion » : entre deux malfaiteurs ; partage des vêtements ; un des malfaiteurs le reconnaît comme « Sauveur des hommes » (v. 10-14).
- V. La mort et « l'élévation » du Seigneur ; les ténèbres ; le mélange de fiel et de vinaigre ; le voile du temple déchiré (v. 15-20).
- VI. La déposition de la Croix et la sépulture ; phénomènes qui accompagnent la déposition ; le « rite funèbre » de Joseph d'Arimathie (v. 21-24).
- VII. L'attitude des Juifs et des disciples du Seigneur (v. 25-27).
- VIII. Les gardes du sépulcre (v. 28-33).
- IX. La Résurrection : la foule « témoin » du sépulcre scellé ; l'apparition aux soldats de deux « jeunes hommes » qui du ciel descendent dans le sépulcre (v. 34-37).

- X. Apparition à tous les gardes du sépulcre ; les « trois hommes » dont la hauteur atteint le ciel ; la croix qui marche ; la voix qui demande ; la croix qui répond (v. 38-42).
- XI. Nouvelle apparition : « un personnage » descend du ciel et entre dans le sépulcre. Les gardes du sépulcre, après s'être concertés, se rendent chez Pilate ; attitude de Pilate ; supplication des Juifs pour qu'il impose silence aux soldats (v. 43-49).
- XII. Marie Madeleine et ses amies se dirigent vers le sépulcre (v. 50-54).
- XIII. La découverte du sépulcre vide ; le « jeune homme » assis sur la tombe, ses questions et son message (v. 55-57).
- XIV. Après la fête des Azyms : attitude des disciples. Commencement de l'apparition du Seigneur à Pierre, en Galilée (v. 58-60).

Pour la traduction française, nous avons consulté les versions de Vaganay, Amiot, Semeria.

Pour le texte grec, comme l'avait déjà fait Vaganay, nous avons adopté, en général, le texte établi par la collation des deux reproductions du *manuscrit* dues à Lods et à Gebhardt. Quand une restitution n'était pas satisfaisante, nous sommes revenue aux copies de Bouriant et de Bensly, ou à une autre restitution estimée plus valable. L'apparat critique rend compte de tout cela.

**TEXTE ET TRADUCTION**

## I

1. ... τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας, οὐδὲ Ἡρώδης οὐδὲ [ε]ἷς [τ]ῶν κριτῶν αὐτοῦ. Κ[αὶ μὴ] βουλευθέντων νίψασθαι ἀνέσ[τ]η Πειλᾶτος ·

2. καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παρ[απη]μφθῆναι  
5 τὸν Κύριον, εἰπὼν αὐτοῖς ὅτι « ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε ».

1 οὐδὲ [ε]ἷς [τ]ῶν : οὐδ' εἷς τῶν Harnack Robinson οὐδὲ ἐτέρων Bruston οὐδὲ τις τῶν Hilgenfeld ; Lods, Swete hésitent entre οὐδὲ εἷς τ. et οὐδὲ τις τ. Vaganay à la suite de Zahn préfère la restitution plus classique et hellénistique οὐδὲ εἷς τ. || αὐτοῦ Vaganay le rapporte à Ἡρώδης ; Bruston (p. 60), Hilgenfeld (II, p. 243), Swete (p. 1) le rapportent à Jésus ; de même Robinson-James (*The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter*, London 1892, p. 16) || κ[αὶ μὴ] conjecture de Murray, suivi par Klostermann et Vaganay : καὶ οὐ Nicholson καὶ τίνων Zahn καὶ τοὶ Wabnitz καὶ Robinson || βουλευθέντων : βουλευθέντων αὐτῶν von Gebhardt

2 παρ[απη]μφθῆναι Lejay Manchot, par analogie avec *Justin, Dial.* 40, 4 : Vaganay préfère la forme παρ[αλη]μφθῆναι parce que plus hellénistique et parce qu'elle se retrouve dans *Matth.* 27, 27, *Jn* 19, 16 et aussi dans *Ev.P.* 6 οἱ δὲ λαβόντες

## I

1. Parmi les Juifs<sup>1</sup>, personne ne se lava les mains, ni Hérode, ni aucun de ses juges. Et comme ils ne voulaient pas se les laver, Pilate se leva (pour s'en aller).

2. Et alors le roi Hérode<sup>2</sup> ordonne que le Seigneur soit poussé dehors, en leur disant : « Faites tout ce que je vous ai ordonné de lui faire<sup>3</sup>. »

1. Il faut supposer que la phrase a été précédée de la narration plus ou moins libre de l'épisode de *Matth.* 27, 24.

2. Cf. *Mc* 6, 14 ; *Matth.* 14, 9. Selon VAGANAY, *op. cit.*, p. 204, c'est peut-être un rappel du *Ps.* 2, 2 et des *Testimonia*. La pensée du *Ps.* 2, 2 est reprise par TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, 20 ; *Adversus Praxeam*, 28 ; *Adversus Marcionem*, IV, 42 ; par JUSTIN, *I Apol.* 40, 6 et par les *Const. Apost.* V, 19, 5.

3. Cf. *Jn* 2, 6 dans un contexte tout différent, et cf. *Lc* 23, 11. Dans le même contexte on retrouve au ch. XXI de la *Didascalia syriaca* : « Hérode ordonna qu'il (Jésus) fût crucifié. »

## II

3. Ἰσθήκει δὲ ἐκεῖ Ἰωσήφ, ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ Κυρίου, καὶ εἰδὼς ὅτι σταυρίσκουν αὐτὸν μέλλουσιν ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ἤτησε τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου πρὸς ταφήν.

5 4. Καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ἤτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα ·

5. καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη · « Ἀδελφέ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ἤτηκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει. Γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ ἥλιον μὴ δύναί ἐπι 10 πεφονευμένῳ. » Καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.

3 Ἰσθήκει = εἰσθήκει cf. Blass, 23 et Vaganay, p. 211 || σταυρίσκων : σταυρώσειν von Gebhardt Wilamowitz σταυρώσαι Blass

1. Cf. *Matth.* 27, 57; *Mc* 15, 43; *Lc* 23, 50; *Jn* 19, 38.
2. Cf. *Matth.* 27, 58; *Mc* 15, 43; *Lc* 23, 52; *Jn* 19, 38.
3. Rappel possible, mais très altéré, de *Lc* 23, 6-16.

## II

3. Joseph<sup>1</sup>, l'ami de Pilate et du Seigneur, se trouvait là ; sachant qu'on était sur le point de le crucifier, il alla chez Pilate et lui demanda le corps du Seigneur en vue de la sépulture<sup>2</sup>.

4. Et Pilate, par un message à Hérode<sup>3</sup>, demanda son corps.

5. Hérode répondit : « Frère Pilate<sup>4</sup>, même si personne ne l'avait demandé, nous l'aurions enseveli, car le sabbat va commencer<sup>5</sup> ; dans la Loi<sup>6</sup>, il est écrit en effet : ' que le soleil ne se couche pas sur un supplicié<sup>7</sup> '. » Et il le livra<sup>8</sup> au peuple la veille des Azymes<sup>9</sup>, leur fête.

4. Cf. *Lc* 23, 12 ; *Ps.* 2, 1-2 ; *Act.* 4, 27.

5. Cf. *Lc* 23, 54.

6. Cf. *Jn* 8, 17 ; *Rom.* 12, 19 ; 14, 11 ; *I Cor.* 1, 19.

7. Cf. *Deut.* 21, 23 ; *Jos.* 8, 29 ; 10, 27 ; *Jn* 19, 31 ; *Lc* 23, 54 ; *Éphés.* 4, 26.

8. Cf. *Matth.* 27, 26 ; *Mc* 15, 15 ; *Lc* 22, 25 ; *Jn* 19, 16.

9. Cf. *Matth.* 26, 17-19 ; *Mc* 14, 12 ; *Lc* 22, 7.

## III

6. Οἱ δὲ λαβόντες τὸν Κύριον ὄθουν αὐτὸν τρέχοντες  
καὶ ἔλεγον· « Σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ  
ἐσχηκότες. »

7. Καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν  
ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· « Δικαίως κρίνε, βασιλεῦ  
τοῦ Ἰσραήλ. »

8. Καὶ τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν  
ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ Κυρίου,

9. καὶ ἕτεροι ἐστῶτες ἐνέπτυσον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι καὶ  
10 ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον  
αὐτὸν καὶ τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· « Ταύτη τῇ  
τιμῇ τιμῆσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ. »

6 αὐτὸν : αυτων ms. || σύρωμεν : σταυρῶμεν Sandys κυρῶμεν  
Manchot αἴρωμεν Zahn Lejay ἄρωμεν Wilamowitz Harris  
σύρωμεν von Gebhardt

7 περιέβαλον : περιεβαλλον ms.

9 καὶ ἕτεροι ἐστῶτες restitution de von Gebhardt Bouriant  
Bensly : dans le ms. les mots sont illisibles

1. Cf. *Matth.* 27, 27 ; *Mc* 15, 16 ; *Jn* 19, 17.

2. Cf. *Mc* 14, 61-62 ; *Matth.* 26, 64 ; 27, 54 ; *Lc* 22, 70 ; *Jn* 1, 49.

3. Cf. *Jn* 19, 10-11.

4. Cf. *Matth.* 27, 28 ; *Mc* 15, 17 ; *Jn* 19, 2.

5. Cf. *Jn* 19, 13, mais il s'agit de Pilate : ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος ;  
cf. *Matth.* 23, 2 : ἐπὶ ... καθέδρας, mais il s'agit des Scribes et des  
Pharisiens qui se sont assis sur la chaire de Moïse. Cf. *Is.* 58, 2 :

## III

6. Or ceux-ci ayant saisi le Seigneur<sup>1</sup>, le poussaient  
en courant et se disaient entre eux : « Entrainons le fils  
de Dieu<sup>2</sup>, maintenant que nous le tenons en notre pou-  
voir<sup>3</sup>. »

7. Et ils le revêtirent de pourpre<sup>4</sup> et le firent asseoir  
sur un trône de jugement<sup>5</sup> en disant : « Juge selon la  
justice, roi d'Israël<sup>6</sup>. »

8. Et l'un d'entre eux, ayant apporté une couronne  
d'épines, la posa sur la tête du Seigneur<sup>7</sup>.

9. Et d'autres qui étaient là lui crachaient au visage<sup>8</sup>,  
et d'autres le souffletaient<sup>9</sup> ; d'autre le piquaient avec  
un roseau<sup>10</sup> ; et certains le fouettaient<sup>11</sup> en disant : « Hono-  
rons le fils de Dieu par cet honneur<sup>12</sup>. »

αὐτοῦσιν με νῦν κρίσιν δικαίαν, et JUSTIN, *I Apol.* 35, 6 : ... αὐτὸν  
ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρίνον ἡμῖν. En effet, comme  
l'avait prédit le prophète, ils le firent asseoir au milieu des railleries  
sur un trône en lui disant : Juge-nous.

6. Cf. *Matth.* 27, 42 ; *Mc* 15, 32 ; *Jn* 1, 49 ; 12, 13.

7. Cf. *Matth.* 27, 29 ; *Mc* 15, 17 ; *Lc* 23, 37 (*Didasc. syr.*<sup>90</sup>) ;  
*Jn* 19, 2.

8. Cf. *Matth.* 26, 67 ; 27, 30 ; *Mc* 14, 65 ; 15, 19.

9. Cf. *Matth.* 26, 67 ; *Mc* 14, 65 ; *Jn* 18, 22 ; 19, 3. Cf. aussi  
*Ps.* 21.

10. Cf. *Matth.* 27, 30 ; *Mc* 15, 19 ; *Orac. Sibyll.* I, 374 e ; VIII,  
296 ; *Acta Johannis* c. 97, II, 1 ; cf. *Ps.-Barnabé*, 7, 8 : « Percez-le. »

11. Cf. *Matth.* 27, 26 ; *Mc* 15, 15 ; *Jn* 19, 1 ; 19, 34.

12. Cf. *Matth.* 27, 9.

## IV

10. Καὶ ἔνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν Κύριον· αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων·

11. καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρὸν ἐπέγραψαν ὅτι « οὗτός ἐστὶν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ».

12. Καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διμερίσαντο, καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς.

13. Εἷς δὲ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνειδισεν αὐτοὺς λέγων· « Ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς ; »

14. Καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ ἐκέλευσαν ἵνα μὴ σκελοκοπηθῆ ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνῃ.

10 μηδὲν πόνον : μηδένα πόνον Robinson Lods Semeria Hilgenfeld von Gebhardt μηδὲ πόνον Wendland Preuschen μηδὲν πόνου Zahn

11 ὅτε ὤρθωσαν : ὅτι εωρθωσαν ms. || σταυρὸν : σταυρων ms.

13 ὠνειδισεν : ωνειδησεν ms. || οὗτος δὲ : οὕτως δε ms.

14 σκελοκοπηθῆ : σκελοκοπεῖν Preuschen σκελοκοπᾶν Harnack || ἀποθάνῃ von Gebhardt Harnack Preuschen : ἀποθανοι ms.

## IV

10. Et ils amenèrent deux malfaiteurs<sup>1</sup> et ils crucifièrent entre les deux le Seigneur<sup>2</sup>. Et lui se taisait<sup>3</sup> comme s'il n'éprouvait aucune souffrance.

11. Et quand ils dressèrent la croix, ils y écrivirent : « Celui-ci est le roi d'Israël<sup>4</sup>. »

12. Et ayant déposé ses vêtements devant lui, ils se les partagèrent et les tirèrent au sort<sup>5</sup>.

13. Un de ces malfaiteurs les réprimandait en disant : « Nous, nous souffrons ainsi pour le mal que nous avons commis ; mais celui-ci qui est devenu le sauveur des hommes, en quoi a-t-il commis d'injustice contre vous<sup>6</sup> ? »

14. Et s'étant irrités contre lui, ils donnèrent l'ordre de ne pas lui briser les jambes<sup>7</sup> pour qu'il mourût dans les tourments.

1. *Lc* 23, 32.

2. *Matth.* 27, 38 ; *Mc* 15, 27 ; *Lc* 23, 33 ; *Jn* 19, 18.

3. *Mc* 14, 61 ; 15, 5 ; *Matth.* 26, 63 ; *Is.* 53, 7 ; *Lc* 23, 9 ; *Jn* 19, 9 ; *Odes de Salomon* 31, 8 ; ORIGÈNE, *Contra Celsum* II, 35.

4. *Matth.* 27, 37 ; *Mc* 15, 26 ; *Jn* 19, 19 ; *Lc* 23, 38.

5. *Jn* 19, 23-24 ; *Lc* 23, 34 ; *Mc* 15, 24 ; *Matth.* 27, 35 ; *Ps.* 21, 19.

6. *Lc* 23, 39-41.

7. *Jn* 19, 31-33.

## V

15. Ἦν δὲ μεσημβρία, καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν· καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων μήποτε ὁ ἥλιος ἔδω ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται <γὰρ> αὐτοῖς ἥλιον μὴ δύναι ἐπὶ πεφονευμένῳ.

5 16. Καὶ τις αὐτῶν εἶπεν· « Ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους »· καὶ κεράσαντες ἐπότισαν.

17. Καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα.

18. Περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι  
10 νύξ ἐστὶν <καὶ> ἐπέσαντο.

19. Καὶ ὁ Κύριος ἀνεβόησε λέγων· « Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με »· καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.

20. Καὶ αὐτῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλήμ εἰς δύο.

15 <γὰρ> addition de la plupart des edd. pour rendre acceptable la double proposition causale ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται <γὰρ> αὐτοῖς... || πεφονευμένῳ : πεφονευμένῳ ms.

18 νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστὶν <καὶ> ἐπέσαντο : von Gebhardt et Klostermann corrigent ainsi : <καὶ> νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστὶν <ν> ἀν>επαύσαντο. Les critiques en effet ont proposé des solutions diverses (cf. Vaganay, p. 253-254), qui peuvent se résumer ainsi : certains ajoutent une particule de liaison et changent la finale, ainsi Gebhardt et Klostermann ; d'autres changent seulement la finale, ainsi Bruston, qui écrit : ἐσπέσαντο ; d'autres encore ajoutent une particule de liaison sans changer la finale : <καὶ> ἐπέσαντο, ainsi Harnack, que nous suivons

19 δύναμις<sub>2</sub> ms. : δύναμις <μου> Harnack

20 αὐτῆς ὥρας Robinson : αυτοσωρας ms. αὐτῇ τῇ ὥρᾳ von Gebhardt αὐτῆς τῆς ὥρας Harnack Zahn

## V

15. Il était midi et les ténèbres enveloppèrent toute la Judée<sup>1</sup> ; et ils s'inquiétaient et craignaient que le soleil ne se couche alors qu'il vivait encore ; il est écrit en effet<sup>2</sup> pour eux : « Que le soleil ne se couche pas sur un supplicié<sup>3</sup>. »

16. Et l'un d'entre eux dit : « Donnez-lui à boire du fiel avec du vinaigre<sup>4</sup>. » Et après avoir préparé le mélange, ils le lui donnèrent à boire.

17. Et ils accomplirent tout<sup>5</sup> et accumulèrent les péchés sur leur tête<sup>6</sup>.

18. Beaucoup circulaient avec des torches, croyant que c'était la nuit, et ils tombèrent<sup>7</sup>.

19. Et le Seigneur cria en disant : « Ô ma force ! ô force ! tu m'as abandonné<sup>8</sup>. » Et après avoir parlé, il fut élevé<sup>9</sup>.

20. Et au même instant, le voile du Temple de Jérusalem se déchira en deux<sup>10</sup>.

1. *Matth.* 27, 45 ; *Mc* 15, 33 ; *Lc* 23, 44.

2. *Jn* 8, 17 ; *Rom.* 12, 19 ; 14, 11 ; *I Cor.* 1, 19.

3. *Deut.* 21, 23 ; *Jos.* 8, 29 ; 10, 27 ; *Jn* 19, 31.

4. *Ps.* 68, 22 ; *Matth.* 27, 34.48 ; *Mc* 15, 23.36 ; *Lc* 23, 36 ; *Jn* 19, 29-30.

5. *Jn* 19, 28.

6. *Gen.* 15, 16 ; *Dan.* 8, 23 ; *Matth.* 23, 32 ; *I Thess.* 2, 16 ; *Ps.-Barnabé* 5, 11 ; *A Diognète* 9, 2 ; *Didasc. Syr.* 21.

7. *Jn* 18, 3-7.

8. *Ps.* 21, 2 ; *Ps.* 30, 6.16 ; *Matth.* 27, 46.50 ; *Mc* 15, 34-37 ; *Lc* 23, 46.

9. *Mc* 16, 19 ; *Lc* 23, 46 ; 9, 51 ; *Act.* 1, 3.11.

10. *Matth.* 27, 51 ; *Mc* 15, 38 ; *Lc* 23, 45 ; *Apoc.* 11, 19 ; CYRILLE DE JÉRUS. *Cat.* 23, 32.

## VI

21. Καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ Κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ ἡ γῆ πάσα ἐσεισθη καὶ φόβος μέγας ἐγένετο.

22. Τότε ἥλιος ἔλαμψε καὶ εὐρέθη ὥρα ἐνάτη.

5 23. Ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασιν τῷ Ἰωσήφ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν.

24. Λαβὼν δὲ τὸν Κύριον ἔλουσε καὶ εἴλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ.

22 ἥλιος : ὁ ἥλιος von Gebhardt

23 αὐτοῦ : ὁ δὲ ἔλαβεν post αὐτοῦ add. Piccolomini || ἵνα : τιν ms.

24 εἴλησε : ἐνείλησε von Gebhardt Harnack || σινδόνι : σινδονιν ms.

1. *Jn* 20, 25; IGNACE ANT., *Ad Smyrn.* I, 2; *Ps.-Barnabé* 5, 13 (cf. *Ps.* 118, 120; 21, 17); MÉLITON, *Fragm.* XV, 16-41; JUSTIN, *Dial.* 97, 3; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* V, 31, 2; IV, 34, 4; CLÉM. ALEX., *Pedag.* III, 12, 85; TERTULLIEN, *Adv. Marc.* 3, 18.

## VI

21. Et alors ils retirèrent les clous des mains du Seigneur<sup>1</sup> et le déposèrent à terre. Et toute la terre trembla et il y eut une grande terreur<sup>2</sup>.

22. Alors le soleil resplendit et il se trouva (que c'était) la neuvième heure<sup>3</sup>.

23. Les Juifs se réjouirent et ils donnèrent à Joseph son corps pour qu'il l'ensevelisse<sup>4</sup>, puisqu'il avait vu tout le bien qu'il avait fait<sup>5</sup>.

24. Ayant donc pris le Seigneur, il le lava et l'enveloppa dans un linceul, et il le porta dans son propre tombeau<sup>6</sup>, appelé jardin de Joseph.

2. *Matth.* 27, 51-54; *Mc* 15, 46; *Lc* 23, 53.

3. *Lc* 23, 45; *Matth.* 27, 46; *Mc* 15, 34.

4. *Matth.* 27, 58; *Mc* 15, 45; *Jn* 19, 38; *Lc* 23, 50.

5. *Jn* 11, 45.

6. *Matth.* 27, 59; *Mc* 15, 46; *Lc* 23, 52-53; *Jn* 19, 40-41.

## VII

25. Τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς γνόντες οἶον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· « Οὐαὶ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν· ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ. »

5 26. Ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἐταίρων ἐλυπούμην, καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι.

27. Ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου.

25 οἱ ἱερεῖς : οιερεις ms.

26 τετρωμένοι : τετρωμένοι Wilamowitz

1. *Lc* 23, 48.

2. *Lc* 19, 41-44 ; 23, 27-31 ; 23, 48 g<sup>1</sup>, syr<sup>sc</sup> ; ἘΦΗΡΕΜ, *Comm. ad Diatessaron* c. 20, 28 ; ΑΦΗΡΑΤΕ, *Hom. XIV*, 26 ; *Descensus Christi ad inferos*, 11 (*Evangelia Apocrypha*, éd. Tischendorf, p. 431).

## VII

25. Alors les Juifs, les anciens et les prêtres, s'apercevant du mal qu'ils s'étaient fait à eux-mêmes, commencèrent à se frapper la poitrine<sup>1</sup> et à dire : « Malheur à nos péchés ! Le jugement et la fin de Jérusalem approchent<sup>2</sup> ! »

26. Moi, avec mes compagnons j'étais attristé<sup>3</sup>, et, blessés dans notre âme, nous restions cachés, car nous étions recherchés par eux comme des malfaiteurs et comme si nous voulions incendier le Temple<sup>4</sup>.

27. En plus de tout cela, nous jeûnions et nous restions assis dans l'affliction et les larmes<sup>5</sup>, de nuit et de jour, jusqu'au sabbat.

3. *Matth.* 17, 23 (le même verbe est employé pour la tristesse des apôtres à l'annonce de la Passion).

4. *Matth.* 26, 61 ; *Jn* 20, 19 ; *Act.* 6, 13 ; 21, 28.

5. *Mc* 16, 10.

## VIII

28. Συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι καὶ  
πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους, ἀκούσαντες ὅτι ὁ λαὸς ἅπας  
γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες ὅτι « εἰ τῷ θανάτῳ  
αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὅτι πόσον  
5 δίκαιός ἐστιν »,

29. ἐφοβήθησαν οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἤλθον πρὸς Πειλᾶτον  
δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες ·

30. « Παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωμεν τὸ  
μνήμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμ[έρας], μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ  
10 αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν  
ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά. »

31. Ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρῶνιον τὸν  
κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον. Καὶ σὺν  
τούτοις ἤλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνήμα.

15 32. Καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ τοῦ κεντυρίωνος  
καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ  
τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος.

33. Καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγίδας, καὶ σκηνὴν ἐκεῖ  
πήξαντες ἐφύλαξαν.

28 εἰ τῷ θανάτῳ : ἐπὶ τῷ θανάτῳ Wilamowitz εἰ ἐπὶ τῷ θανάτῳ  
Piccolomini || ὅτι πόσον : οτιποσον ms ὁπόσον Diels ὅτι Swete ὅτι  
τόσον Piccolomini

30 φυλάξωμεν Harnack Swete von Schubert Klostermann :  
φυλάξω ms. φυλάξωσιν Robinson Zahn Preuschen

31 παραδέδωκεν : παρέδωκεν Zahn || στρατιωτῶν : στρατιωτων ms.

32 μετὰ Harnack : κατὰ ms. Swete Cassels || ὁμοῦ : ομοι ms.  
Usener von Schubert

33 ἐπέχρισαν : επεχρειασαν ms.

## VIII

28. Les scribes, les Pharisiens et les anciens<sup>1</sup> se réunirent  
entre eux, ayant entendu dire que tout le peuple murmurait  
et se frappait la poitrine<sup>2</sup> en disant : « Si ces signes mer-  
veilleux se sont produits au moment de sa mort, voyez  
combien il était juste<sup>3</sup> ! »

29. Les anciens furent épouvantés et allèrent vers  
Pilate<sup>4</sup>, le priant en ces termes :

30. « Donne-nous des soldats pour surveiller sa tombe  
pendant trois jours<sup>5</sup>, afin que ses disciples ne l'enlèvent  
pas et que le peuple ne croie pas qu'il est ressuscité d'entre  
les morts et nous fasse du mal<sup>6</sup>. »

31. Et Pilate leur donna le centurion Pétronius avec  
des soldats pour garder le sépulcre<sup>7</sup>; et les anciens et les  
scribes allèrent avec eux au tombeau.

32. Et ayant roulé une grande pierre<sup>8</sup>, le centurion,  
les soldats et tous ceux qui étaient là la placèrent à la  
porte du sépulcre.

33. Et ils y apposèrent sept sceaux, et ayant dressé  
là une tente, ils montèrent la garde<sup>9</sup>.

1. *Matth.* 28, 12.

2. *Lc* 23, 48.

3. *Lc* 23, 47 ; *Matth.* 27, 19.

4. *Matth.* 27, 63.

5. *Matth.* 16, 21 ; 17, 22 ; 20, 19 ; *Mc* 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 34.

6. *Matth.* 27, 64 ; 28, 13.

7. *Matth.* 27, 65-66.

8. *Matth.* 27, 60 ; *Mc* 15, 46 ; *Mc* 16, 4.

9. *Matth.* 27, 66.

## IX

34. Πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου, ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς περιχώρου ἵνα ἴδωσι τὸ μνημεῖον ἐσφραγισμένον.

35. Τῇ δὲ νυκτὶ ἣ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων  
5 τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο κατὰ φρουράν, μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ.

36. Καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρα[ν]οὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν, πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ.

10 37. Ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἐπεχώρησε παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον.

36 ἐκεῖθεν : εκειθε ms. ἐκεῖσε Piccolomini || ἐγγίσαντας : ἐπισ-  
τάνας Robinson Zahn Swete

37 λίθος : λειθος ms. || ἐπεχώρησε : ὑπεχώρησε Robinson Preuschen  
ἀνεχώρησε Harnack ἀπεχώρησε von Gebhardt || ἠνοίγη : ενοιγη ms.

## IX

34. De bon matin, au début du sabbat, de Jérusalem et des alentours, arriva une foule<sup>1</sup> pour voir le sépulcre scellé.

35. Or, dans la nuit où commençait le dimanche<sup>2</sup>, tandis que les soldats deux à deux prenaient leur tour de garde, il y eut une grande voix dans le ciel.

36. Et ils virent les cieux s'ouvrir et deux hommes enveloppés de lumière en descendre et s'approcher du tombeau<sup>3</sup>.

37. Et cette pierre qui avait été jetée contre la porte, roulant d'elle-même, se déplaça de côté et le sépulcre s'ouvrit<sup>4</sup>, et les deux jeunes gens entrèrent.

1. *Lc* 23, 55 ; *Jn* 12, 9.

2. *Matth.* 28, 1 ; *Mc* 16, 1 ; *Apoc.* 1, 10. Cf. *Didachè* 14, 1 ; IGNACE, *Ad Magn.* 9.

3. *Matth.* 28, 2-4 ; *Mc* 16, 5 ; *Lc* 24, 4 ; *Act.* 1, 10.

4. *Matth.* 28, 2.

## X

38. Ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους — παρήσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες —,

39. καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον, πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόν-  
5 τας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς,

40. καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανοὺς ·

10 41. καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης ·  
« Ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις ; »

42. Καὶ ὑπακοὴ ἤκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι « ναί ».

39 ὁρῶσιν : ορασιν ms.

40 τοῦ δὲ : τὴν δὲ Wilamowitz || χειραγωγουμένου : χειρατωτου-  
μενου ms.

41 κοιμωμένοις : κοινωμενοις ms.

42 ὅτι ναί : τιναι ms. γύμναι Bruston τὸ ναί von Gebhardt Swete

1. *Matth.* 28, 11.

2. Addition à *Mc* 16, 3 dans le *Codex Bobbiensis* : « subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de coelis angeli et surgent in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. »

## X

38. Ayant vu cela, les soldats éveillèrent le centurion et les anciens<sup>1</sup>; eux aussi, en effet, étaient là à monter la garde.

39. Tandis qu'ils racontaient ce qu'ils avaient vu, de nouveau ils voient sortir du sépulcre trois hommes<sup>2</sup>, et deux d'entre eux soutenaient l'autre<sup>3</sup>, et une croix les suivait<sup>4</sup>.

40. Et la tête des deux premiers montait jusqu'au ciel, tandis que celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux.

41. Et ils entendirent une voix<sup>5</sup> qui venait des cieux et qui disait : « As-tu prêché à ceux qui dorment<sup>6</sup>? »

42. Et on entendit une réponse qui venait de la croix : « Oui. »

3. *Ascension d'Isaïe*, III, 17.

4. *Epist. Apost.* c. 16; *Apoc. Petri*, c. 1 « Et la croix me précédera quand je viendrai dans ma gloire. »

5. *Matth.* 3, 17; *Jn* 12, 28; *II Pierre* 1, 18; *Apoc.* 11, 12.

6. *Lc* 23, 43; *I Pierre* 3, 19; 4, 6; *Phil.* 2, 10; IGNACE, *Ad Magn.* 9, 3; HERMAS, *Le Pasteur*, Sim. IX, 16, 5; JUSTIN, *Dial.* 72, 4; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 20, 4; IV, 22, 1-2; 27, 2; 33, 1.12; V, 31, 1-2; *Dém. Préd. Apost.* 78; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* 2, 9, 43-44; 6, 6, 45-46; TERTULLIEN, *De anima* 55; ORIGÈNE, *Contra Celsum* 2, 43.

## XI

43. Συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν καὶ ἐμφανίσει ταῦτα τῷ Πειλάτῳ·

44. καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ  
5 μνήμα.

45. Ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλάτον, ἀφέντες τὸν τάφον ὃν ἐφύλασσον, καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον, ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· « Ἀληθῶς υἱὸς ἦν Θεοῦ. »

10 46. Ἀποκριθεὶς ὁ Πειλάτος ἔφη· « Ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν. »

47. Εἶτα προσελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ καὶ παρεκάλουν κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδενὶ εἰπεῖν ἃ εἶδον·

15 48. « Συμφέρι γάρ, φασίν, ἡμῖν ὀφλήσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἔμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι. »

49. Ἐκέλευσεν οὖν ὁ Πειλάτος τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν.

45 κεντυρίωνα : κεντυριωνα ms. || ἀγωνιῶντες : απανωντες ms.

46 ὑμῖν : ημιν ms.

47 καὶ παρεκάλουν : καιπερεκαλουν ms. || κεντυρίωνι : κεντυριων ms. || μηδενὶ : μηδεν ms. Piccolomini Blass || ἃ εἶδον om. Piccolomini

48 καὶ μὴ : μὴ καὶ Piccolomini

49 τῷ κεντυρίωνι : τωνκεντυριων ms. || μηδεν : μηδενὶ Wilamowitz

1. *Matth.* 28, 2.

## XI

43. Ceux-ci alors décidaient entre eux d'aller rapporter tout cela à Pilate.

44. Pendant qu'ils réfléchissaient encore, on voit de nouveau le ciel s'ouvrir et un personnage descendre et entrer dans le tombeau<sup>1</sup>.

45. Ayant vu cela, les hommes de la suite du centurion, dans la nuit, se dépêchèrent d'aller chez Pilate<sup>2</sup>, abandonnant le sépulcre qu'ils gardaient, et rapportèrent avec une grande agitation tout ce qu'ils avaient vu, en disant : « Vraiment, il était le Fils de Dieu<sup>3</sup>. »

46. Pilate répondit : « Je suis pur du sang du Fils de Dieu ; c'est vous qui l'avez voulu<sup>4</sup>. »

47. S'étant approchés, tous le priaient et le suppliaient de commander au centurion et aux soldats de ne dire à personne ce qu'ils avaient vu<sup>5</sup>.

48. « Parce qu'il vaut mieux pour nous, disaient-ils, nous rendre coupables devant Dieu du plus grand des péchés, plutôt que de tomber entre les mains du peuple juif et d'être lapidés<sup>6</sup>. »

49. Alors Pilate ordonna au centurion et aux soldats de ne rien dire<sup>7</sup>.

2. *Matth.* 28, 11-15.

3. *Mc* 15, 39 ; *Lc* 23, 47 ; *Matth.* 27, 54.

4. *Matth.* 27, 24.54 ; *Lc* 23, 13-23 ; *Jn* 18, 38 ; 19, 6.

5. *Matth.* 28, 12-13.

6. *Dan.* 13, 23<sup>1</sup> ; *Matth.* 27, 25 ; *Jn* 11, 50.

7. *Matth.* 28, 11.15.

## XII

50. Ὁρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή, μαθήτρια τοῦ Κυρίου — φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ Κυρίου ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς  
5 ἀποθνήσκουσι τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς —,

51. λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον οὔτου ἣν τεθεῖς.

52. Καὶ ἐφοβοῦντο μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον· « Εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἣ ἔσταυρώθη  
15 ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα.

53. Τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα ;

15 54. Μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος, καὶ φοβούμεθα μὴ τις ἡμᾶς ἴδῃ. Καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ, κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν. »

50 ὀρθρου : ορθου ms. || μαγδαληνή : μαγδαληνη ms. || φοβουμένη : ἡτις φοβουμένη Robinson ἢ φοβουμένη Wilamowitz Klostermann φοβουμένη γὰρ Piccolomini || εἰώθεσαν : εἰώθασιν Wilamowitz || τοῖς, Fraenkel : καὶ τοῖς ms. τοῖς καὶ Klostermann

52 κόψασθαι : κοψεσθαι ms. || κἂν Harnack : καὶ ms.

53 καὶ<sub>1</sub> : καὶ ἀπωθήσει Piccolomini || ὀφειλόμενα : οφίλομενα ms.

54 κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα Harnack : κλαύσομεν καὶ κοψομεθα ms. κλαύσομεν δὲ καὶ κοψώμεθα Piccolomini

## XII

50. Le matin du dimanche, Marie Madeleine<sup>1</sup>, disciple du Seigneur — épouvantée à cause des Juifs<sup>2</sup>, car ils étaient enflammés de colère, elle n'avait pas fait au tombeau du Seigneur ce que font d'habitude les femmes pour les morts qui leur sont chers —,

51. prit avec elles ses amies et se rendit au sépulcre où il avait été déposé.

52. Elles craignaient que les Juifs ne les voient et elles disaient : « Bien que, le jour où il a été crucifié, nous n'ayons pas pu pleurer et nous frapper la poitrine, faisons-le au moins maintenant sur sa tombe.

53. Mais qui nous enlèvera la pierre mise à l'entrée de la tombe, afin que, après être entrées, nous nous asseyions à côté de lui et fassions ce qui est dû<sup>3</sup>.

54. Car la pierre<sup>4</sup> était grande et nous craignons que quelqu'un ne nous voie. Si nous ne pouvons pas, jetons au moins à la porte ce que nous apportons en souvenir de lui<sup>5</sup>, pleurons et frappons-nous la poitrine jusqu'à ce que nous revenions chez nous. »

1. *Matth.* 28, 1 ; *Mc* 16, 1 ; *Lc* 24, 1-10 ; *Jn* 20, 1.

2. *Jn* 19, 38 ; 20, 19 ; *Mc* 16, 8.

3. *Mc* 16, 3.

4. *Mc* 16, 4.

5. *Matth.* 27, 61.

## XIII

55. Καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεωγμένον· καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ, καὶ ὄρωσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον (ἐν) μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς·

5 56. « Τί ἤλθατε ; τίνα ζητεῖτε ; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον ; Ἄνεστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδετε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἀνεστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη. »

57. Τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον.

55 ἀπελθοῦσαι : ἐπελθοῦσαι Kunze || ἐκεῖ<sub>2</sub> : εἴσω Piccolomini || <ἐν> μέσῳ von Gebhardt : μεσῳ ms. || 55-56 αὐταῖς· τί Bouriant : αὐταισσι ms.

56 πιστεύετε : πιστευεται ms. || ἔστιν : ἔστιν ὡς Robinson ἔνεστιν Nicholson Wilamowitz von Gebhardt

57 φοβηθεῖσαι : φοβηθεις ms.

## XIII

55. Arrivées, elles trouvèrent le sépulcre ouvert et, s'étant approchées, elles se baissèrent là pour regarder et elles virent un jeune homme assis au centre de la tombe : il était beau et revêtu d'un vêtement resplendissant et il leur dit<sup>1</sup> :

56. « Pourquoi êtes-vous venues ? Qui cherchez-vous ? Ne serait-ce pas le Crucifié ? Il est ressuscité et il s'est en allé. Si vous ne le croyez pas, baissez-vous et regardez le lieu où il était ; il n'y est pas, puisqu'il est ressuscité et il est allé là d'où il a été envoyé<sup>2</sup>. »

57. Alors les femmes, épouvantées, s'enfuirent<sup>3</sup>.

1. *Matth.* 28, 2-3 ; *Mc* 16, 4-5 ; *Lc* 24, 2-4 ; *Jn* 20, 11-12.

2. *Matth.* 28, 5-6 ; *Mc* 16, 6 ; *Lc* 24, 5-6 ; *Jn* 20, 13 ; *APHRAATE* *Hom.* 20.

3. *Matth.* 28, 8 ; *Mc* 16, 8.

## XIV

58. Ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων, καὶ πολλοὶ  
τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν  
τῆς ἑορτῆς παυσαμένης.

59. Ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ Κυρίου ἐκλαίωμεν  
5 καὶ ἐλυπούμεθα, καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβῆναι  
ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

60. Ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου  
λαβόντες ἡμῶν τὰ λῖνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ  
ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν Κύριος ...

58 παυσαμένης : παυσαμινης ms.

60 θάλασσαν : θαλασσαν ms. || κύριος : ὁ κύριος Robinson Zahn

## XIV

58. C'était le dernier jour des Azymes et beaucoup  
retournèrent chez eux, car la fête était finie.

59. Nous, les douze<sup>1</sup> disciples du Seigneur, nous pleu-  
rions et étions affligés et chacun, rempli de douleur à cause  
de ce qui était arrivé, retourna chez lui<sup>2</sup>.

60. Et moi Simon Pierre et André mon frère, ayant  
pris nos filets, nous nous dirigeâmes vers la mer<sup>3</sup> ; il y avait  
avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur<sup>4</sup>...

1. *Ap. P.* 2.

2. *Mc* 16, 10 ; *Lc* 24, 14.

3. *Jn* 21, 1-2.

4. *Mc* 2, 14.

## COMMENTAIRE

### I

CONCLUSION DU PROCÈS : ATTITUDE DE PILATE ET D'HÉRODE (*Ev.P.* 1, 2).

**Ev.P. 1.** *Parmi les Juifs, aucun ne se lava les mains, ni Hérode, ni aucun de ses juges. Et comme ils ne voulaient pas se les laver, Pilate se leva (pour s'en aller).*

Ce fragment commence par une scène où sont déjà présents les principaux acteurs du drame de la Passion : les Juifs, dont le texte désigne deux catégories plus marquantes, c'est-à-dire Hérode et les juges, et Pilate, qui représente au sens strict l'Empire romain ou bien, dans ce contexte particulier, ceux qui ne sont pas des juges<sup>1</sup>. A vrai dire, si l'on s'en tient au récit ultérieur de *Ev.P.*, on peut penser que cette première scène présente, plutôt que de simples acteurs, les autorités qui dirigent les événements et en portent toute la responsabilité, au sens religieux de la conscience, non au sens juridique. Ils

1. O. PERLER, « L'Évangile de Pierre et Mélicon de Sardes », dans *Revue Biblique* 71 (1964), p. 585, considère que, dans le texte de *Ev.P.*, on devrait trouver aussi le qualificatif ἀλλόφυλος attribué à Pilate, et ce parce que dans le Pseudo-Cyprien, *Adv. Judaeos* (CSEL III, 3, 137, 2-9), dans la *Didascalie*, dans les *Constitutions apostoliques* (F. Funk, vol. I, p. 290 s.), et dans le *Peri Pascha* 92, apparaît ce même terme dans un contexte qui veut souligner, comme dans *Ev.P.* 1, la responsabilité des Juifs.

seront, en fait, dans le récit, les auteurs de la mort et les témoins de la résurrection de Jésus.

Le début de la narration incite à penser qu'il y a eu un discours précédent, même si la structure de la phrase ne permet pas de l'affirmer. Un tel discours aurait mieux permis à l'auteur d'opposer ce que Pilate *fait* à ce que les autres ne *font* pas. La présence de ἐνίψατο τὰς χεῖρας rappelle *Math.* 27, 24 : ὁ Πιλάτος ἀπενίψατο τὰς χεῖρας et les spécialistes<sup>1</sup> sont communément d'avis que *Ev.P.* 1 devait être précédé de la présentation de Pilate en train de se laver les mains, grâce à quoi le discours qui nous est parvenu prenait son sens : « Parmi les Juifs, personne, ni Hérodé, ni aucun de ses juges ne se lava les mains. »

Mais il ne faut pas s'attendre à ce que l'auteur respecte les rôles qui, dans les Évangiles canoniques, sont assignés aux divers personnages. Si nous comparons notre texte avec les Évangiles canoniques, nous découvrons, tout au long de la narration de *Ev.P.*, un changement constant de compétences et d'attributions, ainsi qu'un rythme différent dans le récit et une manière différente d'organiser les séquences. Tout cela n'est pas fortuit, mais répond, au contraire, à une intention précise et il est nécessaire de la saisir pour comprendre le dessein de notre anonyme.

Le refus de se laver les mains ne veut pas dire que notre auteur n'a pas compris la signification du geste de Pilate en *Math.* 27, 24, mais qu'il affirme que toute l'initiative de la mort de Jésus appartient aux Juifs et que ceux-ci l'assument de façon explicite par leur polémique avec Pilate. Dans l'*Ev.P.*, pourtant, malgré tel ou tel geste de sympathie, Pilate reste, lui aussi, de quelque manière responsable de la mort de Jésus et de la dissimulation de sa résurrection.

Il n'y a pas, chez l'auteur, la préoccupation d'une fidélité textuelle aux événements historiques, mais seule-

ment celle d'une exacte interprétation de ce qu'ils signifient. Par exemple, donner à l'assemblée qui juge une physiologie vraisemblable du point de vue juridique et religieux ne l'intéresse pas ; il n'emploie pas le terme συνέδριον que nous trouvons dans *Math.* 26, 59, *Mc* 14, 55, *Lc* 22, 66, *Jn* 11, 47, ni l'expression : τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, qui se trouve dans *Lc* 22, 66. L'auteur de *Ev.P.* emploie κριτῶν (κριτής) « juges », c'est-à-dire un terme générique inconnu du Nouveau Testament dans le récit de la Passion. Dès les premières répliques, l'absence de toute précision historique apparaît évidente. Ce qui importe à l'auteur, semble-t-il, et ce qui affleure peu à peu avec plus de précision, c'est la prise de position de chacun des personnages par rapport au Κύριος. Il s'agit donc d'une appréciation religieuse qui exclut toute attention exacte aux institutions juridiques de la Palestine telles qu'elles existaient avant la catastrophe de 70.

Voilà pourquoi Pilate a, dans le texte, aussi peu d'importance. Chez Origène<sup>1</sup> aussi, nous trouvons le même refus d'Hérodé et des Juifs de se laver les mains ; ils ne se sont pas associés au geste de Pilate.

Chez Mélicon de Sardes<sup>2</sup>, nous rencontrons la même pensée, même si elle se traduit dans une autre expression : « Mais toi, ô Israël, tu n'as pas crié ces paroles à Dieu. Tu ne t'es pas purifié devant ton Maître. »

En rapprochant ce passage des *Const. Apost.* V, 19, 4, de *Didasc. syr.*, ch. XXI, p. 93, du Commentaire d'Éphrem sur le *Diatessaron*, ch. XX, 16, de la *Lettre de Pilate* à

1. ORIGÈNE, *Comm. in Math.*, sér. 124, *GCS* 38, 259, 23-26 (Klostermann) : « Et ipse (Pilatus) quidem se lavit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi, sed etiam super se susceperunt dicentes... »

2. MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, 77, éd. O. Perler, *SC* 123, n. 102, 179.

1. Cf. O. PERLER, *loc. cit.*, p. 585 s.

Tibère<sup>1</sup>, de l'*Anaphora Pilati*<sup>2</sup>, de l'*Évangile de Gamaliel*<sup>3</sup>, on saisit une intention commune : dégager Pilate de toute responsabilité substantielle dans ce qui regarde la condamnation du Seigneur. Mais il y a une nuance particulière dans notre texte, où on ne cherche pas tant à réhabiliter Pilate qu'à souligner l'attitude hostile et la faute des Juifs.

Les Juifs, dans *Ev.P.* 1, sont les uniques juges de Jésus. A eux seuls appartient, même dans la suite, l'initiative contre le dessein de Dieu qui se manifeste à travers le Κύριος ; aussi usent-ils librement, à cette fin, de l'autorité que Pilate met à leur disposition.

Nous venons de signaler que l'important pour l'auteur de *Ev.P.* était, plus que les précisions historiques, la prise de position de chaque personnage à l'égard du Κύριος. De ce point de vue, Pilate aussi a, dans une certaine mesure, sa responsabilité. Mais il faut dire que c'est là pour notre auteur un aspect religieux. Pour ce qui concerne sa pensée théologique, la responsabilité du jugement de Jésus pèse sur les Juifs.

Aussi, tout ce qui a été dit précédemment sur *Ev.P.* et les Évangiles canoniques demande un complément. C'est cette pensée théologique qui nous permet de mieux

1. Cf. C. TISCHENDORF, *Ev. Apocr.* (1876), p. 433-434 : « Epistola Pontii Pilati quam scribit ad Romanum Imperatorem de Domino nostro Jesu Christo. De Jesu Christo, quem tibi plane postremis meis declaraueram, nutu tandem populi acerbum, me quasi inuito et subtime supplicium sumptum est... Sed mirus exstitit ipsius populi conatus omniumque scribarum principum et seniorum consensus, suis prophetis et more nostro Sibyllis contra monentibus, hunc veritatis legatum crucifigere. »

2. Cf. C. TISCHENDORF, *op. cit.*, p. 439 : τοῦτον δὲ Ἡρόδης καὶ Ἀρχέλαος καὶ Φίλιππος, Ἄννας καὶ Καϊαφᾶς παρέδωκάν μοι σὺν παντὶ τῷ λαῷ ἐπὶ τὸ τοῦτον ἀνετάσαι πολλὴν ποιήσαντες κατ' ἐμοῦ στάσιν.

3. M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Gamaliel, äthiopische Texte zur Pilatusliteratur*, Fribourg 1959, p. xli.

comprendre les rapports entre *Ev.P.* et les Évangiles canoniques. De ce point de vue son propos s'éloigne moins du leur que cela n'apparaît à première lecture. Sans doute l'auteur utilise de seconde main et sans aucun intérêt archéologique les références précises qu'il en tire. Ces références s'accordent peu ou ne s'accordent pas avec leur récit ; mais la théologie n'en est pas aussi éloignée que pourraient l'attendre ceux qui voudraient relever les nombreuses divergences d'ordre narratif.

Nous trouvons dans *Ev.P.* 1 ἐνίψατο<sup>1</sup>. Cette prédilection pour la forme simple du verbe, même quand le grec biblique et hellénistique, qui tend à amplifier les formes verbales, demanderait la forme composée, est fréquente dans *Ev.P.*<sup>2</sup>. Vaganay se demande : « N'y aurait-il pas là quelque léger indice de la pauvreté de la langue<sup>3</sup> ? » Peut-être n'est-ce pas exact ; plus qu'une forme d'appauvrissement de la langue, cela peut être l'indice d'une certaine recherche : on veut par une simplicité apparente rendre plus vif le sentiment d'une réalité immédiate.

L'usage de αὐτός (v. 1 : κριτῶν αὐτοῦ) présente des difficultés d'interprétation. Selon Vaganay, αὐτοῦ ne peut se rapporter qu'à Hérode et non à Jésus. Mais il ne semble pas (Bruston, Hilgenfeld et Swete) que cette lecture soit tellement évidente, non pas tant à cause du contexte de ce premier verset, où les deux interprétations peuvent être également valables, qu'à cause de l'usage que l'auteur fait de ce pronom dans les autres versets du fragment (cf. v. 14, καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ qui est encore interprété de manière différente par Vaganay). Pour

1. MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, 92, 693, éd. O. Perler, p. 114 : ἐφ' ᾧ καὶ Πιλάτος ἐνίψατο τὰς χεῖρας. ORIGÈNE, *Comm. in Matth.*, ser. 124, GCS 38, 259, 18-260, 5 (Klostermann) : παρὰ δὲ τὰ νῦν ἔθνη Ῥωμαίων ἐνίψατο τὰς χεῖρας. Notons que *Matth.* 27, 24 a ἀπενίψατο.

2. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 144-145.

3. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 202.

l'auteur, ce αὐτός est, au sens absolu, Lui, le Κύριος, ce Lui que l'Ev.P. place solennellement et sans hésitation dans la transcendance, même contre toute évidence immédiate, qu'elle vienne de l'épisode ou de la grammaire.

Mais il y a plus : la fréquence avec laquelle ce αὐτός se présentera pour indiquer le Messie tout au long de Ev.P., pourra peut-être nous rappeler une donnée constante dans le Judaïsme : à partir de Gen. 3, 15<sup>1</sup>, ce terme désigne le Messie dans la traduction des Septante.

**Ev.P. 2.** *Et alors le roi Hérode ordonne que le Seigneur soit poussé<sup>2</sup> dehors, en leur disant : « Faites tout ce que je vous ai ordonné de lui faire. »*

La continuité de la pensée est rendue avec une extrême simplicité par καὶ τότε, où τότε, selon l'usage fréquent dans la koinè (mais aussi dans notre langue populaire : « et alors »), équivaut à « ensuite », « puis ».

Pilate a disparu de la scène où restent, uniques protagonistes, les Juifs et le Seigneur. A celui-ci, on donne le titre de Κύριος. C'est la première fois que nous retrouvons ce titre. Ev.P. le préfère pour désigner le Seigneur. Nous le retrouverons quelque 13 fois dans les 140 lignes du fragment qui nous sont parvenues.

Le contexte où il apparaît veut montrer dans le Κύριος la victime de tout Israël : celui-ci est représenté par son chef Ἡρώδης ὁ βασιλεύς et par ceux (αὐτοῖς) qui reçoivent les ordres d'Hérode et qui prennent en consigne le Κύριος pour faire de lui tout ce que le βασιλεύς a commandé.

En ce qui concerne la restitution du verbe παρ[...]μφοθῆναι, qui nous est parvenu mutilé dans le codex

1. A. GELIN, « Messianisme », dans SDB 5, col. 1171 : « Les LXX ont souligné ce sens, en donnant le nom du vainqueur de façon mystérieuse, comme faisaient les disciples de Pythagore en parlant de leur maître. Ἄυτός en effet désigne le Messie. »

2. Cf. Lévi. 16, 10 (à propos du bouc émissaire).

d'Akhmîm, je tiens pour plus valable la proposition de Lejay et Manchot. Ceux-ci, ayant à l'esprit l'expression employée par Justin dans *Dial.* 40, 4, ὧν ὁ εἷς ἀποπομπαῖος ἐγένετο, à propos du bouc émissaire, symbole du Christ, restituent παρ[απε]μφοθῆναι, au lieu de παρ[αλη]μφοθῆναι qui rappelle *Matth.* 27, 27 et *Jn* 19, 17 et qui est choisi par la majorité des commentateurs. La préférence de Lejay et Manchot est justifiée par ce qui apparaît comme l'intention de l'auteur : souligner à chaque verset l'attitude d'Israël en face du Κύριος. Dans ce cas, plutôt que de « prendre » le Seigneur, il s'agit de le « rejeter », de l'« expulser » de ce peuple où il est né, et de retrouver en lui l'image du bouc émissaire (ἀποπομπαῖος dans les LXX ; ἀποπομπή renvoie à Lévi. 16, 10).

*Faites tout ce que je vous ai ordonné de lui faire.*

A première vue, cela ne paraît qu'un ordre qui ratifie quelque chose de déjà dit précédemment mais dont nous ne savons rien, et qui rend évidente la responsabilité du roi Hérode dans la condamnation du Christ.

Encore une fois, la personne de Pilate semble dégagée de toute responsabilité officielle, mais ni son prestige ni sa fonction ne sont mis en cause. Pour notre auteur, nous aurons l'occasion de le voir, la personnalité de Pilate est comme absente. C'est celle d'un homme qui n'a pas assumé d'attitude propre en face du Κύριος. Dans les premiers versets, son autorité est ignorée parce que l'auteur veut souligner l'attitude et la responsabilité d'Israël. Ce n'est que plus tard<sup>1</sup> qu'on fera appel à cette autorité, avec l'intention de mettre en évidence les co-responsabilités impliquées dans un pareil enchevêtrement de lâchetés et de démissions.

1. Ev.P. 3, 29, 31, 45, 46, 49.

L'expression : ἕσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε, apparemment banale, ne se trouve, dans le cadre de la Passion, ni dans les Évangiles canoniques ni dans les Pères. Selon son habitude, l'auteur de *Ev.P.* peut avoir interverti ou déplacé personnages, scènes et paroles.

Dans *Jn* 2, 6, Marie, mère de Jésus, donne cet ordre : ὁ τι ἂν λέγῃ, ποιήσατε, mais la ressemblance avec *Ev.P.* 2 semble très vague et improbable, limitée seulement au fait que dans les deux cas on donne un ordre.

Le rapprochement paraît plus visible avec un autre passage, *Jn* 13, 27 : ὁ ποιεῖς, ποιήσον τάχιον (*Ev.P.* 2 ποιῆσαι αὐτῷ, ποιήσατε). Il faut connaître — nous aurons l'occasion d'y revenir — l'habileté de l'auteur pour utiliser à nouveau des formules familières déjà employées et pour suggérer des rapprochements ou des oppositions. Il peut très bien avoir mis sur les lèvres d'Hérode, représentant des Juifs et juge de perdition, l'expression employée par Jésus, juge de salut, en face du « fils de perdition ».

Dans *Jn* 13, 27, l'expression à laquelle nous nous référons : « ce que tu fais, fais-le vite », suit immédiatement l'affirmation : « Satan entra en lui » (*Jn* 13, 27). C'est l'une des premières allusions implicites à ce que l'auteur a l'intention de dire à propos d'Israël : la faillite intrinsèque de sa vocation se manifeste précisément au cours du mystère pascal, par la passion, la mort et la résurrection du Κύριος.

Tout cela suppose qu'ont été renversées, déplacées, altérées les données des Évangiles canoniques, non par ignorance, mais parce qu'une intention théologique particulière l'emportait sur toute autre exigence de l'exposé.

L'ordre d'Hérode aux Juifs, qu'on ne trouve pas dans les Évangiles canoniques, appartient exclusivement à l'*Évangile de Pierre*. Cependant, dans le *Peri Pascha*, 93, 704<sup>1</sup>, on rappelle la punition infligée à Israël pour

avoir obéi à Hérode. L'*Évangile de Gamaliel* (II, 54 s.)<sup>1</sup> est encore plus explicite lorsqu'il attribue à Hérode cette attitude.

Ajoutons que l'emploi continué du καί dans la reprise narrative, plus qu'un trait de style populaire, est un rappel du waw hébraïque et des modes d'exposition des langues sémitiques.

## II

JOSEPH D'ARIMATHIE DEMANDE, MÊME AVANT LA CRUCIFIXION, QUE LE CORPS DU SEIGNEUR LUI SOIT REMIS POUR QU'IL PUISSE L'ENSEVELIR : ATTITUDE DE PILATE ET D'HÉRODE (*Ev.P.* 3, 4, 5).

**Ev.P. 3.** *Joseph, l'ami de Pilate et du Seigneur, se trouvait là; sachant qu'on allait le crucifier, il alla chez Pilate et lui demanda le corps du Seigneur en vue de la sépulture.*

**4.** *Et Pilate, par un message à Hérode, demanda son corps (de Jésus).*

**5.** *Hérode répondit: « Frère Pilate, même si personne ne l'avait demandé, nous l'aurions enseveli, car le sabbat va commencer<sup>2</sup>; dans la Loi, il est*

Dans « L'Évangile de Pierre et Méliton de Sardes », *Revue Biblique* 71 (1964), p. 586, Perler rapproche *Ev.P.* 2 du *Peri Pascha* 93 : « Amer pour toi, Hérode, à qui tu as obéi. »

1. M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Gamaliel, äthiopische Texte zur Pilatusliteratur*, Fribourg 1959, II, 54, p. 29 : « Pilate convoqua le chef, qu'Hérode avait fait venir pour la crucifixion. Il le fit entrer dans son palais et lui dit : ' J'ai vu, frère, ce qu'Hérode et les Juifs ont fait à ce juste... ' » (trad.).

2. A propos de ἐπιφώσκειν traduit par « commencer » nous renvoyons aux nombreuses études qui s'en sont occupées et que signale Vaganay, p. 214 : C. H. TURNER, « Note on ἐπιφώσκειν » dans *Journal of Theological Studies*, XIV, janvier 1913, p. 188-190 ; F. C. BURKITT, « ἐπιφώσκειν », *ibid.*, juillet 1913, p. 538-546 ; « A further note on ἐπιφώσκειν », *ibid.*, XVI, octobre 1914, p. 79 ;

1. MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, éd. O. Perler, p. 114.

*écrit en effet : ' que le soleil ne se couche pas sur un supplicié '. » Et il le livra au peuple la veille des Azymes, leur fête.*

Il est inutile de souligner que la scène de la condamnation du Seigneur par Hérode et les Juifs, ainsi que l'exécution des ordres prescrits par Hérode ne suivent pas l'ordre des Évangiles canoniques. A la condamnation devrait succéder immédiatement la Passion, à laquelle déjà l'ordre d'Hérode avait donné le branle. Il y a au contraire ici un moment d'arrêt. Le Seigneur, présent encore dans la scène précédente, a disparu : il ne reste que Pilate et Hérode ; et l'auteur leur ajoute Joseph, « l'ami de Pilate et du Seigneur ».

Pourquoi cette interruption dans le récit de la Passion ? Pourquoi l'auteur anticipe-t-il à ce point l'épisode de Joseph d'Arimatee, alors que dans les Évangiles canoniques, l'épisode termine le récit de la Passion, et que, dans le même *Ev.P.*, il est à nouveau mentionné, bien que brièvement, dans les versets 23 et 24 ?

On a donné diverses réponses : pour Völter<sup>1</sup>, le passage est une interpolation postérieure. Lejay<sup>2</sup>, au contraire, suppose que l'intervention de Joseph d'Arimatee se rattache à un fragment qui ne nous est pas parvenu. Vaganay<sup>3</sup> se contente d'y trouver la confirmation de son jugement sur l'auteur de *Ev.P.* : c'est un manipulateur inexpérimenté des Évangiles canoniques dont les fautes sont visibles à l'œil nu.

Peut-être a-t-on l'explication en rapprochant notre texte de *Jn* 19, 31, évoqué, au verset 5 d'*Ev.P.*, par la

P. GARDNER-SMITH, « ἐπιφώσκειν », *ibid.*, XXVII, janvier 1926, p. 179-181 ; A. MERX, II, p. 506-508. Dans le N.T., nous trouvons le mot seulement en *Math.* 28, 1 et en *Lc* 23, 54. Puis, dans la littérature chrétienne antique, l'emploi en devient plus fréquent.

1. D. VÖLTER, *Petrusevangelium...*, p. 9-10.

2. P. LEJAY, « L'Évangile de Pierre », *REG* 1893, p. 81.

3. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 209 s.

réponse d'Hérode que le corps ne doit pas rester sans sépulture pendant la fête. Mais ce que l'auteur veut maintenant mettre en lumière, c'est le fait de la sépulture. Tous y pensent dès le début. Voilà pourquoi le geste de Joseph d'Arimatee précède les événements de la Passion. D'autre part, cela permet de rapporter la réponse d'Hérode.

L'auteur n'a pas l'intention de raconter un épisode inédit et conjectural ; mais il a l'occasion d'affirmer de nouveau, avant le récit de la Passion, que la volonté de supprimer le Seigneur (le mot *Κύριος* est répété avec insistance) appartient exclusivement aux Juifs, symbolisés dans la dignité royale d'Hérode, et que le rôle de Pilate dans toute cette affaire est subordonné et instrumental. Hérode peut alors se servir de toute l'autorité de Pilate pour prendre sur lui l'entière responsabilité des décisions.

Cette subordination ne peut pas être une méprise sur l'état politique de la Palestine. Il se peut que l'auteur ignore quelles étaient les attributions précises d'un *procurateur* romain depuis les réformes d'Auguste, mais il sait parfaitement par les Évangiles que Jésus naquit sujet d'Auguste, et que sa prédication eut lieu « sous le règne de Tibère César » ; et il sait aussi, car c'est pour lui un résultat très actuel, qu'un tel état de sujétion n'a été modifié que par la destruction de Jérusalem et la dispersion du peuple juif, dispersion dont il est le témoin.

Joseph demande à Pilate, mais Pilate demande à son tour à Hérode. L'auteur ne perd aucune occasion pour souligner ce transfert de pouvoir de Pilate à Hérode, quand il s'agit d'une décision à prendre à l'égard du Seigneur.

Mais, en ce chapitre II, il n'y a pas seulement le thème déjà énoncé de la subordination de Pilate à Hérode. Il y a aussi le meurtre de Jésus, présenté comme un fait dont la responsabilité incombe à tout le Judaïsme, personnes et institutions. Il y a également une certaine

manière d'interpréter la Loi, que l'auteur de *Ev.P.* ne conteste pas encore directement ici. Peut-être ne s'intéresse-t-il que d'une façon fragmentaire à l'Ancien Testament en le considérant comme une collection d'allusions prophétiques et un recueil de réflexions théologiques?

Derrière le discours que l'auteur fait adresser par Hérode à Pilate, comme si Pilate était présent et comme si l'auteur ignorait les fréquents mouvements qu'il a attribués aux personnages dans les scènes précédentes, il y a l'intention de suggérer d'autres idées : le moment de l'événement, la présence de la Loi, la participation de tous au meurtre du Seigneur. Voilà les choses qui intéressent l'auteur ; peu importe le cadre occasionnel dans lequel il les insère.

*Frère Pilate.* Ce ἀδελφὲ Πιλαῶτε, même si les fréquents renvois des v. 3, 4, 5 à l'Évangile de Luc (*Lc* 23, 11 ; 22, 7 ; 23, 6-16 ; 23, 54) suggèrent de rapprocher cette expression de *Lc* 23, 12 : ἐγένοντο δὲ φίλοι ὃ τε Ἡρώδης καὶ ὁ Πιλαῶτος, n'est peut-être qu'une manière habile d'introduire l'idée développée tout de suite après dans le discours prêté à Hérode, que tous, pour la condamnation de Jésus, même si les rôles sont différents, sont « dans le coup », Hérode mais aussi son ami Pilate et le peuple d'Israël.

Plus qu'à *Lc* 23, 12, peut-être l'auteur songe-t-il à *Act.* 4, 26 s. où, dans la communion d'intentions qui unit Hérode, Pilate, les nations et les peuples d'Israël ἐπὶ τὸν ἄγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, on montre la réalisation du *Ps.* 2, 1-2? Dans *Ev.P.* 5, les nations ne sont pas explicitement nommées ; pourtant elles sont également représentées par le « personnage de Pilate ».

Avant même le récit de la Passion, l'auteur nous place devant la mort de Jésus déjà réalisée, et nous apprend la date de cet événement : « nous l'aurions enseveli, car le sabbat va commencer ». Pour *Ev.P.* 5, Jésus a donc

déjà expiré le vendredi et il doit être enseveli avant le coucher du soleil de ce même vendredi<sup>1</sup>.

Cette date, si nous nous rappelons les calculs faits pour le jour de la Pâque cette année-là, est répétée quelques mots plus loin : « Et il le livra au peuple la veille des Azymes, leur fête. » Il est vrai que la fête des Azymes commençait le 15 Nisan et durait sept jours, mais comme on mangeait déjà le pain azyne au repas du soir du 14 Nisan, au moment même où l'on célébrait la Pâque, celle-ci était appelée parfois « Fête des Azymes<sup>2</sup> ».

D'après notre texte, il est évident que la demande du corps de Jésus est faite la veille de la fête des Azymes, c'est-à-dire de la Pâque ; selon notre auteur, cette fête a lieu le samedi.

En ce qui concerne la mort du Seigneur, le v. 5 s'accorde avec les quatre Évangiles<sup>3</sup> : elle a eu lieu le vendredi.

Mais du texte, on déduit aussi que les Juifs n'ont pas encore célébré « leur fête », qui est la Pâque<sup>4</sup>. L'*Ev.P.*,

1. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1958, p. 277.

2. STRACK-BILLERBECK, t. 1, p. 813-815.

3. *Matth.* 27, 57.62 ; *Mc* 15, 42 ; *Lc* 23, 50-56 ; *Jn* 19, 31.

4. A propos de la date de la Cène, il existe une littérature abondante (cf. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris 1957). — Dans les synoptiques, il est clair que Jésus, par la Cène, a voulu célébrer la Pâque judaïque (cf. *Matth.* 26, 17 : « Le premier jour des Azymes les disciples s'approchèrent de Jésus et lui dirent : Où veux-tu que nous te préparions de quoi manger la Pâque ? » ; *Mc* 14, 12 : « Le premier jour des Azymes, jour où l'on immolait la Pâque, ses disciples lui disent : Où veux-tu que nous allions faire les préparatifs pour que tu manges la Pâque ? » ; *Lc* 22, 7 : « Vint ensuite le jour des Azymes où l'on devait immoler la Pâque ; et Jésus envoya Pierre et Jean en disant : « Allez nous préparer la Pâque pour que nous la mangions ». D'après l'Évangile de Jean, Jésus n'aurait célébré, avec ses disciples, qu'une cène (cf. *Jn* 13, 1) tandis que la Pâque officielle aurait eu lieu le 15 de Nisan, le lendemain de sa mort, et celle-ci aurait coïncidé avec la Cène pascale de la Vigile. Selon la thèse de A. Jaubert, confirmée par les écrits de Qumrân et par

dont le passage concernant la célébration de la Cène du Seigneur ne nous est pas parvenu, nous place, par tout ce qu'il rapporte au v. 5, devant une alternative : ou bien le Seigneur a déjà célébré la Pâque, et donc il l'a célébrée à une date différente de la date officielle, ou bien il ne l'a pas encore célébrée.

Le renvoi à la Pâque des Juifs qui n'est pas encore célébrée, place notre texte dans la ligne de l'Évangile de Jean (19, 31) : « Alors les Juifs, comme on était à la Parascève, afin que les corps ne restent pas en croix pendant le sabbat, d'autant plus qu'il s'agissait d'un sabbat solennel... » ; cela le place aussi dans la ligne de sa théologie, où le Κύριος n'aurait pas célébré la Pâque, mais aurait été lui-même l'Agneau immolé ; sa mort coïnciderait avec la Pâque juive, pour rendre manifeste sa signification symbolique.

La même fixation chronologique de la mort du Seigneur « à la veille des Azymes » (*Ev.P.* 5), « à la Parascève... pendant ce sabbat solennel » (*Jn* 19, 31), accompagnée de la mise en lumière de l'immolation du Christ comme Agneau pascal, se retrouve dans d'autres textes.

Ainsi, dans le *fragment IV sur la Pâque* d'Apollinaire

un examen de la tradition sacerdotale dans toute l'Écriture, il y avait officiellement deux datations diverses pour la Pâque. L'une était celle des cercles officiels de Jérusalem, qui pour l'année en question faisait tomber la fête le samedi (*Jn* 19, 31 : « Alors les Juifs, comme on était à la Parascève, afin que les corps ne restent pas en croix pendant le sabbat, d'autant plus qu'il s'agissait d'un sabbat solennel... »), l'autre était celle des groupes plus traditionalistes (cf. les Synoptiques), pour lesquels la Pâque devait tomber nécessairement le mercredi et la consommation du banquet, par conséquent, avoir lieu le soir du mardi. Cette thèse de A. Jaubert, bien qu'elle n'ait pas recueilli l'assentiment de tous, spécialement pour l'assignation de la date du second groupe au mercredi (alors que les autres soutiennent le jeudi), a prouvé comme un fait acquis que, à côté de la date officielle, certains groupes avaient l'habitude de célébrer la cène à une autre date.

d'Hiérapolis<sup>1</sup>, le 14 Nisan est explicitement rappelé comme le jour de la mort du Seigneur (non de la Cène pascale), jour où le Fils de Dieu a pris la place de l'agneau.

Le *Chronicon paschale* cite deux textes attribués à Hippolyte (l'un tiré du *Synlogma adversus haereses*, et l'autre du *Peri Pascha*, œuvre de chronologie pascale) qui confirment que la date de la mort du Seigneur tombe la veille de la Pâque officielle<sup>2</sup>.

Une homélie, inspirée selon P. Nautin<sup>3</sup> du traité περί τοῦ Πάσχα d'Hippolyte, offre la même interprétation théologique qui place la mort du Seigneur à la veille de la Pâque officielle. Après avoir rappelé *Exode* 1-15 et 43-49, où le souvenir du commandement : « Vous le garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois et toute l'assemblée d'Israël, réunie, l'immolera le soir (*Ex.* 12, 6) » prend une particulière importance pour notre propos, l'homélie

1. Cf. MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, éd. O. Perler, SC 123, Fragments d'Apollinaire, p. 244-245 : « C'est le 14<sup>e</sup> jour qui est la vraie Pâque du Seigneur ; le grand sacrifice à la place de l'agneau est le Fils de Dieu ; ... et celui qui a été enseveli le jour de la Pâque, où l'on posa une pierre sur sa tombe... »

2. *Chron. paschal.*, éd. Dindorf, p. 13 ; PG 92, 80 C 1-5. Cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia « In S. Pascha »...*, p. 72. Dans l'interprétation que donne Cantalamessa de ce passage, l'importance de la dernière phrase est soulignée : « Celui qui précédemment avait déclaré : ' Je ne mangerai plus la pâque ' consumma la cène avant la pâque. Quant à la Pâque il ne la mangea pas, mais il la souffrit. Ce n'était pas en effet le temps (établi) pour la manger. » C'est cette dernière phrase qui incite R. Cantalamessa à penser que le Seigneur n'a pas mangé la cène pascale le soir du 14 mais antérieurement (il pense que c'est le 13), tandis que sa mort aurait eu lieu le soir du 14. Hippolyte se trouverait dans la même ligne qu'Apollinaire d'Hiérapolis et que Clément, tout à fait d'accord avec la chronologie de Jean.

3. Pour l'auteur de l'homélie dont P. Nautin présente l'édition critique (SC 27, Paris 1950), cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia « In S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milan 1967. R. Cantalamessa estime qu'il s'agit d'une homélie pascale d'un anonyme asiatique du II<sup>e</sup> siècle. Nous partageons son avis. Pour le passage en question, cf. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 124, 148-151.

montre le sens caché du texte, rendu manifeste par la Pâque du Christ. C'est lui l'Agneau immolé vers le soir<sup>1</sup>.

Clément d'Alexandrie s'exprime d'une façon peut-être encore plus explicite : « Les années précédentes, le Seigneur, en célébrant la Pâque, mangea l'agneau pascal immolé par les Juifs. Mais, après avoir prêché l'Évangile, lui-même étant la Pâque, l'Agneau de Dieu mené comme une brebis à la mort, expliqua aussitôt aux disciples le mystère de la préfiguration, et cela le 13, c'est-à-dire le jour où ils lui demandent : Où veux-tu que nous fassions les préparatifs pour manger la Pâque ? C'était le jour même où avait lieu la sanctification des azymes et les préparatifs pour la fête... Ce fut donc le jour suivant que notre Seigneur mourut, il était lui-même la Pâque immolée par les Juifs<sup>2</sup>. »

Le *Chronicon* rapporte aussi un autre passage de Clément : « A cause de cela, le 14 (Nisan), jour de sa mort, au petit matin, l'ayant conduit à Pilate, les grands prêtres et les scribes n'entrèrent pas dans le prétoire pour ne pas se souiller et pouvoir ainsi librement manger la Pâque au coucher du soleil (cf. *Jn* 18, 28)<sup>3</sup>. » Non seulement ces passages confirment la ligne suivie par l'auteur de *Ev.P.*, mais ils éclairent la polémique qui s'engagea au II<sup>e</sup> siècle.

Selon R. Cantalamessa<sup>4</sup>, « tous ces textes passés en revue sont un écho de la Dispute de Laodicée. Le lien historique qui les rattache à cet événement ne peut être établi que de façon indirecte. Apollinaire était évêque

1. *Didascalia syriaca*, ch. XXI (*Die Syrische Didascalia*, übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming, *TU* 43, 2, Leipzig 1904, p. 106) et les *Actes de Pilate* B. XI. 2 (C. Tischendorf, *Ev. Apocr.*<sup>3</sup>, Leipzig 1876, p. 311), confirment la tradition qui place la mort du Seigneur le 14 Nisan.

2. CLEM. ALEX., *Fragm.*, *GCS* 17<sup>2</sup> (*Clem. III*, Stählin-Früchtel), 216, 20-217, 2. Cf. *Chron. pasch.*, éd. Dindorf, p. 14-15; *PG* 92, 81 B 1-13.

3. *Id.*, *GCS* 17<sup>2</sup>, 217, 4-7; *PG* 92, 81 B 13-C 3.

4. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 73.

d'Hiérapolis, ville limitrophe de Laodicée. On ne peut pas supposer qu'il ait été absent ou, de toute manière, ignorant de la dispute pascale de Laodicée, d'autant plus qu'elle se produisit précisément sous son épiscopat. La polémique dont on a l'écho dans ces fragments est donc la même que celle qui eut lieu à Laodicée en 164-166 ap. J.-C. »

Une seconde confirmation indirecte est constituée par le fait que Clément, qui soutient, comme Apollinaire, la date du 14 Nisan, déclare s'inspirer de l'œuvre de Méliton<sup>1</sup>.

Tout en maintenant l'idée du Christ « Agneau pascal », Justin<sup>2</sup> estime que ce n'est pas la veille, mais vraiment le jour de Pâque (fête des Azymes) que le Seigneur est mort. Selon O. Perler<sup>3</sup>, Méliton serait dans la même ligne que Justin : le Seigneur aurait été tué le jour de la *grande Fête* (*Peri Pascha* 92, 694 ; 79, 579), ce qui, étant donné le contexte, ne correspond pas, selon Perler, à la Pâque (14 Nisan), mais à la fête des Azymes (15 Nisan ; *Peri Pascha* 93, 695). S'il en était ainsi, Méliton se détacherait sur ce point de *Ev.P.* Mais je ne pense pas qu'on puisse l'affirmer avec certitude. Tenant compte de la confusion que faisait facilement le peuple<sup>4</sup> entre la Pâque (14 Nisan) et la fête des Azymes (15 Nisan)<sup>5</sup>, on peut comprendre que le *Peri Pascha* de Méliton situe la mort du Κόριος entre le 14 et le 15 Nisan. Le *Peri Pascha* 80, 580-595 confirme cette thèse quand, après avoir dit : « Tu as mis

1. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* IV, 26, 4 : « De ce livre (*sur la Pâque*), Clément d'Alexandrie fait mention dans son ouvrage *Sur la Pâque*, composé, comme il le dit lui-même, sous l'impulsion et l'inspiration du livre de Méliton. » (Cf. O. PERLER, *op. cit.*, p. 21).

2. JUSTIN, *Dial.* III, 3 ; cf. aussi R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 75, n. 15.

3. Cf. O. PERLER, *op. cit.*, p. 181-182.

4. O. PERLER, *op. cit.*, p. 181 ; STRACK-BILLERBECK, t. 1, p. 987.

5. C'est effectivement dans la cène pascale (14 Nisan au soir) qu'on mangeait le pain azyme, c'est pourquoi le 14 Nisan s'appelait indifféremment Pâque ou Fête des Azymes.

à mort le Seigneur le jour de la grande Fête », il résume par une antithèse pratique tout ce que faisait Israël pendant que le Christ mourait, et conclut : « Tu étais étendu sur un divan moelleux, mais lui, dans une tombe, dans un sépulcre. » Tandis qu'Israël banquette à la grande Cène, le Christ meurt et est enseveli. De toute façon, il est certain que, pour Mélicon aussi, « c'est Lui la Pâque de notre salut... comme Agneau immolé » (*Peri Pascha* 69, 496 ; 503).

Aux textes déjà connus par les études de P. Nautin, O. Perler, R. Cantalamessa, s'ajoutent les fragments de *Ev.P.* ; ils doivent être placés dans la ligne de la tradition johannique, de même que les fragments des homélies pascales d'Apollinaire d'Hiérapolis, Mélicon de Sardes, Hippolyte et Clément d'Alexandrie<sup>1</sup>.

C'est dans ce chapitre II qu'apparaît, pour la première fois, le recours à la Loi. La référence à la prescription de *Deut.* 21, 23<sup>2</sup> n'est pourtant en rapport ni avec le sabbat, ni avec la Pâque. C'est une prescription qui est portée pour chaque jour au coucher du soleil, et l'auteur de

1. Cette tradition montre aussi que notre auteur se rendait compte des efforts que l'on avait faits — et déjà dans le N.T. — pour présenter le Christ à la lumière du Serviteur de Yahvé (*Is.* 53). Pour les divergences observées entre les différentes dates de la Pâque il faut se rappeler les observations, à mon avis, exactes, de R. CANTALAMESSA (*op. cit.*, p. 77) : tous les auteurs que nous avons cités veulent souligner que la dernière Cène du Seigneur ne fut pas une cène avec agneau pascal, mais que c'est lui-même qui fut le véritable Agneau immolé. Pour Apollinaire, pour les évêques réunis à Laodicée, pour Mélicon l'accent mis sur le 14 ou le 15 Nisan comme jour de la mort doit être vu dans une perspective liturgique, c'est-à-dire que « la discussion sur la date de la mort du Christ et, par conséquent, sur le caractère rituel ou moins rituel de la dernière cène a pour but de justifier la praxis liturgique de leur propre communauté » (*ibid.*, p. 78).

2. *Ev.P.* 5 : « ... Dans la Loi il est écrit en effet : ' que le soleil ne se couche pas sur un supplicié '. »

*Ev.P.* s'en sert parce qu'il suit de près *Jn* 19, 31, où le renvoi à *Deut.* 21, 23 est lié au jour du sabbat (et de « ce sabbat ») qui va commencer (*Jn* 19, 42).

Dans ce chapitre II, on notera toujours la prédilection de l'auteur pour les formes simples des verbes : *Ev.P.* 3 ἦλθεν, au lieu de εἰσῆλθεν de *Mc* 15, 43, au lieu de προσελθῶν de *Matth.* 27, 58 et de *Lc* 23, 52. — *Ev.P.* 4 πέμψας, au lieu de ἀνέπεμψεν de *Lc* 23, 7.

### III

LA « PASSION » : JÉSUS AYANT ÉTÉ REMIS AUX JUIFS, CEUX-CI COMMENCENT LES DÉRISIONS ET LES OUTRAGES (*Ev.P.* 6, 7, 8, 9).

**Ev.P. 6.** Or ceux-ci, ayant saisi le Seigneur, le poussaient en courant et se disaient entre eux : « Entrainons le fils de Dieu, maintenant que nous le tenons en notre pouvoir. »

7. Et ils le revêtirent de pourpre et le firent asseoir sur un trône de jugement en disant : « Juge selon la justice, roi d'Israël. »

8. Et l'un d'entre eux, ayant apporté une couronne d'épines, la posa sur la tête du Seigneur.

9. Et d'autres qui étaient là lui crachaient au visage, d'autres le souffletaient, d'autres le piquaient avec un roseau ; et certains le fouettaient en disant : « Honorons le fils de Dieu par cet honneur. »

Par où dé, il semble clair que l'auteur désigne les Juifs, indiqués deux fois au v. 5, par λαῶν, le peuple à qui Jésus est livré, et par αὐτῶν dans τῆς ἑορτῆς αὐτῶν, « leur fête ».

Cette manière dont l'auteur parle des Juifs comme s'ils étaient très différents de lui (« leur fête ») a conduit à la conclusion facile que le texte avait été rédigé par un

non-Juif<sup>1</sup>. La solution paraît simpliste. Il est clair que l'auteur veut se distinguer de *ces Juifs* (ou des courants de pensée judaïque), qui, de quelque manière, ont contribué à la condamnation du Seigneur ; mais il n'est nullement évident qu'on ne se trouve pas ici en face d'une distinction d'ordre moral et spirituel plutôt que racial. Ne pourrait-il pas s'agir d'une distinction issue d'une attitude différente à l'égard du Κύριος ? Et cela s'expliquerait encore mieux au II<sup>e</sup> siècle dans un milieu judéo-chrétien fervent, où la condamnation des pères vise des groupes et des orientations bien définies ; si parfois cette condamnation devient amère, c'est surtout qu'elle résulte d'une souffrance très vive chez ceux qui sentent la grandeur d'un peuple « appelé » et qui constatent qu'il ne peut répondre à cause de la « surdité » coupable du judaïsme officiel.

La distance qui sépare notre auteur de l'époque des événements qu'il raconte peut aussi avoir sa part dans cette distinction. Il ne faut pas oublier que l'auteur possède une connaissance intime et profonde de la réalité spirituelle juive ; quand il altère des données et intervertit des épisodes, il ne le fait jamais sans raison, mais il est toujours dominé par le désir de saisir la réalité messianique sous son aspect le plus intime.

Le Seigneur est donc livré aux Juifs. Habilement, par cette transmission, l'auteur obtient que la représentativité d'Hérode par rapport au destin de Jésus soit ratifiée par le peuple. La ressemblance verbale du texte (λαβόντες, *Ev.P.* 6) avec l'Évangile de Jean<sup>2</sup> (παρέλαβον, *Jn* 19, 17) est confirmée également par le développement de ce chapitre III.

1. Le détachement avec lequel S. Jean parle des Juifs est typique de son Évangile.

2. *Ev.P.* maintient sa prédilection pour les formes simples des verbes : λαβόντες au lieu de παραλαβόντες de *Matth.* 27, 27 et de παρέλαβον de *Jean* 19, 17.

Ce sont les Juifs qui s'emparent de Jésus, et non les soldats comme dans *Matth.* 27, 27 et dans *Mc* 15, 16, où l'apparition des soldats est un peu inattendue après que Pilate a décidé de livrer Jésus au peuple qui vocifère<sup>1</sup>.

Après s'être emparés du Seigneur, les Juifs « le poussaient en courant ». Le verbe τρέχειν, courir, dans le contexte de la Passion du Seigneur ne se retrouve qu'en *Matth.* 27, 48 et *Mc* 15, 36, mais toujours dans des circonstances différentes de celles de la scène décrite par *Ev.P.* 6.

L'image des Juifs qui courent pour tuer le Messie se trouvait déjà dans *Isaïe* 59, 7 : « leurs pieds courent au mal et se hâtent de répandre le sang innocent<sup>2</sup> ». Le renvoi est donc opportun pour exprimer, par une image familière, la participation du peuple.

« Entrainons le fils de Dieu, maintenant que nous le tenons en notre pouvoir. »

Nous acceptons la leçon du manuscrit : σύρωμεν, parce qu'elle convient parfaitement au discours, et parce qu'on rencontre fréquemment cette forme du subjonctif, en contexte de jugement et de condamnation, dans les Écritures et dans la littérature apocryphe<sup>3</sup>.

L'expression υἱὸς τοῦ Θεοῦ, qui est une nouvelle manière d'indiquer le Κύριος, présente un intérêt particulier. Le titre de « Fils de Dieu » apparaît, dans le récit de la Passion, chez *Matth.* 26, 63 et *Lc* 22, 70<sup>4</sup> ; mais, chez les Synoptiques,

1. Luc aussi montre Jésus livré aux Juifs, mais il ne présente aucune affinité verbale avec *Ev.P.*

2. LXX : Οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχίνοι ἐκχέαι αἷμα.

3. *IV Macc.* 6, 1 ; *Act.* 8, 3 ; 14, 19 ; 17, 6 ; *Acta Philippi*, ch. 120-121 (*Acta Apostolorum Apocrypha*, éd. M. Bonnet, II, 2, p. 49, Hildesheim 1959) ; *Acta Thomae*, ch. 106 (*ibid.*, II, 2, p. 218) ; *Martyr. Andr.*, ch. 9 (*ibid.*, II, 1, p. 51) ; etc. Cf. ΖΑΝΝ, *Das Evangelium des Petrus*, p. 11, note 3 ; H. Storks, « Zum Petrus-evangelium » dans *Neue Kirchl. Zeitsch.* XIII, 1902, p. 281.

4. D'une manière indirecte, il apparaît aussi dans *Jn* 19, 7. Dans

il est toujours inséré dans une question que les princes des prêtres, les anciens ou les scribes adressent à Jésus. Ici, le contexte est différent. Il ne s'agit pas d'une interrogation. Le trait n'a pas de parallèle dans les Synoptiques. C'est, de nouveau, un renvoi verbal à l'Évangile de Jean, mais, selon son habitude, notre auteur n'hésite pas à bouleverser les scènes et remplacer les personnages, pourvu que cela serve à sa thèse.

Dans la scène qui précède celle que nous venons de rappeler, où Pilate livre Jésus (*Jn* 19, 17), Pilate demande : « Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te remettre en liberté et le pouvoir de te crucifier ? » (*Jn* 19, 10), et Jésus répond : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, οὐκ εἶχες ἐξουσίαν » (*Jn* 19, 11). Or dans *Ev.P.* 6, ce n'est pas Pilate qui a pouvoir sur Jésus, ce sont les Juifs.

La distance chronologique qui existe entre le moment où se place l'épisode et celui où l'auteur le revit, le prive de sa charge de ressentiment. Dans la perspective où est vu l'événement, le drame est certes présent, mais la réalité profonde y acquiert un relief singulier : le fils de Dieu est livré au pouvoir du peuple d'Israël. Israël y apparaît revêtu de faute et de grandeur. Qu'une telle dimension messianique n'échappe pas à l'auteur est apparemment confirmé par le titre donné au Κύριος dans le verset suivant : βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. Le rapprochement des deux titres de « fils de Dieu » et de « roi d'Israël » dans le contexte de la Crucifixion se rencontre dans *Matth.* 27, 40-44, où les titres sont mis, avec un sens ironique, dans la bouche des « passants » sans autre précision ((οἱ δὲ παρεπορευόμενοι) pour celui de « fils de Dieu », et dans celle des scribes et des prêtres pour le titre de « roi d'Israël ». En outre, ces titres sont donnés au crucifié pour que,

un verset voisin de celui que nous avons donné, les Synoptiques, citant Daniel, ont le titre de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, *Matth.* 26, 64, *Mc* 14, 62, *Lc* 22, 69.

descendant de la croix, il montre qu'il est « fils de Dieu » et « roi d'Israël »<sup>1</sup>.

Un rapprochement littéral avec l'Évangile de Jean semble permis, même en dehors des épisodes de la Passion. *Jn* 1, 49 présente ainsi la profession de foi de Nathanaël l'Israélite : σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ ; on y rencontre les deux titres messianiques de *Ev.P.* 6 et 7.

On trouve aussi chez *Jn* 18, 33 et 19, 7, les mêmes titres parmi les chefs d'accusations, même s'ils ne sont pas exprimés littéralement de la même manière.

Dans *Ev.P.* 6 et 7, l'attribution de ces titres au Seigneur n'a rien de dubitatif. Pour l'auteur de *Ev.P.*, ce sont des affirmations catégoriques de ce qu'est le Κύριος. Pour *Ev.P.*, tout ce que font les Juifs (et non les soldats de Pilate, comme dans les Évangiles) est vrai et légitime. Ils déclarent qu'il est le « fils de Dieu » et le « roi d'Israël » ; pour l'auteur, une telle déclaration révèle l'aboutissement d'une volonté radicalement rebelle et connote la naissance du « fils de Dieu » au sein du peuple d'Israël en même temps que son rejet. On ne doit pourtant pas exclure l'hypothèse que υἱὸς τοῦ Θεοῦ et βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ aient un sens ambivalent : de la part des Juifs, moquerie en même temps que reconnaissance involontaire ; de la part de l'auteur chrétien, pour lui et pour ses lecteurs, affirmation de la vérité.

Dans ce chapitre III, le Christ, à chaque verset, est désigné par des titres messianiques : v. 6, « fils de Dieu » ; v. 7, « roi d'Israël » ; v. 8, « Seigneur » ; v. 9, « le fils de Dieu », et cela précisément au moment où l'auteur décrit les outrages de la Passion.

Les titres ne sont pas choisis au hasard. Le choix répond à la ligne théologique de notre auteur : Jésus est pour lui le Κύριος.

Les attributs messianiques que nous trouvons dans

1. *Matth.* 27, 40.

*Is.* 11, 1-6 où le Messie apparaît comme celui qui juge avec justice<sup>1</sup>, dans le *Ps.* 109 où il est le « roi attendu », dans le *Ps.* 2 où il lui est dit : « Tu es mon fils : aujourd'hui je t'ai engendré » (cf. *Hébr.* 5, 5) et le titre de « roi d'Israël » sont identiques à ceux qui apparaissent dans *Ev.P.* Ils ont leur pendant dans les écrits de Jean, où est soulignée la majesté royale du Christ au cours de la Passion. Dans l'Évangile de Jean, le titre de βασιλεύς non seulement revient avec une plus grande fréquence que dans les autres Évangiles<sup>2</sup>, mais en *Jn* 12, 13 il est intentionnellement ajouté après la citation du *Ps.* 117, 26, si bien que la préparation à la Passion y devient une manifestation du Christ, « roi d'Israël ». L'intérêt particulier de notre auteur pour la théologie de Jean est confirmé, dans ce même fragment, par le rappel de l'Apocalypse. Dans *Apoc.* 17, 14, en effet, l'image du Christ-Agneau s'identifie avec celle du Christ Seigneur des Seigneurs et Roi des Rois.

Mais il n'est pas sans intérêt d'examiner les antécédents bibliques de cette invitation à « juger avec justice » que les Juifs adressent au Κύριος bafoué dans ce même v. 7 d'*Ev.P.*, car ils contribuent à faire la lumière sur la pensée de l'auteur. Le Κύριος est non seulement Roi mais encore « juge ».

L'exhortation : « Juge avec justice, Roi d'Israël », s'adresse au Christ revêtu de pourpre et assis sur un trône. Or *Apoc.* 19, 11, après avoir montré dans « les cieux ouverts » la vision d'un cheval blanc monté par celui qui est appelé « Fidèle et Véridique », désigne ce personnage, le Verbe de Dieu, comme « celui qui juge avec justice » (καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει)<sup>3</sup>.

1. Similitude d'expression dans *Is.* 58, 2 : ἀτροῦσίν με νῦν κρίσιν δικαίαν. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, p. 325, estime hors de doute « que la description apocryphe a été suggérée par *Is.* 58, 2 ».

2. Cf. A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum N.T.*, s.v.

3. Dans *Jn* 7, 24, le Seigneur recommande aux Juifs qui lui

Observons que, dans notre passage, cette activité, attribuée par ironie au Κύριος, est présentée « au moyen d'une formule biblique classique pour désigner le jugement eschatologique de Dieu<sup>1</sup> ». Dans les *Ps.* 9, 9 ; 95, 13 ; 97, 9, nous trouvons l'expression : « Et il juge avec justice » ; elle traduit un jugement de condamnation, mais qui est en même temps un jugement de salut pour Israël.

La même expression se trouve dans *Jér.* 11, 20 : « Seigneur qui juge avec justice, Κύριε κρίνων δίκαια », où elle suit le passage qui présente le prophète comme un agneau conduit à la boucherie.

Dans *Is.* 58, 2, « ils me demandent des lois de justice, κρίσιν δικαίαν », le rapprochement avec *Ev.P.* 7 est purement verbal, mais cela ne veut pas dire qu'il faille exclure la possibilité d'une réminiscence. En effet nous aurons l'occasion d'observer combien Isaïe, à partir du chapitre 53, sera présent à la pensée de notre auteur.

La proximité de *Ev.P.* 7 avec *Is.* 11, 4-5, où apparaît le caractère du Messie et son règne : « il jugera les faibles avec justice », est plus évidente.

La pensée de notre auteur semble claire : tout roi doit « juger avec justice ». Mais ici aussi l'expression est ambivalente : raillerie, « juge, toi, qui es un condamné », et rappel du vrai jugement divin, le rejet d'Israël.

Aux titres explicitement messianiques déjà mentionnés, il faut en ajouter un autre qui revient dans *Ev.P.* avec la même fréquence que celui de Κύριος. C'est ce αὐτός dont nous avons déjà dit que, comme sujet, il est le « Lui » absolu et comme complément, il spécifie et éclaire quelque chose de « Lui ». C'est toujours Lui (αὐτόν) qu'ils revêtent

reprochent d'avoir guéri un homme le jour du sabbat : Μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε (jugez avec un jugement droit).

1. S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Naples 1966, p. 151-152. Cf. aussi *Verbum Domini* 25 (1947).

de pourpre, qu'ils font asseoir, qu'ils aiguillonnent avec un roseau, qu'ils fouettent, et c'est Son (αὐτοῦ) visage sur lequel on crache et qui est souffleté. Et c'est, d'une manière toute particulière, Lui (αὐτός), même s'il n'est pas explicitement nommé lors des divers moments de la Passion, qui dans la scène qui précède le crucifiement est désigné comme le « fils de Dieu ».

Quant à la liste des injures et des outrages dont le Seigneur est abreuvé, elle dénote un enchevêtrement de termes dont quelques-uns se trouvent dans le Nouveau Testament, d'autres dans l'Ancien, d'autres encore dans les textes de la littérature chrétienne primitive.

**Ev.P. 7.** *Et ils le revêtirent de pourpre.*

*Matth. 27, 28* dit qu'ils « le revêtirent d'une chlamyde écarlate », indiquant, par le choix de ce manteau spécifiquement romain, les responsables de la dérision, nommés au verset précédent. *Mc 15, 17* ἐνδιδύσκουσιν... πορφύραν est plus proche de *Ev.P. 7*. *Lc 23, 11* ne parle pas de Jésus revêtu d'un manteau de pourpre, mais dit qu'Hérode envoya Jésus chez Pilate après lui avoir fait endosser un vêtement blanc éclatant. Quant à *Jn 19, 2*, il écrit : ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτόν; c'est donc avec lui que *Ev.P. 7* est le plus ressemblant.

**Ev.P. 7.** *Et ils le firent asseoir sur un trône de jugement.*

Aucun des quatre évangélistes ne rapporte cette scène. Elle présente néanmoins une certaine analogie avec l'épisode de *Jn 19, 13*. Encore faut-il noter que, chez Jean, l'expression ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος n'a pas été jusqu'à présent interprétée de façon sûre. Doit-on faire de ἐκάθισεν un verbe transitif ou intransitif<sup>1</sup>? Si le sens est transitif,

1. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Exegesis IV Evangelii, De narratione passionis et mortis Christi (Joh. 18-19)*, Romae. Pont. Inst. Bibl. 1970-1971, p. 120-128.

les textes ne diffèrent que par les mots βῆμα et καθέδρα puisque dans les deux cas c'est toujours Jésus qu'on fait asseoir. Si le sens est intransitif, c'est Pilate et non Jésus qui est assis au tribunal. En tout cas, *Ev.P. 7* emploie καθίζεω au sens transitif puisqu'il le fait suivre de αὐτόν. Diverses hypothèses ont été avancées pour tenter de résoudre ces problèmes<sup>1</sup>.

Récemment J. Blinzler<sup>2</sup> a souligné que l'expression καθίζεω ἐπὶ (τοῦ) βήματος, dans le Nouveau Testament (*Act. 12, 21* ; *25, 6*) et chez Flavius Josèphe (*Bell. II, 172* [IX, 3] ; *III, 532* [X, 10] ; *Ant. XX, 130* [VI, 2]) signifie « siéger au tribunal ». Pour la comparaison entre *Ev.P. 7* et *Jn 19, 13*, Blinzler n'accepte pas l'interprétation, donnée par Dibelius<sup>3</sup>, selon laquelle Jean remonterait à la même source où puisent *Ev.P. 7* et Justin, *Apol. I, 35, 6*, et dans laquelle Jésus apparaîtrait, à la fin du débat, placé par ses ennemis sur le trône du juge. Selon Dibelius, Jean aurait été frappé par l'impossibilité d'un semblable abus du tribunal et aurait changé le texte-source pour transformer l'impossible en quelque chose d'historiquement vraisemblable ; c'est pourquoi il écrit : « à la fin du débat, Pilate prit place sur le tribunal ».

Selon J. Blinzler, la difficulté consiste à établir le rapport entre cette « source » d'une part et Justin et *Ev.P.* de l'autre. Il est probable que les deux textes de l'*Apologie* et de *Ev.P.* sont indépendants l'un de l'autre et qu'ils doivent être reliés à une source commune<sup>4</sup>. J. Blinzler n'approuve pas la thèse qui soutient, sans la prouver,

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 225-226. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, p. 281-282, résume la pensée de Vaganay.

2. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, p. 319.

3. M. DIBELIUS, « Die Alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus und des Johannes Evangelium », dans *ZAW*, 1918, fascicule suppl. 33, et *Botschaft und Geschichte I*, 1953, p. 221-247 ; 226 s.

4. A. HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, *TU* 9, 2, 1893, p. 63 s., avait la même opinion.

l'antériorité de cette « source » par rapport à l'Évangile de Jean<sup>1</sup>.

On a fait une autre hypothèse : le v. 7 ne pourrait-il pas être une paraphrase de *Jn* 19, 13 ? C'est l'interprétation proposée par Th. Zahn<sup>2</sup> et J. Finegan<sup>3</sup>. J. Blinzler<sup>4</sup> lui a accordé un certain crédit, car il voyait en *Ev.P.* 6-9, à propos de la scène de l'outrage et des mauvais traitements, « une fusion arbitraire des textes évangéliques<sup>5</sup> », rapportés de mémoire<sup>6</sup> et enrichis de quelques fioritures. Puisque, au moins dans la scène de la dérision (*Mc* 15, 17-20), Jésus doit être imaginé assis — le roi reçoit les hommages en siégeant sur son trône —, la tentation était grande d'insérer aussi dans le tableau le βῆμα mentionné en *Jn* 19, 13. Et puisque les acteurs, ici, sont les Juifs, on dut mettre ἐκάθισεν au pluriel (-σαν) ; il fallut en outre rendre évident que le verbe était employé en un sens transitif<sup>7</sup> : on le fit par l'addition de αὐτόν.

Ainsi parle J. Blinzler pour soutenir que notre auteur a paraphrasé *Jn* 19, 13. Mais il doit lui-même admettre que beaucoup d'éléments ne s'accordent pas avec cette thèse.

1. J. BLINZLER, *op. cit.*, p. 323-325.

2. Th. ZAHN, *Das Evangelium des Petrus*, 1893, p. 42-45.

3. J. FINEGAN, *Die Uebertieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Giessen 1934, p. 55.

4. J. BLINZLER, *op. cit.*, p. 324.

5. Pour la « pourpre » : *Ev.P.* 7 ; cf. *Jn* 19, 2 ; *Mc* 15, 17. Pour le titre « roi d'Israël » : cf. *Jn* 19, 3 ; *Mc* 15, 18 ; *Math.* 27, 29 ; *Mc* 15, 23 ; *Math.* 27, 42. Pour la « couronne d'épines » : cf. *Mc* 15, 16 ; *Jn* 19, 2 ; *Math.* 27, 29. Pour les « crachats » : cf. *Math.* 26, 27 ; *Mc* 15, 19 ; *Mc* 14, 65 ; *Math.* 27, 30. Pour les « soufflets » : cf. *Math.* 26, 67 ; *Jn* 18, 22 ; 19, 3 ; *Mc* 14, 65. Pour le « roseau » : cf. *Mc* 15, 18 ; *Math.* 27, 27. Pour la « flagellation » : cf. *Jn* 19, 1 ; *Mc* 15, 15 ; *Math.* 27, 26 ; *Lc* 23, 16.22.

6. C. MAURER, « The Gospel of Peter », dans E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha* (éd. Schneemelcher), I, p. 118, est d'accord avec ces vues.

7. J. BLINZLER, *op. cit.*, p. 325.

L'expression ἐπὶ καθέδρας ἐκάθισαν se retrouve en *Math.* 23, 2. Mais le contexte est différent : le verbe est nettement intransitif, celui qui est assis sur le « trône » n'est pas Jésus ; dans Jean c'est peut-être Pilate qui siège, dans Matthieu ce sont les scribes et les Pharisiens qui occupent la « chaire de Moïse ». Nous avons déjà vu que *Jean* 19, 13 emploie le mot βῆμα, qui convient à Pilate ; Justin, *Apol.* I, 35, 6, relate au contraire l'épisode comme dans *Ev.P.* 7, mais il emploie lui aussi le terme βῆμα au lieu de καθέδρα.

Si, comme l'admet Harnack, Justin, à une époque plus récente, a remplacé le terme de καθέδρα de *Ev.P.* 7 par celui de βῆμα, propre à Jean, pourquoi *Ev.P.* 7 a-t-il pris le premier terme ? L'explication la plus simple et la plus immédiate pourrait être la suivante : le « roi », qui doit juger et, pour ce faire, être assis, ne peut pas l'être évidemment sur un θρόνος, et pas davantage sur le βῆμα, qui était au tribunal de Pilate, au prétoire. Les Juifs se contentent donc de ce qu'ils ont : une chaise. Il n'est pas nécessaire de penser que *Ev.P.* 7 a « remplacé » le βῆμα johannique ; il suffisait à l'auteur de savoir qu'il ne pouvait pas parler du βῆμα, puisque les Juifs étaient déjà sortis du prétoire en courant. Cela sans oublier que notre auteur a l'art de choisir des termes ambivalents.

Examinons les textes chrétiens du 1<sup>er</sup> et du 11<sup>e</sup> siècles. Nous trouvons le mot de καθέδρα dans le *Pseudo-Barnabé* X, 10 — une seule fois —, où il est une citation littérale du *Ps.* 1, 1.

Son emploi est fréquent, dans le *Pasteur* d'Hermas. Faisons remarquer un passage particulier (Vis. I, 2) : alors qu'Hermas est perplexe au sujet de l'accusation du péché portée contre lui à cause d'un désir moins pur, un trône, καθέδρα, lui apparaît, recouvert d'une laine blanche comme la neige<sup>1</sup>. Sur ce trône est assise une Dame

1. HERMAS, *Le Pasteur*, Vis. I, 2, 2 : βλέπω κατενώπιόν μου καθέδραν λευκήν ἐξ ἑρίων χιονίων γεγονυῖαν μεγάλην.

âgée (l'Église). Mais, dans *Ev.P.* 7, c'est le Κύριος qui est assis sur le trône, et, à première lecture, c'est dans sa Passion qu'il se montre et non dans son triomphe. Pourtant les fréquents rappels des textes johanniques, particulièrement de l'Apocalypse, avertissent qu'on ne peut pas ignorer le thème constant de l'auteur que le Christ de la Passion est le Κύριος de l'Apocalypse, du triomphe, du jugement. D'où le rapprochement avec *le livre d'Énoch* (éthiopien) XLV, 3; LI, 3; LV, 4; LXI, 8; LXII, 2, où l'on voit le Messie assis sur un trône pour juger le monde.

Dans la *Pasteur* (Vis. I, 4), le terme de καθέδρα se lit trois autres fois, et une fois accompagné d'un détail qui rapproche davantage le texte de *Ev.P.*

Tandis que la Dame âgée parle à Hermas, apparaissent deux jeunes gens qui la soutiennent et l'emmènent vers le trône θρου και ἡ καθέδρα, πρὸς τὴν ἀνατολήν, vers l'Orient, où ils avaient auparavant transporté le trône<sup>1</sup>. Or, deux jeunes gens aussi apparaissent dans *Ev.P.* 39 et ils soutiennent l'Homme qui sort du sépulcre, suivi par la croix<sup>2</sup>.

Dans la Vis. III, 10, 2; 11, 2.4 (Joly, n° 18-19), Hermas demande que lui soit expliquée l'apparition de la Dame âgée assise sur le trône. Le Pasteur explique : « Car tout homme faible doit s'asseoir sur le trône, εἰς καθέδραν καθέζεσθαι, à cause de sa faiblesse, pour reconforter son corps<sup>3</sup>. »

Le terme de καθέδρα se lit à nouveau dans le *Précepte* XI, 1 (Joly, n° 43) : le Pasteur montre à Hermas des hommes

1. HERMAS, *Le Pasteur*, Vis. I, 4, 3.

2. Pour la Vision d'Hermas, E. PETERSON, « Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermas », dans *Miscellanea Guill. de Jerphanion*, p. 361, soutient que ces deux hommes ne sont pas des anges aux yeux d'Hermas. — R. JOLY, *Hermas, Le Pasteur*, SC 53, Paris 1958, p. 87, n. 3, rappelle la ressemblance avec *Ev.P.* 39.

3. HERMAS, *Le Pasteur*, éd. R. Joly, SC 53, p. 128.

assis sur un banc et un homme assis ἐπὶ καθέδραν; les premiers sont fidèles, tandis que celui qui est assis sur le trône est un faux prophète contre qui le Pasteur, entre autres accusations, porte celle d'être un devin<sup>1</sup>.

Ainsi, à la lumière des références signalées, la scène du v. 7 apparaît, chez notre auteur, comme l'effet ni d'une simple équivoque, ni d'une imprécision qui méconnaît les données historiques; elle semble plutôt rentrer parfaitement dans le cadre de son dessein fondamental : il présente, nous l'avons noté plusieurs fois, le Christ comme le Κύριος; pour le nommer et parler de Lui, il se sert uniquement de titres messianiques. L'expression « juge avec justice, roi d'Israël! » souligne une nouvelle fois, selon un mode familier au milieu judaïque, sa qualité de Roi et de Juge.

1. Dans *Matth.* 26, 68, *Mc* 14, 65, *Lc* 22, 64, au moment de la scène de Jésus devant le Sanhédrin, les Évangélistes soulignent que « quelques-uns » se mirent à lui cracher au visage, à lui bander les yeux, à le souffleter en lui disant : « Devine qui t'a frappé ». L'ironie sur la capacité de divination attribuée à Jésus est une accusation implicite envers Jésus prophète et la dénonciation de son « faux prophétisme ». Signalons maintenant une observation surgie de la comparaison entre *Ev.P.* et *Le Pasteur*, car *Ev.P.* 7 est un des textes de comparaison le plus important. Comme dans *Ev.P.* et dans d'autres textes du 1<sup>er</sup> siècle, le terme Κύριος est fréquent dans *Le Pasteur*, tandis que n'apparaît jamais le nom de Jésus. On trouve d'autres affinités entre *Ev.P.* 9 et Vis. III, 2, 1 (Joly n° 10); entre *Ev.P.* 9 et Vis. III, 12, 1 (Joly n° 20); entre *Ev.P.* 39 et Vis. I, 4 (Joly n° 4); entre *Ev.P.* 40 et Sim. IX, 6, 1 (Joly n° 83); entre *Ev.P.* 41 et Sim. IX, 16, 5 (Joly n° 93); entre *Ev.P.* 55 et Vis. I, 2 (Joly n° 2). — Les rapprochements entre *Ev.P.* 7 et les divers passages correspondants du *Pasteur*, ainsi que les autres rapprochements qui suivent tout au long du commentaire, font supposer qu'il y a eu un rapport entre les deux textes : il est difficile de dire s'il est direct ou a pour intermédiaire un texte scripturaire. On admet plus généralement l'antériorité de *Ev.P.* par rapport au *Pasteur*.

**Ev.P. 8.** *Et l'un d'entre eux, ayant apporté une couronne d'épines, la posa sur la tête du Seigneur.*

**9.** *Et d'autres qui étaient là lui crachaient au visage; et certains le fouettaient en disant: « Honorons le fils de Dieu par cet honneur. »*

Le v. 8 rapporte la scène du couronnement d'épines d'une façon très proche des récits de *Matth.* 27, 29, *Mc* 15, 17 et *Jn* 19, 2. Le souvenir de la couronne d'épines est présent aussi dans le texte syro-occidental de *Luc*, mais pas au même moment, car la couronne d'épines y est mentionnée quand le Seigneur est déjà en croix (*Lc*, syr. 23, 27), donc hors du cadre de la condamnation.

Tandis que l'auteur de *Ev.P.* est préoccupé de relater au mieux l'épisode du couronnement d'épines, sa prédilection pour les formes simples réapparaît : ἔθηκεν au lieu de ἐπέθηκον (*Matth.* 27, 29) ; ἐνεγκών, le simple geste de « porter », au lieu de πλέξαντες.

Les divers outrages subis par le Seigneur sont bien séparés entre eux par καί τις, καί ἕτεροι, καί ἄλλοι, καί τινες. La narration est ainsi rendue plus claire et devient pour l'auditoire plus facilement compréhensible.

La succession de ces outrages, telle qu'elle ressort de l'*Ev.P.*, semble s'écarter de l'Évangile de Jean, pour suivre *Matth.* et *Mc*. Dans l'Évangile de Jean, en effet, les outrages sont échelonnés différemment tout au long du récit de la Passion, et ne précèdent pas immédiatement le crucifiement, comme dans *Mc* et *Matth.* Là aussi, l'auteur est cohérent avec la méthode qu'il a adoptée : pour le récit épisodique, il suit de préférence les Synoptiques, surtout Matthieu et Marc, mais pour la théologie, pour le sens profond, il suit Jean. En *Jn* 19, 7, la présentation de l'Ecce Homo a sa conclusion dans ces paroles : « Il doit périr parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu. » Dans *Ev.P.* 9, la conclusion des outrages est celle-ci : « Honorons le Fils de Dieu... » Mais dans *Matth.* 26, 63 et *Mc* 14, 61, la question du Grand Prêtre : « Es-tu le Fils de Dieu ? » et la réponse affirmative de Jésus précèdent les outrages.

Quelques traits particuliers méritent d'être relevés dans ces fragments.

« Et d'autres... lui 'crachaient au visage'. »

La traduction d'ὄψεσι par *visage* indique de notre part un choix délibéré. Souvenons-nous que, dans la koinè, ὄψις a concrètement le sens de *visage*. Remarquons tout de suite que, là où *Ev.P.* 9 emploie ὄψις, *Matth.* 26, 27 et *Mc* 14, 65 emploient πρόσωπον. De plus, dans le Nouveau Testament, ὄψις ne se rencontre que trois fois : en *Jn* 7, 24 avec le sens d'*aspect*, en *Jn* 11, 44 et *Apoc.* 1, 16 avec le sens de *visage*. Dans les textes patristiques, il est employé de préférence pour indiquer l'*aspect*<sup>1</sup>, la vue, le regard. L'utilisation du terme au pluriel, et avec la signification concrète de visage, ne se trouve qu'ici, dans notre apocryphe. L'emploi d'ὄψις au pluriel rappellerait l'hébreu פָּנִים (*panim*) et laisserait supposer que *Ev.P.* 9 dérive d'une traduction grecque d'*Is.* 50, 6, différente de celle de la Septante, qui porte πρόσωπον. Pour appuyer cette hypothèse, Vaganay<sup>2</sup> recourt au commentaire d'Eusèbe sur *Is.* 53, 5 où, précisément dans une allusion à *Is.* 50, 6, ὄψις est employé au pluriel pour indiquer le visage. On en a conclu qu'un recueil de *Testimonia* pouvait rapporter le texte messianique d'*Is.* 50, 6 dans une traduction différente de celle de la Septante et plus proche du texte hébreu. Que le texte d'*Is.* 50, 6 soit présent à l'esprit de l'auteur pendant le récit des outrages, cela paraît évident. Mais notre auteur a-t-il voulu indiquer strictement

1. Cf. *Ps.-Barn.* I, 3 ; *I Clem.* 36, 2 ; HERMAS, *Le Pasteur*, Vis. III, 10, 4 (Joly n° 18) ; Vis. III, 12, 1 (Joly n° 20) ; Vis. V, 1 (Joly n° 25). En Vis. III, 10, 4 (Joly n° 18), Hermas présente une femme à l'*aspect* (ou au visage, ὄψις) plus jeune. Ce passage suit immédiatement Vis. III, 10, 3 (Joly n° 18) qui se termine par la mention d'une femme assise sur un trône, καὶ ἐν καθέδρᾳ καθήμενη. Ce terme de καθέδρα, nous l'avons déjà rencontré au v. 7.

2. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 228.

le *visage* par le terme d'ὄψις? N'a-t-il pas voulu, plus simplement, indiquer les yeux? Dans ce cas, l'auteur de *Ev.P.* aurait été exclusivement préoccupé de préciser les différentes parties du corps que l'on maltraitait : ils lui crachaient dans les yeux, lui souffletaient les joues. Sans exclure cette hypothèse (nous ne pouvons pas, en effet, ne pas reconnaître à notre auteur le droit de s'exprimer comme il l'entend), c'est précisément ce choix répété de termes ambivalents — d'une portée banale ou d'une grande densité de signification — qui nous amène à proposer une autre interprétation.

Ainsi, l'idée d'employer ὄψις au lieu de πρόσωπον pourrait dériver d'un autre rapprochement avec les textes de Jean, ce qui permettrait de retrouver, dans cette scène aussi, la pensée dominante de l'*Évangile de Pierre*. Nous avons déjà signalé qu'en *Jn* 7, 24, on rencontre ὄψις employé pour désigner le visage (μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν), dans un texte étranger à la Passion, où le Christ, en proclamant sa mission divine, conteste la valeur déterminante prise par le respect du sabbat. Il réproouve le formalisme des Juifs et invite à ne pas juger selon « l'apparence », selon le « visage » des personnes et des choses, mais à juger droitement, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε (jugez selon un jugement juste). Une ressemblance surprend : dans *Ev.P.* 7, avant le commencement des outrages, on a fait asseoir Jésus ἐπὶ καθέδραν κρίσεως pour qu'il juge avec justice (δικαίως κρίνε), comme dans *Jn* 7, 24.

Dans *Apoc.* 1, 16, le mot ὄψις désigne aussi le visage. C'est alors le *visage* resplendissant du « Fils de l'homme », de Celui qui dit de lui-même : « Je suis le premier et le dernier, le Vivant ; j'ai été mort et voilà que je suis vivant pour les siècles des siècles, et j'ai les clefs de la mort et de l'enfer » (*Apoc.* 1, 17-18).

On retrouve le thème cher à l'auteur de *Ev.P.* Le récit de la Passion l'oblige, en effet, à énumérer les souffrances et les outrages subis par le Christ, mais sa finesse théolo-

gique ne lui permet pas d'en rester à une pure narration épisodique ; elle le pousse à donner, d'une manière toute simple, mais en utilisant, par les mots, des souvenirs choisis et précis, le sens profond du récit : ce Christ outragé et bafoué, qui réalise l'homme des douleurs d'*Is.* 50, 6, est le Κύριος, celui qu'il faut découvrir sous les apparences, qui juge avec justice, qui, pour le croyant, laisse transparaître sous son visage couvert de crachats le visage resplendissant du Fils de l'homme de l'Apocalypse.

Dans *Ev.P.*, la pensée johannique est encore une fois présente. L'action elle-même de « piquer » le Seigneur avec un roseau est rendue par un verbe qu'on rencontre seulement dans l'Évangile de Jean (19, 34) : après avoir décrit la crucifixion, Jean montre le soldat qui, avec une lance ou un roseau, « transperce » (ξύξεν) le côté du Seigneur. L'usage, apparemment arbitraire, par *Ev.P.*, du verbe νόσσω avait déjà mis en garde Vaganay<sup>1</sup> contre l'idée d'une simple altération du texte de *Matth.* 27, 30 et *Mc* 15, 19 ; il reconnaît justement (p. 228) que « avec le Pseudo-Pierre, l'hypothèse la plus simple n'est pas toujours la plus sûre ». L'interprétation de *Ev.P.* 9 doit s'expliquer comme un rappel de textes prophétiques, non comme une banale déformation du récit évangélique.

Parmi les textes de la littérature chrétienne du II<sup>e</sup> siècle, le *Pseudo-Barnabé* 7, 3-11, reprenant l'image du bouc de malédiction « figure de Jésus », représente ainsi les souffrances qu'on lui impose : « Tous, crachez sur lui et transpercez-le et placez autour de sa tête la laine écarlate, et qu'ainsi il soit chassé dans le désert. » L'image du Christ « piqué », transpercé par les Juifs au moyen d'un roseau apparaît aussi dans les *Acta Johannis*, chap. 97 (12) (*Acta Apostolorum Apocrypha*, éd. M. Bonnet, I, p. 199, Hildesheim 1903) et dans les *Oracles sibyllins* (*Die Oracula Sibyllina*, éd. J. Geffcken, GCS 8, Leipzig 1902, I, 374,

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 228-229.

p. 24). Vaganay<sup>1</sup> reconnaît que la source de ces textes, comme celle de l'*Ev.P.* est *Jn* 19, 31-37, à son tour écho de *Zach.* 12, 10.

Peut-être n'est-ce pas seulement la réalisation du passage prophétique de Zacharie que notre auteur veut souligner, quand il remplace le *τύπτω* de *Matth.* 27, 30 et *Mc* 15, 19 par le *νόσσω* de *Jn* 19, 34. Par la substitution d'un seul verbe, il associe des épisodes séparés, de façon à en faire percevoir la valeur spirituelle plus profonde. Les épisodes de la Passion, parmi eux la transfixion au moyen d'un roseau, appellent, pour notre auteur, la conclusion de la Passion; pour lui, le moment de la souffrance est comme surmonté par celui de la gloire: « Ils tourneront les regards vers Celui qu'ils ont transpercé » (*Jn* 19, 37 et *Zach.* 12, 10).

Mais l'Apocalypse est aussi évoquée: « Voici qu'Il vient sur les nuées; tous les regards le verront, même les regards de ceux qui le *transpercèrent*, et à cause de lui toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine » (*Apoc.* 1, 7).

Parmi les textes messianiques qui présentent le Christ-Agneau transpercé, mais finalement glorieux, se trouve de nouveau *Isaïe* 53, 4-12: « Nous le croyions transpercé, frappé par Dieu et humilié... Le juste, mon serviteur, par ses peines justifiera les multitudes... C'est pourquoi je lui donnerai les peuples en héritage. »

<sup>1</sup> L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 228.

## IV

LA « CRUCIFIXION »; AU MILIEU DES DEUX MALFAITEURS; PARTAGE DES VÊTEMENTS; UN DES MALFAITEURS LE RECONNAÎT COMME « SAUVEUR DES HOMMES » (*Ev.P.* 10, 11, 12, 13, 14).

**Ev.P. 10.** *Et ils amenèrent deux malfaiteurs et ils crucifièrent le Seigneur entre les deux. Et lui se taisait comme s'il n'éprouvait aucune souffrance.*

**11.** *Et quand ils dressèrent la croix, ils y écrivirent: « Celui-ci est le roi d'Israël. »*

La scène se déplace de façon imprévue. Dans les fragments précédents, l'auteur de *Ev.P.* avait présenté les outrages infligés au *Kύριος* après que celui-ci avait été livré au peuple par Pilate la veille des Azymes (v. 5). Il ne nous a pas dit où les outrages ont eu lieu, mais il les a placés tout de suite après une scène de mouvement: « ayant saisi le Seigneur, ils le poussaient en courant et ils se disaient: ' Entrainons avec nous le fils de Dieu ' » (*Ev.P.* 6).

La scène de la crucifixion en face de laquelle nous nous trouvons maintenant n'est pas tout à fait celle des Évangiles canoniques.

Dans le fragment qui nous est parvenu, des épisodes sont absents: la rencontre avec Simon de Cyrène, celle avec les « filles de Jérusalem », et, ce que Jean lui-même (19, 17) n'a pas omis, la marche vers le Calvaire en portant la Croix. Cependant la scène de *Ev.P.* 10-11 n'étonne pas, si on admet que les outrages peuvent avoir été infligés au cours de la voie douloureuse. Nous avons déjà vu que la présence du terme de *καθέδρα* du v. 7 ne constitue pas une difficulté pour cette supposition, mais au contraire qu'il y trouve une explication convenable. Nous avons vu aussi que si le v. 7 n'emploie pas le terme de *βῆμα* propre à *Jn* 19, 13, il ne laisse pas pour autant tomber l'épisode.

La narration de *Ev.P.* 7-11 n'est pas dépourvue d'une logique qui lui est propre : elle récupère de façon inattendue les « omissions » que l'on constate par rapport aux Évangiles canoniques et « ajoute » des épisodes qui n'ont pas été racontés dans le même contexte. Les Évangiles ne sont pas mis à l'écart. *Ev.P.* 10 se rattache à *Lc* 23, 32 par un même substantif, *κακοῦργος*, et à *Jn* 19, 18 par le crucifement entre deux malfaiteurs. Mais en même temps il y a un rappel d'*Is.* 53, 9 : « Il a été uni dans la mort avec des malfaiteurs. »

C'est donc un autre élément que l'allure du récit qui frappe dans *Ev.P.* 11. Ainsi, du Seigneur crucifié au milieu de deux malfaiteurs, il est dit : « Il se taisait comme s'il n'éprouvait aucune souffrance. » *Matth.* 26, 63 et *Mc* 14, 61 avaient déjà parlé du silence de Jésus, mais le contexte était différent ; il s'agissait du procès et Jésus se taisait devant le Grand Prêtre. Dans *Mc* 15, 5, Jésus ne répond rien, « pas même à Pilate » : la même attitude est rapportée par *Jn* 19, 9 et par *Lc* 23, 9. Ce passage de Luc d'ailleurs, dans quelques manuscrits, présente des gloses explicatives non négligeables. Le *Codex Colbertinus* (c) ajoute : « quasi non audiens », et *Syr.* : « comme s'il n'était pas présent ». Mais aucun des Évangiles canoniques ne parle de ce silence de Jésus sur la Croix. En outre, le silence mis en évidence par l'Évangile de Pierre n'est pas mis en rapport avec un interrogatoire, mais avec les douleurs de la crucifixion.

Pour expliquer ce silence, les hypothèses sont nombreuses ; elles partent d'une lecture ou d'une interprétation différente de *ὡς μηδὲν πόνον ἔχων*<sup>1</sup>.

L'analyse minutieuse de ce texte par Vaganay<sup>2</sup> est convaincante et nous invite à suivre l'interprétation de

1. Le ms. porte *μηδὲν πόνον*, leçon qu'on a voulu modifier, comme on peut le voir dans l'apparat critique.

2. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 236.

Harnack : « comme s'il n'éprouvait aucune souffrance », et non les interprétations de Wendland : « car il n'éprouvait aucune douleur », de Reinach : « parce qu'il ne souffrait pas », ou de Zahn : « comme quelqu'un qui n'éprouve aucune douleur ».

L'interprétation de Harnack déplace le problème du domaine théologique (l'impassibilité de Jésus) au domaine ascétique (la capacité de souffrance de Jésus). Quant à l'interprétation de Zahn, elle ne permet pas de savoir si Jésus n'a pas de douleur ou si Jésus est comme quelqu'un qui n'éprouve aucune douleur. Dans le premier cas, nous serions en climat docète. On connaît la phrase de Sérapion citée par Eusèbe<sup>1</sup> : « Nous nous sommes procuré cet Évangile chez d'autres qui l'utilisaient, c'est-à-dire chez les successeurs de ceux qui l'ont introduit, que nous appelons docètes, puisque la plus grande partie de leurs idées appartiennent à cette doctrine. » Cette phrase invitait à considérer l'*Évangile de Pierre* comme appartenant à cette secte.

Semeria<sup>2</sup> fait observer que le texte d'Eusèbe n'est pas clair : Est-ce ceux qui ont donné l'*Ev.P.* à Sérapion qui sont docètes, ou est-ce l'*Ev.P.* qui est d'origine docète ? Il penche pour la première hypothèse, estimant que l'*Ev.P.* est substantiellement orthodoxe, même s'il contient des traces de docétisme. Avant lui, Meunier<sup>3</sup>, avait contesté le docétisme de notre texte. Il soutenait que, si quelques passages avaient fait supposer qu'il s'agissait d'un texte rédigé par un docète, « cette supposition est fort contestable... D'après la lettre de Sérapion, les docètes s'en servaient, ce qui n'implique pas qu'ils l'eussent composé.

1. EUSÈBE, *H.E.*, VI, 12, 6.

2. P. SEMERIA, « L'Évangile de Pierre », dans *Revue Biblique*, 1894, p. 524.

3. C. MEUNIER, *L'Évangile selon saint Pierre*, Boulogne sur Mer 1893, p. v.

Ils le préféreraient peut-être aux autres, parce qu'il contient quelques termes ambigus ou obscurs qu'ils interprétaient en faveur de leurs doctrines ».

Le passage qui nous occupe ici (*Ev.P.* 11 : « Et il se taisait... ») est unanimement considéré comme un des plus ambigus. Lejay<sup>1</sup> s'en sert pour déterminer la nature de notre document : il en tire un aperçu des tendances générales et des formes principales du docétisme : celles-ci ont pour dénominateur commun d'atténuer la réalité des souffrances du Christ.

Ces docètes, ces « hérétiques », déjà S. Ignace d'Antioche, à plusieurs reprises (*Éph.* 7 et 17, *Trall.* 6 s.) avait exhorté à ne pas les écouter. Dans sa *lettre aux Tralliens*, il évoque leur doctrine : « Fermez l'oreille au discours de ceux qui ne vous parlent pas de Jésus-Christ, descendant de la race de David, fils de Marie, qui est né réellement, a réellement mangé et bu, qui fut réellement persécuté sous Ponce Pilate, qui est réellement mort sur une croix en présence de ceux qui sont au ciel et sur la terre et sous la terre ; et qui est réellement ressuscité d'entre les morts... » (9, 1-2). La répétition de l'adverbe ἀληθῶς à propos de tous les événements historiques de la vie du Christ souligne avec éloquence la polémique antidocète.

Plus explicite est Basilide quand il affirme, selon le témoignage d'Irénée<sup>2</sup> : « Il (le Christ) est apparu sur la terre comme homme et il a accompli des prodiges. C'est pourquoi ce n'est pas lui qui a souffert ; mais c'est un certain Simon de Cyrène qui a été contraint de porter la croix à sa place (*Matth.* 27, 32) ; c'est lui qui a été crucifié par ignorance et par erreur, car le Christ l'avait

1. P. LEJAY, « L'Évangile de Pierre », *REG*, 1893, p. 59-84 ; 267-270.

2. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 24, 4. — Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU 43, Leipzig 1919, p. 367-368.

transformé si bien que l'on croyait que c'était lui Jésus. Jésus au contraire avait pris l'aspect de Simon et restant près de là il se moquait de ceux qui crucifiaient. En effet, il était la Puissance incorporelle et l'Intelligence du Père increé : aussi s'est-il transformé comme il voulait et est-il monté vers celui qui l'avait envoyé, mystifiant ceux-ci, car il ne pouvait être pris et il était invisible à tous<sup>1</sup>. »

De même dans le système des Valentinieniens d'Italie, selon les renseignements d'Hippolyte (*Réfutation* VI, 29, 1-36, 4) ; « Le corps de Jésus a été créé corps psychique et c'est pour cela qu'au baptême l'Esprit est descendu comme une colombe (*Mc* 1, 10), c'est-à-dire que le Logos venant de la Mère d'en haut, la Sophia, s'est uni à l'élément psychique et l'a ressuscité des morts<sup>2</sup>. »

Dans les *Extraits de Théodote* (61, 6), nous lisons : « Il est mort lorsque le Pncuma, descendu sur lui au Jourdain, s'est séparé de lui, non qu'il se soit établi à part, mais il s'est « replié », pour que la mort puisse aussi opérer. Car comment le corps serait-il mort quand la Vie était présente en lui ? Si on l'admet, en effet, la mort aurait triomphé du Sauveur lui-même, ce qui est absurde. C'est

1. Cf. M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, p. 99 (nous traduisons) : « La répugnance à admettre que le Divin Rédempteur descendu dans le monde ait pu réellement souffrir et même ait pu seulement revêtir un corps réel, c'est-à-dire formé d'une matière, destiné non à la rédemption (comme l'âme), mais à la corruption, pousse les gnostiques au docétisme, c'est-à-dire à croire que le corps de Jésus n'est qu'une apparence, donc que ce corps n'est pas un homme vrai (ainsi Carpocrate et Justin), mais porte en lui le Rédempteur céleste. Chez Basilide, cette idée est fondée sur une interprétation fantaisiste et une déformation de l'épisode de Simon de Cyrène... Le détail d'après lequel le Christ se moquait de ceux qui, croyant le tuer, crucifiaient au contraire le Cyrénéen, radicalise et déforme la pensée de Paul, selon laquelle le Christ a triomphé sur la croix de ses adversaires, qui l'ont crucifié parce qu'ils ignoraient sa vraie nature : *I Cor.* 2, 8 ; *Col.* 2, 14 s. »

2. Cf. M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 217.

donc par ruse que s'est opérée la manœuvre contre la mort. Car lorsque le corps fut mort et que la mort en eut triomphé, le Sauveur, retournant contre la Puissance adverse le trait de cette Puissance qui l'avait atteint, a, d'une part, détruit la mort, tandis qu'il ressuscitait le corps mortel, d'où il avait chassé les 'passions'<sup>1</sup>. »

Mais, selon l'idée maîtresse de *Ev.P.*, on peut donner à la péricope que nous étudions : « Et il se taisait... » une autre interprétation. Dans la description de la mort du Seigneur entre deux malfaiteurs on peut reconnaître une allusion au texte d'*Isaïe* 53, 7-9, texte par ailleurs cher à l'auteur de l'*Ev.P.* quand il raconte la passion et la mort du Κύριος. *Isaïe* s'exprime ainsi sur le serviteur de Yahvé : « Il ne disait pas un mot, comme un agneau qu'on mène à la mort, comme une brebis muette en face de celui qui la tond, il n'ouvrait pas la bouche » (53, 7-9). La fréquence avec laquelle, dans la description de la passion et de la mort de Jésus, l'auteur de *Ev.P.* se réfère à Jérémie et surtout à *Isaïe*, ne laisse aucun doute sur son intention : il veut présenter, réalisés, les textes messianiques.

Une autre sorte de silence est celui des martyrs dans les Passions<sup>2</sup>. Là, nous sommes dans un tout autre climat : l'intention prévaut d'assimiler le martyr à l'unique véritable Martyr, le Christ<sup>3</sup>, dont on fait répéter par le martyr

1. Cf. M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 249-250. Traduction française de F. Sagnard, *SC* 23, p. 180-183.

2. *Martyrium Polycarpi* 2, 2, dans Knopf-Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1913, p. 1 et dans P. Th. Camelot, *SC* 10, 4<sup>e</sup> éd., Paris 1969, p. 213 : « Ils en vinrent à un tel degré de courage que pas un d'entre eux ne dit un mot ni ne poussa un soupir. Il nous montrèrent à tous que dans leur tortures les généreux martyrs du Christ n'étaient plus dans leur corps. »

3. *Martyrium Polycarpi* 8, 1, éd. Knopf-Krüger p. 3, éd. Camelot p. 219 : « On le fit monter sur un âne... C'était le jour du grand sabbat. »

gestes, paroles, attitudes<sup>1</sup>. C'est un procédé profondément théologique. Dans d'autres textes l'intention est apologétique et vise à manifester la force d'une intervention surnaturelle<sup>2</sup>.

Peut-être les deux éléments fusionnent-ils et se confondent-ils dans le passage de *Ev.P.* 10. On y trouverait ainsi a) la référence aux prophéties messianiques, b) le désir apologétique de présenter par l'impassibilité du Christ un élément de sa divinité. Nous nous trouvons donc en face d'une expression qui rentre dans le cadre des rappels messianiques et des intentions apologétiques. Nous n'excluons pas par là que l'*Ev.P.* ait été ensuite employé, précisément grâce à ces expressions équivoques, dans des milieux docètes ou de tendance gnostique<sup>3</sup>.

1. *Martyrium Polycarpi* 17, 3, éd. Knopf-Krüger p. 8, éd. Camelot p. 233 : « Car lui, nous l'adorons, parce qu'il est le fils de Dieu ; quant aux martyrs, nous les aimons comme disciples et imitateurs du Seigneur. »

2. Pour les cas d'impassibilité due à la présence du divin, cf. M. SIMONETTI, « Qualche osservazione sui luoghi comuni negli Atti dei Martiri » dans *Giornale italiano di Filologia*, X, 2 (1957), p. 147-155 ; cf. spécialement *La lettre sur les Martyrs de Lyon* I, 24 (EUSÈBE DE CÉSARÉE, *H.E.* V, I, 56) ; *Les Actes d'Irénée*, c. IV, dans Knopf-Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929, p. 103 ; *Les Actes de Carpus, Papilus et Agathonice*, c. II, dans Knopf-Krüger, *ibid.*, Tübingen 1913, p. 10, qui soulignent le silence de Carpus soumis aux tortures : « et vocem dare non voluit ». Cf. M. G. MARA, *I martiri della via Salaria*, Rome 1964. — On rencontre un parallèle avec les textes chrétiens des premiers siècles dans ce passage des *Odes de Salomon*, 31, 8 (J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, Paris 1911, p. 31), où sont soulignées la force morale et la grandeur spirituelle de Jésus : « Pour moi, j'ai été patient, je me suis tu et j'ai gardé le silence. » C'est dans le même sens qu'il faut entendre chez APHRAATE, *Demonstratio* XII, 6 (*Patrologia syriaca*, éd. R. Graffin, Paris 1894, t. I, col. 518) : « Jésus se taisait pendant qu'on le jugeait... » comme s'il était déjà mort, et chez DENYS D'ALEXANDRIE (*PG* 10, 1237-1344) : « Jésus se taisait sur la croix ».

3. Cf. J. JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965, p. 13.

**Ev.P. 11.** *Et quand ils dressèrent la croix, ils y écrivirent : « Celui-ci est le roi d'Israël. »*

Dans les Évangiles canoniques nous ne trouvons pas le détail de l'érection de la croix, après que Jésus y a été crucifié.

Substantiellement, il ne semble pas que *Ev.P.* diverge de la tradition rapportée par les Évangiles canoniques. Mais des nuances décèlent que l'auteur est habile à se servir de tous les épisodes de la Passion pour proposer de nouveau le sens profond qu'il veut leur donner. Le Jésus historique est toujours le Κύριος, le Seigneur de gloire qui a réalisé toutes les prophéties messianiques ; mais celles-ci ne se découvrent entièrement que si l'on ne s'arrête pas à la dimension humaine de la souffrance et de la corporéité du Christ.

Ainsi ce détail banal de la croix « dressée », « érigée » avec le corps du Christ, du Christ déjà cloué mais non nommé, retrouve la signification si dense de l'expression johannique (*Jn* 12, 32) : l'élévation de la croix est élévation au ciel, dans la gloire. Il la rend manifeste par le texte de l'inscription, qui semble nous faire revenir au schéma des Évangiles canoniques, mais qui l'approfondit, grâce à ces variantes jugées à tort banales. La ressemblance de ce point particulier avec l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton de Sardes est évidente. Méliton (*P.P.* 95, 727-728) s'exprime ainsi : « Et il est élevé sur un bois et une inscription a été ajoutée. » Mais je voudrais souligner que, tandis que Méliton dit qu'« il est élevé sur le bois », *Ev.P.* parle de la croix érigée, dressée, et tait la présence, évidente bien sûr, du Christ crucifié.

Comme texte de l'inscription, *Matth.* 27-37 donne : « Celui-ci est Jésus le roi des Juifs » ; *Mc* 15-26 : « le roi des Juifs » ; *Lc* 23, 38 : « celui-ci est le roi des Juifs » ; *Jn* 19, 19 : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs. » Mais *Ev.P.* 11 porte : ἔτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ,

« celui-ci est le roi d'Israël ». Vaganay<sup>1</sup> reconnaît que l'expression « est construite avec une certaine recherche ». Au-delà de quelques interprétations plus simples, il découvre en ce terme cultuel une allusion à la déclaration faite par Jésus lui-même devant Hérode et il accepte qu'il puisse y avoir, pour l'auteur de *Ev.P.*, un sens plus profond, comme par exemple le témoignage rendu par les autorités judaïques elles-mêmes, à leur insu, à la royauté messianique du Κύριος. Cette supposition de Vaganay trouve confirmation dans un parallèle. Au *chap.* 12, 13 de l'*Évangile de Jean*, lors de la description de l'entrée triomphale du Seigneur à Jérusalem, nous lisons : « Hosanna ! Béni celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël. » Quelques versets plus loin (12, 32), Jésus prononce l'oracle : « Quand j'aurai été élevé de terre... » Ce que le Seigneur avait alors prédit se réalisait non seulement à cause des Juifs, mais encore à leur avantage : « Je les attirerai tous à moi. » Le renvoi à *Zach.* 9, 9 « Fille de Jérusalem ! voici que ton roi vient à toi », où la « fille de Jérusalem » est Israël, paraît légitime. Et dans l'expression de *Ev.P.* 11 nous trouvons aussi inclus le sens d'*Is.* 9, 1-6, où est présenté ce fils, « conseiller admirable, Dieu puissant, Père éternel, Prince de la paix », qui donnera une paix sans fin au trône de David et à son royaume. Nous soulignons que « roi d'Israël » est un titre éminemment divin et messianique<sup>2</sup>. Ce passage

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 238.

2. La royauté de Jésus se rattache au problème messianique. Pour exprimer de façon adéquate le caractère messianique de la royauté du Christ, la formule « roi des Juifs » aurait dû être remplacée par βασιλεὺς (τοῦ) Ἰσραήλ, expression qui, bien que rare, est pourtant attestée (*Matth.* 27, 42 ; *Mc* 15, 32 ; *Jn* 1, 49 ; 12, 13). Le sens de « roi d'Israël » devait être familier aux Juifs qui connaissaient les promesses faites à leur peuple (cf. *Zach.* 9, 9 ; *Matth.* 21, 5 ; *Jn* 12, 15). C'est ce roi messianique qui, à la fin des temps, jugera tous les hommes au nom de Dieu (*Matth.* 25, 34-40). Lorsque Jésus entre à Jérusalem, il est représenté comme le roi béni qui vient au

sur le roi d'Israël peut encore être mis en parallèle avec un texte du *Peri Pascha* (96, 736) de Méliton. En effet, sitôt après avoir décrit l'érection de la croix et fait mention de l'inscription, Méliton écrit : « Ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ἀνήρεται ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτιδος, celui qui est le roi d'Israël a été écarté par une main israélite. »

**Ev.P. 12.** *Et ayant déposé ses vêtements devant lui, ils se les partagèrent et les tirèrent au sort.*

L'épisode du partage des vêtements et de la tunique tirée au sort semble, à première vue suivre de près les récits de *Matth.* 27, 35, *Mc* 15, 24, *Lc* 23, 34, *Jn* 19, 23-24 ; mais pas plus dans ce cas que dans les autres on ne peut parler d'un report fidèle. La scène de la déposition des vêtements « devant lui<sup>1</sup> » n'apparaît pas dans les Évangiles canoniques. L'usage de quelques termes particuliers place aussi notre auteur en dehors du sillage de la tradition canonique. Pour désigner les vêtements, il ne se sert pas du terme ἱμάτια, employé par le récit de la Passion chez les quatre évangélistes. A ce propos, l'observation de Vaganay<sup>2</sup> est intéressante : il perçoit là une finesse possible de notre auteur. Celui-ci, pour exprimer en un seul mot le verset prophétique du *Ps.* 21, 19 (διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον

nom du Seigneur (*Lc* 19, 38), ce qui est une réminiscence du *Ps.* 117, 26. — Pour ce qui regarde la royauté messianique de Jésus, le quatrième évangile concorde avec les autres ; mais à la différence des synoptiques, il élargit la réponse à Pilate par une définition christologique de la βασιλεία de Jésus (*Jn* 18, 37). Quant à l'Apocalypse, elle attribue à la royauté de Jésus une signification cosmologique : à la fin des temps le roi messianique aura sous sa puissance le monde entier (*Apoc.* 19, 11 s.). — Cf. KITTEL-FRIEDRICH, *Grande lexico del N.T.*, vol. II, s.v. βασιλεὺς, col. 171-173, par Karl Ludwig Schmidt. Cf. KITTEL, *TWNT*, s.v. βασιλεὺς, p. 577-579.

1. Remarquer encore αὐτοῦ qui revient à la place du nom de Jésus qui n'apparaît jamais.

2. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 238.

κληρον, « ils se sont partagé mes vêtements et ont tiré au sort ma tunique », aurait réuni les vêtements (ἱμάτια) et la tunique (ἱματισμὸν) et remplacé les ἱμάτια des Évangiles canoniques par des ἐνδύματα.

Le rapprochement avec le *Ps.* 21 est évident, et pas seulement dans ce passage. Nous aurons l'occasion de voir comment tout le *Ps.* 21, si proche du poème du serviteur souffrant d'*Is.* 52, 13-53, 12, est sous-jacent à la description de la Passion du Κύριος dans *Ev.P.* Mais ce procédé « ingénieux » pouvait s'exercer aussi à partir d'une source plus proche qui contenait le terme d'ἐνδύματα. Dans *Matth.* 28, 3, l'ange que les saintes femmes trouvent assis sur le sépulcre vide, avait un vêtement blanc comme la neige, καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιῶν. Or nous savons la constante intention de l'auteur de ne pas s'arrêter aux simples épisodes. Et nous connaissons son habileté à suggérer, fût-ce en ne changeant qu'un seul terme, le sens messianique d'un passage. Alors ἐνδύματα<sup>1</sup> — qui, dans son contexte, rappelle le *Ps.* 21 et, dans sa littéralité, *Matth.* 28, 3 — ne trahit-il pas cette vision globale et constante du mystère de la Passion et de la Gloire du Κύριος ?

Dans la scène qui suit : « ils se les partagèrent et les tirèrent au sort », l'influence du *Ps.* 21 est évidente. *Ev.P.* suit le schéma du Psaume. Chez les Synoptiques, nous lisons : « ils se partagèrent les vêtements, en les tirant au sort ». Dans *Ev.P.*, comme dans le *Ps.* 21, 19 et *Jn* 19, 23-24<sup>2</sup>, les actions sont séparées : d'abord ils partagent les vêtements, puis ils les tirent au sort. Mais *Ev.P.* 12 interprète de façon différente le détail, rapporté

1. Chez HERMAS, *Sim.* IX, 13, 2 (Joly n° 80), ἐνδυμα est le vêtement indispensable pour entrer dans le royaume de Dieu. Dans *Sim.* IX, 13, 7 (Joly, n° 90), ceux qui ont pris le nom du Fils de Dieu ont un seul esprit, un seul corps, et un seul vêtement (καὶ ἓν ἐνδυμα).

2. Sur *Jn* 19, 23-24, cf. M. AUBINEAU, « Dossier patristique sur Jean XIX, 23-24 », dans *La Bible et les Pères*, Paris 1971, p. 9-50.

par *Jn* 19, 23-24, de la tunique « tissée d'une seule pièce » ; selon l'interprétation que Jean fait du Psaume, ce serait la seule partie du vêtement tirée au sort. Ceux qui exécutent le partage, en *Ev.P.*, ne sont pas les soldats, comme dans *Jean* où ils font quatre parts, mais ce sont les Juifs. En réalité, l'auteur de *Ev.P.* simplifie le récit de Jean. *Ev.P.* 12 se souvient de *Jn* 19, 24 — comme le prouve l'usage du terme *λαχμός*, tirer au sort, au lieu du terme *κληρος* que l'on trouve dans les Synoptiques et dans le *Ps.* 21, 19. Il fait écho au *λάχωμεν* de *Jn* 19, 24. Zahn et Schubert, à la différence de Vaganay<sup>1</sup> qui tient pour impossible une telle dépendance, avaient déjà fait ce rapprochement. Du reste le terme avait une certaine aire de diffusion, l'usage qu'en fait Justin, *Dial.* 97, 3, le montre ; citant le *Ps.* 21, il emploie le terme *κληρος*, mais quand il le commente, il emploie *λαχμόν βάλλοντες*. Selon Harnack<sup>2</sup>, la présence de ce terme dans Justin confirmerait encore une fois sa dépendance à l'égard de *Ev.P.*

Ce terme de *λαχμός* est aussi employé par Cyrille de Jérusalem, dans *Cat.* 13, 26 (*PG* 33, 804 C1), quand il parle de la crucifixion de Jésus en suivant le récit de *Jn* 19, 24. Ainsi, la dépendance du terme *λαχμός* à l'égard de *Jn* 19, 24 ne serait pas un fait isolé, un trait particulier à *Ev.P.* 12.

**Ev.P. 13.** *Un de ces malfaiteurs les réprimandait en disant : « Nous, nous souffrons ainsi pour le mal que nous avons commis ; mais celui-ci qui est devenu le Sauveur des hommes, en quoi a-t-il commis d'injustice contre vous ? »*

*Matth.* 27, 44 ne rapporte pas tout l'épisode ; *Mc* 15, 32 est encore plus laconique : « Même ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'outrageaient. » Jean ignore cet épisode.

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 239.

2. A. HARNACK, *Bruchstücke...*, p. 195 s.

Seul *Lc* 23, 39-43 rapporte d'abord les injures d'un des deux malfaiteurs, puis la défense de l'autre : « L'un des malfaiteurs suspendu à la croix l'insultait, en disant : ' N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi. ' Mais l'autre, le reprenant, lui dit : ' Tu n'as même pas crainte de Dieu, toi qui subis la même peine ! ' » *Ev.P.* 13 semble avoir repris à Luc cette seconde partie, en l'altérant comme il a l'habitude de le faire. Le malfaiteur (*κακοῦργος*) de *Ev.P.* ne réprimande pas, en fait, son compagnon mais les Juifs, en soulignant que « celui qui est devenu le Sauveur des hommes » n'a pas commis d'injustice à leur égard. Si on excepte l'épisode qui montre un des malfaiteurs en train de prendre le parti de Jésus, et la liaison *οὗτος δὲ* de la proposition suivante, il n'y a pas d'autre élément commun avec le passage de *Lc* 23, 39-43. Dans *Matth.* 27, 44 et *Mc* 15, 32, les malfaiteurs crucifiés *ὠνειδίζον αὐτόν*, outrageaient le *Κύριος*. Le verbe *ὠνειδίζειν* de *Matth.* et *Mc* est repris par *Ev.P.* 13 à la place de *ἐβλασφήμει* de *Lc* 23, 39. Puisque dans la Septante<sup>1</sup>, le verbe *ὠνειδίζειν* est fréquent et donc familier à un milieu sémite, il faut en conclure que notre texte s'adresse à des Juifs.

Dans le récit de la Passion selon les Évangiles canoniques, il n'y a aucune allusion à l'expression suivante de notre texte : « mais celui-ci, qui est devenu le Sauveur des hommes ». L'expression *σωτήρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων* a semblé à certains<sup>2</sup> manifester la tendance gnostique de l'auteur de *Ev.P.*, car le terme *σωτήρ* revient souvent dans les textes gnostiques pour désigner l'éon Christ. La présence de *γίγνομαι* accentuerait l'idée d'un Sauveur

1. Voir HATCH AND REDPATH, *Concordance to the Septuagint*, s.v.

2. H. VON SCHUBERT, *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments*, p. 28 ; A. WABNITZ, « Les fragments de l'évangile et de l'apocalypse de Pierre », dans *Rev. de théol. et des quest. relig.*, 1893, p. 476-477.

devenu tel à cause des miracles qu'il a opérés et de l'enseignement qu'il a proposé. Selon Wabnitz, ici, l'élément « souffrance » aurait été mis de côté par notre auteur.

Vaganay, lui, contrairement à Schubert et à Wabnitz, estime l'expression orthodoxe, le titre de σωτήρ étant couramment attribué au Christ dans le Nouveau Testament<sup>1</sup> et par les Pères apostoliques<sup>2</sup>. Mais ici le verbe γίνεσθαι aurait le sens d'« être constitué » ou de « devenir », ce qui est moins fréquent.

Pour bien montrer qu'il ne s'agit pas d'une simple reprise des Évangiles canoniques et encore moins d'une reconstruction maladroite et arbitraire des événements qu'ils racontent, on peut montrer qu'il y a des propositions et même de simples mots qui sont étrangers au texte canonique. Il faut les analyser, les étudier pour trouver la clef du discours de notre anonyme. Une de ces expressions est justement σωτήρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων.

Dans l'Ancien Testament, le verbe γίνεσθαι est très fréquent<sup>3</sup>, mais surtout dans le sens d'« adresser » la parole.

Quelle est donc la source de cette expression? *Ev.P.* 13 n'est pas un verset isolé. Nous avons déjà vu au v. 11 le bref renvoi à la « croix dressée » en référence à *Jn* 12, 32. La pensée de l'auteur devait être complétée : avoir été élevé sur la croix n'est pas dans la sainte Écriture un épisode en soi. Il ne l'est pas non plus pour *Ev.P.* En *Jn* 12, 32, nous lisons : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi », ce qui montre le salut de toutes choses, conséquence de l'élévation sur la croix. Il y a rappel d'un autre passage de Jean qui dérive de *Nombr.* 21, 7-9.

1. *Le* 2, 11 ; *Jn* 4, 42 ; *Act.* 5, 31 ; 13, 23 ; *Éphés.* 5, 23 ; *Phil.* 3, 20 ; *I Tim.* 1, 1 ; 4, 10 ; *II Tim.* 1, 10 ; *Tite* 1, 3 ; 2, 10 ; 3, 4 ; 1, 4 ; 2, 13 ; 3, 6 ; *II Pierre* 1, 1 ; 1, 11 ; 2, 20 ; 3, 18 ; *I Jn* 4, 14 ; *Jud.* 25.

2. IGNACE D'ANT., *Éph.* 1, 1 ; *Magn.* Adresse ; *Philadelphiens* 9, 2 ; *Smyrn.* 7, 1. *I Clem.* 59, 3 ; *II Clem.* 20, 5. POLYCARPE, *Phil.*, Adresse.

3. Voir HATCH AND REDPATH, *Concordance to the Septuagint*, s.v.

Dans *Jn* 3, 14, en effet, après les explications données par Jésus à Nicodème sur la nouvelle naissance, nous avons le rappel du serpent élevé par Moïse dans le désert par ordre de Dieu. *Jn* 3, 14-15 rend manifeste la valeur symbolique de l'épisode de l'Ancien Testament : de même que Moïse éleva le serpent dans le désert, il était nécessaire que le fils de l'homme fût élevé « afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle ». *Jn* 3, 14-15 et sa source *Nombr.* 21, 7-9 se retrouvaient dans la patristique du II<sup>e</sup> siècle. Nous en avons la preuve dans Irénée, *Adversus Haereses* IV, 2, 7<sup>1</sup>, qui se fonde sur *Nombr.* 21, 8 et *Jn* 3, 14-15 pour enseigner que « les hommes ne peuvent être sauvés de l'antique blessure du serpent qu'en croyant en celui qui, élevé de terre sur le bois du martyre selon la ressemblance de la chair du péché, attire tout à lui et vivifie les morts ».

La signification que notre anonyme a voulu donner à ce passage tellement discuté, paraît alors évidente : un malfaiteur juif réprimande les Hébreux qui au pied de la croix se sont partagé les vêtements du Seigneur. Il le fait en un langage qui rappelle des épisodes et des situations de l'Ancien Testament, donc, qui leur sont connus. Le Κύριος, grâce à son élévation (car *Jn* 3, 14-15, mais aussi *Nombr.* 21, 8 sont présents à la mémoire des judéo-chrétiens) est devenu, ou a été constitué Sauveur des hommes. Par le parallélisme avec Irénée, *Adv. Haer.* IV, 2, 7, la lamentation du malfaiteur : « Nous, nous souffrons ainsi pour le mal que nous avons commis », peut être entendue comme se rapportant moins à leur péché tout proche qu'au péché lointain, plus profond, d'Israël dans le désert : « Nous avons péché » (*Nombr.* 21, 7).

Le passage d'*Ev.P.* que nous sommes en train d'examiner rappelle dans la forme et dans la pensée aussi *Hébr.* 5, 9 : ἐγένετο πᾶσιν ... αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, « il est devenu

1. Traduction A. Rousseau, *SC* 100, p. 413.

principe de salut éternel ». Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, le Christ, à travers la souffrance, « est devenu... l'auteur du salut », il a été fait Sauveur des hommes<sup>1</sup>.

**Ev.P. 14.** *Et s'étant irrités contre lui, ils ordonnèrent de ne pas lui rompre les jambes pour qu'il mourût dans les tourments.*

Le contexte dans lequel le v. 14 décrit la rupture des jambes est ambigu comme on va le voir, si bien qu'on peut estimer ce passage absolument différent de *Jn* 19, 32-34. Considérons séparément les trois propositions qui forment notre péricope.

« Et s'étant irrités contre lui. » Le sujet de ἀγανακτήσαντες est certainement celui qui est compris dans le pronom ὑμεῖς du verset précédent, c'est-à-dire les Juifs considérés comme les auteurs matériels de la crucifixion du Seigneur. Il est moins facile d'établir qui est celui contre qui (ἐπ' αὐτῷ) les Juifs s'irritent. Malgré toutes les raisons données par Vaganay<sup>2</sup>, le pronom αὐτός de *Ev.P.* 14 ne semble pas être le bon « larron », mais le Κύριος. C'est ce que pensent aussi Harnack<sup>3</sup> et Völter<sup>4</sup>.

Nous avons vu bien des fois comment notre auteur, quand il s'agit d'introduire quelque idée fondamentale

sur le Κύριος, néglige ou ignore ce qui, grammaticalement, pourrait rendre le discours plus clair.

Ainsi, pour notre auteur, la proposition suivante ne peut prêter à équivoque, et il en oublie l'importance de préciser à qui se rapporte le αὐτός : « Et s'étant irrités contre lui (ἐπ' αὐτῷ), ils ordonnèrent de ne pas lui rompre les jambes pour qu'il mourût dans les tourments. » Faire rapporter αὐτός au bon « larron » pour faire comprendre que c'est lui qui n'aura pas les jambes brisées et mourra lentement dans les tourments, c'est attribuer à l'auteur de *Ev.P.* la description d'un épisode qui n'a pas de sens, et cela s'oppose à sa méthode de travail.

L'auteur de *Ev.P.* a fourni fréquemment la preuve qu'il connaissait bien l'Évangile de Jean ; il ne pouvait donc pas ignorer le passage de *Jn* 19, 32-36, ni les « Testimonia<sup>1</sup> » qui présentent le Κύριος comme l'« Agneau dont aucun os ne fut brisé ».

En outre, il faut observer que les altérations du texte canonique que l'on rencontre en *Ev.P.* ne sont jamais de nature à compromettre la réalisation d'une prophétie ou même d'une seule image de l'Ancien Testament ; au contraire elles interviennent toujours pour permettre de prouver leur réalisation.

Les Juifs, pourtant irrités par la profession de foi que le bon « larron » prononce en présence du Κύριος : « celui-ci est devenu le Sauveur des hommes », sont toujours les instruments des prophéties et ceux qui les réalisent. En faisant rapporter αὐτός au Κύριος, on rend évidente la plénitude de sens de *Ev.P.* 14. Ce verset suit une ligne cohérente et veut s'insérer dans le contexte du passage johannique ; il est l'explication et l'application théologique de *Nombr.* 9, 12, *Ex.* 12, 46 et *Ps.* 33, 21.

On pourrait se demander comment l'auteur de *Ev.P.*, qui a souligné l'attitude du Κύριος « se taisant comme s'il

1. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia « in S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma*, p. 200, observe que les auteurs qui suivent la christologie de Jean indiquent habituellement l'incarnation par le verbe γίνεσθαι.

2. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 242, soutient sa thèse en signalant les points suivants : la propension de l'auteur à altérer et à déformer maladroitement ses sources ; l'intention d'omettre le coup de lance pour ne pas rappeler le témoignage de Jean et, par là, faire ressortir le personnage de Pierre ; l'empressement de l'auteur à faire mourir le Κύριος avant le coucher du soleil pour ne pas prolonger son agonie au-delà du terme convenable.

3. A. HARNACK, *Bruchstücke...*, p. 20.

4. D. VÖLTER, *Petrusevangelium...*, p. 8.

1. Pour les *Testimonia*, cf. p. 32.

n'éprouvait aucune souffrance » (v. 10), peut faire dire ici aux Juifs de ne pas briser les jambes du Κύριος « pour qu'il meure dans les tourments »? Peut-être est-ce une nouvelle manière de mettre en évidence que, même dans cet acte de cruauté, les Juifs ont subi un échec, du fait que le Κύριος n'éprouvait aucune souffrance. Ou bien, supposition plus probable, est-ce pour s'en tenir à la prophétie, que l'auteur « oublie » tout ce qu'il a dit au v. 10?

Les Juifs non seulement réalisent la prophétie *spécifique* de l'Agneau dont on ne brisera aucun os, mais ils montrent manifestement que le Κύριος est le serviteur souffrant d'*Is.* 50-53, celui qui, par sa mort dans les tourments, devient capable de « justifier les multitudes », c'est-à-dire de sauver les hommes.

Il faut examiner l'interprétation valentinienne de *Jn* 19, 36-37, pour mesurer combien, dans ces versets, nous sommes loin d'une interprétation gnostique.

Dans les *Extraits de Théodote* 62, 1-3, Valentin et son école rapportent ainsi le passage de *Jn* 19, 36 : « Le Christ psychique est assis à la droite du Demiurge, selon la parole de David ' Assieds-toi à ma droite ', etc. (*Ps.* 109, 1). Il est assis jusqu'à la consommation finale, afin qu'ils voient celui qu'ils ont transpercé (*Is.* 19, 37). Ils ont transpercé ce qui était visible, c'est-à-dire la chair, l'élément psychique. En effet, il est dit : ' On ne brisera aucun de ses os ' (*Is.* 19, 36)... L'âme du Christ, pendant que son corps souffrait, fut déposée entre les mains du Père (*Lc* 23, 46). Au contraire, l'élément spirituel qui est dans l'os n'est pas déposé, mais il (le) sauve<sup>1</sup>. » L'interprétation valentinienne de *Jn* 19, 36-37 est substantiellement différente de celle que présente notre texte.

Même si quelques nuances ne permettent pas aux versets 10-14 de *Ev.P.* de cadrer parfaitement avec les récits correspondants des Évangiles canoniques, on peut

affirmer que l'impassibilité du Κύριος dont parle *Ev.P.* 10 n'est pas de type docète. Pour notre auteur le Christ crucifié est le Κύριος et, par conséquent, en lui se rassemblent les traits du Ressuscité. Conformément à la pensée théologique qui prédomine dans notre fragment, Jésus n'est jamais vraiment regardé en face, comme on regarde une personne. C'est comme si tout ce qui le concerne était désormais acquis et connu, et comme si ce qui reste à dire encore se rapportait au public qui, au pied de la croix, et ensuite dans le monde entier, se réunit autour de lui et prend position à son égard. Ce public, ce sont les Juifs, mais aussi les fidèles et les amis, tous reliés par une chaîne d'amitiés et d'affinités. Ainsi Joseph est l'ami de Pilate et du Seigneur ; Pilate est l'ami d'Hérode ; le bon « larron » proclame la sainteté de Jésus, mais il est toujours κακοῦργος, littéralement un malfaiteur. Chaque personnage du drame est envisagé dans ses rapports avec Jésus ; le récit ne tend pas à évoquer de nouveau tout ce qu'on sait déjà, mais à exprimer les options définitives, à fixer la hiérarchie des co-responsabilités. A cet égard, le discours mis sur les lèvres du bon « larron » est typique ; typique aussi le rôle marginal laissé à Pilate, en accord avec sa médiocre participation morale et non avec ses attributions officielles. Il est clair que l'auteur ignore positivement beaucoup de choses, sinon, il ne méconnaîtrait pas avec une telle candeur le sens du *crurifragium*, selon le texte de *Jn* 19, 31-33. Ce qui l'intéresse, c'est le contexte messianique de l'épisode, le renvoi à une image connue de l'Ancien Testament et l'esprit, connu aussi d'*Isaïe* 50-53, qui émane de ce *crurifragium*. Ce qui est essentiel, c'est la certitude que s'est réalisé tout ce qui avait été prédit et qu'Israël réalise le plan du salut en allant jusqu'au bout de sa décision contre le Κύριος, contre celui qui est le βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

1. M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, p. 250.

## V

LA MORT ET « L'ÉLEVATION » DU SEIGNEUR : LES TÉNÈBRES ; LE MÉLANGE DE FIEL ET DE VINAIGRE ; LE VOILE DU TEMPLE DÉCHIRÉ (*Ev.P.* 15, 16, 17, 18, 19, 20).

**Ev.P. 15.** *Il était midi et les ténèbres enveloppèrent toute la Judée; et ils s'inquiétaient et craignaient que le soleil ne se couche alors qu'il vivait encore; il est écrit en effet pour eux: « que le soleil ne se couche pas sur un supplicié ».*

Notre auteur quitte momentanément l'Évangile de Jean pour reprendre chez les Synoptiques<sup>1</sup> l'épisode des ténèbres qui tombent à l'improviste. Mais, tandis que chez les Synoptiques le soleil qui s'obscurcit est lié à la description de la mort du Sauveur racontée tout de suite après, dans *Ev.P.* 15 les ténèbres sont la cause de l'inquiétude des Juifs. Celles-ci enveloppent « toute la Judée » — non « toute la terre » comme dans les Synoptiques — et sont un rappel à l'observation de la loi exprimée en *Deut.* 21, 23 : « Que le soleil ne se couche pas sur un supplicié<sup>2</sup> ». L'épisode des ténèbres revient quelques lignes plus loin (*Ev.P.* 18), signe évident de l'intérêt que l'auteur porte à ce détail : « Beaucoup circulaient avec des torches croyant qu'il était nuit, et certains tombèrent. »

Où trouver la source de cette annonce insistante des ténèbres? On a avancé différentes hypothèses<sup>3</sup>; la plus

1. *Matth.* 27, 45 : « Mais depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième heure, les ténèbres s'étendirent sur toute la terre »; *Mc* 15, 53 : « Mais quand fut arrivée la sixième heure, l'obscurité se fit sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure »; *Lc* 23, 44-55 : « Il était déjà presque la sixième heure, lorsque les ténèbres s'étendirent sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure, car le soleil s'était obscurci. »

2. Cf. quelques exemples dans *Jos.* 8, 29; 10, 27.

3. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 245-246.

plausible paraît être celle qui confirme, avec un nouvel argument, la thèse de fond de *Ev.P.*, selon laquelle chaque événement de la passion, de la mort et de la résurrection du *Kópios* était annoncé dans l'Ancien Testament.

Une tradition patristique constante<sup>1</sup> avait vu dans l'épisode des ténèbres sur le Calvaire l'accomplissement de la prophétie d'*Amos*, 8, 9 : « En ce jour, dit le Seigneur Dieu, je ferai coucher le soleil à midi et j'obscurcirai la terre en plein jour », et de *Jér.* 15, 9 : « Son soleil se couchera en plein jour » (cf. Irénée, *Adv. Haer.* IV, 33, 12). L'*Ev.P.* s'oriente dans cette même direction vétéro-testamentaire; preuve en est la présence du terme *μσημβρία*, qui n'est pas d'origine évangélique; dans le Nouveau Testament nous ne le reconstruisons que deux fois et uniquement dans les Actes des Apôtres (8, 26 et 22, 6). L'épisode des ténèbres en plein jour est récupéré par notre auteur, mais, selon son habitude, hors des limites de la narration synoptique. La source où il puise n'est pas représentée directement par les Évangiles, mais par ces passages de l'Ancien Testament qui, dans leur signification profonde, sont étroitement liés à la narration évangélique. Dans ce cas précis, nous l'avons déjà vu, l'auteur de *Ev.P.*, pour désigner l'heure de ces ténèbres, emploie le terme *μσημβρία*, inconnu des Évangiles canoniques, mais fréquent dans l'Ancien Testament.

Nous avons déjà cité le passage d'*Amos* 8, 9, considéré par beaucoup comme la source de l'épisode dans le récit canonique. Mais la richesse des éléments présents dans la narration de *Ev.P.* 15 nous incite à penser que le passage d'*Amos* 8, 9, n'est pas la seule ou la principale source de notre texte. La présence, dans le même verset de *Ev.P.*,

1. IRÉNÉE, *Advers. Haer.* IV, 33, 12; TERTULLIEN, *Advers. Jud.* 10; *Advers. Marc.* IV, 42; CYPRIEN, *Testim.* II, 23; EUSÈBE, *Dem. Evang.* X, 6, 1; APHRAATE, *Hom.* 1, 11; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat.* XIII, 25.

de la citation de *Deut.* 21, 23, suggère comme autre source *Deut.* 28, 28-29, où nous lisons : « Le Seigneur te frappera de délire, d'aveuglement, de dérouté de l'esprit : en plein jour (μεσημέρια), tu marcheras à tâtons comme un aveugle dans l'obscurité. » Tout cela est dit dans un contexte de malédiction pour ceux qui seront infidèles à la voix du Seigneur. Nous y trouvons, reliés à la désobéissance à la loi, tous les éléments présents en *Ev.P.* 15 : le plein jour et l'obscurité, l'inquiétude et la peur. Pour notre auteur c'est l'heure des ténèbres, au sens physique et moral, celle où celui qui marche dans les ténèbres ne sait pas où il va. Nous avons déjà parlé du lien qui existe entre le v. 15 et le v. 18. La source du v. 18 nous paraît avoir été identifiée très justement par Robinson<sup>1</sup> en *Is.* 59, 10 : « Nous marchons, palpant le mur comme des aveugles ; nous allons à tâtons comme ceux qui n'ont pas d'yeux ; nous tombons en plein midi comme le soir », même si tous les termes ne correspondent pas. Ce défaut de correspondance existe aussi pour *Ev.P.* 15, mais cela n'a rien d'étonnant, car c'est un monde où le rappel d'images chargées de contenu théologique s'effectue même au moyen d'un seul mot. Ce qui importe à notre auteur, c'est de rendre une doctrine compréhensible à un auditoire déterminé. Les citations habiles, opportunes, fréquentes de l'Ancien Testament dénotent chez l'auteur un « connaisseur » de l'Écriture et du génie littéraire d'Israël, ou, si l'on veut, de sa manière « d'argumenter » et chez son public l'aptitude à comprendre la Loi et les Prophètes.

Il est intéressant de noter les ressemblances entre *Ev.P.* 15 et le fragment XIII du traité *De animo et corpore* attribué à Méliton<sup>2</sup>, où nous lisons : « La terre trembla et ses fondements chancelèrent, le soleil s'enfuit, les

éléments furent renversés, le jour s'en alla, parce qu'ils ne supportèrent pas la vue de leur Seigneur crucifié. » Voilà un nouveau point de contact entre Méliton et l'auteur de *Ev.P.*

Revenant au texte, nous notons que le caractère abrupt des deux propositions causales juxtaposées : ἐπειδὴ ἔτι ἔζη et γέγραπται αὐτοῖς, a été judicieusement éliminé par Bouriant moyennant l'addition de γάρ avant αὐτοῖς. Piccolomini au contraire a supprimé ἔτι ἔζη, estimant que c'était le résultat d'une dittographie : un copiste distrait aurait en effet écrit deux fois ἐπειδὴ et un scribe postérieur aurait changé le second ἐπειδὴ en ἔτι ἔζη. En supprimant ἔτι ἔζη, « il vivait encore », la phrase deviendrait simple et claire : « ils s'inquiétaient et craignaient que le soleil ne se couche, car il est écrit pour eux... » Mais il pourrait y avoir une autre hypothèse : ἔτι ἔζη serait une glose placée par un lecteur pour expliciter le rapport entre la crainte que le soleil ne se couche et la prescription de la loi ; la glose aurait ensuite pénétré dans le texte.

Aux yeux de beaucoup de critiques, l'expression *pour eux* (αὐτοῖς, de même que αὐτῶν dans ἑορτῆς αὐτῶν de *Ev.P.* 5) se rapportant aux Juifs, comme si l'économie de l'Ancien Testament ne regardait qu'eux à l'exclusion des chrétiens, indiquerait que l'auteur n'est pas un Juif converti et que les destinataires de son évangile sont des chrétiens provenant de la gentilité.

Mais bien d'autres éléments déjà mentionnés nous inclinent à penser que l'auteur connaît bien l'âme juive. Il peut se permettre un discours, qui, pour nous modernes, n'est pas toujours facile à comprendre, fait de rappels, de sauts, de bouleversements toujours liés à des prophéties messianiques et à des textes clefs de l'Ancien Testament, justement parce que son auditoire est sensible à ces rappels ; des païens n'auraient pas cette sensibilité. Le temps écoulé entre la Passion du Κύριος et l'époque de la compo-

1. A. ROBINSON, *The gospel according to Peter*, p. 20, n. 1.

2. Cf. O. PERLER, *Méliton de Sardes, Sur la Pâque*, SC 123, Paris 1966, p. 238.

sition de *Ev.P.* a-t-il conduit notre auteur à se servir de l'Ancien Testament comme d'un simple recueil de textes prophétiques concernant le Seigneur? Nous demeurons parfois perplexes quand l'auteur ne sait pas enraciner son texte d'une manière précise dans l'histoire d'Israël et dans ses institutions<sup>1</sup>. Mais il faut aussi se rappeler qu'après 70, bien des choses changent radicalement. L'auteur parle du *grand événement*, non parce qu'il l'a vécu, mais parce qu'il en a la connaissance profonde que lui a donnée la foi.

*Ev.P.* 15 donne une interprétation fidèle de *Deut.* 21, 23 : il s'agit d'une disposition valable à tous les couchers de soleil. Lorsque Jean l'évangéliste (19, 31) montre l'urgence d'enlever les corps des croix, il rappelle cette disposition : « pour que les corps ne restent pas en croix pendant le sabbat, d'autant plus que ce sabbat était jour de grande solennité ». Pour Jean, la prescription du Deutéronome, qui fait redouter la contamination d'un lieu par des cadavres qu'on y laisserait exposés la nuit, se rapporte avant tout à la nuit qui précède le « Grand Sabbat », donc au premier jour de la fête de la Pâque. Chez Jean, c'est le souci de l'éventualité pour certains Juifs d'être exclus de la participation à la Pâque qui est tacitement souligné ; dans *Ev.P.*, c'est la crainte d'enfreindre la loi qui est mise en évidence.

1. Je pense que c'est sous cet angle que se manifeste dans *Ev.P.* un certain type de théologie, qu'en un sens figuré j'appellerai docète : la parole de Dieu prononcée par les prophètes et incarnée dans le Christ reste sans liens historiques avec Israël ; c'est-à-dire que, dans *Ev.P.*, cette parole de Dieu reste *désincarnée*, puisque tous ses liens avec l'histoire sont négatifs (désaveu supporté, refus continué) ; ces liens entre la parole de Dieu et l'histoire trouvent l'occasion de se manifester dans des épisodes accidentels, en de simples contingences, mais ne prennent jamais corps dans l'histoire au vrai sens du mot.

**Ev.P. 16.** Et l'un d'entre eux dit : « Donnez lui à boire du fiel avec du vinaigre. » Et après avoir préparé le mélange, ils le lui donnèrent à boire.

17. Et ils accomplirent tout et accumulèrent les péchés sur leur tête.

18. Beaucoup circulaient avec des torches, croyant que c'était la nuit, et ils tombèrent.

L'auteur de *Ev.P.* comme les autres évangélistes<sup>1</sup> reprend l'épisode du breuvage offert à Jésus sur la Croix. La tradition a reconnu dans le *Ps.* 68, 22 le texte prophétique que les auteurs de l'Évangile rappellent à ce moment de la Passion.

*Ev.P.* 16, préoccupé de rendre avec une plus grande évidence la réalisation de la prophétie messianique, se tient plus près du *Ps.* 68, 22 : « Ils me donnent du fiel (χολήν) pour nourriture et pour ma soif ils me font boire du vinaigre (ὄξος). » La lettre du Pseudo-Barnabé dit aussi : « Mais cloué sur la croix, il fut désaltéré avec du fiel et du vinaigre ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ » (7, 3). Et encore : « Pourquoi m'abreuvez-vous de fiel et de vinaigre, moi qui vais offrir mon corps pour les péchés de mon nouveau peuple? » (7, 5) Elle est ainsi dans la même perspective que *Ev.P.* 16 où se rencontre également, mais une seule fois, l'offre d'une boisson de fiel et de vinaigre (pas de vinaigre seul, comme dans *Lc* 23, 34 et *Jn* 19, 28-30, ni de vin et de fiel, comme dans *Matth.* 27, 34 et *Mc* 15, 23).

Dans les fragments « sur la Pâque<sup>2</sup> » de Méliton de Sardes,

1. Dans *Matth.* 27, 34, avant le crucifiement, on offre au Seigneur sur le Calvaire du vin et du fiel ; et en 27, 48, alors que le Seigneur va expirer, on lui tend une éponge trempée dans du vinaigre. *Mc* 15, 23 (vin et myrrhe) et 15, 36 (vinaigre) suit le même schéma. Donc, dans *Matth.* et *Mc*, on parle deux fois de l'offre d'une boisson au Seigneur. *Lc* 23, 34 et *Jn* 19, 28-30 parlent seulement de vinaigre.

2. *Peri Pascha* 79, 573-574 : « Pendant l'immolation du Seigneur, vers le soir, tu préparas des clous pointus ... du vinaigre et du fiel » ; 582-583 : « Tu buvais du vin et mangeais du pain, mais lui du vinaigre et du fiel » (trad. O. Perler, *SC* 123, p. 105).

nous trouvons aussi la boisson de vinaigre et de fiel présentée au Seigneur dans sa Passion. Même rencontre dans l'Homélie pascale<sup>1</sup> dont P. Nautin (*SC* 27, p. 99) a donné l'édition critique et la traduction ; le fiel y signifie l'amertume de l'âme, c'est l'expression du péché. Grégoire d'Elvire<sup>2</sup> s'exprime de même : « sic peccatorum nostrorum amaritudines *fellis* et *aceti* potio expiavit. »

Quel est le sens de cette boisson ? Dans *Matth.* 27, 48, *Mc* 15, 36, *Jn* 19, 29, le vinaigre pourrait être ce vinaigre de vin allongé d'eau, fréquemment mentionné comme boisson rafraîchissante des ouvriers agricoles et des soldats ; nous la trouvons dans *Nombr.* 6, 3, *Ruth* 2, 14<sup>3</sup> et dans le Midrash correspondant sur *Ruth* : « Les moissonneurs ont l'habitude de tremper leur pain dans le vinaigre<sup>4</sup>. » Selon J. Blinzler<sup>5</sup>, les évangélistes présentent l'épisode d'une manière qui suggère un geste destiné à reconforter le Christ. Dans *Ev.P.* 16 et *Ps.-Barnabé* 7, 5 le sens est différent ; le geste est considéré, toujours selon J. Blinzler, « comme une méchanceté particulière et la boisson comme

1. A propos de l'Homélie pascale présentée par P. NAUTIN, *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte* (*SC* 27, Paris 1950), rappelons les récentes conclusions auxquelles est arrivé R. CANTALAMESSA, *L'Omelia in « S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, conclusions que nous partageons (cf. chap. II n. 11) en ce qui concerne la date et le lieu d'origine. R. Cantalamessa conclut à juste titre (p. 454) : « Il est bon d'abandonner pour toujours les étiquettes de : Pseudo-Chrysostome, Pseudo-Hippolyte, Homélie pascale « inspirée d'Hippolyte », « Homélie monarchienne », pour adopter simplement la désignation sous laquelle l'œuvre nous est parvenue dans la tradition manuscrite, c'est-à-dire : « In Sanctum Pascha », en ajoutant... d'un anonyme asiatique du II<sup>e</sup> siècle. »

2. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *CCL LXIX*, p. 74, *Tractatus Origenis IX*, 14.

3. *Ruth* 2, 14 : « L'heure étant venue de manger, Booz lui dit : Viens ici, mange de notre pain et trempe ta bouchée dans le vinaigre. »

4. Cf. STRACK-BILLERBECK, II, 264.

5. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, p. 338.

une horrible torture ». J. Blinzler se réfère sans doute à ce qui a été déjà dit par Zahn (p. 31). Rappelant *Deut.* 29, 18, *Job* 20, 14, *Jér.* 8, 14, où *χολή* veut dire *fiel*, *breuvage empoisonné*, et reliant *Ev.P.* 17 au verset précédent : « que le soleil ne se couche pas sur un supplicié », il estime que le breuvage offert au Christ, bien loin d'avoir le sens d'un geste de pitié après son cri « *sitio* » (cri omis par *Ev.P.*), serait un moyen pour hâter sa mort. Il me paraît abusif de tirer cette interprétation des textes cités. Dans *Ev.P.* 16, *Ps.-Barnabé* 7, 5, *Peri Pascha* 573, 583, la différence substantielle vient de ce que l'offre du breuvage au Seigneur n'est pas le fait des soldats, comme dans les Évangiles, mais d'Israël, tantôt idéalisé, tantôt concrétisé dans un Juif qui se détache du groupe : « et l'un d'entre eux dit... ». La raison profonde de la mention de ce geste semble devoir être cherchée dans le désir de refléter le plus fidèlement possible le *Ps.* 68, auquel il est fait allusion de nouveau dans *Ev.P.* 17 : « ils accomplirent tout et accumulèrent les péchés sur leur tête » (*Ps.* 68, 27-28 : « aux douleurs de l'homme blessé ils ont encore ajouté. Impute-leur faute sur faute »). Encore une fois, notre fragment se réfère plus directement aux textes de l'Ancien Testament, en suivant une interprétation particulière<sup>1</sup>. Dans *Jn* 19, 28-30, l'idée « d'accomplissement » (« pour que l'Écriture fût accomplie », « tout est accompli ») est en relation avec l'œuvre du Père, telle que l'Écriture l'a annoncée : le salut du monde par l'intermédiaire du sacrifice du Christ. Pour *Ev.P.* 17, il s'agit aussi de

1. Cf. *I Thess.* 2, 16 : « Ils nous empêchent de porter aux Gentils la parole du Salut, mettant ainsi continuellement le comble à leurs péchés. Mais la colère de Dieu sur eux est arrivée à son comble » (Paul polémique avec les Judéo-chrétiens trop ancrés dans leurs loix). *Pseudo-Barnabé* 5, 11 : « Aussi le Fils de Dieu est-il venu dans la chair, pour porter à son comble les péchés de ceux qui persécutèrent à mort ses prophètes. » Ce dernier texte semble une glose de *Matth.* 23, 31-32.

l'accomplissement des Écritures, mais celles-ci sont vues sous un angle différent : les Écritures sont accomplies par Israël qui devient le protagoniste le plus responsable. La vision théologique de Jean qui place sur les lèvres du Christ-Agneau immolé le cri : « Tout est accompli », pour souligner que c'est Lui qui a tout porté à son accomplissement, devient dans le fragment du Pseudo-Pierre une interprétation du Ps. 68, sous forme d'une constatation qui se retourne en accusation contre les Juifs.

Ce n'est pas la première fois que nous le remarquons chez l'auteur, les données de *Ev.P.* avec lesquelles la narration évangélique doit s'accorder sont constituées principalement par des textes de l'Ancien Testament lus à la lumière d'une certaine tradition, et non par les institutions et les coutumes palestiniennes disparues après 70. L'auteur s'en désintéresse, parce qu'elles sont étrangères à ses buts. Ce qui l'intéresse, c'est de montrer l'accomplissement progressif des Écritures dans un rapport étroit avec la responsabilité des Juifs ; celle-ci se traduit par leurs gestes et leurs états d'âme. Pour notre auteur, seules comptent les choses essentielles ; aussi néglige-t-il, en cette circonstance, les détails de l'éponge, du roseau, du récipient qui contient le mélange. Son attention est tournée tout entière vers la réalisation des prophéties et le dernier cri du Seigneur sur la croix.

**Ev.P. 19.** *Et le Seigneur cria en disant : « O ma force ! ô force ! tu m'as abandonné. » Et après avoir parlé, il fut élevé.*

Si nous nous rapportons aux Évangiles canoniques, ce verset 19 de *Ev.P.* devrait correspondre à *Matth.* 27, 46 et *Mc* 15, 34 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » écho du Ps. 21, 2. L'expression de *Ev.P.* : « Et après avoir parlé, il fut élevé », pourrait rappeler *Jn* 19, 30 : « ayant incliné la tête il rendit l'esprit » et *Matth.* 27, 50 : « il rendit l'esprit ». En réalité les différences

que présente sur cet épisode l'Évangile de Pierre, lorsqu'on le compare aux passages correspondants des Évangiles canoniques, sont notables.

L'introduction : « Et le Seigneur cria », coïncide avec le texte de *Matth.* 27, 46 et de *Mc* 15, 34, sauf le remplacement de 'Ο Ἰησοῦς par 'Ο Κύριος dans *Ev.P.* Cette variante n'a rien d'étonnant, elle est parfaitement conforme au souci de notre auteur, qui n'emploie jamais le nom de « Jésus ». Mais d'où vient l'expression et toute la phrase : Ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με, καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη, que l'on ne rencontre pas dans les Évangiles canoniques ?

On a fait diverses hypothèses. Selon Resch<sup>1</sup>, la source de *Ev.P.* 19 serait une traduction extra-canonique de l'*Urevangelium*. Selon d'autres, c'est *Matth.* 27, 46 ou *Mc* 15, 34 avec la citation du Ps. 21, 2 qui seraient à l'origine de cette variante. On pense à une lecture erronée de ἡλί (*Matth.* 27, 46) dont l'équivalent hébraïque serait « force » et dont la traduction grecque la plus fréquente dans l'Écriture serait δύναμις<sup>2</sup>. Notre auteur aurait donc connu une lecture erronée du passage ou, pour le moins, l'habitude de remplacer dans le v. 2 du Ps. 21 ὁ Θεός par ἡ δύναμις. La possibilité d'une telle variante est attestée par *Matth.* 26, 64<sup>3</sup> : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance (τῆς δυνάμεως) et venir sur les nuées du Ciel. »

On a observé l'omission dans *Ev.P.* 19 de ἵνα τί ou εἰς τί, qui se trouvent au contraire dans *Matth.* 27, 46, *Mc* 15, 34 comme dans le Ps. 21, 2, où ils introduisent la douloureuse question : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? » Dans notre texte, cette omission donne à la phrase le ton

1. A. RESCH, *Ausserevanische Paralleltexthe zu den Evangelien. II Matthaues und Marcus*, 1894, p. 359 s.

2. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 255.

3. Cf. aussi *Mc* 14, 62.

d'une constatation et non d'une demande. D'autre part, le remplacement de  $\delta$  Θεός par  $\eta$  δύναμις autorise à penser que l'auteur n'a pas l'intention de faire apparaître le Κύριος comme abandonné de Dieu.

Quelle est ou qui est cette δύναμις qui a abandonné le Κύριος? Beaucoup de passages du Nouveau Testament<sup>1</sup> parlent de la δύναμις de Jésus, du Très Haut, du Seigneur, et cette pensée est reprise par la première tradition patristique<sup>2</sup>. Ainsi la δύναμις<sup>3</sup> de notre texte pourrait être la puissance divine qui habitait en lui, dont la présence a rendu possible le silence du Κύριος (*Ev.P.* 10), et rendait jusqu'à maintenant sa mort impossible. Ce n'est que lorsque la δύναμις a abandonné Jésus qu'il peut mourir. Cette interprétation, bien qu'en dehors de la ligne habituelle de la Grande Église, ne peut pas en faire une expression hétérodoxe.

Pour d'autres<sup>4</sup>, le passage que nous considérons louvoie

1. *Mc* 5, 30; *Lc* 1, 35 (δύναμις ὑψίστου); 5, 17 (δύναμις κυρίου = le pouvoir divin de faire des miracles); 6, 19; *II Pierre* 1, 3.

2. IGNACE, *Eph.*, 11, 2; *Magn.* 3, 1: κατὰ δύναμιν Θεοῦ Πατρὸς; *Smyrn.* 1, 1. Très fréquemment dans le *Pasteur* d'HERMAS. Plus explicitement chez JUSTIN, *I Ap.* 14, 5: « Sa parole était la force de Dieu: δύναμις Θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ »; *Dial.* 49, 8; 88, 2. Parfois la δύναμις s'identifie avec le Logos lui-même: JUSTIN, *Dial.* 61, 1-3; 105, 1; 128, 2-3.

3. Sur δύναμις, pour signifier la Puissance (geburah), métonymie pour Dieu, cf. G. F. MOORE, *Judaism*, I, Cambridge Mass. 1927, p. 374 s., et, pour *Matth.* 26, 63 s., II, p. 335, n. 8; mais aussi cf. WOLFSON, *Philo*, II, spécialement p. 122 s., 136 s., où pour Philon il y a un rappel d'Aristote, en même temps qu'un rappel de la tradition du Judaïsme.

4. Cf. BUONAIUTI, *op. cit.*, p. 85, n. 1; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, p. 408; G. BONNACORSI, *Vangeli apocriſt*, Florence 1947, p. 20, n. 6; M. CRAVERI, *I Vangeli apocriſt*, Turin 1969, p. 293, n. 5 et 6; J. JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965, p. 49-50 (« L'auteur n'a pas voulu supprimer le scandale provoqué par le cri où, selon les évangiles de Matthieu et Marc, Jésus se plaignait de l'abandon de Dieu »); J. B. SEMERIA, « L'Évan-

entre des expressions proprement docètes, des résidus de milieux gnostiques, ou de simples situations de conve-nances locales, sans arriver jamais à un contenu clairement et systématiquement hétérodoxe. Sur ce point tous s'accordent, même s'il y a des nuances et des éclairages différents.

On pourrait avancer une autre hypothèse. A la base de notre texte, il n'y aurait ni une simple erreur de copiste, ni une intervention mécanique dans le sillage d'une tradition où domine telle variante, mais on trouverait toujours le thème fondamental, cher à notre auteur, de la gloire et de la majesté du Κύριος. En ce cas, le parallélisme de *Ev.P.* 19 ne doit pas être cherché avec *Mc* 15, 34 ou *Matth.* 27, 46, mais avec *Lc* 23, 46: « Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθειμαι τὸ πνεῦμά μου, Père, entre tes mains je remets mon esprit. » La proximité des deux textes se perçoit si nous prêtons attention à la conclusion de *Ev.P.* 19: « Et après avoir parlé, il fut élevé. »

Si nous nous arrêtons aux ressemblances verbales, le κατέλειψάς με du v. 19 obligerait, compte tenu de la prédilection de l'auteur pour les formes simples, à un rapprochement avec les textes de *Matth.* 27, 46, ἐγκατέλιπες, et de *Mc* 15, 34, ἐγκατέλιπές με, qui sont une citation du *Ps.* 21, 2, plutôt qu'à un rapprochement avec *Lc* 23, 46 où le verbe abandonner n'apparaît pas, car l'idée de l'abandon par Dieu a été remplacée par celle du « retour » ou de l'ascension de l'Esprit vers Dieu. L'idée est également familière à l'Ancien Testament, comme le montre la citation du *Ps.* 30, 6 dans *Lc* 23, 46.

gile de Pierre », *Rev. Bibl.*, 1894. — En lui-même le texte d'*Ev.P.* 19 n'est pas docète, à moins qu'on ne veuille voir une intention formelle à l'appellation « Ma Force » pour désigner le Christ supérieur. Dans ce cas nous aurions une interprétation ouvertement docète dans HIPPOLYTE VIII, 10. On pourrait trouver dans la théologie de Simon, père de la gnose, d'autres parallèles à cet emploi du mot δύναμις. S'engager dans cette voie me semble introduire dans *Ev.P.* un docétisme extrême, qui ne s'y trouve pas.

Aussi bien dans *Lc 23, 46* que dans *Ev.P. 19*, nous nous trouvons en face d'une ascension de la δύναμις<sup>1</sup>. Mais quelle est la conséquence de l'abandon du Κύριος par la δύναμις? Dans le fragment que nous examinons, la constatation que l'abandon du Κύριος par la δύναμις est suivi de l'élévation du Κύριος pourrait rappeler un courant d'opinion auquel Justin (*Dial.* 80, 4) fait allusion. Justin, en effet, condamne ceux qui, se disant chrétiens, nient la résurrection des morts en affirmant que, dès le moment de la mort, les âmes sont reçues au ciel. Cette condamnation est reprise d'une façon plus explicite par Irénée dans *Adv. Haer.* V, 31, 1 : il accuse les gnostiques de vouloir ignorer les étapes que les justes doivent parcourir pour retrouver l'incorruptibilité, et d'enseigner que, tout de suite après la mort, leur moi spirituel ou « pneuma » retournera au Père en dépassant le Créateur lui-même. « Ceux donc, dit-il, qui rejettent catégoriquement la résurrection et, autant qu'il dépend d'eux, la suppriment, qu'y a-t-il d'étonnant s'ils ignorent jusqu'à l'ordre selon lequel aura lieu cette résurrection? Ils ne veulent pas comprendre que, si les choses étaient telles qu'ils le prétendent, le Seigneur lui-même, en qui ils se targuent de croire, n'aurait pas opéré sa résurrection après trois jours, mais, après avoir expiré sur la croix, serait aussitôt remonté dans les hauteurs en abandonnant son corps à la terre. En fait, trois jours durant, il a séjourné là où étaient les morts, selon ce que le prophète dit de lui : ' Le Seigneur s'est souvenu de ses saints morts qui dormaient dans la terre du tombeau, et il est descendu vers eux pour les libérer, pour les sauver<sup>2</sup> '. »

1. Notons que le verbe ἀνελήμφθη indique l'ascension du Seigneur dans *Mc 16, 19*, *Act.* 1, 2, 11, *I Tim.* 3, 16.

2. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 31, 1, *SC* 153, Paris 1969, p. 389-391.

*Ev.P. 19* pourrait, à première vue, être l'écho de ce courant gnostique ; en effet l'abandon de la δύναμις et l'élévation du Κύριος qui suit, incitent à penser à une suppression des étapes, que le Κύριος d'abord, et les justes à son imitation, doivent parcourir pour atteindre la gloire.

Le même passage se prête à un autre rapprochement. Dans les *Extraits de Théodote* 61, 6 s.<sup>1</sup>, un des écrits particulièrement importants pour la connaissance de la gnose valentinienne, la phrase de Luc (1, 35) : « la δύναμις du Très-Haut te couvrira » est comprise comme la formation par Dieu, du corps du Christ dans le sein de Marie. Substantiellement, le Christ et la δύναμις, le Christ et le pneuma ne forment jamais un tout : dans l'union ils n'arrivent jamais à une vraie fusion. Cela, moins à cause de difficultés provenant de catégories philosophiques, qu'à cause d'une divergence dans les principes théologiques, qui accentuent l'un ou l'autre aspect d'après l'arrière-plan religieux et la tradition dans laquelle s'insère l'Évangile. Ainsi les *Extraits* 61, 6 décrivent la mort du Christ comme le moment où le Pneuma (l'Esprit Saint), descendu sur lui au Jourdain<sup>2</sup>, s'est séparé de lui. Ce n'est qu'à ce moment-là que la mort est intervenue. « Comment le corps pouvait-il mourir alors que la Vie était présente en lui? » (*Extraits* 61, 6).

Pour revenir au texte de *Ev.P. 19*, la δύναμις a abandonné le Κύριος, comme dans nos *Extraits*, mais la conséquence que l'Évangile de Pierre met en évidence n'est pas la mort, c'est cette glorification avec laquelle la mort coïncide, selon la théologie de Jean<sup>3</sup>. Dans les *Extraits* 61, 6, la mort suit l'abandon : dans *Ev.P. 19*,

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. Sagnard, *SC* 23, Paris 1948, p. 178.

2. Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 7, 2 (Harvey I, p. 60).

3. Cf. *Jn* 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32 ; 12, 34.

l'abandon de la δύναμις est suivi de l'élévation du Seigneur : « Ô ma force ! ô force ! tu m'as abandonné. Et ayant dit cela il fut élevé (ἀνελήφθη). » Quel est le sens de ce verbe dans le texte que nous examinons ? Notre auteur veut-il indiquer la mort ou l'ascension du Seigneur ? Le passage de *Lc* 9, 51 me paraît significatif : « Comme approchait le temps où il devait être enlevé de ce monde, ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως, il prit résolument le chemin de Jérusalem. » Là, par le substantif ἀναλήμψις (assomption), Luc embrasse le mystère de la passion, de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Seigneur<sup>1</sup>. Inspiré par la même pensée, *Jn* 12, 32

1. Cf. S. LYONNET, *La storia della Salvezza nella lettera ai Romani*, p. 194 s. Cf. *IV Rois* 2, 9-11, où les termes ἀναλημφθῆναι et ἀνελήμψθη apparaissent quand Élie dit à Élisée de lui demander ce qu'il veut avant qu'il soit « enlevé » (ravi au ciel). L'aoriste et le présent passif de ἀναλαμβάνω traduisent le verbe *lqh* au *niphal* et au *pual*, dont le sens spécifique est : être enlevé. *IV Rois* a été traduit en grec au 11<sup>e</sup>/11<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Quelques passages du livre de *Ben Sirac* (lui aussi traduit en grec au 11<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), qui se rapportent à l'assomption d'Élie et d'Énoch, sont également significatifs : ἀναλαμβάνω respecte le sens du terme hébraïque : « enlever, élever ». Dans *Sir.* 48, 9, ἀναλημφθεις tient lieu de l'hébreu *lqh* (élever) accompagné de l'adverbe *m'lh* qui désigne l'en haut. Le grec omet cet adverbe probablement parce que le verbe ἀναλαμβάνω avait déjà ce sens. Cf. encore *Sir.* 49, 14 (à propos d'Énoch), où l'hébreu dit : « il fut pris vivant », là où le texte grec porte : ἀνελήμφθη ἀπὸ τῆς γῆς, « il fut élevé de terre ». Il ne faut pas exclure que, repoussant l'idée de l'ascension d'un « vivant », la traduction grecque ait indiqué seulement le point de départ de l'ascension : la terre. Une variante du grec porte μετετέθη : c'est le verbe employé dans *Gen.* 5, 24 où, toujours à propos d'Énoch, il est dit que Dieu le prit et le plaça à côté de lui (μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεός). Le texte syriaque de *Sir.* 49 omet le verset 14, probablement à cause de la même répugnance à admettre cette assomption. Tout cela dénote un emploi technique du verbe ἀναλαμβάνω vers le 11<sup>e</sup> siècle avant J.-C. — En *Sir.* 44, 16 (à propos d'Énoch), l'hébreu dit : *lqh*, au *niphal*, c'est-à-dire « fut transporté », ce que le grec traduit par μετετέθη, qui est justement le verbe employé dans *Gen.* 5, 24. Cela indique que le verbe

regardera la crucifixion comme l'élévation du Seigneur, sa glorification. *Mc* 16, 19, par le verbe ἀναλαμβάνω, indiquera explicitement l'assomption du Seigneur au ciel, de même que Paul dans *I Tim.* 3, 16. De son côté, la version syriaque de *Matth.* 27, 50 offre la variante « et son esprit fut élevé ». Dans son *Comm. in Matth.* 140 (« statim ut clamavit ad Patrem *receptus est*... post tres horas *receptus est* »), Origène, par ce *receptus est*, présente l'équivalent latin de ἀνελήμψθη. Tous ces textes s'accordent, à mon avis, pour autoriser l'interprétation de notre ἀνελήμψθη comme se rapportant non à la mort, mais à la gloire qui résulte pour le Κύριος de l'ascension de la δύναμις. Et tout cela, sans que notre auteur nie la mort du Κύριος, qu'il présentera quelques versets plus loin (v. 23), sans qu'il ignore ou veuille supprimer ou anticiper aucune des étapes que sont la passion, la mort, la descente aux enfers, la résurrection et l'ascension du Κύριος.

En écrivant ἀνελήμψθη, l'auteur de *Ev.P.* ne veut pas dire « mourut » et ne veut pas davantage employer les termes des Évangiles, aussi ne parle-t-il pas de mort, mais de l'acte final ; il annonce l'Ascension, tandis que l'exigence du récit ne lui permet pas d'anticiper la Résurrection, qu'il narrera ensuite longuement. En ce moment, il veut souligner la glorification. L'abandon par la δύναμις, est l'abandon de l'Esprit divin, de l'Esprit du Christ,

μετατίθημι (= placer à côté), quand il est employé au passif, est remplacé par ἀναλαμβάνω qui a acquis un sens particulier. Tout cela confirme l'idée que l'auteur de *Ev.P.* connaissait l'usage et le sens particulier de ἀναλαμβάνω quand il était appliqué à des personnages typiques. Dans le Nouveau Testament les passages où apparaît le verbe ἀναλαμβάνω se divisent en deux groupes : celui où il a seulement le sens de « prendre » ou « saisir » (textes nombreux), et celui où il est employé pour l'Ascension : *Mc* 16, 19, *Act.* 1, 2.11.22, *I Tim.* 3, 16, *Lc* 9, 51. Dans *Act.* 10, 16, ἀνελήμψθη est significatif, car il ne se rapporte pas à l'ascension du Seigneur, et pourtant garde le sens d'« enlever en haut ».

entre les mains du Père et sa glorification à la droite de Dieu. La pensée qu'il résume et qui lui tient à cœur était, du reste, à la portée de sa main dans *Lc* 23, 46. Nous écartons une orientation clairement gnostique, car, à la différence de tous les auteurs que nous font entendre Justin, Irénée et les extraits de Théodote, *Ev.P.* 19 récupère ensuite tous les moments de l'itinéraire du Κύριος, de la passion à la gloire. Il est clair, cependant, que le texte se prête à une interprétation gnostique à cause de la synthèse elle-même qu'il présente ; nous nous trouvons sur un terrain ambigu où les tendances les plus diverses trouvent droit de cité. Dans *Ev.P.*, cela n'arrive pas inconsidérément et par hasard, car on y trouve quelques-uns des thèmes fondamentaux auxquels ces tendances sont solidement accrochées.

Dans notre texte, le Κύριος domine les épisodes de la passion, de la mort et de la résurrection<sup>1</sup>. Nous avons déjà vu comment dans la flagellation, le jugement, la crucifixion, notre auteur est toujours arrivé, en décrivant un épisode particulier, à mettre en relief son sens le plus intime, celui de l'accomplissement des prophéties et de la glorification du Christ. *Ev.P.* 19 reste dans la même ligne. C'est l'élévation après l'humiliation<sup>2</sup> ; mieux, c'est l'humiliation elle-même transformée en glorification.

**Ev.P. 20.** *Et au même instant, le voile du Temple de Jérusalem se déchira en deux.*

La « mort-résurrection » du Κύριος est suivie d'un épisode que racontent aussi les Évangiles canoniques : la déchirure du voile du Temple (*Matth.* 27, 51 ; *Mc* 15, 38 ; *Lc* 23, 45 b).

1. Il suffit de relire *Ev.P.* 21 et 24 pour voir comment Jésus mort continue à être le Κύριος.

2. *Éphés.* 1, 19-21 et *Jn* 12, 32.

*Ev.P.* 20, tout en rapportant l'épisode du voile du Temple déchiré, introduit quelques variantes à l'égard des Évangiles canoniques. Il souligne que c'est « au moment même », αὐτῆς ὥρας, où survient l'élévation du Κύριος que le voile du Temple se déchire ; il remplace le verbe σχίζω des Synoptiques par le verbe διαρρήγνυμι, que l'on trouve chez *Matth.* 26, 65, *Mc* 14, 63, *Act.* 14, 14 b, *Lc* 5, 6, mais en un tout autre contexte. C'est le verbe ῥήγνυμι qui se trouve dans l'*Homélie « In S. Pascha »* (55, 2) avec le même contexte que *Ev.P.* 20<sup>1</sup>. De plus, notre texte précise qu'il s'agit du Temple de Jérusalem, τῆς Ἱερουσαλήμ, tandis qu'il omet le détail de la déchirure « de haut en bas » (*Matth.* 27, 51, *Mc* 15, 38).

Il est difficile d'établir le motif de ces variantes, même si, à première vue, on estime que la précision « de Jérusalem » dépose en faveur d'une rédaction tardive, éloignée du lieu où la Passion s'est déroulée et du temps où elle s'est produite.

## VI

LA DÉPOSITION DE CROIX ET LA SÉPULTURE ; PHÉNOMÈNES QUI ACCOMPAGNENT LA DÉPOSITION ; LE « RITE FUNÈBRE » DE LA PART DE JOSEPH D'ARIMATHIE (*Ev.P.* 21, 22, 23, 24).

**Ev.P. 21.** *Et alors ils retirèrent les clous des mains du Seigneur et le déposèrent à terre. Et toute la terre trembla et il y eut une grande terreur.*

Après la déchirure du voile du Temple, vient la déposition de la croix dont nous trouvons les textes correspondants en *Matth.* 27, 60, *Mc* 15, 46, *Lc* 23, 53, *Jn* 19, 38 ; 20, 20, 25.27. Mais, au tableau bien connu des Évangiles canoniques, *Ev.P.* 21 ajoute un certain nombre de particularités.

1. Cf. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 57, n. 31.

L'épisode de l'extraction des clous des mains du Seigneur est, de toute évidence, un passage qui n'est pas docète<sup>1</sup>. La littérature chrétienne des premiers siècles rapporte fréquemment ce détail de la Passion<sup>2</sup>, comme pour souligner la réalité du corps du Christ, lorsqu'elle commente les épisodes racontés dans *Jn* 20, 20.25.27. L'allusion aux seuls clous des mains pourrait être une nouvelle indication de la proximité de l'*Ev.P.* avec l'Évangile de *Jn* 20, 20.25.27. Ce dernier, en effet, rappelle trois fois le trou des mains, une fois le trou du côté, et pas une seule fois le trou des pieds. Sur ce point, l'observation de Vaganay (p. 259-260) est intéressante : les apologistes, qui lient la crucifixion de Jésus au *Ps.* 21, 17, ont mis l'accent sur les clous des mains et des pieds, tandis que les Pères de l'Église, qui pensent davantage à la prophétie d'*Is.* 65, 2, mettent seulement l'accent sur les clous des mains. *Ev.P.* serait dans cette ligne, qui est aussi la ligne johannique.

En ce qui concerne la déposition de la croix, notre récit nous permet un rapprochement qui n'est pas sans intérêt : « Et ils le déposèrent à terre. Et toute la terre trembla et il y eut une grande terreur. » Le corps de Jésus, déposé à terre à la fin de l'événement pascal, apporte avec lui les effets des théophanies. Peut-être avons-nous là une nouvelle confirmation de la véritable intention de notre auteur : il propose, sous forme de récit, un discours théologique. C'est la présentation du *Kύριος*, de tout ce qu'il est, de tout ce qu'il a fait et fera. Ceci confirme l'hypothèse

1. J. B. SEMERIA, *op. cit.* (*Rev. Bibl.* 1894), considère ce passage comme l'une des expressions non docètes de *Ev.P.*, avec les v. 3 et 23-24.

2. Cf. IGNACE D'ANT., *Ad Smyrn.* 1, 2 ; *Ps.-BARNABÉ*, 5, 13 ; MÉLITON, *Sur la Pâque*, v. 571, 698, *Fragment* 15, v. 35 ; JUSTIN, *Dial.* 97, 3 et *I Apol.* 35 ; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* V, 31, 2 ; IV, 34, 4 ; CLÉM. D'ALEX., *Pedag.* III, 12, 85. TERTULLIEN, *Adv. Marc.* III, 18.

que l'auteur de *Ev.P.* est, à sa manière, un prédicateur. Sur ce point il y a une différence notable entre *Ev.P.* et l'*Homélie « In S. Pascha » (I.P.)*. Dans *I.P.* nous lisons : « Que les cieus aient ton esprit (τὸ πνεῦμα), le paradis ton âme (τὴν ψυχὴν) et la terre ton corps (τὸ δὲ σῶμα ἢ γῆ)<sup>1</sup> », et nous voyons apparaître ainsi la distinction esprit, âme, corps, l'un au ciel, l'autre en paradis, le troisième dans la terre. Dans *Ev.P.* 19, 20, 21, on parle du *Kύριος* abandonné par la *δύναμις*, élevé, déposé sur la terre, puis enseveli : aucune distinction entre esprit, âme et corps. L'unique référence est l'abandon du *Kύριος* par la *δύναμις*.

**Ev.P. 22.** *Alors le soleil resplendit et il se trouva (que c'était) la neuvième heure.*

A la différence des Synoptiques, la neuvième heure dans *Ev.P.* ne souligne pas la fin des ténèbres, mais le moment où le soleil commence à resplendir.

La lecture immédiate des versets 21 et 22 pourrait faire penser à une reconstruction banale et en partie infidèle des épisodes des Évangiles canoniques. Les « infidélités », omissions et additions quelles qu'elles soient, trahiraient une de ces rédactions tardives et populaires où la couleur et le côté spectaculaire du récit ont beau jeu. La joie des Juifs dont parle le verset suivant serait le signe de leur attachement au commandement du *Deut.* 21, 23, qui prescrit de déposer de la croix et d'ensevelir avant le coucher du soleil le corps des suppliciés. C'est le fait que le soleil resplendit et qu'ils s'aperçoivent qu'il n'est que la neuvième heure, donc qu'ils sont en règle avec la loi, qui provoque leur joie. Mais en dépit de leur « banalité », ces versets ont eu des imitateurs, ainsi S. Cyrille de Jérusalem relate la déchirure du voile du

1. Cf. R. CANTALAMESSA, « *L'Omelia in S. Pascha* » dello Pseudo-Ippolito di Roma, Milan 1967, p. 234-239.

Temple en renforçant l'expression de *Ev.P.* 20 : τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ..... διερρήξατο (*Cat.* XIII, 32 ; v. aussi 39) et il parle du soleil qui resplendit à la neuvième heure : ἀλλὰ μετὰ τὴν ἐνάτην ἔλαμψεν ὁ ἥλιος (*id.* 24).

Le commentaire de S. Éphrem sur le Diatessaron de Tatien est également intéressant. A propos du passage où Tatien présente l'épisode de la déchirure du voile du Temple, S. Éphrem, qui composa son commentaire vers la moitié du IV<sup>e</sup> siècle à Édesse, énumère les différentes interprétations possibles de l'événement<sup>1</sup> : « *Et le voile fut déchiré*, le Seigneur montrant par là qu'il leur avait enlevé le royaume pour le donner au peuple qui porte du fruit. Ou bien il signifiait, par le voile déchiré, que le temple serait détruit parce que son Esprit en était sorti. Le grand prêtre ayant injustement déchiré sa tunique, l'Esprit déchira le voile... Le grand prêtre avait déchiré l'insigne de son sacerdoce et l'avait rejeté loin de lui ; aussi le Seigneur déchira-t-il le voile, puis il sortit et retira toutes les richesses spirituelles du peuple juif. (6) Ou bien, les signes, ayant vu l'agneau qu'ils avaient si souvent signifié, déchirèrent le voile et sortirent à sa rencontre. Ou bien l'esprit de prophétie qui habitait le temple et était descendu pour prédire son avènement aux hommes s'envola aussitôt, pour annoncer dans les hauteurs que le Seigneur montait au ciel. »

Plus significative encore est la ressemblance avec l'*Homélie « In S. Pascha »*, qui, elle aussi, comme nous l'avons dit, est asiatique et date du II<sup>e</sup> siècle ; nous y rencontrons plusieurs éléments qui se trouvent dans *Ev.P.* 20, 21, 22 : « Alors les pierres de la terre se fendirent, criant l'ingratitude d'Israël : ' Tu n'as pas reconnu la pierre spirituelle que tu as suivie et à laquelle tu as bu ', le voile

1. ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, éd. L. Leloir, SC 121, Paris 1966, chap. XXI, 4.6, p. 376-377.

du Temple se déchira (ἐρράγη), participant à la Passion et désignant le véritable grand Prêtre céleste, et peu s'en fallut que le monde entier ne fût anéanti, dissous de peur devant la Passion, si le grand Jésus n'avait exhalé le divin Esprit en disant : Père, je remets mon Esprit entre tes mains. Toutes choses en effet étaient épouvantées et agitées par un tremblement de peur, tout était secoué, mais quand à nouveau monta le divin Esprit, l'univers en quelque sorte animé, vivifié, et affermi retrouva la stabilité<sup>1</sup>. »

Dans cette Homélie pascale, la déchirure du voile du Temple permet de voir le grand prêtre. L'ascension de l'esprit de Jésus rétablit l'ordre et l'harmonie qui avaient été secoués par le grand événement.

Pour l'auteur de *Ev.P.*, l'ascension de la δύναμις, l'élévation du Κύριος ont lieu en même temps que la déchirure du voile du Temple, et sont le symbole de la disparition du culte antique et de l'avènement de la nouvelle alliance.

Notons que le vocable ὄρα, que nous trouvons au début de *Ev.P.* 20, désigne, dans l'apocalyptique judaïque<sup>2</sup>, un moment précis de l'histoire du salut, le moment de l'intervention divine à la fin des temps. Dans le Nouveau Testament, il est employé d'une manière particulière par les Synoptiques lors du récit de la Passion (*Mc* 14, 35 ; 14, 41 ; *Lc* 22, 53), pour indiquer la souffrance, la mort du Seigneur, ou l'heure de la puissance des ténèbres. Dans le quatrième Évangile, il peut avoir un sens messianique général (*Jn* 4, 21.23 ; 5, 25 ; 16, 25) ou indiquer,

1. Cf. P. NAUTIN, *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, SC 27, Paris 1950, p. 182. Je m'appuie, pour le texte, sur l'étude de P. Nautin ; en ce qui concerne l'environnement et la date de l'homélie « *In S. Pascha* », je tiens pour plus valable la thèse de R. Cantalamessa.

2. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Exegesis IV Evangelii*, Romae. Pont. Inst. Bibl. 1970-1971, p. 17-18. Cf. *Dan.* 8, 17-19 ; 11, 35 ; 40-45.

selon le contexte (*Jn* 2, 4 ; 7, 30 ; 8, 20 ; 12, 23 ; 12, 27 ; 13, 1 ; 17, 1), le moment où se réalise la mission du Seigneur, qui est passion et mort sur la croix en même temps que glorification.

Le moment décrit par *Ev.P.* 19, 20 et désigné par ὥρα est exactement celui de l'accomplissement, tel que le comprend S. Jean, de la passion, de la mort et de la résurrection du Κύριος.

Ainsi ce « banal » ὥρα, suivi, dans le texte, de la déposition du corps qui est en même temps une manifestation de la Parousie, veut sans doute rappeler au lecteur la conclusion de la mission du Κύριος.

**Ev.P. 23.** *Les Juifs se réjouirent et donnèrent à Joseph son corps pour qu'il l'ensevelisse, puisqu'il avait vu tout le bien qu'il avait fait.*

**24.** *Ayant donc pris le Seigneur, il le lava et l'enveloppa dans un linceul, et il le porta dans son propre tombeau, appelé jardin de Joseph.*

La joie des Juifs provenant de ce que le soleil brille et que l'harmonie du monde est revenue, est un détail dont les Évangiles canoniques ne parlent pas.

L'apparition de Joseph d'Arimathie, à qui les Juifs donnèrent τὸ σῶμα αὐτοῦ, « son » corps, n'est pas aussi imprévue qu'il semble. Aux v. 3-5 notre auteur s'est déjà occupé de Joseph, l'ami de Pilate et du Seigneur, le montrant désireux d'obtenir, dès avant la crucifixion, le corps du Christ. Pilate s'était adressé à Hérode et celui-ci avait donné son consentement en remarquant que, si Joseph ne l'avait pas réclamé, les Juifs eux-mêmes l'auraient inhumé pour être en règle avec la disposition de *Deut.* 21, 23.

Ayant anticipé la réclamation du corps de Jésus par Joseph, le v. 5 continue : « Il le livra donc au peuple la veille des Azymes, leur fête. » C'est alors que commencent les scènes de dérision et de mauvais traitements qui

culmineront dans la mort-élévation du Κύριος. Quand tout l'événement pascal a été consommé, quand arrive le moment de la sépulture du corps, *Ev.P.* 23 indique que les Juifs remettent le corps à Joseph. Si nous comparons *Ev.P.* avec le récit des Évangiles canoniques (*Matth.* 27, 58 s., *Mc* 15, 45 s., *Lc* 23, 50 s., *Jn* 19, 38 s.), nous voyons que seule la demande du corps a été anticipée<sup>1</sup>. Puis la narration reprend dans le sillage des Évangiles canoniques, non sans variantes cependant.

Le v. 23 : « Et ils donnèrent son corps à Joseph », révèle une certaine ressemblance avec *Matth.* 27, 58, du moins si l'on suit la leçon de quelques manuscrits : τότε ὁ Πιλάτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι τὸ σῶμα<sup>2</sup>. Le « τῷ Ἰωσήφ » et le « ἕνα αὐτὸ θάψῃ » de *Ev.P.* 23 servent à l'auteur à renouer avec l'épisode anticipé aux v. 3-5 et aussi, plus loin, au v. 21.

La forme δεδώκασιν (au lieu de ἀποδοθῆναι) serait le fruit d'une confusion entre le parfait et l'aoriste, fréquente dans la koinè<sup>3</sup>. Ici encore Jésus est désigné par le pronom αὐτός qui indique le Messie.

*Ev.P.* 23 continue : « car Joseph avait vu tout le bien qu'il avait fait ». Cette expression est inconnue de la tradition canonique, et elle a donné lieu à diverses interprétations<sup>4</sup>.

Certaines d'entre elles sont déterminées par le jugement de « banalité » que l'on porte sur notre auteur. Ce qui est frappant au contraire, c'est la coïncidence entre l'expression

1. Peut-être faut-il tenir l'anticipation comme une « technique narrative » chez notre auteur ? C'est un procédé un peu grossier, un *flash ahead*, corrélatif opposé au *flash back*, mais qui n'est pas dépourvu d'une certaine efficacité sur les lecteurs ou les auditeurs. Ceux-ci savent en général de quoi il s'agit, mais ils veulent que cela leur soit dit.

2. Une partie des mss seulement porte τὸ σῶμα Cf. NESTLE-ALAND, *ad loc.*

3. Cf. L. VAGANAY, p. 265, s'appuyant sur BLASS, 343, 1.

4. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 266.

de *Ev.P.* 23 : θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν, et celle de *Jn* 11, 45 dans l'épisode de la résurrection de Lazare : θεασάμενοι δὲ ἐποίησεν, en remarquant que le papyrus P<sup>66</sup> et le codex 473 remplacent δὲ par ὅσα<sup>1</sup>. Connaissant la prédilection de notre auteur pour l'Évangile de Jean, on ne peut pas attribuer au hasard cette ressemblance. En cherchant à justifier pour les lecteurs ou les auditeurs la concession faite à Joseph d'Arimatee, le Pseudo-Pierre se sera souvenu de ceux qui avaient cru en Jésus parce qu'ils avaient vu les grandes choses qu'il faisait. Et cet « emprunt » lui sera venu spontanément puisqu'il s'agissait là aussi de sépulture et de résurrection.

Après cette référence à Jean, *Ev.P.* revient aux épisodes des Synoptiques : « Ayant donc pris le Seigneur, il le lava et l'enveloppa dans un linceul (*Ev.P.* 24). » C'est *Matth.* 27, 59 : καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσήφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ [ἐν] σινδόνι καθαρᾷ, qui semble être à l'origine de notre texte, mais non sans modifications. Outre la préférence connue de *Ev.P.* pour les formes simples<sup>2</sup> (εἴλησε au lieu de ἐνετύλιξεν), il s'y trouve une donnée théologiquement significative. *Ev.P.* n'a pas τὸ σῶμα comme *Matth.* 27, 59 et *Jn* 19, 40-41, mais τὸν Κύριον. Le corps de Jésus abandonné par la δύναμις est cependant toujours le Κύριος. Tout ce qui survient au Fils de Dieu incarné — les outrages, la mort elle-même, la sépulture — n'arrive jamais à cacher la réalité divine du Κύριος. De quelle manière celle-ci est-elle présente dans l'incarnation (passion — mort — résurrection et ascension), l'auteur de *Ev.P.* ne le dit pas. Bien plus, il est probable que le nom de Κύριος, dans cet épisode, lui évite la difficulté qui pourrait

1. Cf. NESTLE-ALAND, *ad loc.*

2. Il faut se rappeler que cette prédilection pour la forme simple se trouve aussi dans Jean. Comparer *I Cor.* 15, 3 : παρέδωκα... παρέλαβον avec *Jn* 17, 8 : ἔδωκας... ἔλαβον, ou *I Cor.* 15, 1 : εὐαγγελίον... εὐηγγελισάμην avec *Jn* 1, 5 : ἀγγελίαν... ἀναγγέλλομεν.

se présenter, car si le Christ a rendu l'esprit, s'il est mort (dans son corps), qu'est-il advenu de la divinité entre la mort et la résurrection ? *Ev.P.* saute par-dessus le problème en évoquant par avance la Résurrection. Celle-ci, que l'auteur a constamment présente à l'esprit, est, en effet, actualisée dans le mot de Κύριος, puisque ce nom désigne le Ressuscité.

Quant au fait de laver le corps du Seigneur, *Ev.P.* 24 exprime ce que les Synoptiques ne disent pas et ce que laisse entendre *Jn* 19, 40 : « Ils prirent donc le corps de Jésus et l'entourèrent de bandelettes, avec les aromates, selon la manière d'ensevelir des Juifs<sup>1</sup>. » Puis notre auteur reprend le récit comme dans *Matth.* 27, 59.

Mais quand il s'agit de spécifier dans quel tombeau le Seigneur fut enseveli, le point de référence est de nouveau *Jn* 19, 41, où nous trouvons le terme de κήπος, « le jardin » de Joseph.

A ce verset 24 aussi, on peut trouver un parallèle dans un texte de l'Ancien Testament : le troisième livre des Rois (13, 30) raconte l'histoire de ce prophète de Béthel qui, pris de jalousie, attira la mort sur un homme de Dieu qui avait prophétisé contre Béthel, puis « déposa le cadavre dans son propre tombeau, τοῦ θάψαι αὐτὸν ἐν τῷ τάφῳ ἑαυτοῦ ».

A ce moment du récit, notre auteur ne parle pas de la pierre roulée à l'entrée du sépulcre, conclusion normale de la sépulture, comme dans *Matth.* 27, 60 et *Mc* 15, 46, mais il fixe son attention sur la foule de ceux qui sont présents. Le chapitre de la sépulture reste donc ouvert et sera repris au v. 32.

1. Cf. *Act.* 9, 37 et STRACK-BILLERBECK, II, p. 52-53.

## VII

L'ATTITUDE DES JUIFS ET DES DISCIPLES DU SEIGNEUR  
(*Ev.P.* 25, 26, 27).

**Ev.P. 25.** *Alors les Juifs, les anciens et les prêtres, s'apercevant du mal qu'ils s'étaient fait à eux-mêmes, commencèrent à se frapper la poitrine et à dire : « Malheur à nos péchés ! Le jugement et la fin de Jérusalem approchent. »*

**26.** *Moi, avec mes compagnons, j'étais attristé, et, blessés dans notre âme, nous restions cachés, car nous étions recherchés par eux comme des malfaiteurs et comme si nous voulions incendier le Temple.*

**27.** *En plus de tout cela, nous jeûnions et nous restions assis dans l'affliction et les larmes, de nuit et de jour, jusqu'au sabbat.*

Dans ce chapitre composé de trois versets, ont été regroupés des épisodes qui concernent l'attitude des Juifs (peuple, anciens, prêtres) et celle des apôtres après la mort du Κύριος.

Notre auteur emploie l'expression τότε οἱ Ἰουδαῖοι<sup>1</sup> pour désigner toute la nation à partir du nom de la région palestinienne (Ἰουδαία), selon l'habitude des Septante et du Nouveau Testament. On nous montre la nation représentée par ses catégories les plus marquantes : πρεσβύτεροι, ἱερεῖς, prenant conscience de sa propre faute. Ici, l'expression est très proche d'un texte interpolé<sup>2</sup>

1. Notons que les termes Ἰουδαῖος, Ἰουδαία sont spécialement familiers à l'Évangile de Jean.

2. Les deux mss de la version syriaque ajoutent à *Lc* 23, 48 les mots suivants : « disant : Malheur à nous ! Que va-t-il nous arriver ? Malheur à nous à cause de nos péchés ! La ruine de Jérusalem est proche ». Le *Sangermanensis* 1 (g<sup>1</sup>) s'exprime ainsi : « dicentes : Vae nobis, quae facta sunt hodie, propter peccata nostra ; appropinquavit enim desolatio Hierusalem ».

que l'on trouve dans un codex des Évangiles et dans deux mss de la version syriaque après *Lc* 23, 48. Les manuscrits syriaques donnent à penser qu'il a pu y avoir un contact entre le milieu syrien et l'*Évangile de Pierre*, comme c'est affirmé d'ailleurs par Eusèbe<sup>1</sup>.

Dans le *Traité sur la Pâque* (v. 698-709) de Méliton<sup>2</sup>, on rappelle l'amertume qui tombe sur Israël pour avoir tué le Seigneur.

Dans la recension B du *Descensus Christi ad inferos* XI (XXVII)<sup>3</sup> on trouve aussi Pilate, Anne, Caïphe, les prêtres, les lévites et tout le peuple d'Israël, dans une scène de repentir qui rappelle de très près *Ev.P.* 25 : « Lacrimantes amare et crudeliter, percutientes pectora sua, clamantes et dicentes per omnia : Vae nobis ! ut quid nobis miseris contingit hoc ? ... Vae nobis miseris ! sanguinem sanctum in terra effundimus. »

Le verbe κόπτεσθαι (v. 25) correspond à celui de τύπτω chez *Lc* 23, 48, où est mentionné — et chez lui seul — le geste des assistants τύπτοντες (τὰ στήθη) tout de suite après la mort et l'ensevelissement du Seigneur. Κόπτεσθαι est souvent attesté dans le Nouveau Testament, où il signifie avec évidence se frapper la poitrine en signe de douleur et de repentir<sup>4</sup>. Le choix de ce verbe a été suggéré à *Ev.P.*, non seulement par *Matth.* 24, 30 et *Apoc.* 1, 7, mais encore par quelques passages de l'Ancien Testament, notamment par *III Rois* 13, 29-30 (épisode du prophète jaloux quand l'homme de Dieu est déposé « dans son sépulcre »), où le verbe κόπτεσθαι apparaît à plusieurs reprises. Mais il faut aussi rappeler *Zach.* 12, 10-12, où le deuil et les pleurs de Jérusalem (verbe κόπτεσθαι)

1. EUSÈBE, *H.E.* VI, 12, 2.

2. Cf. O. PERLER, *op. cit.*, p. 192, où est signalé comme semblable à notre texte le PSEUDO-CYPRIEN, *Adv. Jud.* 6-7.

3. Cf. C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876, p. 431.

4. Cf. *Matth.* 24, 30, *Lc* 23, 27, *Apoc.* 1, 7.

s'associent à l'image de celui qu'ils ont transpercé, et *Apoc.* 1, 7, qui cite implicitement Zacharie, mais se place déjà dans une vision de gloire : « Tous les yeux le verront... même les yeux de ceux qui l'ont transpercé, et à cause de Lui toutes les nations pleureront (κόψονται). »

L'expression qui suit : « Malheur à nos péchés » rappelle, au moyen de οὐαί, *Apoc.* 8, 13 ; 9, 12 ; 11, 14 ; 18, 10, mais aussi *III Rois* 13, 30, *Jér.* 13, 27 : « Malheur à toi, Jérusalem », etc.<sup>1</sup>

Parmi les textes de la tradition patristique, notons le témoignage de S. Éphrem sur le Diatessaron<sup>2</sup> : « Vae erat, vae erat nobis, Filius erat hic Dei ! Ecce venerunt, advenerunt, judicia dirutionis Hierusalem. »

Dans un milieu purement syrien, nous avons le témoignage d'Aphraate (*Hom.* 14, 26) : « Vae nobis ! Quid accidit nobis », et celui de la *Doctrine d'Addai*<sup>3</sup>.

Dans la même perspective, la recension B du *Descensus Christi ad inferos* (*Evangelia Apocrypha*, éd. Tischendorf, Leipzig 1876, p. 431) met sur les lèvres des Juifs la reconnaissance de leur faute : « Vae nobis ! ut quid nobis miseris contingit hoc?... Vae nobis miseris ! sanguinem sanctum in terra effundimus. »

Ces références particulières révèlent une tradition où cette pensée est présente, mais il est difficile de décider si la source première est vraiment l'*Évangile de Pierre* ou s'il faut penser à une source commune, inconnue, mais qu'on pense être « un vieux texte antiochien où l'épisode de Luc était déjà développé<sup>4</sup> ». En tout cas, la portée prophétique et eschatologique du verset me paraît plus

1. Cf. *Matth.* 11, 21 ; 18, 7 ; 23, 13 ; 24, 19 ; 26, 24 ; *Lc* 6, 24-26.

2. Cf. L. LELOIR, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, *CSCO* 227, Louvain 1962, p. 68 (section 73). A. RESCH, *Aussercanonische Schriftfragmente*, Darmstadt 1967, *Agraphon* 27, p. 50 (*Lc* 23, 48).

3. Cf. G. PHILIPPS, *The doctrine of Adai, the apostle*, Londres 1876, p. 27.

4. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 271.

significative. Elle est rendue non seulement au moyen des termes du langage eschatologique comme ἐγγίζω, ἡ κρίσις, τὸ τέλος<sup>1</sup>, mais par l'intermédiaire de ce dessein fondamental qui, presque à chaque verset, affleure dans notre texte. Nous avons, à propos de l'ensevelissement du Seigneur, renvoyé à *III Rois* 13 ; ce passage semble maintenant encore, avoir été vraiment présent à l'esprit de notre auteur quand il rédigeait le verset sur la culpabilité du clergé (πρεσβύτεροι, ἱερεῖς dans *Ev.P.* 25 ; προφήτης, πρεσβύτερος, ἱερεῖς dans *III Rois* 13).

La haine et la jalousie intérieure devant le développement de l'Alliance (pour parler en termes de l'Ancien Testament) ou du Royaume de Dieu (pour parler en termes du Nouveau Testament) sont symbolisés par ce vieux prophète de Béthel, qui, les yeux grand ouverts, se sert de ses charismes et de sa vocation pour se venger et entraîner la mort d'un autre prophète, dont le message, authentique, est tourné contre Béthel. Voilà annoncée prophétiquement aux yeux de notre auteur l'attitude d'Israël en face du Κύριος. Cet épisode de l'A. T. est sans importance si on le compare aux luttes des grands Prophètes contre Israël, mais il est intéressant de noter que notre auteur a su l'utiliser parce qu'il convenait parfaitement à son cas.

*Ev.P. 26. Moi, avec mes compagnons, j'étais attristé et, blessés dans notre âme, nous restions cachés, car nous étions recherchés par eux comme des malfaiteurs et comme si nous voulions incendier le Temple.*

Pour la première fois l'auteur présumé parle à la première personne, et il le fait pour présenter son comportement et celui de ses compagnons après la sépulture du Κύριος.

1. On les trouve par exemple dans *Lc* 21, 20, 28, *I Pierre* 4, 7, *Apoc.* 14, 7 ; *Ps.-Barn.* 4, 3.

En cela rien d'étonnant, cette manière de s'introduire est un lieu commun de ce genre littéraire particulier que sont les apocryphes. Il est intéressant de remarquer que le comportement décrit apparaît irréprochable. Nous retrouverons dans les deux derniers versets une manière analogue de s'introduire et de se présenter. Même alors, l'auteur présumé ne se présente pas seul : si, au v. 26, par l'expression ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἐταίρων μου, il désigne, en plus de lui, les disciples, au v. 59 il se présente de nouveau associé aux autres : « Nous, les douze disciples du Seigneur », et, au v. 60, il le fait de manière encore plus explicite : « Et moi Simon Pierre et André... et ... Lévi, fils d'Alphée ».

Ces trois passages seront examinés chacun dans leur contexte particulier. Il est intéressant pourtant de noter comment l'auteur présente l'attitude de Pierre et des disciples à l'égard du Κύριος. Au v. 26, elle se justifie par la proximité immédiate de l'événement auquel les apôtres ont assisté et par la crainte des Juifs. Mais le v. 59, qui décrit leur attitude une semaine après la mort du Seigneur (v. 58 : « C'était le dernier jour des Azymes ») et après l'apparition du Ressuscité à Marie Madeleine et à ses amies (v. 50 s.), les présente encore en larmes, affligés, abattus. Le v. 60 ne les montre pas dans un meilleur état d'âme, au contraire, ils retournent à leur travail journalier sans aucune joie.

Tout cela trahit notre auteur : il voudrait nous faire croire que Pierre est le témoin oculaire de tous ces événements. Mais ce qui transparaît quand il décrit le comportement des apôtres, c'est justement qu'il lui manque cette expérience directe, personnelle et collective.

L'auteur ne sait que dire sur ce qu'ils ont fait, et il se répète, restant toujours dans les généralités. Il devrait précisément pouvoir nous en dire là davantage puisqu'il se présente comme un témoin de l'événement. Sa manière de s'exprimer ressemble d'ailleurs de manière étonnante

à celle de *II Pierre* 1, 12-19 : « Il m'a montré à moi... nous vous avons fait connaître... nous qui avons été les témoins oculaires... »

La tristesse qui pèse sur les Apôtres dans *Ev.P.* 26 (ἐλυπούμην) rappelle la prophétie de Jésus en *Jn* 16, 20 : « Vous pleurerez et gémirez et le monde se réjouira : vous serez dans l'affliction, mais votre tristesse se changera en joie. » Ce qui nous est parvenu d'*Ev.P.* ne parle que de la tristesse ; le seul rayon de joie auquel il soit fait allusion est celle des Juifs quand le soleil réapparaît.

L'expression « blessés dans notre âme », qui ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament, se trouve dans l'Ancien. En *II Macc.* 3, 16-17, nous lisons : « A voir le visage du Grand Prêtre, on sentait que son cœur était blessé (τιτρώσκεισθαι τὴν διάνοιαν), car sa figure et l'altération de son teint montraient la douleur intérieure de son âme : la tristesse qui l'enveloppait, l'épouvante que trahissait son corps, manifestaient à ceux qui l'avaient vu la douleur de son cœur. »

La similitude d'expression entre *Ev.P.* et *II Macc.* pourrait passer pour fortuite, si ne s'y ajoutait un autre élément de ressemblance qui n'est plus de forme mais de fond. *Ev.P.* 26, en effet, tout en décrivant le comportement des disciples du Seigneur après sa sépulture, évoque une circonstance qui tient à cœur à l'auteur. La proposition qui suit celle des compagnons blessés dans leur cœur, après avoir mentionné que les disciples restaient cachés, en donne le motif : « car nous étions recherchés par les Juifs comme des malfaiteurs et comme si nous voulions incendier (ἐμπρῆσαι) le Temple. » La présence du verbe ἐμπύρημι en rapport avec le Temple et dans un pareil contexte est inconnue du Nouveau Testament ; ici elle est significative<sup>1</sup>. En *Mc* 14, 58, *Matth.* 26, 61 ;

1. On ne trouve le mot que dans *Matth.* 22, 7, à la fin de la parabole des noces royales.

27, 40, pour une semblable action c'est le verbe καταλύσαι qui est employé, et en *Jn* 2, 19 λύειν. La mention explicite d'incendie en *Ev.P.* 26 est peut-être une référence concrète à l'épisode de l'an 70. Cependant en *II Macc.* 3-5, le récit, non seulement nous montre la sainteté du Temple de Jérusalem, mais souligne que si quelque malheur s'abat sur le Temple, c'est à cause des péchés d'Israël.

Ce n'est donc pas seulement la ressemblance de l'expression « blessé dans son cœur » qui rapproche *Ev.P.* de *II Macc.*, mais c'est aussi l'allusion à la destruction du Temple comme conséquence des péchés des Juifs.

Le détail des apôtres cachés par peur des Juifs et traités comme des malfaiteurs (le terme de κακοῦργοι, déjà rencontré dans *Ev.P.* 10 et 13, est aussi dans *Lc* 23, 32 et 39) trouve quelque résonance dans le récit de Jean, notamment en *Jn* 20, 19 : « Le soir de ce même jour, le premier de la semaine, toutes portes du lieu où se trouvaient les disciples étant closes par crainte des Juifs... » C'est le seul rapprochement explicite que l'on puisse faire à propos du comportement des apôtres<sup>1</sup>.

**Ev.P. 27.** *En plus de tout cela, nous jeûnions et nous restions assis, dans l'affliction et les larmes, de nuit et de jour, jusqu'au sabbat.*

L'auteur continue à décrire le comportement des disciples ; sur ce fond constant d'affliction et de larmes, des détails s'ajoutent, comme le jeûne et sa durée « de nuit et de jour, jusqu'au sabbat ».

Nous nous trouvons en face d'un passage d'inspiration rabbinique, d'où émergent toutes les attitudes ascético-pénitentielles propres à la spiritualité judaïque.

1. Notons que dans *Jn* 8, 59, Jésus se cache parce que les Juifs voulaient lui lancer des pierres ; dans *Jn* 12, 36, il se cache encore peu avant la fête de la Pâque ; dans *Jn* 19, 38, Joseph d'Arimateie est appelé « disciple de Jésus, mais caché par peur des Juifs ».

Pour ce qui concerne le jeûne (ἐνηστεύομεν), les Évangiles canoniques en parlent à plusieurs reprises. *Matth.* 4, 2 présente le jeûne de Jésus, *Matth.* 6, 16-18 rappelle la recommandation du Seigneur de jeûner en secret ; *Matth.* 9, 14-15, *Mc* 2, 18-20, *Lc* 5, 33-34 donnent la réponse de Jésus à ceux qui lui demandent pourquoi ses disciples ne jeûnent pas comme ceux de Jean : « Le temps viendra où l'époux leur sera ôté, alors ils jeûneront. » Nous trouvons dans *Lc* 18, 12 le rappel du jeûne, comme prescription de la loi : « Je jeûne deux fois par semaine », et dans *Act.* 13, 2, comme pratique de l'Église naissante : « Tandis qu'ils célébraient le culte du Seigneur et jeûnaient... »

Les références ne manquaient donc pas à notre auteur, même si le Nouveau Testament ne parle pas explicitement de jeûne pendant la période qui va de la crucifixion à la résurrection. Pareille tradition d'ailleurs se trouve dans l'*Évangile selon les Hébreux*, d'après le fragment (n° 17) que nous a transmis saint Jérôme (*De vir. ill.* 2), même si ce texte ne fait qu'attribuer à Jacques une interprétation littérale de *Matth.* 26, 29, *Mc* 12, 25, *Lc* 14, 18 : « Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem Salvatoris refert : Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. (Juravit enim Jacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus) rursusque post paululum : Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur : Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo Justo, et dixit ei : Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. »

Chez les Pères Apostoliques n'apparaît aucune allusion au jeûne pendant l'attente de la Résurrection. Ils nous parlent fréquemment de la valeur et de l'efficacité du

jeûne<sup>1</sup>, mais seul le *Ps.-Barnabé* 7, 3 nous le présente comme un rappel de la Passion, et encore en un sens allégorique : « Mis en croix, il fut désaltéré avec du vinaigre et du fiel. Écoutez quelles indications ont donné à ce sujet les prêtres du temple. Le commandement avait été écrit : Celui qui n'aura pas jeûné un jour de jeûne sera puni de mort. Le Seigneur avait établi cet ordre parce que Lui aussi pour nos péchés devait offrir en sacrifice le réceptacle de son esprit. » Il y a pourtant un texte dont l'affinité avec *Ev.P.* 27 n'a pas besoin d'explication. L'auteur de la *Didascalia Syriaca* 21, rappelle : « Le vendredi et le samedi vous jeûnerez complètement... C'est ce que nous (les apôtres) avons fait quand le Seigneur a souffert sa passion de trois jours » (cf. *Const. Ap.* V, 19, 2). *Ev.P.* 27 serait-il la source de la *Didascalia syriaca* 21 ?

Mais, pour l'auteur de *Ev.P.* 27, d'où peut bien être venu cet usage, qui devait ensuite faire partie de plein droit de la tradition ?

Irénee fait remarquer<sup>2</sup> : « La controverse ne porte pas seulement sur le jour (pascal), mais sur la manière même de jeûner. Certains pensent devoir jeûner un seul jour (le vendredi), d'autres deux (le vendredi et le samedi), d'autres davantage, d'autres assignent à leur jeûne l'espace de 40 heures, jour et nuit. » Au II<sup>e</sup> siècle, la coutume de jeûner pendant les jours qui précédaient la Résurrection était donc certaine ; restait à établir combien de jours ce jeûne devait durer. Notre auteur dira bien vite à quel courant il se rattache.

Dans l'Ancien Testament, malgré la fréquence des allusions au jeûne et le nombre des personnages qu'on nous présente affligés et en larmes<sup>3</sup>, aucun texte de ce

1. *Didachè* 1, 3 ; 7, 4 ; 8, 1. *Ps.-Barnabé* 3, 1 ; 4, 7 ; 7, 3, 5 ; 14, 2. *Le Pasteur* 6, 1 ; 9, 2 ; 18, 6 ; 18, 7 ; 54 ; 56, 7.

2. Cf. EUSÈBE, *H.E.*, V, 24, 12 ; *SC* 41, p. 70.

3. L'expression *πενθοῦντες καὶ κλαίοντες* semble répondre à

genre ne se rencontre qui ait une allure prophétique ou puisse faire penser à la Passion, sauf *Néh.* 1, 4 : « A ces mots, je m'assis et je pleurai ; je restai affligé pendant plusieurs jours et je jeûnai. » Nous trouvons réunies dans ce texte toutes les attitudes ascético-pénitentielles dont parle *Ev.P.* 27, avec pour arrière-plan la destruction de Jérusalem.

Dans *Apoc.* 18, 11-15 n'apparaît aucune référence au jeûne, mais il y est dit au v. 11 : « κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν, ils pleurent et se lamentent sur elle », et, au v. 10, il y a la reconnaissance du péché de Babylone et du moment de son jugement, en ces termes : « Malheur, malheur, cité de Babylone... ton jugement est arrivé, οὐαί, οὐαί, ... ἡ κρίσις σου. » Cf. *Ev.P.* 25 : οὐαί... ἡ κρίσις...

Notre auteur continue à se servir de termes, d'expressions, de situations connues, qu'il adapte à son discours. Par l'expression « de nuit et de jour jusqu'au sabbat », il montre que lui et ses compagnons sont des personnes qui calculent avec exactitude ; il est plus préoccupé de faire connaître la coutume de son milieu que d'exposer le développement réel de l'événement. Il n'est pourtant pas simple pour nous de comprendre cette exactitude. S'agit-il d'un jeûne qui va de la nuit du vendredi au jour suivant inclus ? ou bien « jusqu'au sabbat » se rapporte-t-il au samedi de la semaine suivante ? Les hypothèses avancées sont multiples<sup>1</sup>.

Il semble généralement reconnu que le jeûne, pour *Ev.P.*, commence lors de la mort du Christ et que l'expression « de nuit et de jour » indique la continuité du jeûne. Il serait également logique de comprendre que « jusqu'au sabbat » désigne le sabbat avant la résurrection ; si cela est, il n'est pas facile d'expliquer comment, une semaine

des modèles connus : *II Sam.* 19, 1-2 ; *Néh.* 1, 4 ; 8, 9 ; *Mc* 16, 10 ; *Lc* 6, 25 ; *Jac.* 4, 9 ; *Apoc.* 18, 11-15.

1. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 273-274.

après (*Ev.P.* 58 : « c'était le dernier jour des Azymes »), ils persévéraient dans la même attitude (*Ev.P.* 59 : « Nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurions et étions affligés et chacun, tout chagriné de ce qui était arrivé, retourna chez lui »).

Dans la recension B du *Descensus ad inferos* XI (XXVII)<sup>1</sup> nous trouvons une étrange allusion au jeûne : « Tribus itaque diebus et tribus noctibus panem et aquam non gustaverunt ullo modo », mais c'est dans un tout autre contexte. Il ne s'agit pas du jeûne des apôtres dans la période qui va de la mort à la résurrection, mais du jeûne d'une multitude, qui n'est pas désignée de façon plus précise, après la descente du Seigneur aux enfers et le récit de tout ce qui est arrivé en ce lieu.

La distance dans l'espace et le temps qui sépare notre auteur de l'événement, ne lui permet pas de rendre le récit vivant et chargé de sens. Il est donc vrai que, à considérer l'ensemble de son discours, l'attention de notre anonyme est plus captivée par le Κόριος que par ses disciples.

## VIII

### LES GARDES DU SÉPULCRE (*Ev.P.* 28, 29, 30, 31, 32, 33).

**Ev.P. 28.** *Les scribes, les Pharisiens et les anciens se réunirent entre eux, ayant entendu dire que tout le peuple murmurait et se frappait la poitrine en disant : « Si ces signes merveilleux se sont produits au moment de sa mort, voyez combien il était juste ! »*

**29.** *Les anciens furent épouvantés, et allèrent vers Pilate, le priant en ces termes :*

**30.** *« Donne-nous des soldats pour surveiller sa tombe pendant trois jours, afin que ses disciples ne l'enlèvent pas et que le peuple ne croie pas qu'il est ressuscité d'entre les morts et nous fasse du mal. »*

1. Cf. C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876, p. 431.

**31.** *Et Pilate leur donna le centurion Pétronius avec des soldats pour garder le sépulcre ; et les anciens et les scribes allèrent avec eux au tombeau.*

**32.** *Et ayant roulé une grande pierre, le centurion, les soldats et tous ceux qui étaient là la placèrent à la porte du sépulcre.*

**33.** *Et ils y apposèrent sept sceaux, et ayant dressé là une tente, ils montèrent la garde.*

Les versets 28 à 33 forment comme un grand cadre où sera placé l'événement de la Résurrection. Il ne s'agit pourtant pas d'un cadre purement extérieur, sorte de couronne à ce tableau ; c'est un cadre animé, irremplaçable, fait de personnages-témoins. L'auteur souligne la responsabilité commune et la vérification officielle des événements qui caractérisent le mystère pascal : la mort du Seigneur avec les miracles qui l'accompagnent et surtout la résurrection dont les témoins se multiplient. Voilà ce qui intéresse fondamentalement notre auteur et ce que signifie cette partie qui va de la mort de Jésus à sa résurrection. Ici les témoins (au contraire de ce qui est dit dans les Évangiles canoniques) ne sont pas les amis, les intimes, ce sont des personnages officiels, ceux qu'on convoquerait pour un acte notarié. C'est pour cela que sont mis en cause les scribes, les Pharisiens, les anciens, le peuple, Pilate, les soldats et le centurion Pétronius.

L'intention de l'auteur est de déclarer que l'événement pascal s'est déroulé sous les yeux du monde, et qu'il est la première manifestation du Verbe. Bien plus, que chacun a eu et a à l'égard de l'événement pascal sa propre responsabilité. Le défilé de la foule qui vient de Jérusalem et des environs pour voir le sépulcre scellé, « de bon matin, au début du sabbat », met plus en lumière la pleine manifestation du Verbe que le regard réservé de Marie de Magdala et de Marie, mère de Joseph, qui cherchaient « où on l'avait mis » (*Math.* 27, 61 ; *Mc* 15, 47) ou « des femmes qui étaient venues de la Galilée avec Jésus » (*Lc* 23, 55).

L'intervention de la garde du sépulcre par les soldats est présentée dans *Ev.P.* 28-33 d'une manière semblable à celle de *Matth.* 27, 62-66, mais les circonstances qui préludent à cette garde sont différentes et son sens, par conséquent, est également différent. Sans doute, comme toujours, quelques éléments de *Matth.* se trouvent aussi dans *Ev.P.* : ainsi, la demande des gardes faite à Pilate par les grands prêtres et les Pharisiens, la peur que les disciples ne volent le corps de Jésus et ne disent ensuite qu'il est ressuscité, la garde pendant trois jours. Mais à côté de ces ressemblances, que de différences ! *Ev.P.* ajoute les scribes aux Pharisiens et aux anciens, de façon à montrer toute la classe dirigeante réunie pour réfléchir sur ce qu'elle a déjà entendu dire au peuple. Si, en effet, à tout ce que le peuple a vu de la mort du Κύριος, s'ajoutait la vision du tombeau vide, sa foi dans le Κύριος augmenterait et les anciens craignent alors que le peuple ne leur fasse du mal et ne se révolte.

L'ensemble des v. 28-33 montre qu'il s'agit de courir au plus pressé après tant d'événements qui se sont déjà passés, et avant qu'il n'en arrive de pires, comme serait la confirmation par le sépulcre vide de tout ce que le peuple commence à croire. Mais pour *Matth.* 27, 62-66, il s'agit au contraire de prévenir « quelque chose », car on se souvient d'avoir entendu dire qu'au bout de trois jours il ressusciterait.

L'interprétation de sens apologétique que Vaganay a donnée de ce passage n'est pas dépourvue de logique. L'auteur de l'*Évangile de Pierre* aurait utilisé le récit de *Matth.* 27, 62-66, en comblant les parties qu'il estimait peu persuasives, par des renseignements précis et reliés entre eux, de façon à rendre « évident » le fait de la Résurrection. D'où sa préoccupation d'insister sur le fait que les disciples étaient « restés cachés, jeûnant, assis, affligés et en larmes de nuit et de jour jusqu'au sabbat » (v. 26-27). Ils n'avaient donc pas pu soustraire le corps

du Seigneur dans la nuit du vendredi au samedi avant que les autorités juives se réunissent ce samedi matin, τῆ δὲ ἐπαύριον comme dit *Matth.* 27, 62. Bien plus, notre auteur, pour satisfaire ses exigences apologétiques, aurait été prévoyant : il aurait anticipé la demande du corps du Seigneur par Joseph d'Arimathie (v. 3-5), il aurait fait déposer Jésus de la Croix (v. 21-22) et l'aurait fait ensevelir avec une certaine hâte, de façon à se donner tout le temps nécessaire pour laisser se dérouler la réunion des autorités, la demande à Pilate, la scène d'apposition des sceaux et la garde au tombeau dès le vendredi soir. Il ne restait ainsi aucun intervalle de temps, toujours selon Vaganay<sup>1</sup>, pour enlever le corps du Seigneur. Dans son impatience apologétique, pour prévenir rationnellement tout doute éventuel, notre auteur aurait comblé les épisodes insuffisamment convaincants du récit de *Matth.* 27, 62-66, mais aurait abouti alors à une narration grosse des plus graves équivoques. Ainsi, tout de suite après la description de l'ensevelissement de Jésus, la fermeture du sépulcre avec la lourde pierre, aurait été oubliée, ce qui laissait la possibilité d'emporter le corps ; le comportement et les attributions assignées à Pilate seraient en continuelle contradiction ; les institutions juives seraient non seulement mal connues (p. ex. le Sanhédrin, formé des Pharisiens, des scribes et des anciens), mais même totalement ignorées (ainsi, scribes et anciens se seraient réunis sous la tente des gardes le sabbat, *et surtout ce sabbat-là*, avec le centurion et les soldats romains). Il en ressort que la « correction tendancieuse » de notre auteur au récit de Matthieu serait beaucoup moins convaincante en ce qui concerne la Résurrection que l'Évangile canonique.

Cette thèse de Vaganay, séduisante par certain côté, ne peut pas valoir dans ses conclusions, car elle préjuge de l'intention de notre auteur. Pourquoi, par exemple,

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 275-278.

s'il est vrai que le genre de vie mené par les disciples après l'ensevelissement du Seigneur a été décrit pour les disculper de l'accusation d'avoir pu voler le corps entre le vendredi et le samedi, y avoir ajouté tous les autres détails que nous avons rapportés ? Est-ce pour permettre de prendre toutes les précautions dès le vendredi soir ? S'il en était ainsi, il faudrait s'empresse de dire que notre auteur est non seulement un « faussaire », mais aussi un narrateur incompetent et maladroit, ce que Vaganay lui-même ne soutient pas. L'erreur de Vaganay est d'avoir fait « raisonner » l'auteur d'*Ev.P.* comme un moderne, et d'en avoir fait un « rationaliste ». Nous dirons, tout au contraire, que l'auteur de *Ev.P.* est un conteur, qu'il raconte un peu comme dans les épopées populaires ou comme ces poètes populaires qui résistent à leur façon un trait qu'ils ont lu dans le journal. Il sait que les auditeurs connaissent les faits, donc il ajoute parfois des explications et des embellissements, et d'autres fois il omet et simplifie, selon ce qui lui paraît le plus opportun ou le plus intéressant. Le plus opportun, ici, dans *Ev.P.*, c'est un enseignement théologique.

Notre auteur est, à sa manière, un narrateur de ce qui est à la fois « passion-mort-gloire » du Κύριος. Fin connaisseur de l'âme religieuse juive (non des institutions juives), il présente sa thèse en prenant les épisodes que nous trouvons dans les synoptiques, mais en les recomposant pour exprimer le sens le plus intime de la théologie de Jean. D'autre part, il récupère, à travers un jeu très habile de paroles, d'expression, d'images, toutes les références possibles à l'Ancien Testament, de façon à rendre le récit de la « passion-mort-gloire » du Κύριος plus compréhensible à son auditoire. Il est logique de penser qu'un écrivain qui réussit si habilement dans son projet, a assimilé la pensée qu'il transmet.

Comme nous l'avons déjà dit, quelques données coïncident avec celles du récit de Matthieu ; mais d'autres

diffèrent parce que l'intention est différente. L'intention est de faire converger le plus grand nombre possible d'éléments pour présenter l'événement pascal comme la pleine manifestation glorieuse du Κύριος. Cela n'empêche pas que, de temps en temps — nous aurons l'occasion de le voir dans ces versets mêmes —, affleure tel élément caractéristique de la littérature apocryphe.

**Ev.P. 28.** *Les scribes, les Pharisiens et les anciens se réunirent entre eux, ayant entendu dire que tout le peuple murmurait et se frappait la poitrine en disant: « Si tous ces signes merveilleux se sont produits au moment de sa mort, voyez combien il était juste ! »*

**29.** *Les anciens furent épouvantés et allèrent vers Pilate, le priant en ces termes: ...*

La réunion des scribes, des Pharisiens et des anciens, apparaît ici pour la première fois dans notre fragment. Au v. 25, nous avons trouvé « les anciens et les prêtres » occupés à se frapper la poitrine, car ils avaient pris conscience du mal accompli ; mais les Pharisiens n'apparaissent pas, et à la place des γραμματεῖς, il y avait les ἱερεῖς. Toutes ces catégories sont présentes dans les Évangiles canoniques, même si on ne les rencontre pas réunies de la sorte dans les mêmes circonstances.

Mais c'est le peuple qui se frappe la poitrine (comme dans *Lc 23, 47-48*). Aux signes qui ont accompagné la mort du Seigneur, il reconnaît qu'« Il était juste » et il « murmure », c'est-à-dire qu'il manifeste son blâme pour la condamnation. L'auteur a l'intention évidente de séparer la responsabilité des autorités de celle du peuple — tous sont responsables, mais diversement —, si bien qu'il met sur les lèvres du peuple un acte de foi : « voyez combien il était juste<sup>1</sup> », semblable à celui du centurion repentant

1. Il est intéressant d'observer que *Matth. 27, 19* fait dire à la femme de Pilate : « Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste. » Cf. aussi

(Lc 23, 47-48). Il veut aussi insister sur le « murmure » de la foule. C'est un passage qui rappelle *I Jn* 7, 31-32. Là, l'acte de foi du peuple juif en la messianité de Jésus est lié aux grandes choses qu'il a opérées (*Jn* 7, 31), mais dans *Ev.P.* 28, il est lié à celles qui sont arrivées au moment de sa mort. Cet acte de foi est perçu par les Pharisiens dans *Jn* 7, 31, par les scribes, les Pharisiens et les anciens dans *Ev.P.* 28, comme un murmure : γογγύζοντος (*Jn* 7, 32), γογγύζει (*Ev.P.* 28). Pour revenir au thème du Κύριος juste, il n'est pas sans intérêt que l'auteur ait pris, pour l'acte de foi du peuple d'Israël, précisément le qualificatif de δίκαιος qui apparaît en *Is.* 53, 4 et qui trouve un écho dans *I Pierre* 3, 18 comme aussi dans la pensée johannique.

Au v. 29, « (ils) furent épouvantés » est la conclusion de tout ce qu'ils ont entendu dire au cours de « cette » réunion. Le fait que le v. 29 nomme seulement les anciens, n'est pas, à mon avis, le résultat d'une « maladie », mais plutôt une manière rapide — ce n'est pas ce qui intéresse l'auteur — de continuer le discours en prenant comme sujet la partie pour le tout. Arrivés chez Pilate, ils le prièrent de leur donner des soldats pour surveiller le tombeau. Dans *Matth.* 27, 64, ils s'étaient contentés de demander que le sépulcre soit gardé jusqu'au troisième jour. Dans *Ev.P.* 30, tout est plus explicite depuis le début : ils demandent des soldats pour surveiller la tombe pendant trois jours. Évidemment notre auteur estime que le « murmure » du peuple et toutes les prophéties de Jésus

*I Pierre* 3, 18 : « Le Christ a souffert une fois pour les péchés, le juste pour les injustes » ; *I Jn* 2, 1 : « Nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ juste » ; *Apoc.* 16, 5 : « Et j'entendis l'ange des eaux qui disait : Juste es-tu (Toi) Celui qui est et qui était, Toi le Saint, car ainsi tu as jugé ». Et dans l'Ancien Testament, au quatrième chant du Serviteur de Yahvé, après avoir lu la passion et la mort du Serviteur nous trouvons : « Le Juste mon serviteur justifiera les multitudes en portant lui-même leurs fautes » (*Is.* 53, 11).

sont des choses connues de Pilate. Et voici un étrange démarquage, déjà noté par Vaganay<sup>1</sup> : comme Matthieu, l'auteur emploie indifféremment τάφος, μνήμα, μνημεῖον, mais il évite de faire coïncider les termes avec ceux de l'Évangile de Matthieu. Par contre, il se rapproche de *Matth.* 27, 63 en ce qui concerne les « trois jours ». Cette préoccupation du compte des jours est typique de la culture juive. L'inquiétude des anciens, dans *Ev.P.* 30, est motivée par la peur que « ses disciples ne l'enlèvent », que le peuple, croyant qu'il est ressuscité, ne reconnaisse sa divinité et ne se déchaîne contre le Sanhédrin ; dans *Matth.* 27, 64, l'inquiétude a une justification plus élevée : le peuple ne doit pas être trompé et croire qu'il est ressuscité. On ne dit rien de la peur du Sanhédrin de devenir la cible de la foule. Ainsi, dans *Ev.P.* 30, l'intention de discréditer ceux que l'auteur considère comme les responsables majeurs de la condamnation du Κύριος est très claire.

**Ev.P. 31.** *Et Pilate leur donna le centurion Pétronius avec des soldats pour garder le sépulcre ; et les anciens et les scribes allèrent avec eux au tombeau.*

Dans *Matth.* 27, 65, on a une simple réponse (« Pilate leur dit : Vous avez une garde : allez, surveillez comme vous l'entendez »). Dans notre v. 31, Pilate organise le contrôle, et donc la vérification, de la résurrection. Dans les Évangiles canoniques, le rôle de Pilate se limite à la constatation de la mort ; ici, c'est à lui, la plus grande autorité officielle, qu'on confie le soin de poser les règles qui permettront de constater la résurrection. Pilate est et reste la plus grande autorité officielle, même s'il est complètement privé d'initiative. Bien qu'on lui fasse jouer les utilités, il reste cependant un chef. Dans « l'affaire Jésus », il se

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 282.

laisse, selon notre auteur, entièrement mener par les Juifs. Mais ici, il semble que *Ev.P.* veuille réhabiliter son autorité qui, plus haut, aux v. 1-5, semblait ignorée et était en fait subordonnée à celle d'Hérode. Cependant, l'intention dominante de notre auteur est maintenant de constituer le groupe des témoins de la résurrection : il est composé de Pétronius, des soldats romains et des autorités juives dont il est dit qu'elles restent sur place jusqu'à la fin. Cette commission de contrôle, dont le mandat a pour objet la résurrection (ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, v. 30), reviendra ensuite chez Pilate (v. 45) pour transmettre son rapport sur le fait que Jésus est vraiment ressuscité, car tel est bien le but de la mission et de son retour.

C'est toute une concentration de responsabilités et de compétences. Dans *Matth.* 28, 11-15, les soldats sont préoccupés d'éviter la peine qu'ils subiraient si leurs chefs apprenaient leurs défaillances au service de la garde ; dans *Ev.P.* 49, c'est Pilate lui-même qui, informé directement par le centurion, intime aux soldats l'ordre de se taire. Il accepte donc de couvrir officiellement, jusqu'au bout, la responsabilité des Juifs, aussi bien pour la condamnation de Jésus que pour les faux bruits sur sa résurrection. Et cela, il le fait précisément au moment où, dans un rapport discret et personnel, il ne partage pas cette responsabilité et affirme « être pur du sang de Fils de Dieu » (v. 46).

Tel est l'intérêt fondamental de l'auteur. Sur ce fond, se détache un élément caractéristique de ce genre littéraire particulier qu'est un ouvrage apocryphe<sup>1</sup> : la spécification de ce qui était indéterminé. Ainsi le centurion anonyme de *Matth.* 27, 54, *Mc* 15, 39, *Lc* 23, 47, devient, dans *Ev.P.* 31, le « centurion Pétronius ».

1. P. SAINT-YVES, « De la nature des évangiles apocryphes et de leur valeur hagiographique », dans *Revue de l'histoire des religions*, Paris 1932, p. 435, 457.

Sur ce nom, on a fait bien des hypothèses<sup>1</sup> : *Ev.P.* a-t-il voulu désigner Pétronius, gouverneur de Syrie entre 39-42 après J.-C., et mettre ce nom en rapport avec le pseudonyme du rédacteur, pour qui Pétronius équivaldrait à « disciple de Pierre », comme on le constate pour le Pétronius des Actes de S. Ermion du 4 Septembre ? Ou bien ce nom est-il en rapport avec la fonction spécifique que notre auteur assigne au personnage : gardien de la pierre tombale ? On pourrait multiplier les hypothèses, mais sans grand fondement historique et cela ne contribuerait en rien à la connaissance de notre fragment.

**Ev.P. 32.** *Et ayant roulé une grande pierre, le centurion, les soldats et tous ceux qui étaient là la placèrent à la porte du sépulcre.*

Nous avons déjà noté que l'épisode de la pierre roulée à l'entrée du sépulcre, conclusion normale de la sépulture dans *Matth.* 27, 60 et *Mc* 15, 46, avait été omis par *Ev.P.* 24. Le voici maintenant récupéré. Ce n'est pas une simple fermeture du sépulcre, mais on ajoute un nouveau détail pour donner de la force à la pensée fondamentale qui transparait en ces versets : cette lourde pierre qui exige le concours de tous, signifie que la garde du sépulcre est l'œuvre de la « commission de contrôle » tout entière, même dans son exécution matérielle comme la fermeture de la tombe et l'apposition des sceaux.

L'épisode est remarquablement proche de celui qui a été décrit dans *Matth.* 27, 60, mais des différences de termes rappellent la version syriaque et quelques manuscrits particuliers de *Matth.*<sup>2</sup> ainsi que la variante de *Lc* 23, 53 : καὶ θέντος αὐτοῦ ἐπέθηκεν τῷ μνημείῳ λίθον ὃν μόγις εἴκοσι ἐκόλιον. Derrière la variante de Luc, il y a le

1. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 284.

2. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 285. On trouvera là le texte des variantes et la nomenclature des mss.

fameux passage de *Dan.* 6, 18 : ἤνεγκαν λίθον καὶ ἐπέθηκαν ἐπὶ τὸ στόμα τοῦ λάκκου, interprété par le christianisme primitif comme une figure de la sépulture du Christ.

Encore une fois nous signalons la préférence de notre auteur pour ces formes et ces termes qui, de quelque manière, font revivre des figures et des prophéties messianiques.

**Ev.P. 33.** *Et ils y apposèrent sept sceaux, et, ayant dressé là une tente, ils montèrent la garde.*

L'épisode du sépulcre scellé est le même qu'on trouve dans *Matth.* 27, 66 (σφραγίσαντες) et rappelle *Dan.* 6, 18 ἐσφραγίσαντο.

Mais, comme toujours, dans l'*Évangile de Pierre* il y a quelque chose de différent : ainsi, il est dit au v. 33 qu'il y a sept sceaux apposés. Parmi les diverses hypothèses avancées pour expliquer la présence de ce nombre<sup>1</sup>, celle qui me paraît la plus probable est celle qui y voit un souvenir d'*Apoc.* 5, 1. Il ne s'agit pas seulement d'un souvenir verbal (σφραγίσιν ἑπτὰ), même si un autre apparaît quelques versets plus loin (*Apoc.* 5, 2 : ἐν φωνῇ μεγάλῃ; *Ev.P.* 15 : μεγάλη φωνῇ), mais d'une idée fondamentale, chère à l'auteur, qui peut se manifester à travers *Apoc.* 5, 1, à savoir que l'Agneau de l'Apocalypse, le Christ glorieux, le seul qui puisse ouvrir les sept sceaux, devait être l'image la plus expressive de la résurrection du Κύριος, puisque seul le Κύριος pouvait ouvrir le sépulcre scellé.

1. On l'a interprétée comme une référence à *Zach.* 3, 9 et 4, 10, ou comme une expression littéraire où le nombre sacré symbolise la parfaite fermeture du tombeau que seul Dieu peut ouvrir (cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 286 et R. HARRIS, *The rest of the Words of Baruch; a christian Apocalypse of the year 136 A.D.*, Londres 1889, p. 49).

Quant à dresser la tente et monter la garde, l'image était familière dans l'Ancien et le Nouveau Testament (*Gen.* 26, 25 ; 31, 25. *Nombr.* 24, 6 ; *Jug.* 4, 11 ; *Hébr.* 8, 2) ; mais, en *Ev.P.* 33, l'auteur anonyme insère encore de nouveaux éléments dans sa mosaïque. Planter ensemble la tente, passer ensemble la nuit et le jour sans quitter le sépulcre scellé, ces détails veulent dire que la « commission de contrôle » donne un témoignage unanime, qu'elle forme un corps unique, d'abord de commissaires et ensuite de témoins, païens et juifs. Pour la surveillance de la tombe et pour témoigner de la résurrection, ils forment, eux si divers, un groupe homogène.

## IX

LA RÉSURRECTION : LA FOULE « TÉMOIN » DU SÉPULCRE SCELLÉ ; L'APPARITION AUX SOLDATS DE DEUX « JEUNES HOMMES » QUI DESCENDENT DU CIEL DANS LE SÉPULCRE (*Ev.P.* 34, 35, 36, 37).

**Ev.P. 34.** *De bon matin, au début du sabbat, de Jérusalem et des alentours arriva une foule pour voir le sépulcre scellé.*

Il est important que l'activité de la commission ne s'exerce pas en cachette, mais que la foule entière des désœuvrés du samedi vienne observer et se rendre compte de tout ce qui arrive, laissant même de côté les légitimes considérations sur le repos sabbatique.

L'expression πρωίας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ne se trouve pas dans le Nouveau Testament, mais nous pouvons penser, connaissant la manière de travailler de notre auteur, qu'il ne lui a pas été difficile de l'inventer.

Le terme πρωία, à la vérité, se rencontre plusieurs fois

dans l'Ancien Testament<sup>1</sup>, et, comme substantif dérivé de l'adjectif πρωϊος, se trouve également dans le Nouveau : *Matth.* 27, 1 et *Jn* 21, 4. La foule (ὄχλος) anonyme, qui fait penser à celle dont a parlé Jean (12, 9) après la résurrection de Lazare, est un témoin nouveau et important de la résurrection du Κύριος.

**Ev.P. 35.** *Or, dans la nuit où commençait le dimanche, tandis que les soldats deux à deux prenaient leur tour de garde, il y eut une grande voix dans le ciel.*

**36.** *Et ils virent les cieux s'ouvrir et deux hommes enveloppés de lumière en descendre et s'approcher du tombeau.*

**37.** *Et cette pierre qui avait été jetée contre la porte, roulant d'elle-même se déplaça de côté et le sépulcre s'ouvrit, et les deux jeunes gens entrèrent.*

(Le commentaire de ces versets est groupé avec celui des v. 38-42, ci-dessous.)

## X

APPARITION A TOUS LES GARDES DU SÉPULCRE : LES « TROIS HOMMES » DONT LA HAUTEUR ARRIVE AU CIEL ; LA CROIX QUI MARCHE ; LA VOIX QUI DEMANDE ; LA CROIX QUI RÉPOND (*Ev.P.* 38, 39, 40, 41, 42).

**Ev.P. 38.** *Ayant vu cela, les soldats éveillèrent le centurion et les anciens ; eux aussi, en effet, étaient là à monter la garde.*

**39.** *Tandis qu'ils racontaient ce qu'ils avaient vu, de nouveau ils voient sortir du sépulcre trois hommes, et deux d'entre eux soutenaient l'autre, et une croix les suivait.*

1. *II Sam.* 23, 4 ; *IV Rois* 10, 9 ; *Eccl.* 10, 16 ; 11, 6 ; *Sir.* 47, 10 ; *Lam.* 3, 23.

**40.** *Et la tête des deux premiers montait jusqu'au ciel, tandis que celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux.*

**41.** *Et ils entendirent une voix qui venait des cieux, qui disait : « As-tu prêché à ceux qui dorment ? »*

**42.** *Et on entendit une réponse qui venait de la croix : « Oui. »*

*Ev.P.* 15-25 a décrit les manifestations extraordinaires qui ont accompagné la mort du Κύριος : les ténèbres à midi et la crainte qu'en éprouvent les Juifs, leur marche avec des torches et leurs chutes à cause de l'obscurité de la nuit, la déchirure du voile du Temple, le tremblement de terre et la terreur des hommes jusqu'à la réapparition du soleil, puis la joie des Juifs. De la même façon, *Ev.P.* 34-44 décrit les prodiges qui accompagnent la résurrection du Κύριος. A l'aube du dimanche, on entend dans le ciel un grand fracas : les cieux « s'ouvrent », et il en descend deux hommes enveloppés d'une grande lumière ; la lourde pierre, roulant d'elle-même, se déplace ; les deux hommes entrent dans le sépulcre, d'où ils sortent au nombre de trois, tous de dimensions gigantesques, mais celui que les deux autres soutiennent est plus grand qu'eux, et la croix qui les suit répond à ceux qui l'interrogent. Au v. 44, nous verrons que le ciel s'ouvre de nouveau, un autre personnage en descend et entre dans le tombeau. En somme, le fracas et les voix du ciel s'ajoutent à l'apparition de personnages aux dimensions gigantesques, qui descendent du ciel au sépulcre et, du sépulcre, rejoignent le ciel. Ce sont des phénomènes extraordinaires, mais d'ordre naturel, qui accompagnent ainsi la « crucifixion-mort-gloire ». Mais il s'y substitue des phénomènes extraordinaires d'ordre surnaturel, quand l'auteur se met à décrire la « résurrection-ascension ».

En ce qui concerne les versets 35-42 de *Ev.P.*, il est difficile d'établir, en bloc, une comparaison avec les Évangiles canoniques, puisque, en aucun de ceux-ci, la résurrection du Christ n'est racontée. On y rencontre

toutefois des éléments qui permettent de déduire que le Seigneur est ressuscité. Ainsi *Matth.* 28, 1-8 raconte l'épisode de Marie de Magdala et de l'autre Marie au sépulcre ; l'évangéliste mentionne un grand tremblement de terre avant la descente de l'Ange qui renverse la pierre et proclame que ce Jésus qu'elles cherchent « est ressuscité comme il avait dit ». *Mc* 16, 1-8 présente une succession d'événements semblable à celle de *Matth.* : les femmes allant au sépulcre pour embaumer le corps, leur perplexité en chemin pour rouler la pierre, leur surprise devant le tombeau ouvert, leur stupeur et leur terreur en apercevant « un jeune homme assis, ... vêtu de blanc » qui leur annonce que Jésus de Nazareth, le crucifié, est ressuscité. *Lc* 24, 1-12 raconte la scène des femmes au sépulcre, l'apparition de « deux hommes en vêtements resplendissants », qui leur rappellent tout ce que Jésus avait enseigné sur la crucifixion et la résurrection, la constatation par Pierre du sépulcre vide et des vêtements à terre. *Jn* 20, 1-10 ne retient que l'épisode de Marie Madeleine au tombeau. Il le fait suivre de la venue au sépulcre de Pierre et de « l'autre disciple que Jésus aimait ». Tous trois contrôlent que la pierre a été déplacée et que le Seigneur n'est pas dans le sépulcre. — On le constate donc, aucun évangéliste ne parle du moment même de la Résurrection.

Dans notre fragment, le propos est notablement différent.

Vaganay (p. 290-291) estime qu'il s'agit d'une des péripécies les mieux structurées d'*Ev.P.*, parce que l'auteur s'est complètement libéré de ses sources, les Évangiles canoniques. L'imagination de l'auteur apocryphe a eu ainsi le champ libre pour rechercher tous les éléments de « merveilleux » à mettre en jeu dans un but apologétique. Harnack de son côté (p. 78) estime qu'il y a, dans la narration de l'*Évangile de Pierre*, un « élément primitif », qui serait la résurrection présentée comme une ascension

glorieuse<sup>1</sup> ; l'auteur n'aurait pas connu la « tradition postérieure », celle des apparitions aux disciples pendant quarante jours après la Résurrection jusqu'au moment de l'*Ascension*. Encore une fois, les préoccupations de Harnack et de Vaganay ont faussé leur lecture de l'*Évangile de Pierre*. Vaganay voulait mettre en lumière la non-historicité de ce texte, et Harnack voulait au contraire lui reconnaître une grande valeur historique, supérieure à celle des Évangiles canoniques. Ces vues les ont empêchés de saisir avec justesse l'intérêt historique et théologique que *Ev.P.* présente, si on le replace dans son milieu et son époque.

Le fait d'exprimer la Résurrection avec des termes que l'on rencontre plus proprement dans le récit de l'*Ascension* (et donc, pour nous, le problème de la distinction entre la Résurrection et l'*Ascension*) n'est pas exceptionnel ni extravagant chez notre auteur. Nous le retrouvons chez Irénée, Tertullien, Jérôme<sup>2</sup> et chez de nombreux autres Pères. Il ne s'agit pas d'une « confusion », mais d'une « synthèse ». Quand on eut découvert, dans

1. Nous avons déjà parlé de la ressemblance entre *Ev.P.* et *Jn* 3, 14, où le verbe ὑψώω, rappelant l'épisode où Moïse élève le serpent de bronze pour qu'en le regardant les Juifs soient sauvés (*Nombr.* 21, 8-9), associe l'élévation sur la croix du Κύριος à sa glorification, c'est-à-dire à son ascension au ciel. Dans le même sens, Pierre (*Act.* 2, 33) montre le Christ ὑψωθεῖς (élevé) à la droite de Dieu. L'ascension du Christ auprès du Père en *Jn* 3, 14 semble coïncider avec son « élévation » sur la croix, pour indiquer la récapitulation, dans la gloire, de la passion-mort du Κύριος ; dans *Jn* 3, 13 ; 6, 62 ; 20, 17, *Éphés.* 4, 10, *I Tim.* 3, 16, *Hébr.* 4, 14 ; 6, 19 s. ; 9, 24, *I Pierre* 3, 22, *Act.* 2, 33.36, *Lc* 24, 51, l'ascension du Christ auprès du Père est placée le jour de sa résurrection. La scène de l'*Ascension*, quarante jours après la Résurrection, racontée par les *Actes* (1, 9-11) doit être comprise comme la fin des rencontres familières avec le Christ, jusqu'à la Parousie (v. Bible de Jérusalem, p. 1428, note h).

2. IRÉNÉE, *Adv. haer.* IV, 33, 13 ; SC 100, p. 838 s. TERTULLIEN, *Scorp.*, 10 ; *De fuga in persec.*, 12. JÉRÔME, *Hom. in die dom. Paschae. Anecdota Maredsol.*, III, 2, p. 418.

notre fragment, la « mort-élévation » (v. 19), les commentateurs se sont tout de suite préoccupés de la coloration docète du passage, comme si par là, notre auteur voulait taire l'ensevelissement du corps du Seigneur, la descente aux enfers, et sa résurrection, alors qu'en fait l'idée d'élévation veut, dès le début, attirer l'attention sur la résurrection. La « mort-élévation », la « résurrection-ascension » ne dénotent ni ignorance théologique des mystères du Κύριος, ni alliance d'idées extravagante qui n'aurait d'autre fin que de satisfaire un certain goût populaire pour le merveilleux. C'est le grand mystère du Κύριος, qui exprime et résume tous les mystères, que notre auteur veut présenter. Il n'ignore pas et ne veut pas ignorer la succession des différents moments du mystère, mais chacun d'eux est vu et vécu dans la synthèse finale de la gloire.

Voilà pourquoi notre auteur, précisément dans ces versets où il semble s'égarer dans le légendaire, a, comme texte de base, l'Apocalypse où se manifeste abondamment le thème de l'Agneau égorgé et glorieux, Seigneur du ciel, de la terre, des enfers. Nous observons que le terme Κυριακή, employé en *Ev.P.* 35, n'apparaît dans le Nouveau Testament que dans *Apoc.* 1, 10. Ces rencontres multipliées, apparemment insignifiantes, avec le langage et le monde de l'Apocalypse, s'accordent avec une évocation de l'événement pascal qui a pour point de départ non un récit de ce qui est effectivement arrivé, mais une interprétation des significations définitives impliquées dans cet événement. L'auteur désire mettre en évidence que le Κύριος est mort par suite d'un crime dont la responsabilité pèse sur les Juifs et les païens, sans donner trop d'importance à la répartition des tâches. Cependant l'initiative appartient toujours aux Juifs, aussi bien pour le salut du monde que pour le péché du monde. Après la mort du Κύριος notre auteur met en lumière sa résurrection à la face du monde entier : c'est une résurrection

dont le monde est témoin et qui est associée à sa mort, dans un événement unique et complexe qu'il a appelé celui d'« être élevé ».

Pour ce qui concerne la précision du moment de la Résurrection, il est intéressant de rappeler toutes les observations déjà faites par les spécialistes de *Ev.P.* ; la Résurrection a lieu la nuit et la manière de l'indiquer résulte d'un compte de jours effectué selon l'usage juif. On ne dit pas : à l'aube du dimanche, mais : bien avant dans la nuit du samedi, quand naît le dimanche. L'expression se trouve aussi dans la *Didachè* 14, 1 et dans la lettre *Ad. Magn.* 9, 1 d'Ignace d'Antioche. Notre texte serait, selon Vaganay (p. 293), un témoin très ancien d'une exégèse de *Matth.* 28, 1, reprise par divers critiques modernes<sup>1</sup>. Après avoir précisé le moment, notre auteur met en évidence que le sépulcre était bien gardé : « les soldats montaient la garde, à leur tour, deux à deux ». Il peut alors passer à la narration de l'événement et des phénomènes qui l'accompagnent. La grande voix qu'on entend du ciel remplace le grand tremblement de terre dont parle *Matth.* 28, 2. Plutôt que de se défendre contre une interprétation possible de type naturel, un mouvement sismique par exemple, notre auteur qui a sous les yeux *Apoc.* 1, 10, semble suivre ce texte<sup>2</sup>. *Apoc.* 1, 10, après avoir nommé le jour du Seigneur, ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, parle d'une « voix puissante comme celle d'une trompette » (φωνὴν μεγάλην). Or cette référence précise à l'Apocalypse nous aide à mieux comprendre l'intention de l'auteur :

1. L. VAGANAY (p. 293) donne comme exemple de ces critiques E. TOBAC, « ὅψι δὲ σαββάτων », dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1924, p. 239-243.

2. On trouve d'autres mentions de la « voix des cieux » : dans le récit du baptême de Jésus (*Matth.* 3, 17 ; *Mc* 1, 11 ; *Lc* 3, 22) et dans le récit de la Transfiguration (*Matth.* 17, 5). La « voix des cieux », particulièrement dans le récit du baptême, sans avoir chez les Synoptiques une signification unique, a toujours pour but de nous présenter le Christ.

la « résurrection-gloire » est en effet exprimée ici en style apocalyptique et se traduit par l'image — fréquemment employée dans l'Apocalypse — de cette grande voix qui vient du ciel. Le passage d'*Apoc.* 11, 12-15 est particulièrement éclairant, car la scène de la voix puissante qui provient du ciel est située dans le contexte d'une résurrection de justes qui se produit « après trois jours et demi ». Un autre passage de l'Apocalypse (12, 10) proclame, par l'intermédiaire d'une grande voix dans le ciel, la gloire de Dieu et la souveraineté de son Christ en vertu du sang de l'Agneau ; il pouvait, lui aussi, servir à nourrir le thème qu'expose *Ev.P.* 34-42. On pourrait multiplier les références... Ce passage de la « grande voix » dans *Ev.P.* est rappelé par O. Perler<sup>1</sup> à propos des versets 751-752 du *Peri Pascha* de Méliton, où, au péché et à l'ingratitude d'Israël, Dieu riposte par le tonnerre du ciel et la voix du Très Haut ; les versets 751-752 reproduisent presque textuellement le *Ps.* 17, 14. Des passages semblables<sup>2</sup> sont encore cités par O. Perler en un contexte de jugement de Dieu et d'exaltation de son Oint.

La « grande voix du Ciel » de *Ev.P.* 35 prélude à l'ouverture des cieux et à l'apparition des deux hommes enveloppés de lumière (*Ev.P.* 36).

L'image des cieux qui s'ouvrent se trouve dans *Act.* 7, 56 et est fréquente dans l'Apocalypse. Il suffit de rappeler *Apoc.* 4, 1 où apparaissent et les cieux ouverts et la voix puissante comme une trompette, sans parler de 11, 9 s. que nous avons déjà cité. En comparant *Ev.P.* 35-36 et *Apoc.* 11, 9 s., on constate que notre auteur est tout proche de l'Apocalypse dans sa manière de comprendre la Passion : l'Apocalypse a transposé la passion du Christ dans celle des deux témoins et la prolonge en la transfigurant dans la gloire, comme fait aussi notre auteur.

1. O. PERLER, *Méliton de Sardes, Sur la Pâque, op. cit.*, p. 197.  
2. *I Sam.* 7, 10, *II Sam.* 22, 8-15, *Job* 37, 4 ; 40, 9, *Ps.* 28, 3.

Pour les cieux qui s'ouvrent, la littérature canonique fournit de nombreux passages semblables, avec les mêmes expressions : *Is.* 64, 1 ; *Éz.* 1, 1 ; *Matth.* 3, 16 ; *Mc* 1, 10 en D ; *Lc* 3, 21 ; *Jn* 1, 51 ; *Act.* 10, 11.

En ce qui concerne « les deux hommes enveloppés de lumière », notons que le terme φέγγος ne se rencontre que trois fois dans le Nouveau Testament<sup>1</sup> et ne se rapporte pas à une personne, mais à la lumière des corps célestes. Dans l'Ancien Testament, au contraire, φέγγος est très fréquent. *Éz.* 1, par exemple dans la vision des chérubins, le répète plusieurs fois. Étant donné la familiarité de notre auteur avec l'Écriture, il n'est pas interdit de penser qu'il a choisi délibérément ce terme pour marquer la vraie nature<sup>2</sup> des « deux hommes » qui descendent du ciel et s'approchent du tombeau. Mais pour indiquer qu'il s'agit de deux anges, l'auteur ne se limite pas à l'usage insolite du terme φέγγος, il fait aussi sentir leur présence et leur autorité par la pierre qui roule d'elle-même sur le côté et laisse entrer les deux jeunes hommes.

Le récit de *Ev.P.* 37 n'entend pas se borner à la narration d'un fait miraculeux ; il veut qu'on reconnaisse les personnages dont il n'indique pas expressément la vraie nature<sup>3</sup>. Or, dans *Matth.* 28, 2, c'est l'Ange, descendu du Ciel, qui roule la pierre ; dans notre texte, la lourde pierre que tous ensemble, Juifs et Gentils, ont mise en place, roule maintenant toute seule. A la suite de quoi, les deux jeunes hommes (désignés d'abord dans *Ev.P.* 36 sous le terme d'hommes, ἄνδρας, maintenant sous celui de jeunes gens, νεανίσκοι) entrent dans le sépulcre ouvert. Dans le

1. Cf. *Matth.* 24, 29, *Mc* 13, 24, *Lc* 11, 33.

2. *L'Apocalypse de Pierre* (6-7) elle aussi (éd. Klostermann, *Apocrypha* I, Berlin 1933, p. 8-9), à travers la splendeur des vêtements et du regard, manifeste la nature des « deux hommes debout devant le Seigneur ».

3. Même attitude de *Lc* 24, 4 : « Voici que deux hommes se présentèrent à eux en vêtements resplendissants. »

Nouveau Testament, il n'y a que *Mc* (16, 5) à employer *αγγελος* pour désigner un ange, et, dans le cas, l'ange du sépulcre. Mais dans l'Ancien Testament, *αγγελος* désigne à plusieurs reprises l'ange Raphaël qui accompagne Tobie (cf. *Tob.* 5, 5 ; 5, 7 ; 5, 9). Dans *le Pasteur* d'Hermas (Vis. 2, 4-1 ; 3, 1-6 s. ; 3, 2, 5 ; 3, 4, 1, etc.), le terme indique la présence d'une apparition naturelle, comme cela est fréquent dans la littérature chrétienne primitive.

Progressons. En *Ev.P.* 38, le rôle des témoins est confirmé ; ils sont ici bien présents et expressément appelés à assister au moment crucial du spectacle : « Ayant vu cela, les soldats éveillèrent le centurion et les anciens ; eux aussi en effet étaient là pour monter la garde. » Cette volonté d'être là, qui est déjà apparue trois fois, est, à ce moment, très significative. Dans le v. 39, en effet, l'événement n'est pas raconté directement, mais il est rapporté à travers l'expérience des soldats jusqu'à ce que tous les témoins officiels (soldats, centurion et anciens) voient, eux aussi, « trois hommes sortir du sépulcre » ; c'est-à-dire que tous sont témoins directs de l'événement. Donc « ils voient de nouveau sortir du sépulcre trois hommes, deux d'entre eux soutenaient l'autre, et une croix les suivait ». Dans *Ev.P.* 37, nous avons vu deux personnages entrer dans le tombeau et, maintenant dans *Ev.P.* 39, nous les voyons sortir en soutenant un troisième personnage<sup>1</sup>. Depuis le v. 37 notre auteur a préparé l'escorte d'honneur nécessaire au *Κύριος* au moment où il va faire (v. 39) sa sortie officielle. C'est encore une manière de mettre en lumière, à travers une autre image, ce qui lui tient à cœur : l'image du Christ comme *Κύριος* en face des Juifs et des païens.

Dans cette seconde apparition on trouve plusieurs éléments nouveaux : trois hommes qui sortent du sépulcre,

1. Cf. HERMAS, *Le Pasteur*. Vis. 1, 4.

l'un d'entre eux qui est soutenu par les deux autres, la croix qui devient elle aussi un personnage et les suit.

Pour ce qui concerne les trois hommes, c'est-à-dire les anges et le Seigneur ressuscité, l'affinité entre ce passage de *Ev.P.* et l'addition du *Codex Bobbiensis* à *Mc* 16, 3 est intéressante : « Subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de coelis angeli et surgent (-ntes ?, -nte eo ?, surgit ?) in claritate vivi Dei (viri duo ? + et ?) simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. » Harnack et Loisy (*Évangiles synoptiques* II, p. 715, n. 2) estiment que *Ev.P.* 39 est la source de l'addition de *Mc* 16, 3 dans le *Codex Bobbiensis*. Il est difficile de l'établir.

Une des différences les plus notables de ce passage par rapport au récit des Évangiles canoniques concerne le tombeau vide. Tout ce que dit *Matth.* 28, 13-15 à propos des disciples qui auraient dérobé le corps du Seigneur, est probablement une explication qui s'est répandue très vite parmi les Juifs<sup>1</sup>. Il est certain que le tombeau vide (avec les linges pliés) est indiqué par *Jn* 20, 6-8<sup>2</sup> comme capable de faire parvenir à la foi. Dans l'*Ev.P.*, si on excepte l'allusion indirecte que représente la démarche auprès de Pilate pour que des soldats gardent le sépulcre, il n'y a pas de référence, d'aucune sorte, au tombeau vide. Dans *Ev.P.* 36-44, c'est une succession de personnages qui descendent du ciel au sépulcre et qui, du sépulcre, montent au ciel. L'auteur de *Ev.P.* semble plus attiré par cet aspect de la Résurrection que par le sépulcre vide.

*Ev.P.* procède exactement à l'opposé des Évangiles canoniques. Ceux-ci ne décrivent pas la Résurrection, mais ils la présentent à travers des manifestations, des conséquences, un message ; l'événement lui-même reste

1. W. TRILLING, *Jésus devant l'histoire*, Paris 1968, p. 209-213.

2. *Jn* 20, 8 : « Alors entre aussi l'autre disciple, qui était arrivé le premier au sépulcre, il vit et il crut. »

caché dans l'obscurité de la nuit, entouré de mystère<sup>1</sup>. Dans *Ev.P.* 39-42, la méthode est complètement différente : tous voient, tous sont les témoins de la Résurrection.

Pour *Ev.P.* — comme aussi pour les Synoptiques, mais eux règlent la question différemment —, le simple fait que la pierre ait été trouvée déplacée et le tombeau vide, ne suffit pas comme preuve de la Résurrection. Notre auteur a déjà insisté sur la crainte des Juifs que le corps ne soit dérobé. C'est pourquoi il insiste maintenant sur la vigilance des gardes et décrit, sous le couvert des visions des soldats et des anciens, l'ensemble de la scène. Les éléments lui en sont fournis par Luc, Jean, l'Apocalypse de Jean et les autres textes apocalyptiques. W. Trilling estime que le fait d'avoir franchi indiscrètement la frontière du mystère de la Résurrection, place notre « évangeliste apocryphe tardif... hors du témoignage apostolique ». Il est douteux que ce passage nous offre beaucoup de lumière pour dater *Ev.P.*, mais il nous éclaire sur l'attitude de l'auteur à l'égard de la Résurrection. Alors que l'incrédule parle de vol ou de volatilisation du cadavre et le croyant, attaché aux Évangiles canoniques, d'une « assomption du corps humain », l'auteur de *Ev.P.* surabonde en détails documentaires sur cette assomption. Si, chez lui, le récit de la Résurrection était un épisode isolé, nous pourrions être d'accord avec le jugement de W. Trilling qui le caractérise comme « évangeliste apocryphe tardif... en dehors du témoignage apostolique ». Mais, en réalité, nous nous trouvons en face d'éléments spécifiques de la littérature apocryphe. Les versets 39-42 sont un nouvel élément de la mosaïque qu'*Ev.P.* a dessinée. Notre auteur anonyme ne doit avoir que trop bien compris les difficultés et les objections que la Résurrection apporte avec elle ; aussi, dans cette affirmation de la Résurrection, a-t-il consolidé

1. W. TRILLING, *op. cit.*, p. 211-212, souligne la différence entre les Évangiles canoniques et *Ev.P.* précisément sur ce point.

sa position en se référant à la tradition biblique, qui lui procurait un genre littéraire particulier pour traiter ce sujet : l'apocalypse. Ce genre, qui entraîne une forme spéciale de langage, n'apparaît pas dans les Évangiles canoniques, à propos de la Résurrection ; au contraire, dans *Ev.P.* 34-42, il est aveuglant<sup>1</sup>.

Ressortit à ce genre la description de *Ev.P.* 40 : « Et la tête des deux premiers montait jusqu'au ciel, tandis que celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux. »

Les dimensions gigantesques des trois personnages et spécialement du Κύριος, n'ont pas dans le contexte une valeur simplement spectaculaire, mais ontologique : comme dans *Apoc.* 10, 1-3, la taille est l'indication de leur autorité dans le ciel et sur la terre. Quant à la tête du Seigneur, « elle dépasse les cieux ». Sa stature exprime les dimensions réelles d'un personnage dont l'autorité embrasse le ciel et la terre. Une autre interprétation, qui met toujours en lumière le pouvoir cosmique du Κύριος, est possible. Nous avons déjà remarqué que les Évangiles canoniques ne « racontent » pas la résurrection du Seigneur, alors qu'*Ev.P.* la relate de façon détaillée. Le recours à une forme narrative ne révélerait-il pas un milieu pour lequel, la résurrection étant désormais un « fait » reconnu, le problème était donc de l'interpréter ? Dès lors, il s'agit de rechercher les éléments de cette interprétation ; parmi ceux-ci, prend un sens particulier le personnage du Christ dont la dimension s'étend depuis le haut des cieux jusqu'en dessous de la terre. Ce lieu ultime de son extension pourrait être celui que l'on déduit du verset 41 : « Ils entendirent une voix qui venait des cieux qui disait : ' As-tu prêché à ceux qui dorment ? ' ». Cette « extension » du Κύριος serait ainsi une façon de

1. Cf. E. DE SURGY, P. GRELOT, etc., *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, p. 50.

traduire et de rendre le symbolisme du Centre, qui est « l'axe cosmique » de l'histoire des religions. Le Christ se trouve au centre de l'univers et ses dimensions vont jusqu'à embrasser les trois niveaux cosmiques en les reliant entre eux<sup>1</sup>.

Le sens de l'image gigantesque du Κύριος est complété par la teneur des versets 41-42 : « Et ils entendirent une voix qui venait des cieux qui disait : ' As-tu prêché à ceux qui dorment ? ' 42. Et on entendit une réponse qui venait de la croix : ' Oui ' ». D'après ce texte, où la voix demande si on a prêché aux morts, l'autorité du Κύριος s'étend non seulement dans le ciel et sur la terre, mais aussi sous la terre. En d'autres termes la κένωσις du Κύριος, selon l'auteur de *Ev.P.*, consiste en un abaissement qui ne s'arrête pas à la terre, mais doit pénétrer jusqu'au fond des enfers. C'est la pensée de *Phil.* 2, 10. Et pour notre auteur, c'est là le rôle précis de la Passion : faire franchir au Κύριος le mur, la distance qui sépare les vivants des morts, la terre du monde souterrain.

Au v. 42, en relation avec la pensée précédemment exprimée, la réponse n'est pas mise sur les lèvres du Christ ou des anges, mais elle est donnée par la croix, instrument de l'abaissement aux enfers comme aussi de l'élévation à la gloire.

Telle est l'interprétation qui s'impose à partir de la contemplation du Κύριος, traduite par notre auteur dans sa prédication.

1. Cf. A. ORBE, *Los primeros Herejes ante la persecución (Estudios Valentinianos, 5)*, Rome 1956, p. 176-241 ; J. DANÉLOU, *La théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 303-315 et « Le symbolisme cosmique de la Croix », dans *La Maison Dieu* 75, 1963, p. 23-36 ; M. ÉLIADÉ, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, p. 33-72 et 211-220 ; R. CANTALAMESSA, *L'Omelia « In S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milan 1967, p. 109-138.

Ce n'est pas la seule hypothèse. Zahn<sup>1</sup> et Stocks<sup>2</sup> relient les versets 39-42 à leur interprétation de *Ev.P.* 19. Ils pensent y voir la conséquence de l'abandon du Κύριος par la δύναμις : c'est pourquoi le corps du Christ, privé de la force d'en haut qui est sa vraie vie, a besoin d'être soutenu (ὑπορθούντας) et d'être conduit par la main (χειραγωγούμενου, terme qui, dans le Nouveau Testament, ne se rencontre que dans *Act.* 9, 8 et 22, 11) ; c'est pourquoi il n'arrive pas à parler, si bien que c'est la croix, symbole de son âme, qui répond.

Qu'il s'agisse de la représentation de personnages à la stature imposante<sup>3</sup>, de l'interrogation sur la prédication aux enfers, de la personnification de la croix qui répond, tous ces éléments se rencontrent aussi ailleurs que dans l'*Évangile de Pierre*. La littérature juive et chrétienne des trois premiers siècles en présente une assez abondante floraison. Le Christ vu comme un personnage gigantesque se trouve chez Hermas, dans les *Actes de Perpétue et Félicité*, dans *IV Esdras* 2, 43, chez Hippolyte, chez Épiphane, dans les *Actes de Jean*<sup>4</sup>.

1. Th. ZAHN, *Das Evangelium des Petrus* (1893), p. 37 s.

2. H. STOCKS, « Zum Petrus-evangelium », dans *Neue kirchliche Zeitschrift* XIII, 1902, p. 302.

3. Pour la taille gigantesque des anges, cf. *Anaphora Pilati A*, 9 ; B, 8 (éd. Tischendorf, *Evang. apocr.*, 1876, p. 440 s. et 447 s.).

4. HERMAS, *Le Pasteur*, Sim. IX, 6, 1 (Joly n° 83) ; *Passio S. S. Felicitatis et Perpetuae* dans Knopf-Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1913, ch. 4, p. 44 ; ch. 10, p. 48 ; HIPPOLYTE DE ROME, *Refutatio omnium haeresium* IX, 13, 3 (éd. P. Wendland, *GCS* 26, Leipzig 1916, p. 251) ; ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion* 30, 3 (éd. K. Holl, *GCS* 25, Leipzig 1915, p. 335) ; *Acta Johannis*, chap. 90 (3) (*Acta Apostolorum Apocrypha*, éd. M. Bonnet, I, p. 195, Hildesheim 1959). La présentation de personnages gigantesques est un « topos » aussi du monde païen (cf. *Corpus Hermet.* I, 1, éd. Nock-Festugière, p. 8, n° 3). D. VOLTER (« Petrus-evangelium oder Aegypterevangelium ? » dans *Zeitsch. f. neut. Wissens.*, 1905, p. 368-372) interprète *Ev.P.* 39-42 à la lumière d'éléments présents dans la littérature et la tradition du milieu égyptien : pour lui, PHILON

Le thème de la prédication « à ceux qui dorment<sup>1</sup> » n'est pas moins fréquent. Il est explicite dans deux passages de la I<sup>re</sup> Lettre de Pierre : 3, 19 « il est allé prêcher aux esprits en prison » et 4, 6 « la bonne nouvelle a été annoncée même aux morts ».

Mais, à cause de leur proximité dans le temps, les passages de Justin (*Dial.* 72, 4) et d'Irénée (*Démonstration* 78) sont particulièrement significatifs<sup>2</sup>. Chez ces deux auteurs, la descente du Κόριος aux enfers est liée à l'annonce du salut et mise en relation avec un passage attribué à Jérémie, qu'on ne rencontre pas dans le livre

(de Abrahamo 24) devient la source de *Ev.P.* 39 avec la vision des trois personnages ; *Sag.* 18, 16 est le texte inspirateur de *Ev.P.* 40, tandis que la croix qui parle (*Ev.P.* 42) se rattacherait à une ancienne tradition égyptienne. Dans *Ev.P.* 41-42, la descente du Κόριος aux enfers aurait aussi sa source dans le mythe égyptien du dieu soleil dans l'Hadès.

1. IGNACE D'ANT., *Ad Magn.* 9, 2 ; HERMAS, *Le Pasteur*, Sim. IX, 16, 5 (où ceux qui prêchent sont les apôtres et les docteurs) ; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 20, 4 ; IV, 22, 1-2 ; 27, 2 ; 33, 12 ; V, 31, 1-2 ; CLÉM. ALEX., *Strom.* 2, 9 ; 6, 6 ; TERTULLIEN, *De anima* 55 ; ORIGÈNE, *Contra Celsum* 2, 43 ; MÉLITON, Περὶ λυτροῦ, 4. — Pour le « descensus ad inferos », cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia « in S. Pascha »*, p. 246-247 ; 258-259. Particulièrement intéressant le renvoi à MÉLITON (*Fragm. III*, Perler, *SC* 123, p. 222) où celui-ci dit avoir préparé « un recueil d'extraits de la Loi et des Prophètes sur le Sauveur et toute notre foi ». Or, comme le *Descensus ad inferos* était déjà inclus parmi les articles de foi à cette époque, on peut en conclure qu'un recueil de *Testimonia* prophétiques sur ce sujet devait déjà exister au II<sup>e</sup> siècle.

2. JUSTIN, *Dial.* 72, 4 : « Des paroles de Jérémie on a extrait ce passage : ' Le Seigneur, le Dieu Saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts, de ceux qui se sont endormis sous un amas de terre ; et il est descendu vers eux pour porter la bonne nouvelle de leur salut '. » Cette citation, que Justin attribue à Jérémie, se rencontre dans la *Démonstration de la prédication apostolique* 78, d'IRÉNÉE DE LYON. Irénée la cite plusieurs fois dans l'*Adv. Haer.* tantôt sans lui donner de paternité (*Adv. Haer.* IV, 33, 1) tantôt en l'attribuant à Isaïe (III, 20, 4) ou à Jérémie (IV, 22, 1), ou à un prophète indéterminé (IV, 33, 12 ; voir la note, *SC* 100, p. 255).

de Jérémie que nous connaissons. A quelle source Justin, Irénée et *Ev.P.* 41 ont-ils donc puisé ? L'identité de la citation en Justin et en Irénée fait penser à une source commune<sup>1</sup>. Mais *Ev.P.* 41, qui synthétise ainsi la descente aux enfers et la prédication, a-t-il connu directement le passage attribué à Jérémie ? On ne saurait l'exclure quand on songe à l'aisance avec laquelle notre auteur se meut dans la littérature juive.

A propos de la réponse qu'« on entendit venant de la croix » (v. 42), nous savons que la personnification de la croix est fréquente dans la littérature des premiers siècles, spécialement dans la littérature apocalyptique<sup>2</sup>.

1. Cf. JUSTIN, *Dial.* 72, 4, éd. Archambault (Textes et documents 8, 11), tome I, Paris 1909, p. 349-350. Archambault cite les témoins de la descente aux enfers, antérieurs ou contemporains de Justin : *Rom.* 10, 7 ; *Hébr.* 4, 9 ; *Math.* 27, 52-53 ; *I Pierre* 3, 19 ; 4, 6 ; IGNACE D'ANT., *Magn.* 9, 3 ; *Philad.* 9, 1 ; *Trall.* 9, 1 ; *Ev.P.* 41, 2 ; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 27, 2 ; Marcion dans Irénée, *Adv. Haer.* I, 27, 3, et HERMAS, *Le Pasteur*, Sim. 9, 16, 4. Sur cette question, v. aussi A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, p. 299, n. 76, et P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, p. 173-175. P. Prigent estime que, lorsque Justin énumère les textes sur la Passion supprimés par les Juifs (parmi ces textes, celui du *Pseudo-Jérémie*), il a sous les yeux un recueil de citations sur la croix, sur la passion, la mort et la résurrection du Christ.

2. Dans JUSTIN, *Apol.* I, 55, 60 ; *Dial.* 90-91 ; dans MINUCIUS FELIX, *Oct.* 29 ; TERTULLIEN, *Apol.* 16 ; *Adv. Marc.* 3, 18 s. ; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* II, 24, 4 ; V, 17, 3-4 ; *Ps.-Barnabé* 12, 1 s., la croix est présentée comme un objet de salut. (Pour *Ps.-Barnabé* 12, 1 s., cf. P. Prigent - R. Kraft, *Épître de Barnabé*, *SC* 172, Paris 1971, p. 166-167, n. 2.) Dans d'autres textes, particulièrement dans les Apocryphes, la personnification de la croix est évidente, par exemple dans l'*Apocalypse d'Élie copte* (éd. et trad. G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, TU 17, Leipzig 1899, p. 87) ; dans l'*Epistola Apostolorum* (éd. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jungern nach der Auferstehung*, TU 43, Leipzig 1919, p. 55) ; dans l'*Apocalypse de Pierre* (éd. E. Klostermann, *Apocrypha* I, Berlin 1933, p. 8) ; dans les *Acta Petri* 27-28 (éd. L. Vouaux, Paris 1922, p. 435), *Acta Andreae et Matthiae* 19 (éd. M. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig 1898, II, 1, p. 90, l. 5) ; dans la *Translatio Philippi* II (éd.

Au v. 39, nous avons vu que la croix suivait les trois personnages gigantesques. Maintenant elle émet une voix ; non seulement elle marche, mais elle parle. On donne de ce fait diverses interprétations<sup>1</sup>. Selon H. Stocks, il y aurait là une influence rabbinique<sup>2</sup>. D'autres y verraient un rappel de l'éon *Stauros* du système valentinien (cf. Irénée, *Adv. Haer.* I, 3, 1-5). Mais ne retrouverait-on pas plutôt dans ce détail l'idée dominante de l'auteur de *Ev.P.* : le Christ est le Seigneur de la gloire ? La croix qui parle et qui marche est en effet déjà la présence du « signe du Fils de l'homme » dont parle *Matth.* 24, 30, lorsqu'il décrit le retour glorieux du *Κόριος*, et auquel font allusion l'*Epist. Apost.* 16 : « ma croix marchera devant moi », et l'*Apocalypse de Pierre* c. 1 : « et la croix me précédera quand je reviendrai dans la gloire ».

L'*Homélie « in S. Pascha »* (51) offre une lumière particulière pour la compréhension de *Ev.P.* 38-42. Dans cette Homélie d'un anonyme asiatique du II<sup>e</sup> siècle, se rencontre le thème de la croix cosmique<sup>3</sup>. Le texte présente la croix comme « l'échelle de Jacob et la voie des Anges, au sommet de laquelle est réellement appuyé le Seigneur ». Il poursuit : « (9) Cet arbre aux dimensions célestes s'est élevé de la terre aux cieux, se fixant, plante éternelle, au milieu du ciel et de la terre, soutien de toutes choses, et appui de

M. R. James, *Apocrypha anecdota I, Texts and Studies* II, 3, Cambridge 1893, p. 161-163). — Pour une intéressante synthèse des diverses significations de la croix, cf. A. PINCHERLE, « Intorno ad un celebre mosaico ravennate », dans *Byzantion* XXXVI, 1966, fasc. Z, Bruxelles 1967, p. 502-509.

1. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 299 et 303.

2. H. STOCKS, « Zum Petrusvangelium », dans *Neue kirchliche Zeitschrift* XIII, 1902, p. 307 s.

3. A propos de *Ev.P.* 40, nous avons mis en lumière, comme interprétation possible de la personne gigantesque du Ressuscité, « l'axe cosmique ». Le thème de la croix qui marche et parle, rappelle dans la perspective de la « Croix cosmique » tout ce qui a déjà été dit par A. Orbe, J. Daniélou, P. Nautin, M. Éliade, R. Cantalamessa.

l'univers, support de toute la terre habitée et joint du monde, tenant assemblée la variété de la nature humaine, et cloué par les chevilles invisibles de l'Esprit, afin qu'ajusté au divin il n'en soit plus détaché. (10) Touchant par son faite le sommet des cieux, affermissant la terre par ses pieds, et étreignant de tous côtés par ses mains immenses l'esprit nombreux de l'air entre ciel et terre, il était tout entier en tout et partout. » Comme l'observe justement P. Nautin<sup>1</sup>, dans les sous-divisions 9 et 10, l'homéliste a remplacé l'image de l'arbre de la croix par celle du Christ immense. Mais, au paragraphe 51, nous sommes encore dans le récit de la mort sur la croix, non de la Résurrection comme dans *Ev.P.* 38-42, encore que le tableau présenté par l'auteur de *Ev.P.* ne montre dans la gloire ni l'homme « dont la tête dépasse les cieux » — qu'on se rappelle qu'il était conduit par la main *χειρογωγούμενου* — ni la croix. Mais le thème de la glorification est transparent dans « la voix » qui vient du ciel et demande : « As-tu prêché à ceux qui dorment ? » Cette « voix » est liée aux théophanies de l'Ancien et du Nouveau Testament.

*Ev.P.* 38-42 n'aurait-il donc pas voulu synthétiser la croix et la gloire, la passion et la mort avec la résurrection et l'élévation du Christ, par le symbolisme de la croix-arbre cosmique ? Le symbolisme de l'arbre lui était offert non seulement par les traditions orientales<sup>2</sup>, mais aussi par la tradition biblique et juive, notamment dans *Éz.* 31, et *Dan.* 4, 7-9<sup>3</sup>.

1. P. NAUTIN, *Homélies pascales. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, SC 27, p. 97. Pour les affinités entre ce texte et *Acta Andreae, Martyr. Andreae, Acta Johannis, Acta Petri*, cf. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 123-132.

2. Cf. F. VATTIONI, « L'albero della vita », *Augustinianum* 7 (1967), p. 133-144 ; J. DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent*, Paris 1948, p. 158.

3. Cf. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 130.

Le terme ὑπακοή (v. 42) dont le sens courant est « obéissance », comme dans *Rom.* 5, 19 (où le passage rappelle *Is.* 53, 11) ; 6, 16 ; 15, 18 ; 16, 19..., a été soumis à diverses corrections<sup>1</sup>, car si on s'en tenait à une traduction littérale, le texte deviendrait d'une compréhension difficile. La solution offerte par Zahn paraît satisfaisante. Le verbe ὑπακούειν est employé parfois, dans la littérature chrétienne des premiers siècles, particulièrement dans le langage liturgique, avec le sens de « répondre<sup>2</sup> ». Dans le même sillage se trouverait la réponse ὅτι ναί où Swete croit reconnaître une imitation de quelque réponse liturgique<sup>3</sup>.

## XI

NOUVELLE APPARITION : UN « PERSONNAGE » DESCEND DU CIEL ET ENTRE DANS LE SÉPULCRE. LES GARDES DU SÉPULCRE, APRÈS S'ÊTRE CONCERTÉS SUR CE QU'ILS DEVAIENT FAIRE, SE RENDENT CHEZ PILATE ; ATTITUDE DE PILATE ; SUPPLICATIONS DES JUIFS POUR QU'IL IMPOSE SILENCE AUX SOLDATS (*Ev.P.* 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49).

**Ev.P. 43.** *Ceux-ci alors décidaient entre eux d'aller rapporter tout cela à Pilate.*

**44.** *Pendant qu'ils réfléchissaient encore, on voit de nouveau le ciel s'ouvrir et un personnage descendre et entrer dans le tombeau.*

Notons d'abord la rareté du verbe συσκέπτομαι « délibérer, se concerter ». On ne le trouve dans la Bible qu'aux *Ps.* 2, 2 et 30, 14 dans la traduction de Symmaque. Nos témoins

1. Cf. l'apparat critique et L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 303.

2. Cf. *Acta Johannis*, c. 94 ; *Martyr. Bartholom.* 7 ; *Const. Apost.* VIII, 13, 13.

3. H. B. SWETE, *Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*, Londres 1893, p. 20. Cf. *Classical Review* VII, 1893, p. 42.

se réunissent donc pour se concerter sur ce qu'il convient de faire. Le rapport à Pilate est ainsi relié à la consigne donnée au centurion Pétronius et aux soldats pour la garde du sépulcre.

Quant à la nouvelle « ouverture des cieux » et à la descente d'un nouveau personnage, c'est la manière de notre auteur pour revenir aux Synoptiques et pour avaliser le témoignage des femmes, en le confirmant par celui de la commission constituée.

**Ev.P. 45.** *Ayant vu cela, les hommes de la suite du centurion, dans la nuit, se dépêchèrent d'aller chez Pilate, abandonnant le sépulcre qu'ils gardaient, et rapportèrent avec une grande agitation tout ce qu'ils avaient vu, en disant : « Vraiment, il était le Fils de Dieu. »*

**46.** *Pilate répondit : « Je suis pur du sang du Fils de Dieu ; c'est vous qui l'avez voulu. »*

**47.** *S'étant approchés, tous le priaient et le suppliaient de commander au centurion et aux soldats de ne dire à personne ce qu'ils avaient vu.*

**48.** *« Parce qu'il vaut mieux pour nous, disaient-ils, nous rendre coupables devant Dieu du plus grand des péchés, plutôt que de tomber entre les mains du peuple juif et d'être lapidés. »*

**49.** *Alors Pilate ordonna au centurion et aux soldats de ne rien dire.*

L'ensemble de ces versets, qui montrent le centurion, les soldats et tous ceux qui ont assisté aux différentes apparitions avoir recours à Pilate, est un tout organiquement structuré.

Le récit se déroule d'une façon parfaitement logique. Dans les versets précédents, « tous » ont été témoins d'événements qui dépassent les forces de la nature. En face de ceux-ci, ils ressentent l'exigence de se mettre d'accord sur ce qu'il faut faire. L'auteur de *Ev.P.* mentionne que le centurion, chef de la commission (οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα) formée par Pilate, et les autres « commissaires »

retournent chez Pilate, pour rapporter « tout ce qu'ils avaient vu ». *Ev.P.* 45 contient donc la conclusion de leur rapport comme témoins officiels de la Résurrection.

A la différence de ce qui arrive en *Math.* 28, 1-10, le récit de l'apparition aux femmes dans l'*Évangile de Pierre* (v. 50-54) est situé après le recours à Pilate. L'auteur d'*Ev.P.* déplace le « chapitre » des apparitions aux amis du Seigneur. Il le situe après l'exposé du témoignage de tous les personnages — Juifs et païens, hiérarchie et peuple, centurion et soldats de la commission officielle —, dont la valeur à l'égard de la Résurrection est, selon notre auteur, irremplaçable et définitive.

Il faut aussi remarquer l'absence, dans notre texte, de toute référence à une attitude vénale des témoins. Le propos est plus relevé que celui de *Math.* 28, 11 s., et la disparité entre l'*Évangile de Pierre* et l'*Évangile de Matthieu* manifeste chez les auteurs des intentions différentes.

L'expression ταῦτα ἰδόντες au début de *Ev.P.* 45 suppose que l'auteur fait allusion aux différentes apparitions de personnages qui, du ciel, vont au sépulcre et, du sépulcre, avec leurs dimensions gigantesques, rejoignent le ciel.

L'expression : οἱ περὶ τὸν κεντροῶνα<sup>1</sup> a été le sujet d'hypothèses variées : s'agit-il des autorités juives (c'est l'avis de Swete, p. 20), ou plutôt des soldats romains (c'est celui de Zahn, p. 22 s.)? Au v. 45, notre auteur ne se préoccupe pas de le préciser, parce que, justement, quelques versets plus loin (*Ev.P.* 47 : « s'étant tous approchés »), il tranche toute incertitude sur ce qui est pour lui l'essentiel : et l'essentiel c'est que tous ceux qui étaient de garde au sépulcre, qui avaient ensemble roulé la lourde pierre et qui, pour ne pas laisser le sépulcre sans surveil-

lance, avaient planté la tente où Juifs et soldats païens avaient vécu ensemble, tous se rendent chez Pilate pour témoigner de la Résurrection. Ce n'est que maintenant, une fois le Κύριος ressuscité, qu'ils « abandonnent le sépulcre qu'ils gardaient<sup>1</sup> ». Ils se rendent chez Pilate et terminent leur mission de témoins officiels de la Résurrection par un acte de foi : « Vraiment celui-ci était le Fils de Dieu. » Par plusieurs traits de son récit, ce v. 45 se rattache à *Math.* 27, 54 : « Le centurion et ceux qui avec lui assuraient la garde de Jésus, ayant vu le tremblement de terre et ce qui arrivait, eurent une grande peur et dirent : 'Celui-ci était vraiment le Fils de Dieu !' »

Cette confession de foi survient après la mort du Seigneur, avant que Joseph d'Arimatee ne demande le corps pour l'ensevelir. On est étonné de constater qu'elle suit immédiatement la mention de la résurrection de ces morts qui, « après la résurrection de Jésus, entrèrent dans la cité sainte et apparurent à beaucoup » (*Math.* 27, 53). Or, *Ev.P.* 41-42 suppose aussi une résurrection des morts ; il y a donc dans les deux textes un lien entre la mort de Jésus et ceux qui sont morts. *Ev.P.* respecte ainsi la structure de Matthieu à ce point de vue.

Mais notre auteur, pour le reste, a son idée. Au long du récit de *Ev.P.*, où le témoignage de la Résurrection est porté d'abord par les ennemis et ensuite par les intimes, se greffent des rappels de l'Ancien Testament, des expressions et des titres messianiques qui font resplendir tout ce que le Κύριος représente et synthétise pour notre auteur ; tous les épisodes : jugement, outrages, passion, mort, sont présentés de façon à faire ressortir la divinité du Κύριος et l'expriment au moyen de la théologie johannique pour laquelle l'événement pascal est une manifestation de sa gloire.

1. Le terme κεντροῶνα ne se retrouve pas dans *Math.*, mais dans *Mc* 15, 39.44.45.

1. Nous avons noté l'insistance de l'auteur à mentionner la garde du sépulcre, cf. v. 30, 31, 33, 35, 38.

Il pourrait encore surgir un doute : *Ev.P.* ne serait-il pas une rédaction du mystère pascal antérieure à l'Évangile de Matthieu ? Cet *Évangile de Pierre* ne montrerait-il pas un tracé plus suivi que celui qui est présenté dans l'Évangile de Matthieu ? L'hypothèse est plausible et la thèse pourrait se soutenir si un tracé plus suivi était l'élément déterminant de l'antériorité d'un texte. Ce qui n'est pas. L'hypothèse ne tient pas davantage si on la passe au crible de ces invraisemblances multiples qui sautent aux yeux : ignorance des institutions juives, des traditions juridiques, de tout ce qui est antérieur à 70 ; et ce n'est pas un verset unique qui les décèle, mais tout le discours développé par notre auteur.

Notons que l'expression : ἀληθῶς υἱὸς ἦν Θεοῦ, « vraiment c'était le Fils de Dieu », que nous trouvons presque textuellement dans *Matth.* 27, 54 : ἀληθῶς Θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος, est un titre nouveau et rappelle la prédiction de notre auteur à toujours parler de Jésus en termes de transcendance<sup>1</sup>. Cela apparaît encore plus évident si on suppose que l'auteur de *Ev.P.* connaissait le texte de *Matth.* 27, 54. Car c'est précisément en *Matth.* 27, 54, où se déroule un discours semblable à celui de *Ev.P.* 45, que paraît explicitement le nom de Jésus (τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν), soigneusement évité par notre auteur.

**Ev.P. 46.** « *Pilate répondit: Je suis pur du sang du Fils de Dieu; c'est vous qui l'avez voulu.* »

Pilate accepte non seulement le rapport de la commission, mais encore la conclusion qui en dérive et que la commission a explicitement affirmé : υἱὸς ἦν Θεοῦ.

1. Dans les Synoptiques, le titre de Fils de Dieu est un titre messianique (*Matth.* 16, 16) dont la portée réelle a été à diverses reprises éclairée par le Christ (cf. *Matth.* 4, 4-7 ; *Mc* 3, 11 ; *Matth.* 1 21 ; *Matth.* 26, 63 s.). Chez *Mc* 14, 21, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ne se trouve que dans des codex d'importance secondaire.

Pilate se décharge complètement sur les Juifs de sa responsabilité morale ; seule la compétence officielle des constatations lui appartient : Jésus a été condamné à mort ; il est mort sur la croix ; il est ressuscité ; sa mort et sa résurrection sont accompagnées de miracles. Donc Jésus est υἱὸς τοῦ Θεοῦ, comme dans *Jn* 1, 34.49 et comme dans *Jn* 11, 27, où l'article devant υἱὸς indique qu'il est le Fils de Dieu le Père. L'acte de foi, résumé dans la reconnaissance du Christ comme Fils de Dieu, réunit dans *Ev.P.* les Juifs et les païens, les autorités judaïques (anciens, Pharisiens) et les autorités romaines (Pilate). *Ev.P.* est sur le même plan que les *Actes des Apôtres* où, après la résurrection de Jésus, le témoignage apostolique et la profession de foi chrétienne consistent à reconnaître et prêcher que Jésus est le Fils de Dieu (*Act.* 9, 20 ; 13, 33). Pilate fait donc son acte de foi ; de plus il souligne que la responsabilité de tout ce qui est arrivé incombe à ceux qui ont décidé la mort du Κύριος : « vous l'avez décidé » (ou bien : « c'est vous qui l'avez voulu » ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξε, expression par laquelle *Ev.P.* rappelle *Matth.* 26, 66 τί ὑμῖν δοκεῖ).

Dans *Ev.P.* 47, il n'y a pas d'allusion qu'on ait cherché à corrompre les soldats pour qu'ils se taisent, comme dans *Matth.* 28, 11-15. Il y a seulement la prière que les autorités juives adressent à Pilate, pour qu'il ordonne au centurion et aux soldats de ne pas dire ce qu'ils ont vu. La motivation du v. 48 : « Parce qu'il vaut mieux pour nous, disaient-ils, nous rendre coupables devant Dieu du plus grand des péchés plutôt que de tomber entre les mains du peuple juif et d'être lapidés », relève toujours de la même intention : faire des Juifs et des Romains, ensemble, les responsables du plus grand péché possible. Ce péché n'est pas seulement l'assassinat de Jésus, mais l'opposition ininterrompue à la valeur salvifique de l'événement pascal. Ils ne sont pas seulement les responsables de la mort, mais ils sont les témoins de la Résurrection qui ont

pris sur eux le rôle de cacher la réalité. La peur que *Jn 20*, 19 décrit chez les apôtres : « *propter metum Judaeorum* », s'étend ici à toute la classe dirigeante, et s'ils craignaient le peuple, ce n'est pas parce qu'ils sont les disciples de Jésus, mais parce qu'ils ont mis à mort le Fils de Dieu.

Le motif allégué par « tous » ceux qui se rendent chez Pilate pour demander sa complicité dans le silence à l'égard de la Résurrection est exactement l'inverse de la pensée exprimée par Suzanne dans *Dan. 13*, 23 : « Il vaut mieux pour moi tomber dans vos mains sans avoir fait cela, que de pécher devant Dieu. » Mais il y a une certaine ressemblance verbale et partielle avec *II Sam. 24*, 14, quoique dans ce dernier texte la confiance en Dieu soit très explicite : « Tombons dans les mains du Seigneur, parce que grandes sont ses miséricordes, plutôt que de tomber dans les mains des hommes » (cf. aussi *I Chron. 21*, 13).

Notre auteur, encore une fois, ne renonce pas à sa technique, appuyée sur l'A. T., mais faite de transpositions, de renversements, de substitutions, de furtifs rappels d'épisodes ou de pensées ou de personnages. Il veut à tout prix soutenir sa thèse par des éléments repris à la tradition de l'Ancien Testament et, par conséquent, connus de ses auditeurs.

**Ev.P. 49.** *Alors Pilate ordonna au centurion et aux soldats de ne rien dire.*

Pilate reste toujours l'autorité suprême, même si elle est seulement une autorité instrumentale ; et le procédé qui, dans les Synoptiques, est attribué aux chefs des Juifs, derrière le dos de Pilate, est ici directement employé par lui.

## XII

MARIE MADELEINE ET SES AMIES SE DIRIGENT VERS LE SÉPULCRE (*Ev.P. 50*, 51, 52, 53, 54).

**Ev.P. 50.** *Le matin du dimanche, Marie Madeleine, disciple du Seigneur — épouvantée à cause des Juifs, car ils étaient enflammés de colère, elle n'avait pas fait au tombeau du Seigneur, ce que font d'habitude les femmes pour les morts qui leur sont chers —,*

**51.** *prit avec elle ses amies et se rendit au sépulcre où il avait été déposé.*

**52.** *Elles craignaient que les Juifs ne les voient et elles disaient : « Bien que, le jour où il a été crucifié, nous n'ayons pas pu pleurer et nous frapper la poitrine, faisons-le au moins maintenant sur sa tombe.*

**53.** *Mais qui nous enlèvera la pierre mise à l'entrée de la tombe, afin que, après être entrées, nous nous asseyions à côté de lui et fassions ce qui est dû ?*

**54.** *Car la pierre était grande et nous craignons que quelqu'un ne nous voie. Si nous ne pouvons pas, jetons au moins à la porte ce que nous apportons en souvenir de lui, pleurons et frappons-nous la poitrine jusqu'à ce que nous revenions chez nous. »*

(Le commentaire de ces versets est groupé avec celui des v. 55-57, ci-dessous.)

## XIII

LA DÉCOUVERTE DU TOMBEAU VIDE : LE « JEUNE HOMME » ASSIS SUR LA TOMBE, SES QUESTIONS ET SON ANNONCE (*Ev.P. 55*, 56, 57).

**Ev.P. 55.** *Arrivées, elles trouvèrent le sépulcre ouvert et, s'étant approchées, elles se baissèrent là pour regarder et elles virent un jeune homme assis*

au centre de la tombe; il était beau et revêtu d'un vêtement resplendissant et il leur dit:

56. « Pourquoi êtes-vous venues? Qui cherchez-vous? Ne serait-ce pas le Crucifié? Il est ressuscité et il s'est en allé. Si vous ne le croyez pas, baissez-vous et regardez le lieu où il était; il n'y est pas, puisqu'il est ressuscité et il est allé là d'où il a été envoyé. »

57. Alors les femmes, épouvantées, s'enfuirent.

Dans ces versets 50-57 de notre fragment on remarque une progression du récit semblable à celle de *Mc* (16, 1-8) : Marie Madeleine et les autres femmes, ses amies et les amies du Seigneur, se rendent, le matin du dimanche, au sépulcre, parlant entre elles. Elles craignent de ne pouvoir entrer dans le sépulcre à cause de la grande pierre placée à l'entrée. Mais, arrivées, elles trouvent le sépulcre ouvert et dedans, assis, un ange qui leur montre que le Seigneur n'est plus là : il est ressuscité. Au cours de ce récit, interviennent de nombreux détails qui différencient les deux rédactions. Pour *Mc* 16, 1-8 les femmes, Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et Salomé, achètent des parfums pour oindre le corps de Jésus. C'est la rencontre avec « un jeune homme assis à droite, vêtu de blanc » qui produit en elles « stupeur et terreur ». L'ange les rassure et, montrant le sépulcre vide, il annonce que le Seigneur est ressuscité. L'ange leur fait porter un message « aux disciples et à Pierre » pour dire que Jésus les précède en Galilée où il leur apparaîtra. Les femmes, « hors d'elles-mêmes d'épouvante », s'enfuient.

Dans *Ev.P.* 50-57, les femmes occupent, pour témoigner de la Résurrection, une place moins importante que dans *Mc* 16, 1-8 ou dans les autres Évangiles canoniques.

Dans *Ev.P.* 50, après l'apparition à Marie Madeleine — on ne dit pas le nom de « ses amies<sup>1</sup> » —, il y a, dans

1. Diverses conjectures ont été faites sur ce silence; peut-être correspond-il à l'intention de l'auteur de mettre en relief Marie Madeleine, ou plus simplement l'auteur, loin du moment historique

le récit, une longue digression. Le but de la visite des saintes femmes ne semble pas être de préparer effectivement le cadavre pour la sépulture, suivant l'usage palestinien auquel font allusion les Synoptiques; c'est de se livrer à une séance de pleurs à la manière orientale, de pleurer et de se frapper la poitrine au cours d'une cérémonie ayant lieu, si possible, à l'intérieur du sépulcre, mais sans que cela concerne directement le cadavre. C'est ce qu'on lit au v. 52 (« Nous n'avons pas pu pleurer et nous frapper la poitrine, faisons-le au moins maintenant sur sa tombe »), au v. 53 (« afin que nous nous asseyions à côté de lui et fassions ce qui est dû »), au v. 54 (« pleurons et frappons-nous la poitrine »). Il y a cependant des allusions à quelque chose qu'elles auraient dû faire selon les coutumes de l'endroit et qu'elles n'ont pas pu faire, mais cette chose n'est pas mieux définie que ce qu'on lit au v. 50 : « elle n'avait pas fait au tombeau du Seigneur ce que font d'habitude les femmes pour les morts qui leur sont chers », ou au v. 53 : « ce qui est dû », ou au v. 54 : « jetons au moins à la porte ce que nous apportons en souvenir de lui ». Cette façon bien vague d'indiquer les onguents (v. 54 : ἃ φέρομεν, « ce que nous portons »; s'agit-il vraiment d'onguents?), sans nommer rien de précis, fait penser que l'auteur se trouve dépaysé en face d'usages qu'il ne connaît pas.

La façon de présenter l'attitude des femmes indique que notre auteur connaît une situation sociale différente de celle que reflètent les Évangiles canoniques. Dans les Évangiles canoniques, la condition de second rang que possédait la femme dans les coutumes palestiniennes

de l'épisode, a-t-il abandonné les noms de personnages peu significatifs. — Selon tout ce que l'auteur nous a laissé comprendre de sa mentalité et de sa technique, il est possible que son silence veuille dire simplement qu'il ne s'agit pas d'une donnée importante pour le but qu'il poursuit, ou bien, conjecture plus plausible, nous avons là une preuve nouvelle de l'influence johannique.

semble avoir rendu possible, pour le groupe des accompagnatrices de Jésus, leur présence pendant le déroulement de la Passion et avoir autorisé, après sa mort, des services qui n'auraient pas été sans danger pour les disciples. Même un simple sympathisant comme Nicodème, membre du Sanhédrin, personnage aisé et plein d'autorité, a caché ses sentiments jusqu'au moment où Joseph d'Arimatee a obtenu de Pilate la permission d'ensevelir le Seigneur (Jn 19, 39)<sup>1</sup>. Si dans les Évangiles canoniques les femmes peuvent se mouvoir avec une pareille liberté — elles ne montrent épouvante et terreur que lorsqu'elles voient l'Ange —, c'est peut-être le signe que dans la vie quotidienne elles n'avaient pas grand poids. Dans notre texte la situation est bien différente : au v. 50 (« épouvantée à cause des Juifs, elle n'avait pas fait à la tombe du Seigneur ce que font d'habitude les femmes pour les morts qui leur sont chers »), au v. 52 (« elles craignaient que les Juifs ne les voient »), au v. 54 (« nous craignons que quelqu'un ne nous voie »). Au v. 57, la peur n'est provoquée que par la vision et les paroles de l'ange. Dans tous les autres versets, elles craignent les Juifs.

Au v. 50, l'expression « le matin du dimanche, ἕρθρου δὲ τῆς κυριακῆς », rappelle avec ἕρθρου Lc 24, 1 ; mais le mot de τῆς κυριακῆς, absent des livres du Nouveau Testament si l'on excepte l'Apocalypse (Apoc. 1, 10 : « je fus ravi en esprit le jour du Seigneur, ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ ») montre que notre auteur écrit à un moment où on désigne déjà communément le dimanche par ce terme<sup>2</sup>.

1. Jn 19, 40 : « Ils prirent donc le corps de Jésus et l'enveloppèrent de bandages de lin avec des aromates, selon la manière d'ensevelir en usage chez les Juifs » ; peut-être trouvons-nous exprimé là ce que Ev.P. 50 dit vaguement : « Elle n'avait pas fait à la tombe du Seigneur ce qu'ont l'habitude de faire les femmes pour les morts qui leur sont chers. »

2. La présence du terme dans Didachè 14, 1 (κατὰ κυριακῆν Κυρίου), dans IGNACE ANT., Ad Magn. 9, 1 (κατὰ κυριακῆν ζῶντες),

Toujours au v. 50, nous notons l'emploi de μαθήτρια, féminin de μαθητής, terme rare qui dans le Nouveau Testament ne se rencontre qu'une fois (Act. 9, 36).

L'expression : « car ils étaient enflammés de colère », n'est pas étrangère, dans un sens large, à la littérature biblique (cf. Deut. 32, 22 ; Prov. 29, 1). Le terme φλεγόμενον se trouve aussi dans l'Apocalypse de Pierre 23 (« il y avait ensuite un grand lac de boue enflammée »), mais il y est pris au sens propre.

Ev.P. 51 : « elle se rendit au sépulcre où il avait été déposé », contient une donnée que l'on trouve dans tous les Évangiles canoniques, encore que notre verset présente des ressemblances plus particulières avec quelques manuscrits de Mc<sup>1</sup>.

**Ev.P. 52.** Elles craignaient que les Juifs ne les voient et elles disaient : Bien que, le jour où il a été crucifié, nous n'ayons pas pu pleurer et nous frapper la poitrine, faisons-le au moins maintenant sur sa tombe.

Comme nous l'avons déjà vu, la peur des femmes en face des Juifs reparait, chose absolument inconnue du Nouveau Testament. Il est intéressant de noter que, pour notre auteur, les distances chronologiques ne comptent pas et restent indéterminées : « le jour où » paraît très loin ; au contraire, d'après le contexte, le discours semble se dérouler le lendemain. L'auteur ne met en relief qu'un seul point : le but des femmes est de faire ce qu'elles n'ont pas pu faire auparavant : pleurer et accomplir les cérémonies funèbres.

montre que l'usage s'était déjà imposé entre la fin du 1<sup>er</sup> et la moitié du 11<sup>e</sup> siècle. Cf. W. RORDORF, *Sabbat et Dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1972, p. 133, n. 2.

1. Dans Mc 16, 1 (D n), en effet, on omet les noms des femmes. Dans Mc 15, 47 (D), nous lisons τὸν τόπον οὗ τέθειται.

**Ev.P. 53.** *Mais qui nous enlèvera la pierre mise à l'entrée de la tombe, afin que, après être entrées, nous nous asseyions à côté de lui et fassions ce qui est dû?*

La première partie du verset est presque identique à *Mc* 16, 3. Le rapprochement est rendu plus évident par la présence du verbe ἀποκυλίσει, le même chez *Marc* et dans *Ev.P.* La seconde partie du verset rappelle tout ce que les femmes sont venu faire au sépulcre. Dans l'expression générale : « s'asseoir à côté de lui et faire ce qui est dû », on a vu un rappel de l'attitude de Marie, la sœur de Marthe, en *Lc* 10, 39 ou bien de Marie Madeleine devant le tombeau, en *Matth.* 27, 61. Quoi qu'il en soit, on reste dans l'indéterminé.

**Ev.P. 54.** *Car la pierre était grande et nous craignons que quelqu'un ne nous voie. Si nous ne pouvons pas, jetons au moins à la porte ce que nous apportons en souvenir de lui, pleurons et frappons-nous la poitrine jusqu'à ce que nous revenions chez nous.* »

Dans le récit, le discours se poursuit entre Marie Madeleine et ses amies : il répète des idées déjà exploitées, grandeur de la pierre placée devant le sépulcre, peur d'être vues, intention (prépondérante dans leur démarche) de pleurer et de se frapper la poitrine. Et pourtant, la banalité de ce discours cache un problème qui a longuement occupé la critique. Notre texte présente des affinités avec plusieurs témoins de *Mc* 16, 3-4<sup>1</sup>. Ces témoins font précéder l'arrivée des femmes au sépulcre par quelques considérations sur la grandeur de la pierre et l'ouverture du tombeau comme dans notre apocryphe au v. 53 (« Mais qui nous enlèvera la pierre? »), au v. 54 (« car la pierre était grande »), au v. 55 (« arrivées elles trouvèrent le

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 324, en donne la liste.

sépulcre ouvert»). Voici le texte des témoins les plus importants, que je prends chez Vaganay, p. 324 :

Codex D (= *Codex Bezae*, Cambridge), v<sup>e</sup>/vi<sup>e</sup> siècle : τις ἡμῖν ἀποκυλίσει τὸν λίθον ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ μνημείου ; ἦν γὰρ μέγας σφόδρα · καὶ ἔρχονται καὶ εὐρίσκουσιν ἀποκυλισμένον τὸν λίθον.

Codex syriaque, palimpseste, iv<sup>e</sup>/v<sup>e</sup> siècle : « Qui pourrait nous rouler la pierre du tombeau? Car elle était très grande. Et elles vinrent et elles virent que la pierre avait été roulée. »

Tatien, *Diatessaron arabe* (éd. Ciasca) : « Quis revolvat nobis lapidem ab ostio monumenti? (*Mc* 16, 3). Erat quippe magnus valde (*Mc* 16, 4). Et cum ita dicerent, factus est terrae motus magnus; et angelus descendit de coelo, et accedens revolvit lapidem ab ostio (*Matth.* 28, 2). Et venientes (*Lc* 24, 1) invenerunt lapidem revolutum a monumento (*Lc* 24, 2). »

Eusèbe, *Démonstr. Évangél.* X, 8, 19 : τις ἀποκυλίση ἡμῖν τὸν λίθον ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ μνημείου ; ἦν γὰρ μέγας σφόδρα · καὶ ἔρχονται καὶ εὐρίσκουσιν αὐτὸν ἀποκεκυλισμένον.

Les questions qui se posent sont les suivantes : *Ev.P.* 53-55 dépend-il de Tatien ou en est-il la source? Quel est le texte qui rapporte l'ordre primitif du discours, *Ev.P.* 53-55 ou *Mc* 16, 3-4? Au cas où ce serait *Ev.P.*, les v. 53-54 pourraient-ils être la source de *Mc* 16, 3-4?

Pour ce qui est de la simple antériorité de *Ev.P.* à l'égard de Tatien, c'est une hypothèse couramment admise. Cassels<sup>1</sup>, partant de là, a avancé l'idée que Tatien dépend de *Ev.P.* et que son *Diatessaron* serait une harmonisation non de quatre mais de cinq évangiles<sup>2</sup>. Il n'en est rien et,

1. W. R. CASSELS, *The Gospel according to Peter*, Londres 1894, p. 38-41.

2. « Remarques sur le texte des Évangiles à Alexandrie au

si *Ev.P.* et *Diatessaron* ont ici des affinités, c'est qu'ils dépendent tous deux d'une source commune, sans doute l'ancien texte néotestamentaire d'Antioche<sup>1</sup>, connu directement par l'auteur de *Ev.P.* et, sans qu'on puisse préciser comment, par Tatien.

Pour la relation entre *Ev.P.* 53-55 et *Mc* 16, 3-4, il semble évident que la structure organique du récit ne saurait nullement prouver l'antériorité de l'un ou l'autre des textes. Les propos du P. Lagrange<sup>2</sup> sur le texte de *Mc* 16, 3-4, qui se basent sur les leçons des différents codex, sont convaincants. Il est probable que la variante de *Mc*, qui apparaît dans les codex syro-occidentaux, est le résultat d'une harmonisation de *Mc* et de *Lc* (24, 1-2). Le verset en question suscite alors un problème de climat, d'environnement, plutôt qu'un problème de dépendance, et, outre les éléments déjà apparus, suggère certaines constatations. Si nous prenons Tatien comme point de comparaison, il se confirme que notre texte se situe dans les premières décennies du II<sup>e</sup> siècle. De plus, la prépondérance des variantes évangéliques, présentes dans les manuscrits syriaques<sup>3</sup>, pourrait situer l'*Évangile de Pierre*

II<sup>e</sup> siècle », *Recueil L. Cerfaux*, tome I, 1954, p. 487-497, article paru dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* 15 (1938), p. 674-682. L. Cerfaux, sans se prononcer sur le lieu d'origine de *Ev.P.* fait sienne l'hypothèse (présentée par VAGANAY, *op. cit.*, p. 75-81) selon laquelle *Ev.P.* serait l'harmonisation très libre de trois ou quatre évangiles canoniques.

1. Cf. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 325 et 73-75.

2. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris 1911, p. 416.

3. Pour les affinités entre *Ev.P.* et les variantes des manuscrits évangéliques, cf. le tableau précis et complet présenté par VAGANAY, *op. cit.*, p. 67-69. Mais les vues de Vaganay, qui place le texte de *Ev.P.* en milieu syrien, ne sont pas partagées par L. CERFAUX dans « Remarques sur le texte des Évangiles à Alexandrie au II<sup>e</sup> siècle », *loc. cit.*, p. 487-497, qui fait observer : « Il n'est évidemment pas sans intérêt de voir ces rapports [entre *Ev.P.* et les manuscrits de la famille alexandrine cités par Vaganay] : nous en constatons de semblables dans les témoins certainement égyptiens. Il serait

dans une aire syrienne ou, ce qui nous paraît plus probable, dans une aire étroitement liée à l'aire syrienne, comme le milieu asiatique d'Éphèse, de Sardes, d'Hiérapolis<sup>1</sup>.

Poursuivons. *Ev.P.* 54 : « Jetons au moins à la porte ce que nous apportons en souvenir de lui », manifeste que les saintes femmes en premier lieu allaient pour pleurer et se frapper la poitrine, et secondairement apportaient quelque chose. Peut-être est-ce là la solution trouvée par notre auteur pour rappeler *Mc* 16, 1 et *Lc* 24, 1 sans se croire obligé de parler de ce qu'il ne connaît pas. L'expression ἀφέρομεν du v. 54 est dépourvue de toute précision.

Dans ce v. 54, les femmes ont peur que quelqu'un ne les voie ; dans les Évangiles canoniques, elles cherchent quelqu'un. La position fondamentale est très différente.

Nous avons déjà vu le début du v. 55, καὶ ἀπελθοῦσαι, en rapport avec la variante syro-latine de *Mc* 16, 3-4. Ensuite vient le rappel du sépulcre ouvert et les femmes qui se courbent pour regarder dans le tombeau. Le verbe παρακύπτειν doit avoir frappé notre auteur, car il l'emploie deux fois dans ces courts versets (v. 55 : παρακύψαν et v. 56 : παρακύψατε). Or dans le sens où il l'emploie, ce

difficile de distinguer, dès le II<sup>e</sup> siècle, entre témoins égyptiens et syriens ; nous estimerions plutôt qu'un même genre de texte évangélique circulait partout : ce qui revient à dire que les grandes recensions et leur esprit n'existaient pas encore. » On ne peut donc pas s'appuyer sur cet argument pour situer l'origine de *Ev.P.*

1. Cf. EUSÈBE, *H.E.* V, 19, 1-2 : « Sérapion qui, à ce qu'on dit, fut à cette époque évêque de l'Église d'Antioche et successeur de Maximin, fait mention des écrits dans lesquels Apollinaire combattait l'hérésie montaniste. Il en parle précisément dans sa lettre adressée à Caricus et Pontius où, réfutant l'hérésie elle-même, il affirme : « Afin que vous sachiez que les frères du Christ, tous autant qu'ils sont répandus dans le monde, ont réprouvé l'œuvre de cette faction mensongère qui s'appelle prophétie nouvelle, je vous ai envoyé les écrits de Claudius Apollinaire, bienheureux évêque d'Hiérapolis en Asie. »

verbe ne se trouve dans le Nouveau Testament que chez *Lc* 24, 12 et *Jn* 20, 5.11. En *Jn* 20, 11, l'épisode rappelle celui de *Ev.P.* 55 : Marie Madeleine (seule, en *Jn* 20, 11 ; avec ses amies, en *Ev.P.* 55) se baisse pour regarder dans le sépulcre et y aperçoit, selon *Jean* deux anges assis (καθεζομένους), selon *Ev.P.* et *Mc* 16, 5 un jeune homme assis (καθήμενον ; καθήμενον). Les deux autres endroits qui présentent des traits parallèles à *Ev.P.* 55 racontent l'épisode de Pierre et Jean au sépulcre (*Lc* 24, 12 et *Jn* 20, 5).

L'adjectif ὄρατος dans le langage biblique ne se trouve jamais associé à νεανίσκος, alors qu'un tel voisinage est fréquent dans la littérature classique. Voulant indiquer la splendeur du jeune homme et faire comprendre qu'il s'agit d'une apparition angélique, l'auteur de *Ev.P.* emploie le terme de λαμπρός, que l'on trouve dans *Apoc.* 15, 6 ; 19, 8 et dans *Le Pasteur*, Vis. I, 22. Même Vaganay (p. 327) doit reconnaître que, étant donné la sobriété avec laquelle cette apparition est décrite, le style de notre texte ne rappelle pas celui des apocryphes.

En ce qui concerne les questions et le discours que l'ange adresse aux femmes, nous sommes en face d'une composition qu'on peut estimer, au moins partiellement, être un mélange de *Jn* 20, 15, *Matth.* 28, 5-7, *Mc* 16, 6-7, *Lc* 24, 6. On a tout d'abord l'impression que le passage n'est qu'une combinaison des Évangiles ; mais, à une lecture plus attentive, on s'aperçoit que l'auteur de *Ev.P.* garde, comme toujours, sa liberté de rédaction. En effet, la question qui introduit *Ev.P.* 56 : « Pourquoi êtes-vous venues ? τί ἤθατε ; » ne se trouve pas dans les Évangiles canoniques ; ou encore, l'expression : « si vous ne le croyez pas, baissez-vous et regardez le lieu où il était », reflète bien une ressemblance purement verbale avec *Jn* 20, 25-29, mais, au point de vue des idées, tout le reste du discours où elle se trouve est lâche et rempli de répétitions ; le discours est très loin de faire appel à la foi, comme en *Jn* 20, 25-29.

Dans *Matth.* 28, 6-7, en plus de l'annonce de la Résurrection, les femmes reçoivent la mission de transmettre aux disciples que le Ressuscité les attend en Galilée ; le même avertissement pour la rencontre en Galilée se trouve en *Mc* 16, 5-7 ; chez *Lc* 24, 5-6, tout se passe en Judée. En *Jn* 20, 17, Jésus se manifeste à Marie Madeleine et lui donne la mission d'annoncer aux disciples son ascension : « Dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu ». Le fait que, dans *Ev.P.* 56, on parle du retour à l'endroit « d'où il a été envoyé », indique peut-être dans la Résurrection l'accomplissement d'une mission, la fermeture d'un cycle. La répétition de ἀπῆλθεν, énoncé peu auparavant dans le même verset aux femmes, marque l'union existentielle, pour l'auteur, entre la résurrection et l'ascension, comme dans *Jn* 20, 17. Le verbe ἀπεστάλη de *Ev.P.* 56 est fréquent dans les récits de Jean<sup>1</sup>, précisément pour marquer l'envoi du Fils par son Père. Mais cet envoi est aussi rendu par ἀπέρχομαι (le départ du Fils). Stocks estime que cette manière de s'exprimer chez notre auteur est un nouveau trait d'union entre notre texte et la théologie gnostique, car les *Acta Johannis* c. 102 s., n. 1, emploient une image semblable. Sans nous référer à une théologie gnostique, nous trouvons la même manière de s'exprimer<sup>2</sup> dans *Ps.-Barnabé* 15, 9,

1. *Jn* 1, 6 ; 3, 17 ; 3, 34 ; 5, 36-38 ; 6, 29.57 ; 7, 29 ; 8, 42 ; 10, 36 ; 11, 42 ; 17, 3. 8.21.23.25 ; 20, 21.

2. Cf. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 269-271, qui souligne la différence qui existe entre le récit de l'Ascension (*Act.* 1, 11) et l'expression de *Ev.P.* 56 : « Il est ressuscité et il est retourné là d'où il avait été envoyé. » Dans les *Actes*, on aurait le schéma : montée au ciel — retour ou parousie. Dans *Ev.P.* 56 on aurait : descente du ciel (ou incarnation) — montée au ciel. Pour Cantalamessa, les deux textes indiqueraient deux conceptions christologiques : la première, qui va du Christ historique au Christ eschatologique, serait doublée par l'autre, celle qui va du Christ préexistant au Christ historique ; cette dernière aurait son expression significative en *Jn* 3, 13 ; *Éphés.* 4, 10 ; *Phil.* 2, 6.

dans Tertullien, *Adv. Jud.* 13, dans Aphraate, *Hom.* 20, 11 (« un ange dit à Marie : il est ressuscité et il est allé vers Celui qui l'a envoyé »).

**Ev.P. 57.** « Alors les femmes, épouvantées, s'enfuirent. »

Dans notre texte, les femmes s'enfuient sans rien dire. L'auteur se contente de présenter l'épisode des femmes au sépulcre et ne s'intéresse pas à ce qui, dans le récit des Évangiles canoniques, se rapporte à elles. Cela pourrait s'expliquer par le fait que notre auteur, qui a suivi de si près *Mc* 16, 1-8, ne connaît pas la finale actuelle du second Évangile ; son silence serait comme un nouveau témoignage que la rédaction du second Évangile se terminait alors au verset 8.

#### XIV

APRÈS LA FÊTE DES AZYMES : ATTITUDE DES DISCIPLES.  
DÉBUT DE L'APPARITION DU SEIGNEUR A PIERRE, EN GALILÉE (*Ev.P.*, 58, 59, 60).

Les trois derniers versets qui terminent le fragment de ce qu'on appelle l'*Évangile de Pierre* représentent l'introduction aux apparitions du Seigneur à ses disciples.

**Ev.P. 58.** « C'était le dernier jour des Azymes et beaucoup retournèrent chez eux, car la fête était finie.

**59.** Nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurons et étions affligés et chacun, rempli de douleur à cause de ce qui était arrivé, retourna chez lui.

**60.** Et moi, Simon Pierre, et André mon frère, ayant pris nos filets, nous nous dirigeâmes vers la mer ; il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur...

L'auteur nous transporte une semaine après Pâques<sup>1</sup> ; beaucoup de Juifs pieux, restés jusqu'à la fin de la fête des Azymes, s'apprentent maintenant à retourner chez eux. Remarquons que la semaine des Azymes ne s'observait pas seulement en Palestine mais dans toute la diaspora et que notre auteur n'emploie, pour s'exprimer, de termes propres, que lorsqu'il s'agit de lieux, d'usages, de coutumes, de choses qu'il connaît personnellement.

Après la mention des Juifs pieux qui, la fête finie (cf. *Math.* 26, 5 ; *Lc* 2, 43 ; *Jn* 4, 45 ; 11, 56 ; 12, 12) retournent chez eux, notre auteur tourne son attention sur les disciples : « Nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurons et étions affligés et chacun, rempli de douleur à cause de ce qui était arrivé, retourna chez lui » (*Ev.P.* 59).

Certains détails stupéfient. Comment l'auteur de *Ev.P.* peut-il parler de douze disciples après la trahison et la mort de Judas et avant l'élection de Matthias ? Et encore : comment, après une semaine entière, aucune nouvelle ne leur est-elle encore parvenue de la résurrection du Κύριος, de ce que les Juifs et les Gentils ont vu, dont ils ont témoigné devant Pilate, de ce qu'a vu Marie Madeleine ?

L'expression : « Nous, les douze disciples », peut s'expliquer par une méprise de l'auteur (ou du copiste) qui pour lors ne pensait pas à Judas. Mais on peut, à plus juste titre, la justifier par le langage de l'apôtre Paul (*I Cor.* 15, 5) : le terme δώδεκα, en parlant des disciples au cours d'épisodes postérieurs à la Résurrection, a une valeur moins numérique que symbolique, car il est lié à tout ce que le nombre douze signifie dans le langage biblique. Une allusion semblable à celle de *Ev.P.* 59 se trouve dans l'*Apocalypse de Pierre*, 5 (texte d'Akhmîm) : « nous,

1. Pour les hypothèses avancées sur l'interprétation de *Ev.P.* 58, celle que nous avons adoptée, déjà soutenue par Harnack, Schubert, Swete, Stülcken, et que Vaganay a faite sienne (*op. cit.*, p. 336), semble la plus plausible.

les douze disciples, nous le priions », mais dans un contexte dont il est difficile de préciser s'il faut réellement le situer après la Résurrection.

L'attitude des disciples, en larmes et affligés, préoccupés de retourner à leur travail comme si rien n'était arrivé depuis la Passion, suscite une stupeur plus grande encore. En observant bien les récits précédents, nous nous apercevons que notre auteur a déjà préparé le verset qui introduit la première apparition du Κύριος à Pierre sur le lac de Tibériade. En effet, les disciples, tout de suite après la mort du Seigneur, ont été présentés (v. 26-27) comme pleins de douleur, se cachant, attentifs à jeûner, jour et nuit, « jusqu'au samedi ». C'est donc qu'ils attendent.

Marie Madeleine et ses amies, d'après le récit de notre auteur, n'ont pas davantage pu faire parvenir la nouvelle de tout ce qu'elles ont vu, parce que « épouvantées elles s'enfuirent » (v. 57). Pour les disciples tout est donc comme sitôt après la mort du Κύριος. Comment l'auteur a-t-il pu ignorer les apparitions dont parlent les Évangiles canoniques? Le récit des événements qui mènent à la manifestation de la gloire du Κύριος a pour notre auteur un arrière-plan auquel il reste fidèle jusqu'à la fin : la théologie johannique. Parmi les nombreuses apparitions, il y en a une, dans l'Évangile de Jean, qui acquiert un sens particulier, car elle a pour acteur principal, Pierre. Mais pour arriver à l'apparition sur le lac de Tibériade, il fallait garder au moins la chronologie des événements. Dans *Jn* 20, 26, il est écrit : « Huit jours après, les disciples se trouvaient de nouveau dans la maison », ce qui place l'apparition à Pierre après la semaine des Azymes : « Après cela, Jésus se manifesta » (*Jn* 21, 1). Et c'est à ce moment que notre auteur présente les Juifs pieux en chemin : « c'était le dernier jour des Azymes et beaucoup retournaient chez eux », de façon à retrouver le cadre chronologique utile à son dessein.

Il y a bien des observations à faire sur *Ev.P.* 60.

Le début « Et moi Simon-Pierre », à la 1<sup>re</sup> personne, rappelle *II Pierre* 1, 14 : « Je sais que bien vite je devrai laisser cette tente, selon ce que m'a fait connaître le Seigneur Jésus-Christ ». C'est le langage typique de l'apocryphe qui cherche à donner du crédit à son texte grâce à la paternité d'un apôtre.

Le rapprochement des deux noms : Simon Pierre, est un nouveau témoignage de la proximité de *Ev.P.* avec l'Évangile de Jean, où un tel rapprochement se retrouve avec une particulière fréquence<sup>1</sup>. Les noms d'André et de Lévi veulent peut-être donner un visage aux deux disciples que Jean (21, 2) ne nomme pas.

Pour désigner le lac de Tibériade, notre auteur parle de « mer » ; il n'y a pas de motifs fondés pour croire à une erreur, et le rapprochement entre *Ev.P.* et le quatrième évangile semble, une fois encore, justifier ce choix<sup>2</sup>.

Quand nous avons mis en lumière le changement de scène inattendu dans *Ev.P.* 58, c'est déjà avec *Jn* 20, 26 que nous l'avons mis en relation. Or ces deux textes précédaient et introduisaient l'apparition à Pierre dans les environs du lac de Tibériade (*Ev.P.* 60 : τὴν θάλασσαν ; *Jn* 21, 1 : τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος). Cette référence à la « mer » dans *Ev.P.* 60 a servi d'argument à quelques spécialistes<sup>3</sup> pour prouver la thèse, contestée par d'autres<sup>4</sup>, des apparitions du Ressuscité en Galilée<sup>5</sup>. Même si *Ev.P.* 60,

1. 16 fois chez *Jn*. Dans les Synoptiques, le nom apparaît seulement en *Matth.* 16, 16 et *Lc* 5, 8.

2. Cf. *Jn* 21, 1 et *Jn* 6, 1. — K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1962, p. 507, rapproche *Ev.P.* 58-60 de *Jn* 21, 1-14.

3. Cf. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1962, p. 76, 81, 85, 113, 118, n. 2.

4. Cf. R. PESCH, *Der reiche Fischfang. Lc* 5, 1-11, *Jn* 21, 1-14. *Wundergeschichte-Berufungserzählung-Erscheinungsbericht*, Düsseldorf 1969.

5. *Ev.P.* 58-60 est à rapprocher de *Matth.* 28, 7.10.16 s. ; *Mc* 14, 28 ; 16, 7 ; *Jn* 21 qui décrivent des apparitions en Galilée, et non pas de *Lc* 24 ; *Jn* 20, 11-31 qui soulignent les apparitions en Judée.

avec son allusion à la « mer » (et donc à la Galilée), se présente comme un élément en faveur de certaines thèses, il faut nous souvenir que notre texte est fragmentaire, et qu'il ne nous permet pas de reconstruire de quelle manière, dans la partie manquante, l'auteur aurait parlé de l'apparition à Pierre.

L'allusion à la « mer » dans *Jn 21* introduit un récit qui va mettre Pierre en lumière ; de même dans *Ev.P.* 60 la « mer » est liée à une forme d'exaltation de Pierre : « Moi, Simon Pierre ».

Notre auteur anonyme s'est-il approprié le nom de Pierre seulement pour donner de l'autorité à son récit du mystère du Κύριος ? *Jn 21* a-t-il été complètement étranger à l'apparition, du nom de Pierre dans notre texte ?

L'auteur de *Ev.P.* s'avance dans le sillon de la théologie johannique, il est proche de cette « école » par le milieu géographique et chronologique ; n'aura-t-il pas trouvé dans l'exaltation de Pierre en *Jn 21* une suggestion opportune pour attribuer au chef des disciples cette narration du mystère du Κύριος, qui, à sa manière, complète les Évangiles canoniques, met en lumière la présentation du Seigneur glorieux, attendu et non reconnu, mais qui demeure le Seigneur glorieux, même dans les épisodes les plus douloureux de sa Passion ?

## CONCLUSION

Dans l'introduction à la présente étude nous avons indiqué différents problèmes intéressants posés par *Ev.P.* Nous croyons que, tout au long du commentaire, quelques solutions se sont déjà dessinées.

### 1. Rapport avec les Évangiles canoniques et la littérature chrétienne des premiers siècles.

Une des questions posées par la critique dès l'apparition de *Ev.P.* a été celle de savoir s'il est antérieur ou non aux Évangiles canoniques. Quelle est donc la relation qui existe entre notre fragment et les Évangiles de Matthieu, Marc, Luc, Jean ?

Le commentaire de *Ev.P.* nous a mis en face d'une constatation : l'auteur du fragment est inexpérimenté et gauche quand il touche à l'histoire de la Palestine en général, et à ce qui concerne les institutions juives et le milieu de vie du Κύριος en particulier. Mais autant il est inexpérimenté dans ce domaine, autant il est mesuré et avisé dans la réélaboration théologique des données évangéliques. Non seulement il connaît les Évangiles canoniques, l'Apocalypse, l'Ancien Testament et d'autres textes de la littérature apocalyptique, mais il y puise librement, avec l'intention précise de situer la passion, la mort et la gloire du Κύριος à la lumière de ce qu'avait annoncé l'Ancien Testament. Il est difficile de dire si la connaissance que possède notre auteur de l'Ancien Testament doit se réduire à ce qu'on appelle les *Testimonia*.

Il est certain que les références à l'Ancien Testament sont extrêmement nombreuses, souvent insoupçonnées, et ne sont pas de celles qui sont ordinairement connues. Si l'auteur de *Ev.P.* ignore l'histoire des institutions juives antérieures à 70, il connaît d'une façon peu banale, et qui n'est pas sans intérêt, l'esprit et la mentalité des textes de l'Ancien Testament dans leur signification la plus profonde.

En ce qui concerne le rapport avec les Évangiles canoniques, l'analyse du texte montre que notre auteur suit, pour le récit des épisodes, les Évangiles synoptiques ; pour la théologie, l'Évangile de Jean et l'Apocalypse. Les rapprochements qui reviennent presque à chaque verset témoignent en faveur de cette forte influence johannique sur notre fragment. Il ne s'agit pas seulement de la quantité des citations, mais surtout de leur qualité : *Ev.P.* se ressource sans cesse à la pensée de Jean quand il doit exprimer l'idée dominante du récit qui encadre un message précis : le Christ incarné, le Christ de la Passion, des outrages, de la crucifixion est toujours le *Kύριος*. Cela explique les titres — *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, Κύριος* et ce *αὐτός* qui désigne le *Lui* absolu —, qui sont présentés comme les noms à attribuer au Christ.

Au cours du commentaire nous avons rencontré des affinités entre *Ev.P.* et divers textes de la littérature chrétienne primitive : par exemple la *Didachè*, la *II<sup>e</sup> Clementis*, Ignace d'Antioche, le *Ps.-Barnabé*, Polycarpe, Justin, Hermas, Tatien, Aphraate, les Oracles sibyllins, Apollinaire d'Hiérapolis, Méliton de Sardes, l'*homélie « In Sanctum Pascha »* d'un anonyme asiatique du II<sup>e</sup> siècle, Origène, la *Didascalía syriaca*, les Apocalypses et les Actes apocryphes, les *Extraits de Théodote*. Tout cela montre que notre texte, par les influences qu'il a exercées ou subies, n'est pas un isolé.

## 2. Le lieu et la date de rédaction.

Les affinités rencontrées entre *Ev.P.* et certains textes de la littérature chrétienne des premiers siècles montrent à l'évidence qu'il s'agit, surtout, d'affinités avec des auteurs et des écrits du II<sup>e</sup> siècle. Cela situe notre texte après 70 — vu l'ignorance de notre auteur à l'égard des institutions antérieures — et avant la fin du II<sup>e</sup> siècle.

Pour ce qui est de la date de la rédaction d'*Ev.P.*, presque tous ceux qui s'en sont occupés l'ont située dans cet arc de temps, de préférence dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle. Pour confirmer cette datation il faut rappeler : le texte d'Eusèbe (*H.E.* VI, 12, 2) qui relate les dispositions prises par Sérapion, évêque d'Antioche (190-211), sur l'emploi de *Ev.P.* par la communauté de Rhossos ; les affinités entre *Ev.P.* et le *Peri Pascha* de Méliton (160-170) ; le fragment *sur la Pâque* d'Apollinaire d'Hiérapolis (peu après le *Peri Pascha* de Méliton) ; et l'*homélie « In S. Pascha »* d'un anonyme asiatique du II<sup>e</sup> siècle. Cela confirme que l'époque de la composition de *Ev.P.* ne peut pas se situer après le II<sup>e</sup> siècle.

Les affinités entre *Ev.P.* et les homélies pascales mentionnées, sans oublier l'influence évidente de la pensée johannique, projettent précisément une lumière sur le lieu de naissance possible de notre texte.

Jusqu'aujourd'hui l'Égypte et la Syrie se disputaient cet honneur. Sauf Völter, qui a défendu la thèse de l'Égypte, les autres spécialistes ont opté pour la Syrie.

Les motifs en faveur de l'Égypte, d'après Völter, sont : 1<sup>o</sup> l'endroit de la découverte ; 2<sup>o</sup> les affinités entre *Ev.P.* d'une part et, d'autre part, le *Pseudo-Barnabé*, la *II<sup>e</sup> Clementis*, Théodote le gnostique, Denys d'Alexandrie. Puisque Völter considérait l'Égypte comme patrie de *Ev.P.*, Philon (*De Abrah.* 24) devenait pour lui la source de *Ev.P.* 39 avec la vision des trois personnages ; *Sag.* 18, 16 : « il touchait le ciel et parcourait la terre », *Hébr.*

7, 26 : « élevé plus haut que les cieux », Hermas, Sim. 9, 6, 1, étaient à l'origine du grand personnage dont la tête dépassait les cieux (*Ev.P.* 40). Un usage ancien, selon lequel des figurines en bois étaient placées dans les sépulcres pour répondre à la place du défunt, aurait motivé la réponse de la croix dans *Ev.P.* 42. La descente du Κύριος aux enfers (*Ev.P.* 41-42) serait une interprétation chrétienne du mythe égyptien du dieu-soleil qui répand sa lumière sur l'Hadès et entraîne après lui les âmes des défunts initiés à des formules magiques déterminées.

Mais Völter lui-même reconnaissait que ces éléments n'étaient pas convaincants et il optait, dans sa conclusion, pour une origine syrienne possible de ce fragment, remanié ensuite en Égypte.

Les partisans de l'origine syrienne ont souligné bien des fois ce détail important que nous rapporte Eusèbe (*H.E.* VI, 12, 2) : à la fin du 11<sup>e</sup> siècle l'*Évangile de Pierre* était lu depuis longtemps dans les milieux docètes d'Antioche et il avait pénétré dans la communauté de Rhossos.

Origène ne ferait allusion à l'*Évangile de Pierre* qu'après son séjour à Antioche. Les partisans de la Syrie comme patrie de *Ev.P.* soulignent encore la dépendance remarquable de la *Didascalia syriaca* et d'Aphraate à l'égard de *Ev.P.* De la lecture du texte on retire l'impression que l'auteur ne connaît pas la Palestine (*Ev.P.* 3, 6, 10, 20). D'autre part, l'attribution à Pierre, le caractère anti-juif du texte font pencher en faveur de quelque communauté de l'Église d'Antioche : il y aurait coïncidence entre la fondation par Pierre de cette Église et la polémique des Judéo-chrétiens dès le 1<sup>er</sup> siècle.

Vaganay (qui retrace le tableau des différentes hypothèses et qui pense à la Syrie) exclut que le lieu d'origine de notre texte puisse se trouver parmi les Églises d'Asie

et cela parce que « à coup sûr [l'auteur] n'est pas quatorzième » d'après les v. 5 et 27.

L'analyse du texte nous incline au contraire à considérer que la patrie d'origine de *Ev.P.* est précisément l'Asie Mineure. A propos des difficultés rencontrées par Vaganay aux v. 5 et 27, il me semble que l'analyse du texte n'amène pas aux mêmes conclusions. Nous avons vu que le v. 5 est absolument dans la même perspective que *Jn* 19, 31 : dans les deux textes le Seigneur est lui-même l'Agneau immolé le jour même de la Pâque juive, de façon à rendre manifeste sa signification symbolique. *Ev.P.* 5, comme *Jn* 19, 31, indique le 14 Nisan comme le jour de la mort du Seigneur ; de plus il est étroitement relié avec d'autres textes de la même région et de la même époque : le *Peri Pascha* 69 et 80 de Méliton de Sardes, le fragment IV sur la Pâque d'Apollinaire d'Hiérapolis, l'*homélie « in S. Pascha »* d'un anonyme asiatique du 11<sup>e</sup> siècle. Il est vrai que Clément d'Alexandrie (*Chron. Pasch.*, *GCS* III, 216, 20-217, 7) est lui aussi dans la ligne de la théologie johannique, mais Eusèbe (*H.E.* IV, 26, 4) nous en a expliqué le motif : « Clément d'Alexandrie fait mention de ce livre [de Méliton sur la Pâque] dans son propre ouvrage sur la Pâque qu'il dit avoir composé lui-même, sous l'impulsion et l'inspiration de l'écrit de Méliton. »

L'intention de ce texte est vraiment de mettre en évidence que le Seigneur est le véritable Agneau pascal.

Nous ne voyons pas comment *Ev.P.* 27 pourrait être en contradiction avec une provenance asiatique. Il est vrai que le texte le plus semblable, à propos de la pratique du jeûne, est offert par la *Didascalia syriaca* 21, mais cela ne peut pas être un argument « contre » l'origine asiatique. D'autant plus que Irénée (dans Eusèbe, *H.E.* V, 24, 12), précisément à propos des difficultés entre l'Église de Rome et les Églises d'Asie, rappelle que « la controverse n'est

1. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 179.

pas seulement sur le jour [pascal], mais sur la forme même du jeûne. »

Il est au contraire très probable que les milieux syriens et asiatiques avaient des contacts plus fréquents que nous ne pourrions l'imaginer. Eusèbe (*H.E.* V, 19, 1-2) en porte témoignage. Cela veut dire que l'Asie Mineure, l'aire d'influence de Jean, était facilement en contact avec Antioche. De plus, les affinités, constatées surtout par R. Cantalamessa, entre Méliton et Apollinaire qui appartenaient à deux villes différentes, font penser à l'utilisation d'un patrimoine commun, lié dans le cas de Méliton et d'Apollinaire à la liturgie pascale. Pour *Ev.P.*, antérieur à Méliton et à Apollinaire, le récit du mystère pascal du Κύριος pouvait rentrer dans cette catéchèse évangélique pascale, qui était ensuite utilisée par la liturgie.

*Ev.P.* serait donc une narration du mystère du Κύριος fortement liée à la théologie johannique localisée en Asie Mineure, et apparue entre la rédaction du quatrième Évangile et celle des Homélie pascales du 11<sup>e</sup> siècle.

### 3. La présence, ou non, dans le texte, d'éléments docètes ou gnostiques.

On a beaucoup discuté sur ce point, à partir des diverses interprétations des v. 10 et 19. Malgré l'affinité de ces versets avec le docétisme qui, avec des nuances diverses, tend à diminuer la réalité des souffrances du Christ, l'analyse du v. 10 nous a amenés à constater, fondamentalement, la fusion de deux éléments : a) le rappel des prophéties messianiques ; b) le désir apologétique de présenter par l'impassibilité du Christ un élément de sa divinité. Sans exclure pour autant l'utilisation personnelle par notre auteur d'un matériel théologique et de conceptions populaires qui circulaient dans les milieux docètes.

« L'expression gnosticisante » du v. 19, les rappo-

nements avec les *Extraits de Théodote* 61, 6 étaient des invitations à situer notre texte en dehors du sillage de la grande Église. Presque tous les spécialistes finissaient, au fond, par constater la difficulté d'interpréter ce passage et les tendances dont il était l'écho. Dans le commentaire, p. 137 s., nous avons essayé de mettre en lumière quelque chose de plus. Tous les textes cités autorisent l'interprétation du mot ἀνελήφθη comme signifiant non la mort, mais la gloire qui vient, pour le Κύριος, de l'ascension de la δύναμις. L'auteur de *Ev.P.*, connaissant l'emploi et le sens particulier d'ἀναλαμβάνω quand il était appliqué à des personnages typiques, a voulu par ce terme attirer l'attention sur la glorification du Κύριος. La pensée qu'il résume dans ce verset, et qui lui tient à cœur, avait déjà trouvé dans *Lc* 23, 46 (« Père, entre tes mains... ») son expression, et n'était pas étrangère à la théologie johannique. Il est clair que, précisément par suite de cette synthèse de la mort avec la gloire, le texte se prêtait aussi à une interprétation gnostique.

### 4. La présentation des événements qui conduisent à la gloire du Κύριος, selon une formulation qui a été considérée comme populaire et hétérodoxe.

La référence constante au Κύριος, surtout dans les épisodes des outrages et de la passion (v. 6-20), est mise en lumière par des mots, des verbes, des expressions, qui se relie à des textes messianiques. C'est que l'intention de l'auteur est, manifestement, de présenter la passion, la mort, la résurrection et la gloire du Christ, donc tout l'événement pascal, en le concentrant sur un point, sur un moment salvifique qui résume tout : l'élévation, la glorification, le fait d'être le Κύριος. *Ev.P.* 11 résume la signification si dense de l'expression johannique : « Il faut que le fils de l'homme soit élevé... », en présentant l'élévation de la croix comme une élévation au ciel,

dans la gloire. Quand notre auteur décrit la Résurrection avec des termes qui se rencontrent plus proprement dans le récit de l'Ascension — c'est donc que l'équivalence des deux mystères de la Résurrection et de l'Ascension est présente à son esprit —, nous avons vu qu'il pense à la théologie johannique qui associe l'élévation sur la croix à la glorification du Christ. Pour indiquer la récapitulation dans la gloire de la passion et de la mort du Κύριος, l'ascension du Seigneur auprès de son Père est placée le jour de sa résurrection dans de nombreux passages du Nouveau Testament.

Mais alors pourquoi *Ev.P.* 19 semble-t-il situer cette ascension non pas le jour de la Résurrection, mais au moment de l'abandon de la δόξαμις? Nous avons répondu dans le commentaire (cf. p. 139). L'auteur de *Ev.P.* annonce par avance l'Ascension, tandis que les exigences du récit ne lui permettent pas d'anticiper la Résurrection; il la racontera ensuite amplement. L'auteur ne tait pas la mort du Κύριος; il n'ignore pas et il ne veut pas supprimer ou anticiper les moments de la passion, de la mort, de la descente aux enfers, de la résurrection, de l'ascension du Κύριος. La « confusion » des moments est plutôt la compénétration d'un moment dans un autre; l'abandon et la mort deviennent des passages obligatoires, mais ce sont des passages, en vue du retour dont parle *Matth.* 26, 64. C'est l'élévation après l'abaissement; mieux, c'est l'abaissement lui-même transformé en glorification.

Cette compénétration de moments divers, unifiés par la gloire du Κύριος, voilà l'expression de la pensée théologique de l'auteur. Elle n'est pas toujours explicite, mais, même lorsqu'on ne la saisit qu'après de longues analyses, elle ne nous écarte pas de l'Évangile de Jésus-Christ.

## INDEX

## INDEX DE MOTS GRECS

Les chiffres gras renvoient aux versets de l'*Évangile de Pierre*,  
les autres aux pages du commentaire.

- |  |   |
|--|---|
| <p>ἀναλαμβάνω <b>19</b>; — p. 133,<br/>138 s., 219<br/>ἀναπέμπω (<i>Lc</i> 23, 7) p. 87<br/>ἀνὴρ <b>36, 39</b>; — p. 179<br/>ἄνθρωπος <b>13</b>; — p. 117 s.<br/>ἀπενίπτω (<i>Matth.</i> 27, 24) p. 70<br/>ἀπέρχομαι <b>56</b>; — p. 205,<br/>207<br/>αὐτός <b>1, 4, 5, 6, 7, 9, 10,</b><br/><b>12, 14, 16, 21, 23, 28, 30</b>;<br/>— p. 73, 74, 93, 94, 120 s.,<br/>146, 214<br/><br/>βασιλεύς (τοῦ Ἰσραήλ) <b>7, 11</b>;<br/>— p. 90 s., 112-114, 123,<br/>214<br/><br/>γίγνομαι <b>13</b>; — p. 118<br/>γογγύζω <b>28</b>; — p. 166<br/><br/>διαρρήγνυμι <b>20</b>; — p. 141,<br/>144<br/>δικαίος <b>28</b>; — p. 166<br/>δικαίως ?<br/>δυναμὶς <b>19</b>; — p. 133-140,<br/>143, 145, 185, 219, 220<br/>δώδεκα <b>59</b>; — p. 209<br/><br/>ἐγγίζω <b>25</b>; — p. 153<br/>εἶλω <b>24</b>; — p. 148<br/>εἰσέρχομαι (<i>Mc</i> 15, 43) p. 87<br/>ἐμπλήρημι <b>26</b>; — p. 155<br/>ἔνδυμα <b>12</b>; — p. 115</p> | <p>ἐντυλίσσω (<i>Matth.</i> 27, 60)<br/>p. 148<br/>ἐξυπνίζω <b>38</b><br/>ἐπιτίθημι (<i>Matth.</i> 27, 29)<br/>p. 100<br/>ἐπιφώσκω <b>5, 34, 35</b>; —<br/>p. 77, 171<br/>ἐπτά <b>33</b>; — p. 170<br/>ἐρχομαι <b>3, 46</b>; — p. 87, 206<br/>ἐορτή <b>5, 58</b>; — p. 87<br/><br/>θάλασσα <b>60</b>; — p. 211<br/>θεός <b>6, 9, 45, 46, 48</b><br/><br/>Ἰσραήλ <b>7, 11</b>; — p. 90 s.,<br/>113<br/><br/>καθέδρα <b>7</b>; — p. 95-99<br/>καταλείπω <b>19</b>; — p. 135<br/>κεντυρίων <b>45</b>; — p. 191 s.<br/>κόπτω <b>25</b>; — p. 151 s.<br/>κρίνω <b>7</b>; — p. 92-93, 102<br/>κρίσις <b>25</b>; — p. 92, 93, 102<br/>κριτής <b>1</b>; — p. 71<br/>κρύπτω <b>26</b><br/>κυριακή <b>35, 50</b>; — p. 176 s.,<br/>200<br/>κύριος <b>2, 3, 6, 8, 10, 19, 21,</b><br/><b>24, 50, 59, 60</b>; — Comm.<br/>passim<br/><br/>λαμβάνω <b>6</b>; — p. 88<br/>λαμπρός <b>55</b>; — p. 206</p> |
|--|---|

λαχμός 12 ; — p. 116  
 λίνον 60  
 λυπέω 26, 59 ; — p. 155

μαθήτρια 50 ; — p. 201  
 μέγας 35 ; — p. 177  
 μεσημβρία 15 ; — p. 125 s.  
 μνήμα 30, 31 ; — p. 167

ναί 42 ; — p. 190  
 νεανίσκος 37 ; — p. 179 s.,  
 206  
 νηστεύω 27 ; — p. 157  
 νίπτομαι 1 ; — p. 70  
 νύσσα 9 ; — p. 103 s.

ὄνειδίζω 13 ; — p. 117  
 ὄξος 16 ; — p. 129  
 ὄρθρος 50 ; — p. 200  
 οὐαί 25 ; — p. 159  
 ὄψις 9 ; — p. 101 s.

παρακύπτω 55, 56 ; — p. 205  
 παραπέμπω 2 ; — p. 75  
 πέμπω 4 ; — p. 87  
 περιχωρος 34  
 πρωΐα 34 ; — p. 171

σταυρός 39 ; — p. 188  
 σύρω 6 ; — p. 89  
 συσκέπτομαι 43  
 σφραγίς 33 ; — p. 170  
 σωτήρ 13 ; — p. 117

τάφος 24, 31, 45, 55 ; —  
 p. 149, 167  
 τέλος 25  
 τίθημι 8 ; — p. 100  
 τρέχω 6 ; — p. 89

υἱός (θεοῦ, τοῦ θεοῦ) 6, 9, 45,  
 46 ; — p. 89, 91, 194 s., 214  
 ὑπακοή 42 ; — p. 190  
 ὑπορθῶ 39 ; — p. 185  
 ὑποστρέφω 58

φέγγος 36 ; — p. 179  
 φέρω 8, 54 ; — p. 199, 205  
 φλέγω 50 ; — p. 201  
 φωνή 35, 41 ; — p. 170, 177

χειραγωγέω 40 ; — p. 185,  
 189  
 χολή 16 ; — p. 129, 131

ώρα 20 ; — p. 141, 145 s.  
 ὄρατος 55 ; — p. 206

## INDEX DES AFFINITÉS ENTRE L'ÉVANGILE DE PIERRE ET L'ÉCRITURE

### A. Selon l'ordre de l'Écriture

Genèse	Ev. P.	II Samuel	Ev. P.
3, 15	1	19, 1-2	27
5, 24	19	23, 4	34
15, 16	17	24, 14	48
26, 25	33		
31, 25	33		
<b>Exode</b>		<b>III Rois</b>	
12, 46	14	13, 30	24
		<b>IV Rois</b>	
<b>Lévitique</b>		2, 9-11	19
16, 10	2	10, 9	34
<b>Nombres</b>		<b>I Chroniques</b>	
9, 12	14	21, 13	48
21, 7-9	13		
24, 6	33	<b>Néhémie</b>	
		1, 4	27
<b>Deutéronome</b>		8, 9	27
21, 23	5, 15, 23		
28, 28-29	15	<b>Tobie</b>	
29, 18	16	5, 5	37
32, 22	50	7	37
		9	37
<b>Josué</b>		<b>II Maccabées</b>	
8, 29	5, 15	3, 16-17	26
10, 27	5, 15		
<b>Juges</b>		<b>Job</b>	
4, 11	33	20, 14	16

<b>Psaumes</b>	<b>Ev. P.</b>	<i>Isaïe</i>	<b>Ev. P.</b>
2	6, 7	4-12	9
1-2	5	7	10
2	43	7-9	11
9, 9	7	9	10
21	9	11	28, 42
2	19	58, 2	6, 7
17	21	59, 7	6
19	12	10	18
30, 6	19	64, 1	36
14	43	65, 2	21
16	19		
33, 21	14	<b>Jérémie</b>	
68, 22	16	8, 14	16
27-28	17	11, 20	7
95, 13	7	13, 27	25
97, 9	7	15, 9	15
109	6, 7		
117, 26	7, 11	<b>Lamentations</b>	
118, 120	21	3, 23	34
<b>Proverbes</b>		<b>Ézéchiel</b>	
29, 1	50	1, 1	36
		31	38-42
<b>Ecclesiaste</b>		<b>Daniel</b>	
10, 16	34	4, 7-9	38-42
11, 6	34	6, 18	32-33
<b>Sagesse</b>		8, 23	17
18, 16	40	13, 23	48
<b>Sagesse de Sirach</b>		<b>Amos</b>	
44, 16	19	8, 9	15
47, 10	34		
48, 9	19	<b>Zacharie</b>	
49, 14	19	3, 9	33
<b>Isaïe</b>		4, 10	33
9, 1-6	11	9, 9	11
11, 1-6	6, 7	12, 10	9
4-5	7	10-12	25
19, 36	14	<b>Matthieu</b>	
50, 6	9	3, 16	36
53, 4	28	17	35, 41

<i>Matthieu</i>	<b>Ev. P.</b>	<i>Matthieu</i>	<b>Ev. P.</b>
4, 2	27	42	6, 7
3-7	46	45	15
6, 16-18	27	46	22
9, 14-15	27	46-50	19
11, 21	25	51	20, 21, 22
14, 9	2	54	6, 31, 45, 46
16, 16	46, 60	57-58	3
21	30, 46	58	5
17, 5	35	58-60	23, 24
22	30	60	32
23	26	61	28-33, 53, 54
18, 7	25	62	5
20, 19	30	62-66	29-33
21, 5	11	63	29, 30
23, 2	7	64	30
13	25	65-66	31
32	17	66	33
24, 19	25	28, 1	5, 35, 50
30	25, 42	2	35, 37, 44
26, 5	58	2-4	36, 55
17-19	5	3	12
24	25	5-6	56
61	26	7	58-60
63	6, 10, 46	8	57
64	6, 19	10	58-60
66	46	11	38
67	9	11-15	45, 47, 49
27, 1	34	12	28, 47
9	9	13	30, 47
17-19	5	16 s.	58-60
19	28		
24	1, 46	<b>Marc</b>	
25	48	1, 10	36
26	5, 9	11	35
27	2, 6, 7	2, 18-20	27
28	7	14	60
29	8, 16	3, 11	46
30	9	5, 30	19
34-38	16	6, 14	2
35	12	8, 31	30
37	11	9, 31	30
38	10	10, 34	30
40-44	6	14, 12	5

<i>Marc</i>	<b>Ev. P.</b>	<i>Luc</i>	<b>Ev. P.</b>
14, 28	58-60	3, 21	36
35	20-22	22	35
41	20-22	5, 8	60
61	10	17	19
61-62	6	33-34	27
65	9	6, 19	19
15, 5	10	24	25
15	5, 9	25	25, 27
16	6	9, 51	19
17	7, 8	10, 39	53
18	7	18, 12	27
19	9	19, 38	11
23	16	41-44	25
24	12	21, 20	25
26	11	28	25
27	10	22, 7	5
32	7	25	5
33	15	53	20
34	19, 22	69	6
36	16	70	6
38	20	23, 6-16	4
39	31, 45	9	10
42	5	11	2
43	3	11-12	3, 4, 5
44	45	13-23	46
45	23, 45	16	9
46	20-22, 24, 32	22	9
47	28-33	27-31	25
16, 1	35, 50, 54	32-33	10
3	53	34	12
4	32, 54	36	16
4-5	55	37	8
5	36	38	11
6	56	39-41	13
7	60	43	41
8	50, 57	44-45	15
10	27, 59	45	20, 22
19	19	46	19
<b>Luc</b>		47	28, 31, 45
1, 35	19	48	25, 28
2, 11	13	50	3, 23
42	58	52	3

<i>Luc</i>	<b>Ev. P.</b>	<i>Jean</i>	<b>Ev. P.</b>
23, 52-53	24	42	56
53	21, 32	10, 36	56
54	5	39	5
50-56	5	11, 27	45, 46
55	32, 34	42	56
24, 1-10	50	44	9
1-2	54	45	23
2-4	55	50	48
4	36, 37	56	58
5-6	56	12, 9	34
12	55	12	58
14	59	13	7, 11
		28	41
<b>Jean</b>		32	11, 19
1, 6	56	34	19
34	45, 46	13, 1	58
40	60	6	60
49	6, 7, 45, 46	27	2
51	36	16, 20	26
2, 6	2	17, 3	56
3, 14	19	8	56
14-15	13	21	56
17	56	23	56
34	56	25	56
4, 42	13	18, 3-7	18
45	58	10	60
5, 1	58	15	60
36-38	56	22	7-9
6, 1	60	25	60
8	60	33	6-7
29	56	38	46
57	56	19, 1	7, 9
68	60	2	7, 8
7, 2	58	3	7, 9
14	58	6	46
24	7, 9	7	6, 7
29	56	9	10
30	5	10-11	6
31-32	28	13	7
44	5	16	2, 5
8, 17	5, 15, 55	17	6
28	19	18	10



5 a	Ps. 2, 1-2
5 b	Deut. 21, 23 ; Jos. 8, 29
6	Is. 59, 7
7	Ps. 2, 7 ; 9, 9 ; 95, 13 ; 97, 9 ; 109 ; Is. 11, 1-6 ; 58, 2 ; Jér. 11, 20
9 a	Is. 50, 6
9 b	Ps. 21, 2
9 c	Is. 53, 4-12 ; Zach. 12, 10
10	Is. 53, 7-9
11	Ps. 117, 26 ; Is. 9, 1-6 ; Zach. 9, 9
12	Ps. 21, 19
13	Nombr. 21, 7-9
14	Ex. 12, 46 ; Nombr. 9, 12 ; Ps. 33, 21 ; Is. 19, 36
15 a	Deut. 28, 28-29 ; Jér. 15, 9 ; Amos 8, 9
15 b	Deut. 21, 23 ; Jos. 8, 29 ; 10, 27
16	Deut. 29, 18 ; Job 20, 14 ; Ps. 68, 22 ; Jér. 8, 14
17	Gen. 15, 16 ; Ps. 68, 27-28 ; Dan. 8, 23
18	Is. 59, 10
19 a	Ps. 21, 2 ; 30, 6
19 b	Gen. 5, 24 ; IV Rois 2, 9-11 ; Sir. 44, 16 ; 48, 9 ; 49, 14
21	Is. 65, 2
23	Deut. 21, 23
24	III Rois 13, 30
25	Jér. 13, 27 ; Zach. 12, 10-12
26	II Macc. 3, 16-17
27	II Sam. 19, 1-2 ; Néh. 1, 4 ; 8, 9
28	Is. 53, 4.11
32	Dan. 6, 18
33 a	Dan. 6, 18 ; Zach. 3, 9 ; 4, 10
33 b	Gen. 26, 25 ; 31, 25 ; Nombr. 24, 6 ; Jug. 4, 11
34	II Sam. 23, 4 ; IV Rois 10, 9 ; Eccl. 10, 16 ; 11, 6 ; Sir. 47, 10 ; Lam. 3, 23
35	Ps. 17, 14
36	Is. 64, 1 ; Éz. 1, 1
37	Tob. 5, 5.7.9
38-42	Éz. 31 ; Dan. 4, 7-9
40	Sag. 18, 16
42	Is. 53, 11
43	Ps. 2, 2 ; 30, 14
48	II Sam. 24, 14 ; I Chr. 21, 13 ; Dan. 13, 23
50	Deut. 32, 22 ; Prov. 29, 1

## 2. EV. P. ET ÉVANGILES

	Matthieu	Marc	Luc	Jean
1	27, 24			
2	14, 9	6, 14	23, 11	2, 6 ; 13,27
3	27, 57-58	15, 43	23, 50-56	19, 38
4-5			23, 6-16	
5 a	27, 57-62		23, 12.54	19, 42
5 b				19, 31
5 c	26, 17-19 ; 27, 26	14, 12 ; 15, 15.42		7, 30.44 ; 19, 16
6 a	27, 27.42.48	15, 16		19, 10.11.17
6 b	26, 63.64 ; 27, 40		22, 69-70	19, 7
6-7				1, 49
7 a	23, 2 ; 27, 28	15, 17		19, 2.13
7 b	27, 42	15, 18		7, 24 ; 12, 13 ; 18, 33 ; 19, 3
7 c		15, 32		
8	27, 29	15, 17		
9 a	26, 67 ; 27,30	14, 65 ; 15,19		7, 24 ; 11, 44 ; 18, 22 ; 19, 3
9 b	27, 30	15, 15.18.19	23, 16.22	19, 1
9 c	27, 9.26			
10 a	27, 38	15, 24.27	23, 32-33	19, 18
10 b	26, 63	14, 61 ; 15, 5	23, 9	19, 9
11	21, 5 ; 27, 37	15, 26	19, 38 ; 23, 38	12, 13-32 ; 19, 19
12	27, 35 ; 28, 3	15, 24	23, 34	19, 23-24
13			2, 11 ; 23, 39-43	3, 14-15 ; 4, 42
14				19, 31-36
15	27, 45	15, 33	23, 44	8, 17 ; 19, 31
16	27, 34.48	15, 23.36	23, 36	19, 29-30
17	23, 32			19, 28-30
19 a	27, 46.50	5, 30 ; 15, 34	1, 35 ; 5, 17 ; 6, 19 ; 23, 46	
19 b	26, 64	16, 19	9, 51	3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32-34
20	14, 35.41 ; 27, 51	15, 38	22, 53 ; 23,45	
21 a		15, 46	23, 53	20, 20.25.27

	<i>Matthieu</i>	<i>Marc</i>	<i>Luc</i>	<i>Jean</i>
21 b	27, 51-54			
22	27, 46	14, 35.41 ; 15, 34	22, 53	
23		15, 45	23, 50	11, 45
23-24	27, 58-60			19, 38-41
24		15, 46	23, 52-53	
25	24, 30		6, 24-26 ; 19, 41-44 ; 21, 20-26 ; 23, 27-31. 48	
26 a	17, 23			16, 20
26 b	26, 61			20, 19
27	4, 2 ; 6, 16-18 ; 9, 14-15	2, 18-20 ; 16, 10	5, 33-34 ; 6, 25 ; 18, 12	
28	27, 19 ; 28, 12		23, 47-48.55	7, 31-32
29	27, 62			
30	16, 21 ; 17, 22-23 ; 20, 19 ; 27, 63 ; 28, 13	8, 31 ; 9, 31 ; 10, 34		
31	27, 54.65-66	15, 39	23, 47	
32	27, 60	15, 46 ; 16, 4	23, 53	
33	27, 66			
34	27, 1	15, 47	23, 55	12, 9 ; 21, 4
35 a	28, 1	16, 1		
35 b	3, 17 ; 17, 5	1, 11	3, 22	
36	3, 16 ; 28, 2-4	1, 10 ; 16, 5	3, 21 ; 24, 4	1, 51
37	28, 2	16, 5		
38	28, 11			
41	3, 17		23, 43	12, 28
44	28, 2			
45	27, 54 ; 28, 11-15	15, 39.44.45		1, 34.49 ; 11, 27 ; 18, 38
46	4, 7 ; 16, 16 ; 26, 63.66 ; 27, 24.54	3, 11	23, 13-23	1, 34.49 ; 11, 27 ; 18, 38
47	28, 11-15			
48	27, 25			11, 50
50	28, 1	16, 1.8	24, 1.10	19, 38.40 ; 20, 1
51			24, 1	
53		16, 3	10, 39	
54	27, 60-61	16, 1.3.4	24, 1-2	

	<i>Matthieu</i>	<i>Marc</i>	<i>Luc</i>	<i>Jean</i>
55	28, 2-3	16, 4.5	24, 2-4.12	20, 5.11.12
56	28, 5-6	16, 6	24, 5-6	20, 13.15.25-29
57	28, 8	16, 8		
58	26, 5		2, 43	4, 45 ; 5, 1 ; 7, 2.14 ; 10, 22 ; 11, 55-56 ; 12, 1.12 ; 13, 1 ; 19, 31
59	28, 7.10.16 s.	14, 28 ; 16, 7. 10	24, 14	
60	16, 16 ; 28, 7. 10.16 s.	14, 28 ; 16, 7. 10	5, 8	1, 40 ; 6, 1.8. 68 ; 13, 6 ; 18, 10.15.25 ; 20, 2.6 ; 21, 1-15

## 3. EV. P. ET AUTRES ÉCRITS CANONIQUES

	<i>Actes</i>	<i>Épîtres des Apôtres</i>	<i>Apocalypse</i>
5	4, 27		
6	14, 19 ; 17, 6	I Cor. 16, 22 ; Phil. 2, 11 ; Hébr. 55	22, 20
7	12, 21 ; 19, 11 ; 25, 6		
8		I Cor. 16, 22 ; Phil. 2, 11	22, 20
9		Hébr. 5, 5	1, 7.16
13	5, 31 ; 13, 23	Éphés. 5, 23 ; Phil. 3, 20 ; I Tim. 1, 1 ; 4, 10 ; II Tim. 1, 10 ; Tit. 1, 4 ; 2, 13 ; 3, 6 ; Hébr. 5, 9 ; II Pierre 1, 1.11 ; 2, 20 ; 3, 18 ; I Jn 4, 14 ; Jude 25	
17		I Thess. 2, 16	
19	1, 2.11	Éphés. 1, 19-21 ; I Tim. 3, 16 ; II Pierre 1, 3	
25		I Pierre 4, 7	1, 7 ; 8, 13 ; 9, 12 ; 11, 14 ; 14, 7 ; 18, 10
26		II Pierre 1, 12-19	
27	13, 2	Jac. 4, 9	18, 11.15
28		I Pierre 3, 18 ; I Jn 2, 1	

	<i>Actes</i>	<i>Épîtres des Apôtres</i>	<i>Apocalypse</i>
<b>33</b>		Hébr. 8, 2	5, 1.2
<b>35</b>			1, 10; 11, 9- 15; 12, 10
<b>36</b>	10, 11		11, 9 s.
<b>40</b>	9, 8; 22, 11		10, 1-3
<b>41</b>		Phil. 2, 10; I Pierre 3, 19; 4, 6	
<b>50</b>	9, 36		1, 10
<b>55</b>			15, 6; 19, 8
<b>59</b>		I Cor. 15, 5	
<b>60</b>		II Pierre 1, 14	

## INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES ANCIENS

L'indication des versets de l'*Évangile de Pierre* (caractères gras) se rapporte soit au texte soit au commentaire.

- A Diognète* 17  
*Acta Andreae* p. 189  
*Acta Andreae et Matthiae* p. 187  
*Acta Irenaei* p. 111  
*Acta Johannis* 9, 40, 42; —  
 p. 103, 185, 189, 190, 207  
*Acta Petri* p. 187, 189  
*Acta Philippi* 6; — p. 89  
*Acta Pilati* 25, 27; — p. 24,  
 84  
*Acta Thomae* 6; — p. 89  
*Actes de Carpus, Papilus et  
 Agathonice* p. 111  
*Actes de S. Ermion* p. 169  
*Anaphora Pilati* 40; — p. 24,  
 72  
 Apbraate 25, 56; — p. 23,  
 111, 125, 152, 208, 214, 216  
*Apocalypse d'Élie* p. 187  
*Apocalypse de Pierre* 39, 42,  
 50, 59; — p. 16, 179, 187,  
 188, 201, 209  
 Apollinaire d'Hiérapolis p. 82,  
 83, 85, 86, 214, 215, 217, 218  
 Aristote p. 134  
*Ascension d'Isaïe* 39; — p. 24  
 Pseudo-Barnabé 9, 17, 21;  
 — p. 21, 97, 101, 103, 129,  
 130, 131, 142, 153, 158, 187,  
 207, 214, 215  
*Chronicon Pascale* p. 83, 84,  
 217  
 I<sup>a</sup> Clementis p. 101, 118  
 II<sup>a</sup> Clementis p. 22, 118, 214,  
 215  
 Clément d'Alexandrie 21, 41;  
 — p. 84, 85, 86, 142, 186, 217  
*Constitutions Apostoliques* 2,  
 42; — p. 23, 24, 69, 71, 158,  
 190  
 Cyprien p. 125  
 Pseudo-Cyprien p. 69, 151  
 Cyrille de Jérusalem 20; —  
 p. 23, 116, 125, 143  
 Denys d'Alexandrie p. 23,  
 111, 215  
*Descensus Christi ad inferos*  
 25; — p. 151, 152, 160  
*Didachè* 35; — p. 158, 177,  
 200, 214  
*Didascalia Syriaca* 2, 8, 17;  
 — p. 23, 24, 25, 71, 84, 158,  
 214, 216, 217  
*Didascalie* p. 69  
*Doctrine d'Addai* p. 152  
 Éphrem 25; — p. 71, 144,  
 152  
 Épiphanie p. 185  
*Epistola Apostolorum* 39; —  
 p. 187, 188  
 IV Esdras 40; — p. 185

Eusèbe de Césarée p. 16, 19, 35, 85, 101, 107, 111, 125, 151, 158, 203, 205, 215-218  
*Évangile de Gamaliel* p. 72, 77  
*Évangile des Hébreux* p. 157  
 Grégoire d'Elvire p. 130  
 Hermas **41**; — p. 97, 98, 99, 101, 115, 134, 158, 180, 185, 186, 187, 206, 214, 216  
 Hippolyte p. 86, 109, 135, 185  
*Homélie «in Sanctum Pascha»* p. 83, 130, 141, 143, 144, 145, 188, 189, 214, 215, 217  
 Ignace d'Antioche **21, 35, 41**; — p. 21, 24, 108, 118, 134, 142, 177, 186, 187, 200, 214  
 Irénée **21, 41**; — p. 108, 119, 125, 136, 137, 140, 142, 158, 175, 186, 187, 188, 217  
 Pseudo-Jérémie p. 187  
 Jérôme p. 157, 175  
 Josèphe p. 95  
 Justin **2, 7, 21, 41**; — p. 22, 25, 75, 85, 95, 97, 116, 134, 136, 140, 142, 186, 187, 214  
*Légende dorée* p. 29  
*Lettre de Pilate à Claude* p. 24  
*Lettre de Pilate à Tibère* p. 72  
*Libre d'Énoch* **7**; — p. 98  
*IV Maccabées* **6**; — p. 89  
*Martyrium Andreae* **6**; — p. 189

*Martyrium Bartholomaei* **42**; — p. 190  
*Martyrium Polycarpi* p. 110, 111  
 Méliton **21**; — p. 21, 24, 69, 71, 73, 76, 83, 85, 86, 112, 114, 126, 127, 129, 131, 142, 151, 178, 186, 214, 215, 217, 218  
 Minucius Felix p. 187  
*Odes de Salomon* **10**; — p. 111  
*Oracles Sibyllins* **9**; — p. 23, 103, 214  
 Origène **10, 41**; — p. 16, 23, 24, 35, 71, 73, 139, 186, 214  
*Passion de Perpétue et de Félicité* **40**; — p. 185  
 Philon p. 134, 185 s., 215  
 Polycarpe p. 21, 118, 214  
 Sérapion d'Antioche p. 19, 35, 107, 215  
 Tatien p. 203, 204, 214  
 Tertullien **2, 21, 41**; — p. 125, 142, 175, 186, 187, 208  
*Testimonia* (en général) **2**; — p. 21, 25, 32, 101, 121, 186, 213  
 Théodote p. 109, 122, 137, 140, 214, 215, 219  
*Translatio Philippi* p. 187  
 Valentin p. 122  
*Vitae Patrum* p. 29

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	7
BIBLIOGRAPHIE.....	9
INTRODUCTION.....	15
AVERTISSEMENT.....	35
TEXTE ET TRADUCTION.....	39
COMMENTAIRE.....	69
CONCLUSION.....	213
INDEX DE MOTS GRECS.....	223
INDEX DES AFFINITÉS ENTRE L'ÉVANGILE DE PIERRE ET L'ÉCRITURE.....	225
INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES ANCIENS.....	236

# SOURCES CHRÉTIENNES

## LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

*N. B.* — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942) et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda et Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3<sup>e</sup> édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2<sup>e</sup> éd., 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*. *En préparation*.
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. E. des Places (réimpr. de la 2<sup>e</sup> éd., avec suppl., 1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau. *En préparation*.
8. NICÉTAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar. *Remplacé par le n° 81*.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*. *En préparation*.
10. IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres — Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4<sup>e</sup> édition) (1969).
- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. *En préparation*.
13. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympias*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2<sup>e</sup> édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olympias* (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).  
2<sup>e</sup> édition avec le texte grec. *En préparation*.
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. Trad. seule (1947).
16. ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2<sup>e</sup> édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*. *En préparation*.
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression, avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolycus*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).  
2<sup>e</sup> édition avec le texte grec. *En préparation*.
21. ÉTHÉRIE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression, 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote* (réimpression, 1970).
- 24 bis. PTOLÉMÉE : *Lettre à Flora*. G. Quispel (1966).

- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : Des sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : Homélie sur l'Hexaéméron. S. Giet (réimpr. avec suppl., 1968).
- 27 bis. Homélie Pascales, t. I. P. Nautin. *En préparation.*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Sur l'incompréhensibilité de Dieu. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : Homélie sur les Nombres. A. Méhat. *En préparation.*
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate I. *En préparation.*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. I. G. Bardy (réimpression, 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job, t. I Livres I-II. R. Gillet, A. de Gaudemaris. *En préparation.*
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
- 34 bis. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. *En préparation.*
- 35 bis. TERTULLIEN : Traité du baptême. F. Refoulé. *En préparation.*
- 36 bis. Homélie Pascales, t. II. P. Nautin. *En préparation.*
- 37 bis. ORIGÈNE : Homélie sur le Cantique. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate II. *En préparation.*
- 39 bis. LACTANCE : De la mort des persécuteurs. 2 vol. *En préparation.*
40. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. II. G. Bardy (réimpression, 1965).
42. JEAN CASSIEN : Conférences, t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
43. JÉRÔME : Sur Jonas. P. Antin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MARBOUG : Homélie. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
45. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl. 1971).
46. TERTULLIEN : De la prescription contre les hérétiques. P. de Labriolle et F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : La migration d'Abraham. R. Cadiou (1957).
48. Homélie Pascales, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1937).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : Sermons, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Huit Catéchèses baptismales inédites. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. J. Darrouzès (1957).
52. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : Le Pasteur. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : Conférences, t. II. E. Pichery (réimpression, 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. III. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Deux apologes. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORE DE CYR : Thérapeutique des maladies helléniques. 2 volumes. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : La hiérarchie céleste. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. Trois antiques rituels du baptême. A. Salles. Trad. seule. *Epuisé.*
60. AELRED DE RIEVAULX : Quand Jésus eut douze ans. A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Traité de la contemplation de Dieu. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : Démonstration de la prédication apostolique. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpr. 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : La Trinité. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : Conférences, t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. GÉLASE 1<sup>er</sup> : Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : Lettres, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : Entretien avec Héraclide. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : Traités théologiques sur la Trinité. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : Homélie sur Josué. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : Huit homélie mariales. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
- 73 bis. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de F. Périchon (réimpr. avec suppl., 1971).
74. LÉON LE GRAND : Sermons, t. III. R. Dolle (1961).
75. S. AUGUSTIN : Commentaire de la 1<sup>re</sup> Épître de S. Jean. P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. AELRED DE RIEVAULX : La vie de recluse. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : Le livre de Prières. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la Providence de Dieu. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : Homélie sur la Nativité et la Dormition. P. Voulet (1961).
81. NICÉAS STÉTHATOS : Opuscules et lettres. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Exposé sur le Cantique des Cantiques. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : Sur Zacharie. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introduction et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : Homélie sur S. Luc. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. Lettres des premiers Chartreux, tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. Lettre d'Aristée à Philocrate. A. Pelletier (1962).
90. Vie de sainte Mélanie. D. Gorco (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : Pourquoi Dieu s'est fait homme. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : Œuvres spirituelles. L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : Le sacrement de l'autel. J. Morson, E. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPÉ : Le banquet. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Deux dialogues christologiques. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerding, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVLTIBUS : Livre des promesses et des prédictions de Dieu. R. Braun. Tome I (1964).
102. Id. — Tome II (1964).

103. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettre d'exil*. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. *Catéchèses 6-22* (1964).
105. *La Règle du Maître*. A. de Vogüé. Tome I. Introduction et chap. 1-10 (1964).
106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. Id. — Tome III. *Concordance et Index orthographique*. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, tome II. Cl. Mondésert, H. I. Martrou (1965).
109. JEAN CASSIEN : *Institutions cénobitiques*. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome II. *Hymnes IX-XX* (1965).
111. THÉODORE DE CYR : *Correspondance*, t. III. Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : *Vie de S. Germain d'Auxerre*. R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. *Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2* (1965).
114. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome III. *Hymnes XXI-XXXI* (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : *Entretien avec un musulman*. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : *Sermons pour la Pâque*. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : *A Théodore*. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : *Dialogues*, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *Traité de la Virginité*. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. ÉPHREME DE NISIBE : *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron*. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : *Traité théologiques et éthiques*. J. Darrouzès. Tome I. *Théol. 1-3, Éth. 1-3* (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : *Sur la Pâque (et fragments)*. O. Perler (1966).
124. *Expositio totius mundi et gentium*. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : *La Virginité*. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : *Catéchèses mystagogiques*. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome I. *Les Exercices*. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. *Hymnes XXXII-XLV* (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : *Traité théologiques et éthiques*. J. Darrouzès. Tome II. *Éth. 4-15* (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. A. Hoste, G. Salet. Tome I. Introduction et *Sermons 1-17* (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. J. Gribomont, E. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. SULPICE SÉVERE : *Vie de S. Martin*. J. Fontaine. Tome I. Introduction, texte et traduction (1967).
134. Id. — Tome II. *Commentaire* (1968).
135. Id. — Tome III. *Commentaire (suite)*, Index (1969).
136. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. ÉPHREME DE NISIBE : *Hymnes sur le Paradis*. F. Graffin, R. Lavenant. Trad. seule (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : *A une jeune veuve. Sur le mariage unique*. B. Grillet, G. H. Ettliger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome II. *Le Héraut*. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. RUFIN D'AQUILÉE : *Les bénédictions des Patriarches*. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Wolska-Conus (1968).
142. *Vie des Pères du Jura*. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome III. *Le Héraut*. Livre III. P. Doyère (1968).
144. *Apocalypse syriaque de Baruch*. Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. Id. — Tome II. *Commentaire et tables* (1969).
146. *Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques*. J. Liébaert (1969).
147. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : *Remerciement à Origène*. — *La lettre d'Origène à Grégoire*. H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *La passion du Christ*. A. Tuilier (1969).
150. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : *Homélie sur le Prologue de Jean*. E. Jeuneau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. Id. — Tome II. *Texte et traduction* (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. Tome I. *Sermons 1-17*. A. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : *Six opuscules spirituels*. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. *Hymnes I-XV* (1969).
157. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome II. Livres VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*. Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Martrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur l'origine de l'homme*. A. Smets et M. Van Esbroeck (1970).
161. *Quatorze homélies du IX<sup>e</sup> siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. Tome I. Livres X et XI. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : *Lettre sur la vie contemplative (ou Echelle des Moines)*. *Douze méditations*. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. Tome II. *Sermons 18-41*. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. Tome II. Livres III et IV. J. Gribomont, E. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : *Sermons*. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Desaille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : *Épître aux Corinthiens*. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : *Le chant d'amour (Melos amoris)*. F. Vandembroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : *Traité pratique*. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. Id. — Tome II. *Texte, traduction, commentaire et tables* (1971).
172. *Épître de Barnabé*. R.A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : *La toilette des femmes*. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : *Hymnes*. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. *Hymnes XVI-XL* (1971).

175. CÉSaire D'ARLES : *Sermons au peuple*. Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : *Œuvres*. Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : *Vie d'Hypatios*. G.J.M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de sainte Macrine*. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : *La Pénitence*. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : *Commentaire sur l'évangile de Jean*. É. Jeaneau (1972).
181. *La Règle de S. Benoît*. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. *Id.* — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. *Id.* — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. *Id.* — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. *Id.* — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. *Id.* — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLÉ : *Homélie pascale*. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. A.-M. Malingrey (1972).
189. *La chaîne palestinienne sur le psaume 118*. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. *Id.* — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : *Lettre sur la toute-puissance divine*. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : *Sermons*. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
194. *Actes de la Conférence de Carthage en 411*. Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. *Id.* — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLEUSTES : *Topographie chrétienne*, t. III. Livres VI-XII, Index. W. Wolska-Conus.
198. *Livre des deux principes*. Ch. Thouzelier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Sur l'Incarnation du Verbe*. C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : *Sermons*, tome IV. Sermons 65-98, Eloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. *Évangile de Pierre*. M.-G. Mara (1973).

#### SOUS PRESSE

- GUERRIC D'IGNY : *Sermons*, t. II. J. Morson, H. Costello, P. Deselle.
- EUSEBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, t. I. J. Sirinelli, B. des Places.
- LACTANCE : *Institutions divines*, livre V. P. Monat.
- IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau.
- NERSÈS SNORHALI : *Jésus, Fils unique du Père*. I. Kéchiçhian.

## SOURCES CHRÉTIENNES

(1-200)

- ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE.  
Tome I : 194.  
— II : 195.
- ADAM DE PERSEIGNE.  
Lettres, I : 66.
- ALFRED DE RIBVAULX.  
Quand Jésus eut douze ans : 60.  
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN.  
Des sacrements : 25.  
Des mystères : 25.  
Explication du Symbole : 25.  
La Pénitence : 179.  
Sur saint Luc, I-VI : 45.  
— VII-X : 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.  
Huit homélie mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.  
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.  
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
- ARISTÈS (LETTRE D') : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.  
Deux apologies : 56.  
Discours contre les païens : 18.  
Lettres à Sérapion : 15.  
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
- ATHÉNAGORE.  
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.  
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75.  
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE.  
Homélie sur l'Hexaéméron : 26.  
Sur l'origine de l'homme : 160.  
Traité du Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLUCIE.  
Homélie pascale : 187.
- BAUDOIN DE FORD.  
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.).  
Tome I : 181.  
— II : 182.  
— III : 183.  
— IV : 184.  
— V : 185.  
— VI : 186.
- CALLINICOS.  
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSaire D'ARLES.  
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME.  
118 : 189 et 190.
- CHARTREUX.  
Lettres des premiers Chartreux, I : 88.
- CHROMACHE D'AQUILÉE.  
Sermons I : 154.  
— II : 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.  
Le Pédagogue, I : 70.  
— II : 108.  
— III : 158.  
Protreptique : 2.  
Stromate I : 30.  
Stromate II : 38.  
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.  
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONSTANCE DE LYON.  
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLEUSTES.  
Topographie chrétienne, I-IV : 141.  
— V : 159.  
— VI-XII : 197.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.  
Deux dialogues christologiques : 97.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.  
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUGÉ.  
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.  
— 33-81 : 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.  
La hiérarchie céleste : 58.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.  
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.  
Sur Zacharie, I : 83.  
— II-III : 84.  
— IV-V : 85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- DOROTHÉE DE GAZA.  
Œuvres spirituelles : 92.
- EPHREM DE NYSSE.  
Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron : 121.  
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ETHÉRIE.  
Journal de voyage : 21.

EUSEBE DE CÉSARÉE.  
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.  
— V-VII : 41.  
— VIII-X : 55.  
— Introduction et Index : 73.

EVAGRE LE PONTIQUE.  
Traité pratique, t. I : 170.  
— t. II : 171.

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.

GLÉSE I<sup>er</sup>.  
Lettre contre les luperciales et dix-huit messes : 65.

GERTRUDE D'HELFTA.  
Les Exercices : 127.  
Le Héraut, t. I : 139.  
— t. II : 143.

GRÉGOIRE DE NAREK.  
Le livre de Prières : 78.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE.  
La Passion du Christ : 149.

GRÉGOIRE DE NYSSE.  
La création de l'homme : 6.  
Traité de la Virginité : 119.  
Vie de Moïse : 1.  
Vie de sainte Macrine : 178.

GRÉGOIRE LE GRAND.  
Morales sur Job, I-II : 32.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.  
Remerciement à Origène : 148.

GUERRIC D'IGNY.  
Sermons, I : 166.

GUGUES II LE CHARTREUX.  
Lettre sur la vie contemplative : 163.  
Douze méditations : 163.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.  
Exposé sur le Cantique : 82.  
Traité de la contemplation de Dieu : 61.

HERMAS.  
Le Pasteur : 53.

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.  
Homélies pascales : 187.

HILAIRE DE POITIERS.  
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME.  
Commentaire sur Daniel : 14.  
La Tradition apostolique : 11.

DEUX HOMÉLIES ANOMÉMINES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146.

HOMÉLIES PASCALES.  
Tome I : 27.  
— II : 36.  
— III : 48.

QUATORZE HOMÉLIES DU IX<sup>e</sup> SIÈCLE : 161.

HUGUES DE SAINT-VICTOR.  
Six opuscules spirituels : 155.

IGNACE D'ANTIOCHE.  
Lettres : 10.

IRÉNÉE DE LYON.  
Contre les hérésies, III : 34.  
— IV : 100.  
— V : 152 et 153.

Démonstration de la prédication apostolique : 62.

ISAAC DE L'ÉTOILE.  
Sermons 1-17 : 130.

JEAN DE BÉRYTE.  
Homélie pascale : 187.

JEAN CASSIEN.  
Conférences, I-VII : 42.  
— VIII-XVII : 54.  
— XVIII-XXIV : 64.  
Institutions : 109.

JEAN CHRYSOSTOME.  
A une jeune veuve : 138.  
A Théodore : 117.  
Huit catéchèses baptismales : 50.  
Lettre d'exil : 103.  
Lettres à Olympias : 13.  
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.  
Sur la Providence de Dieu : 79.  
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188.  
Sur le mariage unique : 138.  
La Virginité : 125.

PSEUDO-CHRYSOSTOME.  
Homélie pascale : 187.

JEAN DAMASCÈNE.  
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.

JEAN MOSCHUS.  
Le Pré spirituel : 12.

JEAN SCOT.  
Commentaire sur l'évangile de Jean : 180.  
Homélie sur le prologue de Jean : 151.

JÉRÔME.  
Sur Jonas : 43.

JULIEN DE VÉZELAY.  
Sermons, 1-16 : 192.  
— 17-27 : 193.

LACTANCE.  
De la mort des persécuteurs : 39. (2 vol.).

LÉON LE GRAND.  
Sermons, 1-19 : 22.  
— 20-37 : 49.  
— 38-64 : 74.  
— 65-98 : 200.

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.  
Homélies pascales : 187.

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198.

MANUEL II PALÉOLOGUE.  
Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.  
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.  
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE : voir VII.

MÉLITON DE SARDES.  
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPIE.  
Le banquet : 95.

NICÉAS STÉTHATOS.  
Opuscules et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.  
Explication de la divine liturgie : 4.

ORIGÈNE.  
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.  
— VI-X : 157.  
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.  
Contre Celse, I-II : 132.  
— III-IV : 136.  
— V-VI : 147.  
— VII-VIII : 150.  
Entretien avec Héraclide : 67.  
Homélies sur la Genèse : 7.  
Homélies sur l'Exode : 16.  
Homélies sur les Nombres : 29.  
Homélies sur Josué : 71.  
Homélies sur le Cantique : 37.  
Homélies sur saint Luc : 87.  
Lettre à Grégoire : 148.

PHILON D'ALEXANDRIE.  
La migration d'Abraham : 47.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.  
Homélies : 44.

PIERRE DAMIEN.  
Lettre sur la toute-puissance divine : 191.

POLYCARPE DE SMYRNE.  
Lettres et Martyre : 10.

PTOLÉMÉE.  
Lettre à Flora : 24.

QUODVULTEUS.  
Livre des promesses : 101 et 102.

LA RÈGLE DU MAÎTRE.  
Tome I : 105.  
— II : 106.  
— III : 107.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.  
La Trinité : 63.

RICHARD ROLLE.  
Le chant d'amour t. I : 168.  
— t. II : 169.

RITUELS.  
Trois antiques rituels du Baptême : 59.

ROMANOS LE MÉLODE.  
Hymnes t. I : 99.  
— t. II : 110.  
— t. III : 114.  
— t. IV : 128.

RUPIN D'AQUILÈRE.  
Les bénédictions des Patriarches : 140.

RUPERT DE DEUTZ.  
Les œuvres du Saint-Esprit.  
Livres I-II : 131.  
— III-IV : 165.

SALVIEN DE MARSHILLE.  
Œuvres, t. I : 176.

SULPICE SÉVÈRE.  
Vie de S. Martin, t. I : 133.  
— t. II : 134.  
— t. III : 135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN.  
Catéchèses, 1-5 : 96.  
— 6-22 : 104.  
— 23-34 : 113.  
Chapitres théologiques gnostiques et pratiques : 51.  
Hymnes, 1-15 : 156.  
— 16-40 : 174.  
— 41-58 : 196.  
Traités théologiques et éthiques : t. I : 122.  
t. II : 129.

TERTULLIEN.  
De la prescription contre les hérétiques : 46.  
La toilette des femmes : 173.  
Traité du baptême : 35.

THÉODORET DE CYR.  
Correspondance, lettres I-LII : 40.  
— lettre 1-95 : 98.  
— lettres 96-147 : 111.  
Thérapeutique des maladies héliéniques : 57 (2 vol.).

THÉODOTE.  
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.  
Trois livres à Autolyclus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

Également aux Éditions du Cerf :

**LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE**

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX

Texte grec et traduction française

1. Introduction générale. De opificio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriarum. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari soleat. I. Feuer (1965).
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez (1972).
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
9. De agricultura. J. Pouilloux (1961).
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl (1966).
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran (1970).
18. De mutationes nominum. R. Arnaldez (1964).
19. De somniis. P. Savinel (1962).
20. De Abrahamo. J. Gorez (1966).
21. De Iosepho. J. Laporte (1964).
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
24. De specialibus legibus. Livres I-II (en préparation).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Serval et P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit (en préparation).
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier (1972).
33. Quaestiones et solutiones in Genesim (en préparation).
34. Quaestiones et solutiones in Exodum (en préparation).
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Lebel (sous presse).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS,  
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux :

Imprimeur : 21.642 — Éditeur : 6.332

Dépot légal : 2<sup>e</sup> trimestre 1973