

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**La figure de l'enfant et la symbolique du lait  
dans le *logion* 22 de l'ÉvTh et dans la tradition paléochrétienne**

**par**

**André Gagné**

**Thèse de doctorat effectuée en cotutelle**

**à la**

**Faculté de théologie et de sciences des religions  
Université de Montréal**

**et à la**

**Faculté de théologie  
Université catholique de Louvain**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)  
en théologie, option études bibliques**

**et à**

**l'Université catholique de Louvain en vue de l'obtention du grade de Docteur  
en théologie**

**février, 2008**

**© André Gagné, 2008**



**Université de Montréal  
Faculté des études supérieures**

**et**

**Faculté de théologie  
Université catholique de Louvain**

**Cette thèse intitulée**

**La figure de l'enfant et la symbolique du lait  
dans le *logion* 22 de l'EvTh et dans la tradition paléochrétienne**

**présentée et soutenue à l'Université de Montréal par**

**André Gagné**

**a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :**

**Président-rapporteur  
et membre du jury**

---

**Pierre Létourneau, professeur agrégé  
Faculté de théologie et de sciences des religions  
Université de Montréal**

**Directrice de recherche  
(U de M)**

---

**Odette Mainville, professeure titulaire  
Faculté de théologie et de sciences des religions  
Université de Montréal**

**Directeur de recherche  
(UCL)**

---

**Jean-Marie Sevrin, professeur émérite  
Faculté de théologie  
Université catholique de Louvain**

**Membre du jury**

---

**Alain Gignac, professeur agrégé  
Faculté de théologie et de sciences des religions  
Université de Montréal**

**Examinatrice externe**

---

**Anne Pasquier, professeure titulaire  
Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval**

**Représentant du Doyen  
de la FES**

---

**Université de Montréal**

## RÉSUMÉ

Cette recherche s'intéresse au fonctionnement de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion 22* de l'*Évangile selon Thomas* (EvTh). L'introduction aborde l'état de la question sur l'interprétation de l'EvTh et du *logion 22*, ainsi que la démarche méthodologique et l'hypothèse de recherche. Au chapitre un, l'analyse structurale montre qu'il existe un lien entre « les petits enfants qui prennent le lait » dans la première partie du *logion* (22,1-2) et la réponse de Jésus à l'incompréhension des disciples dans la seconde portion du passage (22,3-7). Dans les chapitres deux et trois la critique rédactionnelle révèle que la figure de l'enfant et la symbolique du lait s'interprètent à la lumière du programme de lecture énoncé dans EvTh 1. Les petits enfants prenant le lait, dans le *logion 22*, représentent ceux qui cherchent l'interprétation des paroles cachées de Jésus en vue du salut. Et cette quête du sens des paroles de l'EvTh modifie l'identité du disciple au point de devenir comme Didyme Jude Thomas, jumeau de Jésus le Vivant. Le chapitre quatre traite de la figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu* et présente une étude plus approfondie de Mt 18,1-5, une tradition similaire à celle que l'on retrouve dans le *logion 22*. L'histoire de la tradition (chapitres 5-8), quand à elle, sert à confirmer le sens que *Thomas* donne à ces deux métaphores dans le *logion 22*. Ces quatre chapitres traitent spécifiquement de la manière dont plusieurs auteurs chrétiens ont interprété la figure de l'enfant et la symbolique du lait. Au chapitre cinq, on analyse les textes néotestamentaires de 1 Co 3,1-3, He 5,12-14 et 1 Pi 2,1-3. Le chapitre six présente l'histoire de la tradition des deux premiers siècles à travers l'examen de

textes tels, l'*Épître de Barnabé*, les *Odes de Salomon*, les *Actes de Jean*, ainsi qu'à travers les œuvres de Théophile d'Antioche, d'Irénée de Lyon et de Clément d'Alexandrie. Le chapitre sept couvre le troisième siècle en abordant Tertullien, la *tradition apostolique* et Origène. Le huitième et dernier chapitre conclut l'histoire de la tradition par l'examen des *Institutions divines* de Lactance, des *Canons d'Hippolyte*, de commentaires d'Hilaire de Poitiers, de certains textes des pères cappadociens et d'Éphrem de Nisibe. Le constat de l'histoire de la tradition est le suivant : *Thomas* s'inscrit dans un courant interprétatif connu de certains auteurs dans la tradition paléochrétienne, lorsqu'il fait référence à la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion 22*.

### **Mots Clés :**

Évangile selon Thomas; paroles de Jésus; Nouveau Testament; Pères de l'Église; symbolique du lait; figure de l'enfant; histoire de la tradition; programme de lecture; critique de la rédaction; réseau de significations; diachronie; synchronie; langue copte; identité chrétienne

## ABSTRACT

The goal of this research is to understand the metaphor of little children taking milk in *logion* 22 of the *Gospel according to Thomas* (GThom). The introduction deals with the state of research on the interpretation of the GThom and of *logion* 22, as well as with methodological questions and the research hypothesis. In chapter one, the literary analysis shows that there is a link between “little children taking milk” in the first part of the saying (22:1-2) and Jesus’ answer given in response to the disciples’ misunderstanding, in the second part of the *logion* (22:3-7). In chapters two and three, redaction criticism demonstrates that the metaphor of little children taking milk in *logion* 22 is better understood through the lens of the reading programme found in GThom 1. Little children who take milk represent those who endeavour to find the interpretation of the hidden sayings of Jesus in order to reach salvation. The quest for the meaning of the secret sayings transforms the identity of the disciple who becomes like Didymus Judas Thomas, the twin of the living Jesus. Chapter four focuses on the characterization of children in the *Gospel according to Matthew*, and presents a detailed analysis of Mt 18:1-5, a parallel tradition to that of GThom 22. Tradition history (chapters 5 to 8) seeks to confirm the interpretation given in *logion* 22 of these two metaphors. These four chapters specifically examine the way in which early Christian writers interpreted the metaphors of little children and milk. In chapter five, we analyze three New Testament texts: 1 Cor. 3:1-3, Heb. 5:12-14 and 1 Pet. 2:1-3. Chapter six is comprised of the Tradition history in the first two centuries through the analysis of texts such as the *Epistle of Barnabas*, the *Odes*

*of Solomon*, the *Acts of John*, as well as through the works of Theophilus of Antioch, Irenaeus of Lyon and Clement of Alexandria. In chapter seven, we cover the third century through Tertullian, the *Apostolic Tradition* and Origen. The eighth and last chapter concludes the history of the tradition as we take a look at Lanctantius' *Divine Institutions*, the *Canons of Hippolytus*, commentaries of Hilary of Poitiers, texts from the Cappadocian Fathers and Ephrem of Nisibis. The result of this Tradition history is the following: *Thomas* adheres to an interpretation of these metaphors similar to that of other writers from the Early Christian tradition.

**Key words:**

Gospel according to Thomas; sayings of Jesus; New Testament; Church Fathers; milk as a metaphor; children as a metaphor; tradition history; reading programme; redaction criticism; network of meaning; diachrony; synchrony; Coptic language; Christian identity

## TABLE DES MATIÈRES

Liste des synopses et des tableaux	i
Liste des figures	iii
Liste d'abréviations	iv
Dédicace	viii
Remerciements	ix
<b>Introduction</b>	<b>1</b>
1. Histoire de l'interprétation	6
1.1. Grilles d'interprétations variées	8
1.2. <i>Thomas</i> et les évangiles canoniques : indépendance ou dépendance?	13
1.3. Interprétations diverses du <i>logion</i> 22 de l'EvTh	20
2. Démarche interprétative	25
3. Conclusion	34
<b>PREMIÈRE PARTIE:</b>	
<b>LA FIGURE DE L'ENFANT ET LA SYMBOLIQUE DU LAIT DANS EVTH 22</b>	<b>39</b>
<b>Chapitre I : Le <i>logion</i> 22 : Traduction et analyse structurale</b>	<b>40</b>
1. Traduction du <i>logion</i> 22 de l'EvTh	40
2. Structures et observations préliminaires	44
<b>Chapitre II : Le programme de lecture de l'EvTh : Approche rédactionnelle</b>	<b>56</b>
1. Le <i>logion</i> 22 et le programme de lecture	57
2. La nécessité d'interpréter les paroles cachées	61
<b>Chapitre III : Les petits et le lait dans le <i>logion</i> 22.</b>	
<b>La connaissance en vue d'une nouvelle identité</b>	<b>78</b>
1. De la quête à l'unité	82
2. De la connaissance à la transformation de l'identité	99
<b>Synthèse de la première partie :</b>	
<b>Établissement d'un réseau de significations</b>	<b>113</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE:</b>	
<b>LA FIGURE DE L'ENFANT ET LA SYMBOLIQUE DU LAIT DANS LA TRADITION PALÉOCHRÉTIENNE</b>	<b>130</b>
<b>A. DANS LA TRADITION NÉOTESTAMENTAIRE</b>	<b>131</b>
<b>Chapitre IV : La figure de l'enfant dans l'Évangile selon Matthieu</b>	<b>132</b>
1. Perspectives sur la figure de l'enfant en Mt	134
2. Figure de l'enfant dans Mt 18,1-5 (//)	139
2.1. Une question : Qui est plus grand?	141
2.2. Un comportement : retourner et devenir comme un enfant	144
2.3. Synthèse	152
3. Conclusion	153



<b>Chapitre V : La figure de l'enfant et la symbolique du lait dans les épîtres néotestamentaires</b>	156
1. 1 Corinthiens 3,1-3	157
2. Hébreux 5,12-14	162
3. 1 Pierre 2,1-3	165
4. Conclusion	179
<b>B. DANS LA TRADITION PATRISTIQUE (JUSQU'AU 4<sup>E</sup> SIÈCLE)</b>	182
<b>Chapitre VI : La figure de l'enfant et la symbolique du lait dans les deux premiers siècles</b>	183
1. <i>L'Épître de Barnabé</i>	184
2. <i>Les Odes de Salomon</i>	189
3. <i>Les Actes de Jean</i>	201
4. Théophile d'Antioche	204
5. Irénée de Lyon	207
6. Clément d'Alexandrie	215
7. Conclusion	225
<b>Chapitre VII : La figure de l'enfant et la symbolique du lait au troisième siècle</b>	228
1. Tertullien	228
2. <i>La Tradition apostolique</i>	233
3. Origène	239
4. Conclusion	247
<b>Chapitre VIII : La figure de l'enfant et la symbolique du lait au quatrième siècle (jusqu'à Éphrem de Nisibe)</b>	249
1. <i>Les Institutions divines</i>	249
2. <i>Les Canons d'Hippolyte</i>	252
3. Hilaire de Potiers	255
4. Les Pères cappadociens	263
5. Éphrem de Nisibe	273
6. Conclusion	277
<b>Synthèse de la deuxième partie : L'enfant et le lait dans la tradition paléochrétienne et dans le <i>logion</i> 22</b>	279
<b>Conclusion</b>	288
<b>Bibliographie</b>	293

## LISTE DES SYNOPSES ET DES TABLEAUX

Synopse 1. Comparaison entre Mt 18,1-5; Mc 9,33-37; Lc 9,46-48	140
Synopse 2. Comparaison entre Mt 18,3 et Mc 10,15	145
Synopse 3. Comparaison entre Mt 18,5; Mc 9,37; Lc 9,48	150
Tableau 1. Réseau de significations (EvTh 1; 18; 19)	64
Tableau 2. Parallèles dans EvTh 19	66
Tableau 3. A. Programme de lecture dans l' <i>Évangile selon Thomas</i>	76
Tableau 3. B. Programme de lecture dans l' <i>Évangile selon Thomas</i>	77
Tableau 4. Quête, unité et salut en EvTh 22, 74 et 75	88
Tableau 5. Premier et dernier // Commencement et fin	91
Tableau 6. L'unité dans les <i>logia</i> 4 et 18	92
Tableau 7. Quête, unité et salut en EvTh 4, 18, 74 et 75	93
Tableau 8. Parallèles entre les <i>logia</i> 4 et 46	96
Tableau 9. Parallèles entre les <i>logia</i> 1, 4, 22 et 46	97
Tableau 10. Identité, agir et salut dans les <i>logia</i> 22, 106, et 108	106
Tableau 11. A. Le disciple et la quête (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	115
Tableau 11. B. Le disciple et la quête (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	116
Tableau 11. C. Le disciple et la quête (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	117
Tableau 12. A. Paroles cachées et salut (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	120
Tableau 12. B. Paroles cachées et salut (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	121
Tableau 12. C. Paroles cachées et salut (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	122
Tableau 13. A. Transformation de l'identité (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	126
Tableau 13. B. Transformation de l'identité (EvTh 22 et <i>logia</i> apparentés)	127
Tableau 14. L'enfant et le lait dans 1 Corinthiens 3,1-3	161
Tableau 15. L'enfant et le lait dans Hébreux 5,12-14	164
Tableau 16. Le langage baptismal dans le N.T. et 1 Pierre	172
Tableau 17. L'enfant et le lait dans 1 Pierre 2,1-3	179
Tableau 18. Le lait et l'enfant en 1 Co, He et 1 Pi	180
Tableau 19. Quelques symboles de l' <i>Épître de Barnabé</i>	188
Tableau 20. Le lait dans 1 Pi 2,2-3 et <i>Od. Sal.</i> 8,14	191
Tableau 21. Le lait dans 1 Pi 2,2-3, <i>Od. Sal.</i> 8,14 et 19,1-5	196
Tableau 22. Le lait dans les <i>Od. Sal.</i> et 1 Pi	199
Tableau 23. La figure de l'enfant dans les <i>Od. Sal.</i> et 1 Pi	200
Tableau 24. Le lait, le rocher solide et l'enfant en <i>Ac. Jn</i> 45	203

Tableau 25. Le lait et l'enfant chez Théophile d'Antioche	206
Tableau 26. Le symbolisme dans <i>Adv. haer.</i> IV 38 1,13—2,51	213
Tableau 27. Quelques symboles chez Clément d'Alexandrie	224
Tableau 28. Trajectoires dans les deux premiers siècles	227
Tableau 29. L'enfant et le lait chez Tertullien	233
Tableau 30. L'enfant et le lait dans la <i>Trad.</i>	238
Tableau 31. Niveaux de significations chez Origène	246
Tableau 32. Trajectoires au troisième siècle	248
Tableau 33. L'enfant, le lait et la nourriture solide dans les <i>Div. inst.</i>	251
Tableau 34. L'enfant et le lait dans les <i>Ca. Hip.</i>	254
Tableau 35. L'enfant et le lait chez Hilaire de Poitiers	262
Tableau 36. Quelques symboles chez les Pères cappadociens	272
Tableau 37. L'enfant et le lait dans le <i>Commentaire sur le Diatessaron</i>	276
Tableau 38. L'enfant et le lait au quatrième siècle	277
Tableau 39 A Classification des éléments de la tradition	280
Tableau 39 B. Classification des éléments de la tradition	281

## LISTE DES FIGURES

Figure 1. Maxi-structure de EvTh 22	45
Figure 2. Détails de la maxi-structure de EvTh22	46
Figure 3. Mini-structure de EvTh 22,1-2	48
Figure 4. Détails de la mini-structure de EvTh 22,1-2	48
Figure 5. Mini-structure de EvTh 22,3-7	49
Figure 6. Détails de la mini-structure de EvTh 22,3-7	50
Figure 7. Maxi-structure de EvTh 22	79
Figure 8. Parallélisme entre EvTh 74 et 75	86
Figure 9. Certains parallèles entre EvTh 4 et le <i>logion</i> 22	98

## LISTE D'ABRÉVIATIONS

AAWPH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
AB	Anchor Bible
ABISRB	Analecta Biblica Investigationes Scientifcae in Res Biblicas
ABRL	Anchor Bible Reference Library
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnaBib	Analecta biblica
ANRW	H. Temporini and W. Haase (éds), <i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> . Berlin, Walter de Gruyter, 1972–
Apoc	<i>Apocrypha</i>
Bauer	W. Bauer, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> / traduit de l'allemand par W.F. Arndt et F.W. Danker. Chicago, Chicago University Press, 1979 (1958 <sup>1</sup> )
BCNH	Bibliothèque copte de Nag Hammadi
BDB	F. Brown, S. R. Driver et C. A. Briggs, <i>The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon</i> . Peabody: Mass., Hendrickson Publishers, 2000
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BeauRel	Beauchesne Religions
Bl-D	F. Blass et A. Debrunner, <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> / A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by R. W. Funk. Chicago, University of Chicago Press, 1961.
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CaE	Cahiers évangile
CBib	Connaître la Bible
CCSA	Corpus Christianorum: Series apocryphorum
CCSL	Corpus Christianorum: Series latina
CFid	Congitatio Fidei
CLecBib	Collection Lectures bibliques
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
Crum	W. E. Crum, <i>Coptic Dictionary</i> . Oxford, Clarendon Press, 1939.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium

CSD	P. Payne Smith, <i>A Compendious Syriac Dictionary – founded upon the Thesaurus Syriacus</i> (edited by J. Payne Smith). Winona Lake: Ind., Eisenbrauns, 1998 (première édition par Oxford, Clarendon Press, 1903)
<i>CurBr</i>	<i>Currents in Biblical Research</i>
<i>CurBs</i>	<i>Currents in Research: Biblical Studies</i>
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i>
EBib	Études bibliques
EBib n.s.	Études bibliques nouvelle série
EHPR	Études d'histoire et de philosophie religieuses
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>ErJb</i>	<i>Eranos-Jahrbuch</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i>
FC	Fathers of the Church
FFF	<i>Foundations and Facets Forum</i>
<i>FZPhTh</i>	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i>
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GHd	Gorgias Handbooks
HCH	Handbook of Church History
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Her	Hermeneia
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
HR	<i>History of Religions</i>
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
ICC	International Critical Commentary
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JChrSud</i>	<i>Journal of Christian Studies</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JRelS</i>	<i>Journal of Religious Studies</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
LD	Lectio divina
LewSh	C. T. Lewis et C. Short, <i>A Latin Dictionary</i> . Oxford, Clarendon Press, 1958
LexSyr	C. Brockelmann, <i>Lexicon Syriacum</i> (Ancient Language Resources). Eugene: Oreg., Wipf & Stock Publishers, 2004
LHisD	Library of History and Doctrine
LidScot	H. G. Liddell et R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> . Oxford, Clarendon Press, 1958 (1843 <sup>1</sup> )
LNTS	Library of New Testament Studies

<i>LTP</i>	<i>Laval théologique et philosophique</i>
NCB	New Century Bible
MdB	Le monde de la Bible
<i>Mus</i>	<i>Muséon : Revue d'études orientales</i>
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTL	New Testament Library
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTR	New Testament Readings
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>Numen</i>	<i>Numen: International Review for the History of Religions</i>
OPA	Œuvres de Philon d'Alexandrie
PEs	Points Essais
PG	Patrologia graeca
PHis	Points Histoire
PInstOrL	Publications de l'institut orientaliste de Louvain
PLO	Porta Linguarum Orientalium
PO	Patrologia orientalis
PS	Patrologia syriaca
PTS	Patristische Texte und Studien
QDC	L. Quicherat, A. Daveluy et E. Chatelain, <i>Dictionnaire Latin-Français</i> . Paris, Hachette, 1927
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>Reg</i>	<i>Revue d'égyptologie</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>SA</i>	<i>Studia anselmiana</i>
SA	Studia Anselmiana
StApocAc	Studies on the Apocryphal Acts
SAAA	Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles
SAC	Studies in Antiquity and Christianity
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SB	Sources bibliques
SBLRBS	Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SC	Sources chrétiennes
ScBib	Sciences bibliques
<i>Scrip</i>	<i>Scriptorium</i>
<i>SecCent</i>	<i>Second Century</i>
<i>SJWCS</i>	<i>Signs: Journal of Women in Culture and Society</i>

SNTW	Studies of the New Testament and Its World
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SupCaE	Suppléments aux cahiers évangiles
TradCh	Traditio christiana
TDNT	G. Kittel et G. Friedrich (éds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> / traduit par G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976
ThBibT	Theologische Bibliothek Töpelmann
<i>Theof</i>	<i>Théoforum</i>
TheoHis	Théologie historique
<i>Theol</i>	<i>Theology</i>
<i>Theolog</i>	<i>Théologiques</i>
<i>TJT</i>	<i>Toronto Journal of Theology</i>
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
<i>VC</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
VCSup	Supplements to <i>Vigiliae Christianae</i>
WBC	Word Biblical Commentary
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament



*À mon épouse Nathalie qui m'a toujours soutenu et  
a été pour moi une source de motivation constante,*

*à mes deux garçons, Jacob et Nathan,  
qui ont su être patients et compréhensifs  
tout au long de mon cheminement académique.*

*Je vous remercie de tout cœur.  
Cette thèse vous est dédiée...*

## REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier les personnes et organismes qui ont contribué de façon significative à mon cheminement académique et professionnel. D'abord un mot d'appréciation à Odette Mainville, ma directrice de recherche à l'Université de Montréal. Très tôt dans mon parcours académique, elle m'a encouragé à publier, à faire des demandes de subventions et à participer à des colloques scientifiques. Elle m'a poussé à faire les bons choix en vue d'une carrière universitaire. Cela s'est avéré indispensable pour l'obtention de mon poste à l'Université de Sudbury, et plus récemment pour celui à l'Université Concordia. Je la remercie pour avoir reconnu ma passion pour l'exégèse et pour m'avoir soutenu tout au long de mes études. Merci surtout pour le « coaching » qui m'a permis d'être où je suis aujourd'hui.

Un mot de remerciement aussi à Jean-Marie Sevrin, mon promoteur à l'Université catholique de Louvain. Lors de mon séjour avec ma famille à Louvain-la-Neuve, il a été des plus cordiaux et nous a accueillis chaleureusement. Le professeur Sevrin a toujours été disponible et ses conseils m'ont permis de mieux circonscrire ma recherche. À mon retour au Canada, nous sommes restés régulièrement en contact. Je suis très reconnaissant d'avoir pu profiter de son expérience et de sa compétence dans mon domaine de recherche. Je crois que le succès d'une entente de cotutelle n'est possible que si le promoteur s'engage à bien encadrer l'étudiant invité. C'est précisément ce que le professeur Sevrin a su faire, rendant mon séjour à l'UCL des plus profitables.

J'aimerais aussi exprimer ma reconnaissance à Guy Bonneau, professeur titulaire à l'Université Laval et ancien collègue au département des sciences religieuses de l'Université de Sudbury. Je suis conscient du rôle significatif qu'il a joué dans mon embauche à Sudbury. Il m'a aussi beaucoup encouragé pendant la rédaction de ma thèse. Son envergure et sa passion pour la recherche ont été une source d'inspiration pour ma propre carrière universitaire.

Mes remerciements à Jean-Michel Roessli, spécialiste en patristique et professeur à l'Université de Sudbury, pour avoir patiemment relu la plupart des chapitres de cette thèse. Ses commentaires et suggestions bibliographiques se sont avérés des plus utiles. Merci aussi à Suzanne Paquin, secrétaire au département des sciences religieuses de l'Université de Sudbury, pour son aide avec les multiples versions préliminaires de cette thèse.

Un mot d'appréciation à Denise Couture, professeure agrégée et anciennement vice-doyenne de la Faculté de théologie et de sciences de religions, pour sa participation dans la mise en œuvre de l'entente de cotutelle avec l'Université catholique de Louvain. Les professeur(e)s Marie-France Dion, Jean Duhaime, Alain Gignac et Pierre Létourneau m'ont aussi apporté leur soutien à maintes reprises. Je les remercie de tout cœur.

Mon parcours doctoral en cotutelle a été rendu possible par l'appui financier de plusieurs. En terminant, j'aimerais remercier et souligner l'apport des organismes suivants:

- La Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal pour la bourse d'excellence Esther-Blondin octroyée en 2003
- La Revue *Scriptura : Nouvelle Série* pour une bourse d'excellence en 2004
- Le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal pour la bourse d'excellence accordée en 2004
- La Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal pour les trois bourses d'excellence octroyées entre 2003 et 2006
- La Faculté des études supérieure de l'Université de Montréal pour la bourse de mobilité en 2004 et 2005
- La Faculté des études supérieure de l'Université de Montréal pour la bourse J.-A. De Sève octroyée en 2005
- Le Fond Québécois de la recherche sur la société et la culture pour la bourse d'excellence accordée de 2003 à 2006

## Introduction

La découverte des rouleaux de la Mer Morte en 1947 a provoqué une onde de choc dans les milieux scientifiques et le grand public. Ces manuscrits, datés entre le II<sup>e</sup> siècle avant notre ère et le I<sup>er</sup> siècle après, sont une source précieuse d'information concernant les multiples courants Juifs de la période du second Temple. Les contenus des anciens manuscrits offrent une meilleure compréhension du processus de transmission de la Bible hébraïque, ainsi que de son interprétation chez certains groupes sectaires de l'époque.

Une découverte similaire s'est produite quelques années auparavant, en décembre 1945<sup>1</sup>. Deux paysans égyptiens découvrent, près de Nag Hammadi, sur le lieu de l'ancienne Chénoboskion de saint Pacôme, treize *codices* contenant cinquante-deux manuscrits coptes<sup>2</sup>. Ces textes, qui comportent plus de 1200 pages de papyri, furent recouverts par ce que les spécialistes estiment être les plus anciennes reliures connues à ce jour. Dans le cartonnage de la reliure du codex VII, certains fragments de papyri sont datés des années 341, 346 et 348, ce qui fournit un

---

<sup>1</sup> L'histoire de la découverte des textes de Nag Hammadi est rapportée par J. M. Robinson dans « From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices », dans B. Barc (éd.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Québec, 22-25 août 1978* (BCNH, section études 1). Québec; Louvain, Les Presses de l'Université Laval; Peeters, 1981, p.21-58.

<sup>2</sup> Il faut compter parmi eux plusieurs doublets tels *Le Livre sacré du Grand Esprit invisible* (NH III,2; IV,2), *L'Évangile de la vérité* (NH I,3; XII,2), *L'Écrit sans titre* (NH II,5; XII,2), *Eugnoste le bienheureux* (NH III,3; V,1) et *La Sagesse de Jésus-Christ* (NH III,4; BG,3). *L'Apocryphon de Jean* (NH II,1; III,1; BG,2) se retrouve dans trois *codices*.

*terminus a quo* pour la fabrication des reliures<sup>3</sup>. L'*Évangile selon Thomas* (EvTh) figure dans le codex II. Avant sa découverte, on savait déjà que les Pères avaient mentionné un certain *Évangile de Thomas*. Mais plusieurs de ces témoignages se rapportent plutôt à l'*Évangile de l'Enfance de Thomas*, un texte racontant les exploits miraculeux et légendaires de Jésus alors qu'il était encore en bas âge. Par ailleurs, Cyrille de Jérusalem, dans son œuvre intitulée *Catéchèse*, prétend que celui qui aurait écrit l'EvTh n'est pas le disciple du Seigneur, mais plutôt un fidèle de Mani, prophète fondateur du Manichéisme au III<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>4</sup>. Deux autres références, celles d'Hippolyte de Rome<sup>5</sup>, rapportent certaines paroles de l'EvTh, en circulation chez les Naassènes. Les citations d'Hippolyte s'apparentent aux *logia* 4 et 11 de l'EvTh. Il existe de multiples rapprochements entre l'EvTh et d'autres écrits apocryphes. Notre texte partage des éléments communs avec l'*Évangile des Hébreux*, l'*Évangile des Égyptiens*, l'*Évangile selon Philippe*, les *Actes de Pierre*, les *Actes de Philippe*<sup>6</sup> et quelques autres

---

<sup>3</sup> On ne peut donc dater les reliures après le milieu 4<sup>e</sup> siècle de notre ère; voir B. van Regemorter, « La reliure des manuscrits gnostiques découverts à Nag Hamadi [sic] », *Scrip* 14 (1960), p.225-234; J. Doresse, « Les reliures des manuscrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion », *REg* 13 (1961), p.43-45; J. M. Robinson, « The Construction of the Nag Hammadi Codices », dans M. Kraus (éd.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib* (NHS 6). Leiden, Brill, 1975, p.170-190 et L. K. Ogden, « The Binding of Codex II », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.19-25.

<sup>4</sup> Voir P. Perkins, « Mani, Manichaeism », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.562-563, ainsi que M. Meyer, *The Gospel of Thomas. The Hidden Sayings of Jesus*. San Francisco, Harper Collins, 1992, p.6-7.

<sup>5</sup> Hippolyte de Rome, *Refutatio* V.7.20-21; 8.32; voir J.-É., Ménard, *L'Évangile selon Thomas* (NHS V). Leiden, E.J. Brill, 1975, p.82-84 et 95-97.

<sup>6</sup> Voir EvTh 2 et les parallèles dans l'*Évangile des Hébreux* cités par Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates* II 9.45.5; V 14.96.3; aussi EvTh 22 (cf. AcPh

*agrapha*<sup>7</sup> de la tradition. Sans nous éclairer pour autant sur le lieu d'origine de l'évangile en question, ces ressemblances permettent de constater que ces textes possèdent en certains endroits, une tradition commune.

On reconnaît généralement que l'apôtre Thomas ou Thomas Didyme, dans les évangiles canoniques, est appelé Jude Thomas par les auteurs d'écrits syriaques et dans la tradition orientale. De ce fait, certains croient qu'il faudrait établir un rapprochement entre l'EvTh et les *Actes de Thomas* (AcTh)<sup>8</sup>. D'autres raisons laissent entrevoir un certain lien de parenté entre les deux écrits<sup>9</sup>.

Plusieurs dates de rédaction et lieux de composition ont été proposés pour l'EvTh<sup>10</sup>. Pour ce qui du lieu de composition, il semble que l'attribution de

---

140); EvTh 22; 37 (cf. *Stromates* III 13.92); EvTh 19 (cf. EvPh 57); EvTh 22 (cf. AcP 38).

<sup>7</sup> Par exemple, EvTh 82, cf. Origène, *Homélie sur Jérémie* (lat.) III [I], 3.

<sup>8</sup> Pour plus d'information sur les AcTh, voir P.-H. Poirier et Y. Tissot, « Actes de Thomas. Notes sur le texte », dans F. Bovon et P. Geoltrain (éds), *Écrits chrétiens apocryphes I* (Bibliothèque de la Pléiade 442). Paris, Gallimard, 1997, p.1327-1328.

<sup>9</sup> Je donnerai plus de détails sur les rapports qui existent entre l'EvTh et les AcTh au chapitre deux.

<sup>10</sup> Le débat entre Klijn et Ehlers a certainement alimenté la discussion à ce sujet; voir A. F. J. Klijn, « Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum », *VC* 15 (1961), p.146-159; B. Ehlers, « Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa », *Novum Testamentum* 12 (1970), p.284-317; A. F. J. Klijn, « Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers, "Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?" ». *NovT* 14 (1972), p.70-77. Aujourd'hui, par exemple, A. D. DeConick croit que le noyau de l'EvTh, qu'elle date entre 30-50, provient de la région de Jérusalem; J. D. Crossan et T. Zöckler sont d'avis qu'une première strate de l'EvTh fut composée dans les années 50 à Jérusalem sous l'égide de Jacques; M. Desjardins estime que le lieu de provenance est Antioche de Syrie entre 50-70; voir A. D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and Its Growth* (LNTS 286). London, T&T Clark, 2005, p.153; M. Desjardins, « Where was the Gospel of Thomas Written? », *TJT* 8

l'œuvre à Didyme Jude Thomas et ses rapprochements avec les AcTh laissent croire que notre évangile pourrait avoir été composé à Édesse en Syrie<sup>11</sup>. Quant au développement rédactionnel de l'EvTh, on peut supposer une rédaction finale d'une version grecque vers 140. Dans la datation du texte, il importe de dire un mot sur les Papyri d'Oxyrhynque (P.Oxy) 1; 654; 655. Ces trois fragments sont les traces de la version grecque de notre évangile apocryphe<sup>12</sup>. Découverts en Égypte en 1897 (P.Oxy 1) et 1903 (P.Oxy 645; 655), le contenu de ces papyri s'apparente à certains *logia* de l'EvTh<sup>13</sup>. L'analyse paléographique permet aux spécialistes de dater approximativement les P.Oxy de façon suivante : P.Oxy 1 (= EvTh 26-33; 77a) vers 200; P.Oxy 654 (= EvTh *incipit*, 1-7) vers 250; P.Oxy 655 (= EvTh 24; 36-39) entre 200 et 250<sup>14</sup>. Les trois fragments appartiennent à des

---

(1992), p.121-133; J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York, HarperSanFrancisco, 1991, p.427; T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium* (NHMS 47). Leiden, Brill, 1999, p.23-25.

<sup>11</sup> Voir H. Koester, « The Gospel of Thomas. Introduction », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.40; voir également T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, p.19-23.

<sup>12</sup> Pour une analyse approfondie des rapports qui existent entre les P.Oxy et l'EvTh, voir J.A. Fitzmyer, « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas », dans *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Missoula, Scholars Press, 1974, p.355-433.

<sup>13</sup> C'est en 1954 que H.-C. Puech repéra pour la première fois les similitudes entre l'EvTh et les P.Oxy; voir J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas. Les paroles secrètes de Jésus*. Monaco, Le Rocher, 1988, p.39.

<sup>14</sup> Il importe de mentionner qu'à l'origine, Grenfell et Hunt n'avaient pas établi de lien entre le P.Oxy 655 et les deux autres fragments (1 et 645). Ils avaient alors affirmé que le fragment 655 provenait d'un évangile ayant peut-être été composé en Égypte avant 150; voir B. P. Grenfell et A. S. Hunt (éds), *The Oxyrhynchus Papyri* (Part IV). London, Egypt Exploration Fund, 1904, p.28; voir plus récemment C. W. Hedrick, « An Anecdotal Argument for the Independence of the Gospel of Thomas from the Synoptic Gospels », dans H.-G. Bethge, S. Emmel, K. King and I. Schletterer (éds), *For the Children, Perfect Instruction. Studies in*



manuscrits différents. Ils ne peuvent passer pour le texte grec sur lequel a été traduit le texte copte, car il y a quelques différences<sup>15</sup> et même, en un passage, le déplacement d'une parole de Jésus<sup>16</sup>. Le nom de Ἰουδας ὁ καὶ Θωμᾶς (P.Oxy 654) est amplifié dans le copte en ΔΙΔΥΜΟΣ ἸΟΥΔΑΙΟΣ ΘΩΜΑΙΟΣ, (cf. Jn 20,24). Cependant, pour l'essentiel, on peut constater que les fragments d'Oxyrhynque reflètent un stade comparable à celui de la version copte. En effet, le titre et le *logion* 1, qui présentent le programme de lecture de l'évangile, sont attestés en P.Oxy 654, et supposent que le titre est déjà, à ce moment-là, conçu tel qu'on le trouve dans la version copte. Même si l'on admettait la thèse de G. Garitte<sup>17</sup>, pour qui la version grecque est plutôt une traduction de l'original copte, il faut constater que l'EvTh est constitué et circule dès la fin du II<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. Préciser davantage ne peut se faire qu'à titre hypothétique, en prenant en compte le fonctionnement de l'ensemble du texte. Il faut aussi dire que la seule version complète de l'EvTh à notre disposition est une copie d'une version copte, datant au plus tard du IV<sup>e</sup> siècle. En général, les chercheurs travaillent à partir de cette

---

*Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptische-agnostische Schriften's Thirtieth Year* (NHMS 44). Leiden, Brill, 2002, p.114-116.

<sup>15</sup> Voir les différences entre la fin des *logia* 2 et 4 du P.Oxy 654 et EvTh 2 et 4.

<sup>16</sup> Par exemple, dans le *logion* 5 du P.Oxy 1, on remarque qu'une partie de EvTh 77 a été insérée entre EvTh 30 et 31; voir R. J. Miller, *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version*. San Francisco, Harper Collins, 1994, p.323-329.

<sup>17</sup> G. Garitte, « Les 'Logoi' d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit 'Évangile de Thomas' », *Mus* 73 (1960), p.335-349.

<sup>18</sup> Pour plus de détails, voir F. T. Fallon et R. Cameron, « The Gospel of Thomas : A Forschungsbericht and Analysis », dans H. Temporini and W. Hasse (éds), *ANRW* (II 25.6). Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p.4196-4230; H. W. Attridge, « The Gospel of Thomas. The Greek Fragments », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.95-99.

version du texte de la collection de Nag Hammadi. C'est ce que je ferai dans ce travail.

Dans la suite de cette introduction, je présenterai un état de la question des diverses manières dont l'EvTh a été abordé, ainsi que la démarche interprétative que je privilégierai.

### **1. Histoire de l'interprétation**

Une des tâches de l'interprétation consiste à prendre en compte la forme littéraire des textes. Cela est vrai pour l'interprétation de l'EvTh. À la lecture du texte, on se rend compte qu'il se déploie à la manière d'une collection de paroles de Jésus<sup>19</sup>. Pourtant le colophon dénomme le texte un évangile (ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΘΩΜΑΣ). Or, il est clair que *Thomas* ne s'apparente pas à un récit, car il contient très peu d'éléments narratifs<sup>20</sup>. De ce fait, il se démarque considérablement du genre des évangiles canoniques<sup>21</sup>. La plupart des spécialistes s'accordent pour dire que l'EvTh est une collection de paroles de sagesse<sup>22</sup>. La

---

<sup>19</sup> Voir J. M. Robinson, « LOGOI SOPHÔN: on the Gattung of Q », dans J. M. Robinson et H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia, Fortress, 1971, p.74-85; H. Koetser, « The Gospel of Thomas. Introduction », p.39-40.

<sup>20</sup> Quelques éléments narratifs sont présents aux Log. 13, 22, 60 et 100.

<sup>21</sup> Par exemple, J.-M. Sevrin fait remarquer que l'EvTh ne ressemble guère au genre « évangile » de Mc; voir ses « Remarques sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas (II,2) », dans L. Painchaud et A. Pasquier (éds), *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (BCNH section « études » 3). Québec; Louvain, Presses de l'Université Laval; Peeters, 1995, p.267.

<sup>22</sup> H. Koester estime que la forme des *logoi sophôn* est une preuve du caractère primitif de l'EvTh. Pour lui, *Thomas* est une collection de paroles qui s'apparente

constitution de l'écrit détermine en quelque sorte la manière dont le texte doit être abordé sur le plan interprétatif. Cet ensemble de paroles forme-t-il un tout cohérent ou avons-nous affaire tout simplement à une compilation désordonnée? La réponse à cette question aura des conséquences sur l'exégèse du texte.

Avant de présenter ma propre démarche méthodologique, il importe de dire un mot sur l'histoire de l'interprétation de l'EvTh<sup>23</sup>. De quelle façon ce texte a-t-il été étudié depuis sa découverte? Quelles ont été les différentes approches exégétiques utilisées pour déchiffrer les *logia* thomasiens? Le *status quaestionis* montre que la grande majorité des spécialistes a principalement abordé l'EvTh

---

à la *Quelle*. Il date l'écrit au premier siècle et considère que l'EvTh ne dépend pas des synoptiques. Je crois, cependant, que l'opinion de Koester doit être nuancée. À plusieurs endroits *Thomas* est proche des synoptiques et il est difficile de généraliser sur la question de dépendance / indépendance. Pour ce qui est de la datation, Koester suppose que les P.Oxy 1; 654; 655 sont des traces de la version grecque de *Thomas*. Même si ces trois fragments datent du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, ils ne contiennent que 20 des 114 paroles de l'EvTh. Comme je l'ai signalé, il y a aussi certaines variantes textuelles entre les P.Oxy et la version copte; pour plus de détails sur la position de H. Koester, voir « Apocryphal and Canonical Gospels », *HTR* 73, (1980), p.105-130; « The Gospel of Thomas. Introduction », p.42-43; *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*. Philadelphia; London, Trinity Press International; SCM Press, 1990, p.84-85. Voir aussi, J. A. Fitzmyer, « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas », p.355-433; voir également, C. Tuckett, « Q and Thomas. Evidence of a Primitive 'Wisdom Gospel'? A Response to H. Koester », *ETL* 67 (1991), p.346-360; T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, p.9-18; J.-M. Sevrin, « Les paraboles de l'ivraie et du filet dans l'évangile selon Thomas », dans E. Bons (éd.), *Le jugement dans l'un et dans l'autre Testament II. Mélanges offerts à Jacques Schlosser* (LC 198). Paris, Cerf, 2004, p.353-368.

<sup>23</sup> Pour les détails complets sur toutes les questions concernant l'EvTh, voir les *Forschungsberichte* suivants : F. T. Fallon et R. Cameron, « The Gospel of Thomas : A Forschungsbericht and Analysis », p.4195-4251; S. J. Patterson, « The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition : A Forschungsbericht and Critique », *FFF* 8 (1992), p.45-97; G. J. Riley, « The Gospel of Thomas in Recent Scholarship », *CurBs* 2 (1994), p.227-252; N. Perrin, « Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991-2006) : Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels », *CurBr* 5.2 (2007), p.183-206.

dans une perspective diachronique. Les travaux des chercheurs se sont orientés dans deux directions: (1) appliquer une grille interprétative au contenu de *Thomas* résultant d'une analyse comparative qui s'apparente parfois à la *Religionsgeschichtlich Schule*, et (2) identifier les sources de *Thomas* pour ainsi mieux comprendre son histoire rédactionnelle. Mais on verra que très peu d'auteurs ont cherché à comprendre *Thomas* pour lui-même. La raison de ce manque est simple : plusieurs considèrent l'EvTh comme une collection de paroles désordonnées, sans lien significatif. En conséquence, on s'est davantage intéressé à une interprétation isolée de chaque dit, plutôt qu'à son rapport à l'ensemble du texte dans lequel il s'inscrit<sup>24</sup>. Une telle conception conduit l'exégète à construire le sens des paroles de Jésus par voie de comparaison, à partir de données externes au texte. Voici donc un survol de quelques ouvrages représentatifs des différents points de vue exégétiques sur l'EvTh.

### *1.1. Grilles d'interprétations variées*

Les premiers travaux définissent l'EvTh comme un texte gnostique. Ceux qui ont tenté une systématisation de la théologie de l'EvTh l'ont fait à partir d'une grille de lecture gnostique. C'est le cas, par exemple, des ouvrages plus anciens de J. Doresse<sup>25</sup>, R. Mcl. Wilson<sup>26</sup>, B. Gärtner<sup>27</sup>, E. Haenchen<sup>28</sup>, R. M. Grant et D. N.

---

<sup>24</sup> J.-M. Sevrin, « L'interprétation de l'Évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction », dans J. D. Turner et A. McGuire (éds), *The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden, Brill, 1997, p.347.

<sup>25</sup> J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. L'évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*. Paris, Plon, 1959.

Freedman<sup>29</sup>, ainsi que J.-É. Ménard<sup>30</sup> et H-C. Puech<sup>31</sup>. On a même tenté d'identifier la branche du gnosticisme à laquelle appartenait *Thomas*. Certains ont cru que le texte fut composé par les Naassènes<sup>32</sup> ou les Valentiniens<sup>33</sup>. Encore aujourd'hui, quelques savants privilégient l'idée que l'EvTh est un document gnostique<sup>34</sup>. On dit alors que « das gnostische Denken ist der hermeneutische Schlüssel für das ganze ThEv »<sup>35</sup>. Mais que faut-il entendre par « gnosticisme »? Cette dénomination est devenue une catégorie fourre-tout. On remarque que l'expression « gnosticisme » n'a pas le même sens pour tous les chercheurs. Cette construction moderne s'inspire des catalogues hérésiologiques d'Irénée, d'Hippolyte, du pseudo-Tertullien et d'Épiphane. Une lecture attentive de ces traités montre que la diversité de croyances des mouvements « hérétiques » entre

---

<sup>26</sup> R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*. London, A. R. Mowbray, 1960.

<sup>27</sup> B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*. London, Collins, 1961.

<sup>28</sup> E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann 6). Berlin, Töpelmann, 1961.

<sup>29</sup> R. M. Grant et D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*. Garden City, Doubleday, 1960.

<sup>30</sup> J.-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas* (NHS V). Leiden, Brill, 1975.

<sup>31</sup> H.-C. Puech, *En quête de la Gnose 2. Sur l'évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique* (Bibliothèque des sciences humaines). Paris, Gallimard, 1978.

<sup>32</sup> Par exemple, R. M. Grant, « Notes on the Gospel of Thomas », *VC* 13 (1959), p.170-180 et K. Smyth, « Gnosticism in the 'Gospel according to Thomas' », *HeyJ* 1 (1960), p.189-198.

<sup>33</sup> Par exemple, L. Cerfaux et G. Garrite, « Les paraboles du Royaume dans L'Évangile de Thomas », *Mus* 70 (1957), p.307-327 et B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p.272.

<sup>34</sup> J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One: The Roots of the Problem and the Person* (ABRL). New York, Doubleday, 1991, p.125-127; R. Cameron, « Thomas, Gospel of », *ABD* 6. New York, Doubleday, 1991, p.535-540; G. Lüdemann, *Jesus After 2000 Years. What He Really Said and Did*. Amherst: N.Y., Prometheus Books, 2001, p.589.

<sup>35</sup> M. Fieger, *Das Thomasevangelium. Einleitung Kommentar und Systematik* (NTAbh 22). Münster, Aschendorff, 1991, p.4.

le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle est difficilement classifiable. C'est pourquoi certains ont, depuis quelques années, remis en cause la catégorie « gnosticisme »<sup>36</sup>. Même si on souhaitait conserver cette appellation, *Thomas* ne semble pas développer un mythe des origines, de la chute et du retour de l'esprit, tel que retrouvé dans les groupes généralement qualifiés comme étant « gnostiques ». Au contraire, l'EvTh n'offre qu'une sotériologie camouflée dans un langage obscur, placée dans un cadre chrétien difficile à interpréter<sup>37</sup>. Il faut toutefois admettre que l'EvTh parle de la connaissance même s'il ne fait pas référence au mythe des origines<sup>38</sup>. Pour *Thomas*, le salut résulte indubitablement de l'interprétation des paroles cachées (EvTh 1). Percer le mystère des paroles de Jésus équivaut en quelque sorte à la gnose (au sens de connaissance) conduisant au salut. En effet, plusieurs *logia* invitent le lecteur à une quête de la connaissance qui procure le salut (EvTh 1; 2; 18; 108). Une telle conception n'est pas seulement attribuable aux « gnostiques » des hérésiologues, mais aussi à des auteurs tel que Clément d'Alexandrie<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> En 1966, le Colloque de Messine a tenté sans succès d'établir une définition « gnosticisme », voir U. Bianchi (éd.), *Le Origini dello Gnosticismo : Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. Leiden, E. J. Brill, 1967. Voir aussi M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, Princeton University Press, 1996, ainsi que K. L. King, *What is Gnosticism?* Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

<sup>37</sup> La mise en garde contre une interprétation strictement gnostique de l'ensemble de l'EvTh est le propos de J.-D. Kaestli dans son article « L'utilisation de l'évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus », dans D. Marguerat, E. Norelli et J. M Poffet (éds), *Jésus de Nazareth : nouvelles approches d'une énigme* (MdB 38). Genève, Labor et Fides, 1998, p.378.

<sup>38</sup> L'expression ΓΝΩΣΙΣ ne se trouve qu'une seule fois dans l'EvTh (Log. 39). Pour parler de la connaissance, *Thomas* emploie davantage le substantif ΚΟΥΝ (ΚΟΥΝ- ; ΚΟΥΩΝ- ; ΚΟΥΩΝ), voir EvTh 3 (3x); 5; 12; 16; 18; 19; 31; 46; 51; 56; 65 (2x); 67; 69; 78; 80; 91 (2x); 97; 103; 105; 109 (2x).

<sup>39</sup> Par exemple, *Stromates* IV, 21. Sur les visées littéraires des *Stromates* voir L. Roberts, « The Literary Form of the *Stromateis* », *SecCent* 1 (1981), p.211-222.

Aujourd'hui, un bon nombre de chercheurs s'opposent à l'idée que *Thomas* soit un texte gnostique et offrent un autre cadre interprétatif. Il y a une quarantaine d'années, G. Quispel estimait que *Thomas* devait être compris à la lumière des courants encratites du début du christianisme<sup>40</sup>. Les encratites pratiquaient une ascèse encourageant l'abstinence de nourriture et de rapports sexuels, en vue du maintien d'une spiritualité vigoureuse. Quispel repère des traces de l'encratisme dans les actes apocryphes, les épîtres Pseudo-clémentines et dans certains apophtegmes des Pères du Désert.

Une autre piste d'interprétation de l'EvTh va dans la ligne sapientielle. En ce sens, S. L. Davies considère que l'enseignement de Thomas est principalement tiré de l'apocalyptique et des traditions juives de sagesse<sup>41</sup>. Il estime cependant que l'EvTh n'est pas une collection systématique de paroles. Ce sont des *logia* servant à instruire les nouveaux baptisés dans la foi chrétienne. Davies juge que *Thomas* est indépendant des évangiles canoniques. Il estime que l'écrit fut composé entre les années 50 et 70.

---

<sup>40</sup> Quispel traite de cette question dans un recueil d'articles qu'il a publié entre 1957 et 1972 dans un volume intitulé *Gnostic Studies II* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 34/2). Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1975.

<sup>41</sup> S. L. Davies *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom Second Edition*. Oregon House: CA, Bardic Press, 2005, p.60-61. C'est aussi le cas M. Lelyveld pour qui l'EvTh s'enracine dans l'apocalyptique juive et pour T. Zöckler qui estime que *Thomas* a un cadre sapientiel et présente Jésus à la fois comme un enseignant et comme la Sagesse personnifiée; voir M. Lelyveld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas* (NHS 34). Leiden, E. J. Brill, 1987 et T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, p.128-129.

A. D. DeConick, quant à elle, estime que l'EvTh s'apparente aux courants de la mystique juive et de l'hermétisme gréco-égyptien<sup>42</sup>. Pour l'auteur de l'EvTh, les croyants sont les élus du Père, créés à l'origine comme êtres lumineux à l'image de Dieu. En raison de la chute d'Adam, l'être humain perd cette image glorieuse. Pour retrouver son état original, il doit se sanctifier et vivre selon les règles strictes de l'encratisme. Au moyen d'une telle vie d'abnégation, l'être humain peut accéder au paradis afin d'être uni à son image glorieuse. Pour DeConick, cette *visio Dei* transforme le croyant en son état originel et lui donne accès au Royaume.

R. Valantasis propose que l'EvTh soit compris dans le contexte de la tradition ascétique du christianisme syrien<sup>43</sup>. L'ascétisme promulgué par l'évangile demande, selon lui, à ce que le lecteur se donne une nouvelle identité. Il s'engage

---

<sup>42</sup> DeConick a écrit et édité plusieurs ouvrages traitant de la question, voir *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (VCSup. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 33). Leiden, Brill, 1996; *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. London, T&T Clark, 2001; *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (SBLSymS 11). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006.

<sup>43</sup> R. Valantasis, *The Gospel of Thomas* (NTR). New York, Routledge, 1997, ainsi que « Is the Gospels of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory », *J ECS* 7 (1999), p.55-81. Dans un article datant de la même année, R. Uro a abordé l'EvTh sous l'angle de l'ascétisme; voir « Asceticism and Anti-Familial Language in the *Gospel of Thomas* », dans H. Moxnes (éd.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*. New York, Routledge, 1997, p.216-234. Pour plus de détails sur l'ascétisme syrien voir, E. Beck. « Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums », *SA* 38 (1956), p.254-267; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184). Louvain, Peeters, 1959; S. P. Brock, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20 (1973), p.1-19; R. Murray, *Symbols of the Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*. Piscataway: NJ, Gorgias Press, 2004.



dans cette transformation par le biais d'actions que Valantasis dénomme « performances »<sup>44</sup>. Ces gestes visent à transformer l'identité du lecteur et son rapport avec le monde qui l'entoure<sup>45</sup>. C'est pourquoi l'évangile exhorte les disciples à renoncer à certaines coutumes pieuses jugées inutiles (EvTh 6; 53; 106); à ne pas s'inquiéter de la nourriture et du vêtement (EvTh 36); à renoncer au pouvoir et à la richesse (EvTh 81; 95; 110); à endurer la persécution (EvTh 68; 69); à aimer les autres membres de la communauté (EvTh 25; 26); à haïr les membres de sa propre famille (EvTh 55; 101) et bien d'autres recommandations. Dans son approche du texte, Valantasis favorise cependant une lecture de l'EvTh comme un tout. Selon lui, le lecteur doit lire et interpréter le texte pour lui-même, dans sa forme finale.

### *1.2. Thomas et les évangiles canoniques: indépendance ou dépendance?*

En ce qui a trait à la question du rapport entre l'EvTh et les évangiles canoniques, certains sont d'avis que *Thomas* est indépendant de la tradition

---

<sup>44</sup> Valantasis dira: « It must be clear, however, that the Gospel of Thomas does indeed present a recognizable and articulated theology, but both the mode and content of that theology differs from other theological discourses [...] I would characterize this theology as a performative theology whose mode of discourse and whose method of theology revolves about effecting a change in thought and understanding in the readers and hearers (both ancient and modern). » (R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.7).

<sup>45</sup> Voir aussi les autres travaux de R. Valantasis sur l'ascétisme; *Spiritual Guides of the Third Century* (HDR 27). Minneapolis: MN, Fortress Press, 1991, ainsi que « Constructions of Power in Asceticism », *JAAR* 63 (1995), p.775-821; voir également V. L. Wimbush et R. Valantasis (éds), *Asceticism*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

néotestamentaire<sup>46</sup>, tandis que d'autres estiment qu'il retravaille le matériel hérité des évangiles canoniques.

G. Quispel est de ceux qui préconisent l'indépendance de l'EvTh par rapport aux évangiles canoniques. Selon lui, le matériau thomasien de type « synoptique » proviendrait de sources communes employées par d'autres auteurs chrétiens<sup>47</sup>.

Quispel identifie dans l'EvTh des traces de l'*évangile des Hébreux*, du *Diatessaron*, du texte Occidental et des *Pseudo-Clémentines*. En réponse à Quispel, B. Chilton penche du côté d'une dépendance indirecte de *Thomas* par rapport aux évangiles néotestamentaires. *Thomas* dépendrait plutôt de sources contenant le matériel canonique<sup>48</sup>.

H. Koester<sup>49</sup> soutient, pour sa part, que la forme *logoi sophôn* est une preuve de l'état primitif de l'EvTh. Pour lui, le caractère sapientiel des paroles de Jésus serait apparu au tout début de la tradition chrétienne de sagesse<sup>50</sup>. L'absence d'éléments narratifs serait un autre indice de l'indépendance de *Thomas*. Koester est d'avis qu'il est peu probable que *Thomas* ait retranché le développement

---

<sup>46</sup> Il est clair qu'il existe des correspondances entre l'EvTh et d'autres textes non canoniques de la tradition chrétienne. Mais cela ne signifie pas pour autant que ces traditions ne dépendent pas elles-mêmes des écrits canoniques.

<sup>47</sup> Voir G. Quispel, « The Gospel of Thomas Revisited », dans B. Barc (éd.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*. Québec, Université Laval, 1981, p.218-266.

<sup>48</sup> Voir B. Chilton, « The Gospel According to Thomas as a Source of Jesus' Teaching », dans D. Wenham (éd.), *Gospel Perspectives 5. The Jesus Tradition Outside the Gospels*. Sheffield, JSOT Press, 1985, p.159-162.

<sup>49</sup> H. Koester, « Apocryphal and Canonical Gospels », p.105-130.

<sup>50</sup> Selon Koester, 1 Co 1-4 et la source Q sont les traces de courants de sagesse dans les premières communautés chrétiennes; H. Koester, « Apocryphal and Canonical Gospels », p.113 et 116.

narratif des évangiles canoniques. L'hypothèse des deux sources confirme, en effet, que c'est habituellement le contraire qui se produit. Par exemple, les éléments communs retrouvés en Mt et en Lc montrent que ces derniers ont puisé à Mc ou à Q. Or, Koester croit que l'EvTh serait une source de paroles qui s'apparente à Q. En tant que tradition indépendante, Koester considère que *Thomas* pourrait même être antérieur aux évangiles canoniques.

Dans la foulée de Koester, la monographie de S. J. Patterson vise à démontrer que la thèse de Schrage sur la dépendance de *Thomas* envers les synoptiques fait fausse route. Il considère plutôt *Thomas* comme une « autonomous tradition »<sup>51</sup>, dont la version originale aurait été composée entre 70 et 80. Selon Patterson, le christianisme de *Thomas* aurait été à l'origine un mouvement d'itinérance radicale qui se serait progressivement associé aux monastiques syriens<sup>52</sup>.

Une année plus tard, J. D. Crossan écrit *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Dans cet ouvrage, il accorde une place primordiale à l'EvTh comme source authentique des paroles du Nazaréen et soutient que *Thomas* est indépendant des évangiles canoniques. L'EvTh serait produit d'une rédaction en deux temps. La première strate, composée à Jérusalem, serait sous le patronage de Jacques vers les années 50 apr. J.-C.; la seconde, datée entre les années 60 et 70, aurait été composée à Édesse (Syrie) sous l'égide de

---

<sup>51</sup> S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma: CA, Polebridge Press, 1993, p.93. Dans son récent commentaire de l'EvTh, R. Nordsieck suit essentiellement le travail de Patterson et rejette l'hypothèse de Schrage et Fieger à l'égard de la dépendance de *Thomas* envers les synoptiques; voir R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004.

<sup>52</sup> S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p.118-120 et 158-170.

Thomas<sup>53</sup>. De manière quelque peu arbitraire, Crossan place dans la première strate le matériel thomasien attesté dans d'autres sources indépendantes, et dans la seconde, le matériel propre à *Thomas*. Pour certains, Crossan fait preuve d'un manque de rigueur méthodologique, qui fragilise la crédibilité de sa démarche<sup>54</sup>.

Toujours dans la lignée de Koester, B. H. McLean<sup>55</sup> voit le manque de cohérence et d'éléments interprétatifs de *Thomas* comme une preuve que la collection a été fortement marquée par une culture de l'oralité. Pour lui, l'EvTh et Q témoignent d'une forme primitive de la tradition des paroles de Jésus. Ces deux collections auraient été parallèles du point de vue temporel, indépendantes sur le plan littéraire et en tension avec la tradition paulinienne et celle des synoptiques. Une comparaison de la forme de *Thomas* et de Q a conduit d'autres chercheurs aux mêmes conclusions<sup>56</sup>.

Du point de vue opposé, certains sont plutôt d'avis que l'EvTh connaît et dépend essentiellement de la tradition synoptique. En 1964, W. Schrage entreprend le travail colossal de comparer la plupart des *logia* de l'EvTh avec les versions

---

<sup>53</sup> J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, p.427-428.

<sup>54</sup> Voir par exemple J.-D. Kaestli, « L'utilisation de l'évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus », p.384-387.

<sup>55</sup> B. H. McLean, « On the Gospel of Thomas and Q », dans R. A. Piper (éd.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q* (NovTSup75). Leiden, E. J. Brill, 1995, p.321-345.

<sup>56</sup> Voir entre autres W. Arnal, « The Rhetoric of Marginality: Apocalypticism, Gnosticism, and Sayings Gospels », *HTR* 88 (1995), p.471-494 et M. Meyer, *Secret Gospels. Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. New York, Trinity Press, 2003, p.6-7.

coptes des évangiles canoniques<sup>57</sup>. Selon Schrage, si l'EvTh dépend des versions coptes des évangiles canoniques, il doit en conséquence dépendre des versions grecques, puisque les versions coptes des évangiles sont assurément tributaires des versions grecques<sup>58</sup>. Les résultats de la recherche de Schrage permettent effectivement d'établir une certaine correspondance entre l'EvTh et les versions coptes des évangiles canoniques, sans pour autant établir un lien direct entre l'EvTh et le texte grec des évangiles canoniques<sup>59</sup>.

C. Tuckett défend aussi la perspective de la dépendance<sup>60</sup>. En reprenant le travail de Schrage, il est plus prudent quant à la dépendance directe du *Thomas* copte face aux versions coptes de Nouveau Testament. En raison de la complexité de l'histoire rédactionnelle du texte copte du Nouveau Testament, il est possible que le vocabulaire de l'EvTh ait été repris par le Nouveau Testament copte<sup>61</sup>. Malgré cette prudence, il montre que la théorie de la dépendance synoptique est en certains cas soutenable.

---

<sup>57</sup> W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (BZNW 29). Berlin, Töpelman, 1964.

<sup>58</sup> W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums*, p.15. Contrairement à Schrage, j'estime qu'il est impossible de savoir si l'EvTh copte dépend directement d'un texte grec des évangiles.

<sup>59</sup> Concernant la thèse de Schrage, J.-É. Ménard était plutôt d'avis que le rédacteur final de l'évangile apocryphe a aligné son texte sur celui des versions coptes des évangiles; voir J.-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas*, p.23.

<sup>60</sup> C. Tuckett, « Thomas and the Synoptics », *NovT* 30 (1988), p.132-157.

<sup>61</sup> C. Tuckett, « Thomas and the Synoptics », p.136.

J.-P. Meier défend également la position de dépendance en raison de la présence de certains traits rédactionnels provenant des évangiles synoptiques<sup>62</sup>. En revanche, J.-D. Kaestli<sup>63</sup> se demande s'il est possible de se mettre d'accord sur l'identification précise des éléments rédactionnels propres à chaque évangile. Un trait rédactionnel pourrait-il provenir de l'utilisation d'une source? Comment savoir si c'est Mt ou Lc qui a conservé la forme originale du document Q, par exemple? Tenter d'identifier les traces émanant des évangiles canoniques dans l'EvTh demeure donc une entreprise aléatoire.

M. Fieger se range également du côté d'une dépendance de la tradition synoptique en s'appuyant considérablement sur le travail de Schrage<sup>64</sup>. Il délaisse donc la *Formgeschichte* au profit de la *Redaktionsgeschichte*. Sur le plan interprétatif, Fieger accorde aussi plus de place au texte dans sa forme finale.

À l'heure actuelle, certains chercheurs offrent d'autres hypothèses sur l'origine de l'EvTh. Pour R. Uro, la composition quelque peu aléatoire de l'EvTh résulte d'un mélange de traditions orales et écrites. Selon lui, cela explique l'hétérogénéité du matériel de l'évangile qui alimente le débat entre les chercheurs quant aux sources de *Thomas*<sup>65</sup>. Par ailleurs, N. Perrin considère que l'auteur de l'EvTh avait pour

---

<sup>62</sup> J.-P. Meier, *A Marginal Jew* (Vol. I), p.123-139.

<sup>63</sup> J.-D. Kaestli, « L'utilisation de l'évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus », p.383-384.

<sup>64</sup> M. Fieger, *Das Thomasevangelium. Einleitung Kommentar und Systematik* (NTAbh 22). Münster, Aschendorff, 1991.

<sup>65</sup> Voir R. Uro, « Thomas and the Oral Gospel Tradition », dans R. Uro (éd.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas* (SNTW). Edinburgh, T&T Clark, 1998, p.8-32, ainsi que son chapitre intitulé « Orality and Textuality » dans son ouvrage *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of*

source le *Diatessaron* de Tatien<sup>66</sup>. En s'appuyant sur le travail de G. Quispel dans un ouvrage sur l'EvTh et le *Diatessaron*<sup>67</sup>, Perrin reconstitue en syriaque une série de mots crochets du *Thomas* copte. Il fait l'hypothèse que la collection des 114 *logia* de l'évangile est unie par des centaines de mots crochets identifiables en syriaque. Pour lui, *Thomas* est un texte unifié, composé en syriaque entre 175 et 200. En dernier lieu, je signale le point de vue de A. D. DeConick pour qui l'EvTh est le produit cumulatif de l'enrichissement d'un noyau traditionnel par une communauté en transition<sup>68</sup>. S'inspirant des travaux de V. Robbins et W. McKane<sup>69</sup>, DeConick conclut que *Thomas* est une sorte de « rolling corpus » qui s'est progressivement développé sur une période d'environ cent ans (30-120). Selon elle, l'EvTh est essentiellement un texte oral (*oral text*). L'auteur de l'EvTh compose le noyau traditionnel entre 30 et 50. À trois moments dans l'histoire de la communauté (entre 50-60; entre 60-100; entre 100-120), se sont greffés des *logia* au noyau traditionnel. Ces trois étapes correspondent à des périodes de crises et de questionnements renouvelés par la communauté.

---

*Thomas*. New York, T&T Clark, 2003, p.106-133. A. J. Dewey a aussi traité de la question de l'oralité dans un article intitulé « 'Keep Speaking Until You Find...': *Thomas* and the School of Oral Mimesis », dans R. Cameron et M. P. Miller (éds), *Redescribing Christian Origins* (SBLSymS 28). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004, p.109-132.

<sup>66</sup> N. Perrin, *Thomas en Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002.

<sup>67</sup> G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas: Studies in the History of the Western Diatessaron*. Leiden, Brill, 1975.

<sup>68</sup> A. D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas*, p.64-65.

<sup>69</sup> V. Robbins, « Enthumemic Texture in the Gospel of Thomas », *Society of Biblical Literature Seminar Paper 1998* (SBLSP 37). Atlanta, Sholars Press, 1997, p.86-114 et W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, (ICC 1). Edinburgh, T&T Clark, 1996.

En conclusion, quelles que soient les comparaisons thématiques ou littéraires effectuées avec l'EvTh, il faut toujours se demander si la perspective que l'on adopte ne risque pas d'influer sur notre interprétation du texte<sup>70</sup>.

### *1.3. Interprétations diverses du logion 22 de l'EvTh*

Il convient maintenant de dire un mot sur la manière dont les auteurs ont interprété EvTh 22 sur lequel porte cette thèse. Plusieurs ont mis l'accent sur la deuxième portion du *logion* (22,4-6) qui traite de l'unité. Par exemple, A. F. J. Klijn et H. C. Kee estiment que cette portion du passage s'enracine dans le mythe de l'androgynie tel que compris par Philon d'Alexandrie dans son exégèse du récit de la création l'homme en Gn 1-3<sup>71</sup>. La figure de l'enfant dans la première portion du *logion* (22,1-3) représente, dans ce cas-ci, un retour à la condition prélapsarianiste où l'homme créé à l'image de Dieu était en communion harmonieuse

---

<sup>70</sup> J.-M. Sevrin estime qu'il est d'abord préférable de se livrer à ce qu'il appelle une exégèse différentielle, c'est-à-dire « à une analyse qui ne se borne pas à inventorier les similitudes et les divergences pour inscrire ou non les textes dans une histoire commune, mais qui cherche à reconstruire, par contraste, le fonctionnement propre à chaque texte : ce qu'il dit, comment il le dit [...] Il n'est légitime d'interpréter l'EvTh à partir d'éclairages extérieurs et de le situer dans une trajectoire historique qu'après avoir mené à bien, ou du moins suffisamment conduit, une telle interprétation du texte à partir de lui-même, sans quoi l'on y projetera fatalement ce qu'on s'attend à y trouver. », (J.-M. Sevrin, « L'interprétation de l'Évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction », p.355 et 357); par ailleurs, la contrepartie d'une telle approche est celle de J.-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas* (NHS V). Leiden, Brill, 1975.

<sup>71</sup> A. F. J. Klijn, « The "Single One" in the Gospel of Thomas », *JBL* 81 (1962), p.276-277; H. C. Kee, « 'Becoming a Child' in the Gospel of Thomas », *JBL* 82 (1963), p.308.



avec le Créateur. D'autres chercheurs tels R. A. Baer<sup>72</sup>, W. A. Meeks<sup>73</sup>, M. Meyer<sup>74</sup>, D. R. MacDonald<sup>75</sup>, J. D. Crossan<sup>76</sup>, T. Zöckler<sup>77</sup>, R. Nordsieck<sup>78</sup> et A. D. DeConick<sup>79</sup> signalent aussi dans leurs travaux l'emploi de ce mythe des origines.

Par ailleurs, d'autres sont d'avis que le *Sitz im Leben* du *logion* 22 est celui d'une liturgie baptismale. Il y a ceux qui situent EvTh 22 dans le contexte d'une anthropologie baptismale valentinienne<sup>80</sup>, et ceux qui y voient un lien avec les milieux syriens<sup>81</sup>. Le *logion* serait essentiellement une formule de réunification baptismale qui s'apparente à celles retrouvées dans Gal 3,28, 1 Co 12,13 et Col

---

<sup>72</sup> R. A. Baer, *Philo's Use of the Categories 'Male' and 'Female'* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 3). Leiden, E. J. Brill, 1970, p.73-74.

<sup>73</sup> W. A. Meeks, « The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity », *HR* 19 (1974), p.185-186.

<sup>74</sup> M. Meyer, « Making Mary Male: The Categories of 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas », *NTS* 31 (1985), p.560-561.

<sup>75</sup> D. R. MacDonald, *'There is no Male and Female'. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (HDR 20). Philadelphia, Fortress Press, 1987, p.45-47.

<sup>76</sup> J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, p.265-266.

<sup>77</sup> T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, p.230-232.

<sup>78</sup> R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, p.110.

<sup>79</sup> A. D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas*, p.74 et 188-189.

<sup>80</sup> MacDonald dira que le *logion* parle à la fois de l'anthropologie baptismale des Valentiniens et de celle des auteurs syriens; voir *'There is no Male and Female'*, p.56-60 et 129.

<sup>81</sup> Voir J. Z. Smith, « Garments of Shame », *HR* 5 (1965), p.217-238 et W. A. Meeks, « The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity », p.193-194. On reconnaît généralement que EvTh 22 était connu des auteurs syriens, puisque le *Pseudo-Macarius* et le *Liber Graduum* font référence au *logion*; voir G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium, und das Lied von der Perle* (NovTSup 15). Leiden, E. J. Brill, 1967; *Gnostic Studies II*, p.113-121 et 198; A. Baker, « Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas », *VC* 18 (1964), p.215-225; « The 'Gospel of Thomas' and the Syriac 'Liber Graduum' », *NTS* 12 (1965 / 1966), p.49-55.

3,11. Ces textes néotestamentaires parlent de l'union entre le croyant et le Christ au moyen du baptême<sup>82</sup>.

La plupart des chercheurs se sont spécialement attardés à faire l'inventaire des textes parallèles au *logion* 22. Il y a d'abord l'image de l'enfant en EvTh 22,1-2 : les petits prenant le lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume. La mention des petits en lien avec le Royaume rappelle la parole de Jésus dans les évangiles canoniques. Les chercheurs ont immédiatement fait un rapprochement entre EvTh 22,1-2 et le texte de Mt 18,3<sup>83</sup>. Au chapitre quatre, je m'efforcerai de montrer que la tradition thomasiennne se rapproche davantage de Mt 18,1-5 que de ses parallèles en Mc et Lc<sup>84</sup>. En effet, Mt est le seul à mentionner l'enfant et

---

<sup>82</sup> W. A. Meeks, « The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity », p.180-181; S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, p.127-130.

<sup>83</sup> Par extension, on peut aussi mentionner Mc 10,13-16 (// Mt 19,13-15; Lc 18,15-17), ainsi que Jn 3,3.5. Pour une analyse détaillée de la figure de l'enfant dans la tradition synoptique, voir S. Légasse, *Jésus et l'enfant. 'Enfants', 'petits' et 'simples' dans la tradition synoptique* (EBib). Paris, Gabalda, 1969. Crossan a aussi remarqué que Mt 19,13-15 omet Mc 10,15, et que Lc 18,15-17 ne contient pas Mc 10,16; voir J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, p.267; voir également K.-H. Ostmeier, « Jesu annahme der Kinder in Matthäus 19 :13-15 », *NovT* 46 (2004), p.8.

Certains estiment que Jn 3,3.5 serait une version plus tardive du *logion* de Jésus sur les petits et le Royaume; voir J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (LHisD). London, SCM Press, 1960, p.51-52 et *The Parables of Jesus* (NTL). London, SCM Press, 1963, p.190, ainsi que J. M. Robinson, « The Formal Structure of Jesus' Message », dans W. Klassen et G. F. Snyder (éds), *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in Honor of Otto A. Piper*. New York, Harper & Row, 1962, p.100 et *A New Quest of the Historical Jesus*. London, SCM Press, 1966, p.121.

<sup>84</sup> Je discuterai de ces textes de la tradition synoptiques au chapitre 4. Pour plus de détails voir, B. Lindars, « John and the Synoptics. A Test Case », *NTS* 21 (1981), p.287-294; J. D. Crossan, « Kingdom and Children: A Study in the Aphoristic Tradition », *Semeia* 29 (1983), p.87; W. D. Davies & D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC 2).

l'accès au Royaume des cieux, tandis que Mc et Lc parlent seulement de recevoir un enfant (Mc 9,36-37 ; Lc 9,48).

Les spécialistes ont aussi cherché des parallèles entre la deuxième partie du *logion* 22 et d'autres textes bibliques<sup>85</sup> et parabibliques. Par exemple, T. Baarda examine les correspondances qui existent entre les catégories spatiale, identitaire et corporelle (EvTh 22,4-6) et les textes de 2 Clément 12,2-6 et le fragment de l'*Évangile des Égyptiens* (EvEg) cité par Clément d'Alexandrie dans *Stromates* III 13,92<sup>86</sup>. En comparant les trois textes, on suppose que le *logion* 22 est postérieur à l'épître clémentine et à l'EvEg. Cela ne signifie pas que EvTh 22 dépende directement des deux autres textes. Il peut tout simplement s'agir d'un développement parallèle d'une tradition commune. Pour expliquer le langage énigmatique du *logion* 22,4-6, on a aussi fait appel à d'autres textes tels : l'*Évangile de Vérité* 25,4-26 (EvVer); *Jesu Christi Sophia* 122,5-11 (SJC BG);

---

Edinburgh, T. & T. Clark, 1991, p.756-756 et G. Lüdemann, *Jesus After 2000 Years*, p.203 et U. Luz, *Matthew 8-20* (Her). Minneapolis: Minn., Augsburg Fortress, 2001, p.425-426.

<sup>85</sup> Par exemple, Gn 1,27; 2,24-25; 3,7.10; Dt 19,21; Mc 9,43-47; 10,6-8; Mt 19,4-6; Jn 17, 11.20-23; Ep 2, 14-16; 5,31; voir A. Guillaumont, H.-Ch. Peuch, G. Quispel, G. Till et Y. Abd al-Masih, *L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et traduit*. Paris, Presses Universitaire de France, 1959, p.60; R. Kasser, *L'évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p.60; E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, p.54 et plus récemment W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus* (SBLRBS 18). Atlanta, Scholars Press, 1989, p.15; A. D. DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation* (LNTS 287). London, T&T Clark, 2006, p.116-188.

<sup>86</sup> T. Baarda, « 2 Clement 12 and the sayings of Jesus », dans J. Delobel (éd.), *Logia – Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* (BETL 59). Leuven, University Press; Peeters, 1982, p.529-556. Le travail de Baarda a été partiellement repris par T. Callan, « The Sayings of Jesus in Gos.Thom. 22 / 2 Clem. 12 / Gos.Eg. 5 », *JReIS* 16 (1990), p.46-64.

*l'Évangile selon Philippe* 69; 71; 78 (EvPhil); *Actes de Philippe* 140 (AcPhil); *Actes de Pierre* 38 (AcPi); *Actes de Thomas* 147 (AcTh); *Hippolyte Refutatio* V 7,13<sup>87</sup> (Ref).

R. Nordsieck plaide en faveur d'une prise en compte de *Thomas* dans la recherche sur le Jésus historique<sup>88</sup>. Par exemple, il est d'avis que l'idée de « faire des deux un » (EvTh 22,4) pourrait remonter au Jésus historique. Pour justifier une telle position, il fait appel aux traditions paulinienne et johannique qui auraient, selon lui, conservé les traces d'un enseignement authentique de Jésus<sup>89</sup>.

Une dernière approche qu'il importe de mentionner est celle de R. Valantasis. Il projette quelque peu la notion d'ascétisme dans son interprétation du *logion* 22<sup>90</sup>. Ce qu'il y a d'intéressant dans son travail c'est qu'il n'entreprend pas de comparaisons outre mesure avec des données externes. Il tente de comprendre le fonctionnement du texte en se penchant plus spécifiquement sur l'acte de lecture. Pour lui, le *logion* 22 parle essentiellement de la transformation du disciple au

---

<sup>87</sup> Voir par exemple, B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p.222 et 256-257; J.-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas*, p.113-115; et plus récemment T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, p.225-229, ainsi que R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, p.108-109. On retrouve aussi une liste des parallèles dans W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus*, p.12-15.

<sup>88</sup> R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, p.27. Une valorisation de l'EvTh dans la recherche sur le Jésus historique est aussi souhaitée par T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium* et J. Leibenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (BZNW 102). Berlin, Walter de Gruyter, 2001.

<sup>89</sup> R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, p.115.

<sup>90</sup> R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.95-96.

moyen de pratiques ascétiques énoncées par Jésus. Valantasis accorde donc une place importante au lecteur dans la construction de sens.

## 2. *Démarche interprétative*

Ces diverses manières d'aborder l'EvTh ont toutes leur valeur en soi. Quant à moi, je n'envisage pas d'appliquer une grille d'interprétation gnostique ou autre au texte de *Thomas*, ni de l'aborder sous l'angle de la critique des sources. Ma recherche vise à comprendre la fonction de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion* 22 de l'EvTh. À ma connaissance, rien n'a été fait en ce sens jusqu'à présent. Mais pour décoder le sens de ces deux symboles, il faut entreprendre une lecture globale de l'évangile. Je chercherai plus particulièrement à lire et interpréter *Thomas* dans sa forme finale. Je ne prendrai donc pas en compte les reconstructions historiques qui stratifient *Thomas* à la manière, par exemple, des études actuelles sur la source Q<sup>91</sup>. J'estime que la recherche sur l'EvTh doit se tourner du côté de l'interprétation du texte en lui-même. C'est ce que propose J.-M. Sevrin dans l'étude des paraboles par exemple. Pour lui il faut :

---

<sup>91</sup> Pour plus de détails sur les modèles de stratification de l'EvTh, voir J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, p.427-430; S. J. Patterson, « Wisdom in Q and Thomas », dans L. G. Perdue, B. B. Scott et W. J. Wiseman (éds), *In Search of Wisdom: Essay in Memory of John G. Gammie*. Louisville: KY, Westminster John Knox, 1993, p.194-196; W. E. Arnal, « The Rhetoric of Marginality: Apocalypticism, Gnosticism, and Sayings Gospels », p.474-480 et A. D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas*, p.97-98.

...aborder le texte en lui-même et tenter son exégèse, sans ignorer certes les horizons littéraires ou doctrinaux sur lesquels il se découpe, mais en s'attachant en premier lieu à ses cohérences propres; comment dit-il, que dit-il?<sup>92</sup>

Pendant des décennies, l'accent a été mis sur la reconstruction de l'histoire du texte. Il est clair que la recherche historique est utile pour comprendre le milieu de production d'une œuvre, mais trop souvent, les chercheurs ont négligé l'exégèse du texte en soi. Cela est aussi vrai pour l'interprétation de EvTh 22. Quel est le rapport entre les deux métaphores dans le *logion* 22 et le reste de l'évangile? Pour répondre à cette question, il nous faut suivre la recommandation de P. Sellew:

I suggest that we should now seek literary questions and literary answers about the *Gospel of Thomas*. [...] The text obviously must have meant something, both to its author, since I claim there was an author, and to the many readers that we might imagine using the surviving Egyptian manuscripts. Perhaps we can learn something by presupposing the direct opposite of the starkly negative scholarly consensus that I have summarized: perhaps the arrangement or sequence of statements and groups of statements *does* indeed convey meaning, though not necessarily the sort of meaning that we see even in other gospel sayings or in wisdom books. To explore this possibility requires adopting a more literary sensibility, a focusing of attention on reading the text in its own terms, searching out its hermeneutical soteriology. The task is difficult, and the meanings provided by stark juxtapositions are not always obvious. Perhaps that obscurity is part of the point<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> J.-M. Sevrin, « Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas. EvTh 63, 64, 65 », dans J. Delorme (éd.), *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB, Lyon 1987* (LD 135). Paris, Cerf, 1989, p.426.

<sup>93</sup> P. Sellew, « *The Gospel of Thomas: Prospects for Future Research* », dans J. D. Turner et A. McGuire (éds), *The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (NHMS 44). Leiden, Brill, 1997, p.335.

D'autres chercheurs sont du même avis<sup>94</sup>. Il faut miser davantage sur l'exégèse littéraire du texte que sur l'histoire de sa production.

Très peu de spécialistes ont donc été attentifs au programme de lecture de l'EvTh dans leur interprétation des dits cachés<sup>95</sup>. Cela demande une sensibilité épistémologique particulière, car l'exégète doit s'engager lui-même dans la programmation de lecture s'il souhaite trouver le sens des *logia* cachés. Après plusieurs années consacrées à une recherche purement historique concernant l'EvTh, S. J. Patterson livre en ces termes ses impressions sur l'interprétation de l'évangile en question:

Thomas, interestingly, operates on a heuristic model that might be regarded as thoroughly post-modern: the real meaning of the text resides not in the text itself, but in the reader, the seeker after wisdom and insight. [...] When the implied author indicates that the meaning of the text will not be obvious, our approach must be completely different. Interpreting Thomas must be a matter not of disclosing the intended meaning of the implied author, but rather, exploring the possibilities of meaning that a particular saying might hold for an ancient reader / hearer. [...] One should probably assume that the author, or more properly, the collector, is content not to give the seeker too much of an agenda, but to leave more room for thought<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Par exemple, déjà en 1988, F. T. Fallon et R. Cameron estimaient que « what has been generally overlooked is a careful assessment of the entire document in its own right » (F. T. Fallon et R. Cameron, « The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis », p.4237).

<sup>95</sup> R. Cameron a bien identifié la clé herméneutique de l'EvTh dans les premières lignes de l'œuvre; voir « Ancient Myths and Modern Theories of the *Gospel of Thomas* and Christian Origins », dans R. Cameron et M. P. Miller (éds), *Redescribing Christian Origins* (SBLSymS 28). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004, p.105-106.

<sup>96</sup> S. J. Patterson, « The Gospel of Thomas and Historical Jesus Research », dans L. Painchaud et P.-H. Poirier (éds), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNH Section « Études » 7). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 2006, p.680.

Qui souhaite trouver l'interprétation des paroles cachées doit s'investir dans une quête de sens. En tant que lecteur, je tenterai de proposer *une* piste d'interprétation possible; une manière dont un lecteur ancien aurait pu comprendre le sens de la figure de l'enfant et de son lien avec la symbolique du lait dans le *logion* 22.

Pour accomplir ce travail, je fais appel à un outillage méthodologique varié. L'étude littéraire du *logion* 22 se fera au premier chapitre en suivant la méthode de l'analyse structurale de M. Girard<sup>97</sup>. Cette partie du travail est strictement *synchronique* et vise à comprendre le *logion* pour lui-même. On verra comment la structure du *logion* 22 facilite la compréhension du lien entre les différents énoncés, ce qui permettra aussi de mieux orienter la critique rédactionnelle.

Aux chapitres deux et trois, je chercherai à comprendre les rapports qui existent entre la figure de l'enfant et la symbolique du lait dans le *logion* 22 et le reste de

---

<sup>97</sup> M. Girard définit la double visée de l'analyse structurale comme suit : « D'un *point de vue heuristique*, elle vise à découvrir et à mettre en lumière l'architecture de surface d'un texte [...] c'est-à-dire l'articulation cohérente des mots et des idées. [...] Toutefois, la méthode structurale ne se contente pas de radiographier et donc de mettre en lumière une mécanique purement formelle de composition. D'un *point de vue herméneutique*, elle vise à éclairer le sens du texte; modestement, elle contribue à sa manière au processus d'interprétation. [...] On se rend compte, en fait, que, dans la grande majorité des cas, la structure supporte le sens. Autrement dit, elle permet au lecteur de capter le sens en sériant les éléments par ordre de gradation et d'importance : idée dominante, sous-dominante, et ainsi de suite. Elle imprime donc un mouvement particulier à la lecture même du texte : celui-ci ne se lit plus principalement de manière cursive, verset après verset, mais plutôt de façon globale, en commençant, par exemple, par les extrémités (s'il s'agit d'une 'inclusion') ou par le milieu (s'il s'agit d'une 'pointe émergente'). » (M. Girard, « L'analyse structurale », dans J. Duhaime et O. Mainville [éds], *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible* [CLecBib 41]. Montréal, Médiaspaul, 1994, p.150-151).



l'évangile. Cela se fera par le biais de la critique de la rédaction<sup>98</sup>. Comme on pourra le constater, l'analyse rédactionnelle met en lumière le programme de lecture de *Thomas*, qui consiste à inviter le lecteur à trouver l'interprétation des paroles cachées de Jésus (EvTh 1). Les éditions de l'EvTh ont découpé le texte en 114 paroles. Chaque *logion* débute habituellement par la clause « Jésus a dit » (νεχε ΤC)<sup>99</sup>. Cette délimitation des paroles peut faire obstacle à l'interprétation. D'ailleurs, on repère des unités de sens plus larges qui regroupent plusieurs *logia* et où la clause ne sert que d'artifice littéraire<sup>100</sup>. Comme je l'ai souligné préalablement, certains estiment que *Thomas* est un tissu de paroles désorganisées, reliées tout au plus par des mots crochets, mais sans aucune

---

<sup>98</sup> On peut entendre les termes d'« analyse rédactionnelle » en deux sens différents. L'histoire de la rédaction (*Redaktionsgeschichte*) consiste à expliquer la manière dont un auteur a remanié ses sources (diachronie). Cet aspect est en fait un prolongement de la critique des sources. La critique rédactionnelle (*Redaktionskritik*), quant à elle, peut être comprise comme une sorte de critique compositionnelle (*Kompositionskritik*). Dans ce sens, elle est le pendant synchronique de l'analyse rédactionnelle. Elle s'attarde plus précisément à l'ensemble d'une œuvre et à la théologie / idéologie de son auteur. Pour ce qui est des deux métaphores étudiées dans le *logion* 22, la critique rédactionnelle tente de déceler leur fonctionnement dans l'ensemble et la cohérence de l'EvTh. O. Mainville offre un exemple éclairant de cette manière d'employer la critique rédactionnelle dans l'évangile de Lc dans son article, « De Jésus à l'Église: étude rédactionnelle de Luc 24 », *NTS* 51 (2005), p.192-211. Voir aussi sa définition de la critique rédactionnelle dans O. Mainville, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique* (ScBib – Études / instruments 2). Montréal, Médiaspaul, 1995, p.124-125.

<sup>99</sup> Il y a des exceptions. À certains endroits, un *logion* commence par « il a dit » (EvTh 1; 8; 65; 74), « ils lui dirent » (EvTh 91; 104), « un homme lui dit » (EvTh 72), « une femme dans la foule lui dit » (EvTh 79), « Simon Pierre leur dit » (EvTh 114). Il y a aussi des paroles qui débutent par une question des disciples (EvTh 6; 12; 18; 20; 24; 37; 43; 51; 52; 53; 99; 113), une question de Miriam (EvTh 21), aucune clause (EvTh 27; 93; 101), une courte mise en scène (EvTh 22; 60; 100).

<sup>100</sup> On pourrait même se demander si la clause ne sert pas de voile à l'interprétation des paroles secrètes (EvTh suscription).

cohérence interne<sup>101</sup>. Mais en admettant l'emploi de mots crochets, cela ne démontre-t-il pas justement une certaine activité rédactionnelle derrière la mise en place de cette collection? J'estime toutefois que les dits thomasiens ne sont pas seulement reliés par de simples mots crochets, mais par des thèmes communs. Ne faudrait-il pas prendre en compte les premières lignes de l'ouvrage : « Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles... » (EvTh 1)? C'est pourquoi je suis plutôt d'avis qu'il existe un rapport entre les *logia*. Il y aurait même derrière l'apparence de désorganisation une certaine cohérence à découvrir<sup>102</sup>. En supposant une volonté rédactionnelle dans la mise en forme de la collection, le désordre et la difficulté des paroles sur le plan interprétatif auraient une fonction pédagogique. Et en accordant une certaine cohérence à l'EvTh, il est possible de faire une analyse rédactionnelle de l'œuvre. Pour ma part, je reconnais une intention derrière l'agencement des dits en vue de produire un sens théologique et un effet chez le lecteur. Il serait alors naturel de voir l'EvTh comme un regroupement de paroles énigmatiques, poussant le lecteur à une quête de sens et de sagesse, qui le mène à la connaissance<sup>103</sup>. Or, cette quête entraîne le lecteur

---

<sup>101</sup> S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p.99-102; M. Meyer, « The Beginning of the Gospel of Thomas », dans *Secret Gospels. Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. New York, Trinity Press, 2003, p.39-41; S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom Second Edition*. Oregon House: CA, Bardic Press, 2005, p.149.

<sup>102</sup> En ce sens, J.-M. Sevrin, « L'interprétation de l'Évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction », p.353-358; « 'Ce que l'œil n'a pas vu...' 1 Co 2,9 comme parole de Jésus », dans J.-M. Auwers et A. Wénin (éds), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETL 144). Leuven, University Press; Peeters, 1999, p.314-315; on retrouve quelque peu cette approche dans le commentaire de R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.24-27.

<sup>103</sup> Puisque l'interprétation des dits doit être activement recherchée, on peut supposer à l'instar de J. S. Kloppenborg que le programme de lecture de *Thomas*

dans un chassé-croisé de différents thèmes qu'il doit correctement mettre en rapport les uns avec les autres. À partir d'un *logion*, il est possible de déceler une chaîne de thèmes reliant les *logia* entre eux. Dans certains cas, le sens du texte se déploie par enchaînements et glissements successifs, comme en cascade d'un *logion* à l'autre. Chaque *logion* reprend une part du contenu précédant pour ensuite élaborer d'autres éléments qui sont repris dans le *logion* suivant et ainsi de suite. Nous avons l'impression de toujours courir pour saisir le sens<sup>104</sup>, d'être dans une inlassable quête de sagesse. Le lecteur se trouve donc devant l'obligation de décoder un réseau complexe de significations<sup>105</sup> et de participer en quelque sorte à la construction du sens du texte<sup>106</sup>. Pour trouver l'interprétation des paroles cachées de Jésus, le lecteur construit un réseau de significations par renvois

---

est une sorte de « hermeneutics of penetration »; voir *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (SAC). Philadelphia, Fortress, 1987, p.305-306; voir également J.-M. Sevrin, « Remarque sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas (II,2) », p.272-278, ainsi que « Thomas, Q et le Jésus de l'histoire », p.463 et 469.

<sup>104</sup> Concernant l'EvTh, la quête interprétative à laquelle se livre l'exégète ressemble à ce que U. Eco qualifie de *semiosis* hermétique. La pensée hermétique, que l'on voit émerger au II<sup>e</sup> siècle, se manifeste sous les traits d'une sagesse secrète où « la vérité s'identifie au non-dit ou à ce qui est dit de manière obscure et doit être compris au-delà de l'apparence et de la lettre. Les dieux parlent (nous dirions aujourd'hui : l'Être parle) à travers des messages hiéroglyphiques ou énigmatiques » (U. Eco, *Les limites de l'interprétation*. Paris, Grasset, 1992, p.54).

<sup>105</sup> J'ai ailleurs entrepris ce type d'exégèse dans mon article « Connaissance, identité et androgynéité. Conditions du salut dans l'Évangile selon Thomas » dans M. Allard, D. Couture et J.-G. Nadeau (éds), *Pratiques et constructions du corps en christianisme* (Actes du 42<sup>ème</sup> congrès de Société canadienne de théologie). Montréal, Fides (à paraître en 2008).

<sup>106</sup> Le lecteur participe à la construction du sens de bien des manières. Par exemple, on peut contribuer au sens d'un texte en développant un rapport intertextuel constitué à partir de l'expérience de lecture de l'individu; voir A. Gagné, « De l'*intentio operis* à l'*intentio lectoris*. Essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20) », *Theolog* 12/1-2 (2004), p.213-232.

*intratextuels*. L'intratextualité est le fruit de la réflexion du lecteur, c'est une sorte d'*intentio lectoris*<sup>107</sup>. Dans cette perspective, l'intratextualité se construit à partir du rapport qu'un lecteur établit entre les différents *logia* de l'EvTh. Ce rapport entre différents textes se produit lorsque « la mémoire est alertée par un mot, une impression, un thème [...] comme un souvenir circulaire »<sup>108</sup>. L'introduction de l'EvTh parle de la nécessité d'interpréter les paroles cachées pour accéder au salut. L'*incipit* se traduit comme suit : « Voici les paroles cachées (ΝΩΔΧΕ ΕΘΗΤ) que Jésus le vivant a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas. Et il a dit : Celui qui trouvera l'interprétation (ΕΘΕΡΜΗΝΕΙΔ) de ces paroles ne goûtera pas la mort. » En un certain sens, l'EvTh cache ce qu'il dévoile. *Thomas* donne le contenu des paroles secrètes, sans toutefois en révéler le sens<sup>109</sup>. Le sens réside donc du côté du lecteur.

Dans les chapitres quatre à huit, je ferai l'histoire de la tradition de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans la tradition chrétienne. Cela ne signifie pas qu'il y ait une dépendance directe entre le *logion* 22 et les autres textes étudiés. Ces chapitres serviront à identifier les sens que l'on attribuait à ces deux

---

<sup>107</sup> Pour A. Compagnon, l'intertextualité – ou dans ce cas l'*intratextualité* – peut se trouver du côté du lecteur d'où son association avec l'*intentio lectoris*; voir A. Compagnon, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun* (PEs 352). Paris, Seuil, 1998, p.130-131.

<sup>108</sup> Voir N. Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*. Paris, Nathan, 2002, p.19.

<sup>109</sup> Cet aspect de l'écriture de *Thomas* peut mieux se comprendre à partir d'une analogie avec le secret hermétique dans le discours alchimique où « la force d'un secret réside dans le fait d'être toujours annoncé, mais jamais énoncé. S'il était énoncé, il perdrait de sa fascination » (U. Eco, *Les limites de l'interprétation*, p.105).

symboles dans l'Antiquité<sup>110</sup>. L'objectif de cette étude latérale est de montrer comment le *logion* 22 de l'EvTh s'inscrit dans une tradition interprétative qui s'est imposée très tôt dans le christianisme primitif. L'histoire de la tradition viendra confirmer les conclusions tirées de l'analyse structurale et de la critique de la rédaction.

Mon travail sera à la fois synchronique et diachronique. En examinant le *logion* 22 au moyen de l'analyse structurale, j'aborde le texte dans une perspective synchronique, puisque je considère le passage comme un tout cohérent. Il en est de même pour la critique rédactionnelle. Comme je l'ai signalé, la critique de la rédaction cherche à comprendre comment les deux métaphores de l'enfant et du lait s'articulent avec le reste des *logia* de l'ensemble de l'EvTh. Et même si c'est le lecteur qui construit le réseau de significations, la mise en place des *logia* est le produit d'une volonté rédactionnelle. On verra que le texte programme tout de même la lecture. La critique de la rédaction dévoile donc le programme de lecture de *Thomas*. Par ailleurs, l'histoire de la tradition est clairement une entreprise diachronique, puisque j'examinerai comment ces deux métaphores ont été interprétées sur une période d'environ 300 ans. Rien n'empêche donc d'employer une méthodologie à la fois synchronique et diachronique pour mieux comprendre

---

<sup>110</sup> O. Mainville explique que l'objectif de la *Traditionsgeschichte* « vise à cerner l'origine d'une tradition, à décrire son évolution et à expliquer les transformations qu'elle a subies au cours de sa transmission. Elle s'intéresse donc, à la fois, à son évolution et au processus de sa transmission » (O. Mainville, *La Bible au creuset de l'histoire*, p.107).

la signification de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion* 22 de l'EvTh<sup>111</sup>.

### 3. Conclusion

En terminant, j'aimerais préciser la manière dont ce travail sera présenté. La suite de cette thèse de doctorat est divisée en deux parties majeures. Dans la première partie (chapitres 1 à 3), je m'attarderai spécifiquement à la figure de l'enfant et à la symbolique du lait dans le *logion* 22, ainsi qu'à son articulation avec l'ensemble de l'EvTh. Au premier chapitre, je présenterai ma traduction et mon analyse structurelle du *logion* 22. Au chapitre deux, la critique rédactionnelle mettra en lumière le programme de lecture de l'EvTh. Le texte invite le lecteur à adopter les conventions proposées par le texte. *Thomas* appelle à une lecture engagée où il faut s'investir dans une inlassable quête de sagesse menant au salut. J'expliquerai comment une recherche active du sens des paroles cachées (EvTh 1) n'est possible que par l'établissement d'un réseau de significations entre les différents *logia* de l'évangile<sup>112</sup>. Le chapitre trois poursuit l'analyse rédactionnelle

---

<sup>111</sup> Cet avis est partagé par M. Girard. Dans sa présentation au congrès annuel de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* à Sibiu, Roumanie en août 2007, il a parlé de la complémentarité entre diachronie et synchronie en exégèse. Lors de sa communication intitulée: « *Between Two Sundays (John 20:19-29). Towards a Methodological Reconciliation of Diachrony and Synchrony* », il a présenté le but de sa conférence en ces termes: « The purpose of my talk is simple: I want to demonstrate that a combination of synchrony and diachrony is not only possible but fruitful in exegesis, provided that, methodologically we begin with synchrony. In other words, I want to show how a synchronic method can pave the way to a more decisive *redaktionsgeschichtliche* proposal. »

<sup>112</sup> Dans cette thèse, je tenterai d'identifier un réseau de significations permettant de mieux comprendre le sens de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion* 22 de l'EvTh. Il y a certes différents réseaux de significations en

en cherchant la signification de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion* 22 et le reste de l'EvTh. J'offrirai une interprétation plausible de ces deux métaphores pour un lecteur ancien. Pour ce faire, j'établirai une correspondance entre différents thèmes afin de construire le sens du texte en question. Il est clair qu'une part de subjectivité est inévitable dans ce type de travail, mais c'est précisément à quoi le texte convie son lecteur. Il faut donc jouer le jeu de l'auteur implicite pour espérer accéder au sens des paroles cachées. On remarquera d'ailleurs que la critique rédactionnelle viendra appuyer les acquis de l'analyse structurelle présentés au premier chapitre.

Dans la deuxième partie (chapitres 4 à 8), j'entreprendrai une histoire du motif de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans la tradition paléochrétienne. Puisque la grande majorité des spécialistes sont d'avis que le *logion* 22 de l'EvTh s'apparente à l'épisode de Mt 18,1-5, le chapitre quatre traitera spécifiquement de la figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu*. Après un court état de la question, je ferai l'examen de Mt 18,1-5 et de ses parallèles pour en dégager ses correspondances et divergences avec EvTh 22. Au cinquième chapitre, j'analyserai trois textes néotestamentaires: 1 Co 3,1-3; He 5,12-14; 1 Pi 2,1-3. Par exemple, Paul et l'auteur de l'*épître aux Hébreux* accordent une signification différente à ces deux métaphores de celle que lui confère l'auteur de la *Prima Petri*. Le chapitre six sera consacré aux écrits d'auteurs des deux premiers siècles, soit l'*épître de Barnabé*, les *Odes de Salomon*, les *Actes de Jean*, ainsi que de

---

*Thomas* susceptibles d'éclairer d'autres thèmes et *logia* qui ne sont pas abordés dans ce travail.

ceux de Théophile d'Antioche, Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie. Au chapitre sept, je jetterai un regard sur l'histoire de la tradition au troisième siècle à travers l'œuvre de Tertullien, la *Tradition apostolique* et Origène. Au huitième et dernier chapitre, je ferai l'étude de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait au quatrième siècle. J'y aborderai les *Institutions divines* de Lactance, les *Canons d'Hippolyte*, ainsi que les écrits d'Hilaire de Poitiers, des Pères cappadociens et d'Éphrem de Nisibe. Cette histoire de la tradition permettra de dégager le ou les sens que l'on accordait à ces deux métaphores dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Il m'est impossible d'analyser tous les textes contenant une référence à la figure de l'enfant et à la symbolique du lait. Je tenterai toutefois de fournir des échantillons représentatifs illustrant les trajectoires de cette tradition et susceptibles de confirmer le sens des deux symboles en EvTh 22.

On remarquera que l'histoire de la tradition confirme une interprétation de ces métaphores qui repose avant tout sur l'analyse littéraire du texte. C'est d'ailleurs un principe méthodologique important souligné par J.-M. Sevrin : « Tout texte porte en lui-même sa clé, et les comparaisons latérales ne sont légitimes que pour confirmer ou affiner des interprétations qui reposent, d'abord, sur l'analyse littéraire »<sup>113</sup>. L'histoire de la tradition viendra donc appuyer et confirmer ce que l'on aura déjà constaté à travers l'exégèse du texte. Cela permettra de constater que *Thomas* s'inscrit dans une tradition commune à son époque.

---

<sup>113</sup> J.-M. Sevrin, « La rédaction des paraboles dans l'Évangile selon Thomas », dans M. Rassart – Debergh et J. Ries (éds), *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre, 1988. II. De la linguistique au gnosticisme* (PInstOrL 41). Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1992, p.345.



Mais comme on l'a dit, le but de cette recherche est avant tout de comprendre le fonctionnement de la figure de l'enfant et de son lien avec la symbolique du lait particulièrement dans le *logion* 22 de l'EvTh. Par exemple, le rôle de ΕΡΩΤΕ (lait) en EvTh 79 diffère de celui dans le *logion* 22. En EvTh 79, l'expression apparaît dans un contexte où Jésus donne une évaluation négative du macarisme en ouverture : « Heureux le ventre qui t'a porté et les seins qui t'ont nourri. Et Jésus de répondre : 'Heureux le ventre qui n'a pas enfanté et les seins qui n'ont pas donné le lait' » (ΝΚΙΒΕ ΝΑΕΙ ΕΜΠΟΥΤ ΕΡΩΤΕ). En revanche, en EvTh 22, la symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant est employée dans un contexte positif, car les petits prenant le lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume (ΝΚΟΥΕΙ ΕΤΧΙ ΕΡΩΤΕ ΕΥΤΝΤΩΝ ΔΝΕΤΒΗΚ ΕΖΟΥΝ ΔΤΜΝΤΕΡΟ). Puisque le sens de ΕΡΩΤΕ n'est pas le même dans les deux *logia*, on ne peut justifier un rapprochement entre les deux paroles.

Si EvTh 79 met l'accent sur celles qui donnent le lait, le *logion* 22, quant à lui, focalise plus spécifiquement l'attention sur le geste des enfants. D'ailleurs, la comparaison porte sur la manière dont les petits se comportent : ils prennent le lait. Les enfants qui prennent le lait agissent de façon comparable à ceux qui entrent dans le Royaume. L'action des petits ressemble à ce que les disciples doivent faire en vue du salut. Et selon le programme de lecture, le salut réside dans l'interprétation des paroles cachées (EvTh 1). L'hypothèse que je tenterai donc de vérifier est la suivante : *Les petits prenant le lait symbolisent ceux qui s'engagent à rechercher activement le sens des paroles cachées de Jésus, conformément au programme de lecture de l'Évangile selon Thomas.* Si tel est le

cas, le programme de lecture de l'EvTh permet de comprendre la comparaison entre les petits prenant le lait et ceux qui entrent dans le Royaume.

# **PREMIÈRE PARTIE**

## **LA FIGURE DE L'ENFANT ET LA SYMBOLIQUE DU LAIT DANS EVTH 22**

# CHAPITRE I

## Le *logion* 22 : Traduction et analyse structurelle

Il importe de faire maintenant une analyse littéraire du *logion* 22 de l'EvTh. Dans ce premier chapitre, je présenterai d'abord ma propre traduction du *logion* 22 et discuterai de certains éléments syntaxiques significatifs pour l'interprétation du passage. Je ferai ensuite l'analyse structurelle de EvTh 22, afin de montrer le lien qui existe entre la parole initiale de Jésus sur les petits, le lait et l'entrée dans le Royaume (EvTh 22,1-2), et la réponse qu'il donne face à la méprise des disciples (EvTh 22,3-7). Cette analyse littéraire ouvrira la voie à la critique rédactionnelle des deux derniers chapitres de la première partie.

### 1. Traduction du *logion* 22 de l'EvTh

Le *logion* 22 de l'EvTh, qui ne subsiste pas dans les fragments d'Oxyrhynque, n'est conservé que dans le texte copte<sup>114</sup>. En voici le texte original et la traduction :

<sup>1</sup> ΔΤ̄C̄ ΝΑΥ Δ2̄Ν̄ΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ <sup>2</sup> ΠΕΧΔ4̄ Ν̄ΝΕ4̄ΜΔΘΗΤΗΣ ΧΕ  
ΝΕΕΙΚΟΥΕΙ ΕΤΧΙ ΕΡΩΤΕ ΕΥΤ̄Ν̄ΤΩΝ ΔΝΕΤΒΗΚ' Ε20ΥΝ ΔΤΜ̄Ν̄ΤΕΡΟ  
<sup>3</sup> ΠΕΧΔΥ ΝΔ4' ΧΕ ΕΕΙΕΝΟ Ν̄ΚΟΥΕΙ Τ̄Ν̄ΝΔΒΩΚ' Ε20ΥΝ ΕΤΜ̄Ν̄ΤΕΡΟ <sup>4</sup>  
ΠΕΧΕ ΙΗ̄C̄ ΝΑΥ ΧΕ 20ΤΑΝ ΕΤΕΤ̄Ν̄ΩΔ̄Ρ̄ ΠCΝΔΥ ΟΥΔ ΔΥΩ ΕΤΕΤ̄Ν̄ΩΔ̄Ρ̄  
ΠCΔ Ν20ΥΝ Ν̄ΘΕ Μ̄ΠCΔ ΝΒΟΛ ΔΥΩ ΠCΔ ΝΒΟΛ Ν̄ΘΕ Μ̄ΠCΔ Ν20ΥΝ ΔΥΩ  
ΠCΔΝ ΤΠΕ Ν̄ΘΕ Μ̄ΠCΔ Μ̄ΠΙΤ̄Ν̄ <sup>5</sup> ΔΥΩ ΨΙΝΔ ΕΤΕΤΝΔΕΙΡΕ Μ̄ΦΟ'ΟΥΤ'  
Μ̄Ν ΤC2ΙΜΕ Μ̄ΠΙΟΥΔ ΟΥΩΤ' ΧΕΚΔΔC ΝΕΦΟΟΥΤ' ̄Ρ̄ 20ΟΥΤ' Ν̄ΤΕ  
ΤC2ΙΜΕ ̄Ρ̄ C2ΙΜΕ <sup>6</sup> 20ΤΑΝ ΕΤΕΤ̄Ν̄ΩΔ̄ΕΙΡΕ Ν2̄Ν̄ΒΔΛ ΕΠΜΔ ΝΟΥΒΔΛ'

<sup>114</sup> Dans cette thèse, je ferai ma propre traduction française du texte copte de l'EvTh qui provient de l'édition critique de B. Layton, « Gospel according to Thomas », dans J. M. Robinson (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.52-93.

ΔΥΘ ΟΥΣΙΧ' ΕΠΜΑ ΝΝΟΥΣΙΧ ΔΥΘ ΟΥΕΡΗΤΕ ΕΠΜΑ ΝΟΥΕΡΗΤΕ  
 ΟΥΖΙΚΩΝ' ΕΠΜΑ ΝΟΥΖΙΚΩ(Ν) <sup>7</sup> ΤΟΤΕ ΤΕΤΝΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ Ε[Τ]ΜΝ  
 [ΤΕΡ]Ο'

<sup>1</sup> Jésus vit des petits prenant du lait. <sup>2</sup> Il dit à ses disciples : *Ces petits qui prennent du lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume.* <sup>3</sup> Ils lui dirent : *Est-ce qu'en étant petits nous entrerons dans le Royaume?* <sup>4</sup> Jésus leur répondit : *Lorsque vous ferez des deux un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, et l'extérieur comme l'intérieur, et le haut comme le bas, <sup>5</sup> de sorte que vous fassiez de l'homme et de la femme un seul, pour que l'homme ne soit pas homme et que la femme ne soit pas femme; <sup>6</sup> lorsque vous transformerez des yeux en un œil, une main en une main, un pied en un pied, une image en une image, <sup>7</sup> alors vous entrerez [dans le Royaume].*

Ce texte s'ouvre sur ce qui constitue une des rares mises en scène de l'EvTh<sup>115</sup>.

Certains traduisent Δ2ΝΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ par « ...des petits qui étaient... ».

Mais cela ne rend pas justice au texte<sup>116</sup>, car le participe ΕΥΧΙ et le substantif ΕΡΩΤΕ demandent une traduction précise du contenu de l'ingurgitation : « ...des petits prenant du lait... »<sup>117</sup>. Et la répétition de ΧΙ ΕΡΩΤΕ exige que la remarque

<sup>115</sup> Peu de *logia* fournissent une mise en scène des personnages (EvTh 13; 22; 60; 79; 100).

<sup>116</sup> Voir J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, p.95; R. Kasser, *L'évangile selon Thomas*, p.59; A. Guillaumont, H.-Ch. Peuch, G. Quispel, G. Till et Y. °Abd al-Masih, *L'Évangile selon Thomas*, p.17; E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, p.19; B. Metzger, « The Gospel of Thomas », dans K. Aland (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit. Editio quinta.* Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1968 (1963<sup>1</sup>), p.520; J.-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas*, p.60. T. O. Lambdin, « The Gospel According to Thomas », dans J. M. Robinson (éd.), *The Coptic Gnostic Library*, p.63; M. Meyer, *The Gospel of Thomas*, p.35; R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.95; T. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, p.223; R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, p.106; A. D. DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, p.115.

<sup>117</sup> Certains ont traduit le contenu de l'ingurgitation des petits, par exemple, la traduction latine de G. Garritte contient la phrase: *parvos capientes lac ...Hi parvi qui capiunt lac.* Il y a aussi la traduction française de C. Gianotto : *des petits qui suçaient le lait.* Dans la même ligne, M. Fieger traduit en allemand : *Jesus sah kleine (Kinder), die Milch suagten* de même que Lüdemann et Bowden : *little*

de Jésus soit traduite de façon analogue : « *Ces petits qui prennent du lait...* » (ΝΕΕΙΚΟΥΕΙ ΕΤΧΙ ΕΡΩΤΕ...) <sup>118</sup>. Je montrerai plus loin de quelle manière le contenu de l'ingurgitation est significatif pour l'interprétation du texte <sup>119</sup>.

Les petits qui prennent le lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume (ΔΝΕΤΒΗΚ ΕΖΟΥΝ ΔΤΜΝΤΕΡΟ). La forme qualitative ΒΗΚ indique l'état de ceux qui ont accès au Royaume. Il n'est pas question ici d'une action à venir, mais bien d'un état présent : ils sont déjà entrés dans le Royaume.

La parole de Jésus suscite alors un questionnement chez les disciples qui lui demandent « *Est-ce qu'en étant petits nous entrerons dans le Royaume?* »

Certains préfèrent traduire ΕΕΙΕΝΟ ΝΚΟΥΕΙ ΤΝΝΔΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ par « *Alors, en devenant petits nous entrerons dans le Royaume?* » <sup>120</sup> Ma traduction diffère pour la raison suivante. La question des disciples comporte le qualificatif Ο Ν- (de ΕΙΡΕ) qu'il faut rendre par *être*. La forme verbale composée de Ο Ν- et

---

*children receiving milk*. Par ailleurs, personne n'a tiré de conséquence de la symbolique du lait pour l'interprétation du texte; voir G. Garritte, « *Evangelium secundum Thomam latine* », dans K. Aland (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, p.520; C. Gianotto, « *Évangile selon Thomas* », dans F. Bovon et P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442). T. I, Paris, Gallimard, 1997, p.38; M. Fieger, *Das Thomasevangelium*, p.99; G. Lüdemann, *Jesus After 2000 Years*, p.601.

<sup>118</sup> L'emploi de la relative (ΕΤ) en 22,2 s'explique par le fait que ΝΕΕΙΚΟΥΕΙ est déterminé. Il est normal d'avoir une participiale en 22,1 en raison de 2ΝΚΟΥΕΙ qui est indéterminé.

<sup>119</sup> À cet effet, voir également A. Gagné, « *Connaissance, identité et androgynéité. Conditions du salut dans l'Évangile selon Thomas* », dans M. Allard, D. Couture et J.-G. Nadeau (éds), *Pratiques et constructions du corps en christianisme* (Actes du 42<sup>e</sup> congrès de Société canadienne de théologie). Montréal, Fides (à paraître en 2008).

<sup>120</sup> Voir A. Guillaumont H.-Ch. Peuch, G. Quispel, G. Till et Y. °Abd al-Masih, *L'Évangile selon Thomas*, p.17; J.-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas*, p.60.

ΚΟΥΕΙ dénote l'état des disciples. Notons que l'élision du ε de la proposition ΕΕΙΕ(Ε)ΝΟ ΝΚΟΥΕΙ cache une forme participiale du verbe et doit se traduire par *en étant petits* ou, avec une nuance conditionnelle, *si nous sommes petits*<sup>121</sup>. Il faut signaler que le substantif ΚΟΥΕΙ signifie littéralement *petit*<sup>122</sup>. On pourrait se demander s'il faut comprendre ΚΟΥΕΙ comme l'opposé de ΝΟΣ (grand). L'incompréhension des disciples reposerait-elle sur une telle signification? Mais Jésus parle bien de petits prenant du lait, c'est-à-dire de petits enfants allaités. Le malentendu des disciples, qui comprennent peut-être *petit* comme opposition à *grand*, montre que ce qui est important c'est ΕΤΧΙ ΕΡΩΤΕ (prendre le lait).

De ce fait, le fourvoiement des disciples est confirmé par le langage obscur de la dernière partie du *logion*. La réponse de Jésus est présentée au moyen d'une série de subordinées éventuelles pointant en direction de la proposition principale ΤΟΤΕ ΤΕΤΝΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ : « *Alors vous entrerez dans le Royaume* ». Mais il ne faudrait pas traduire ΔΥΩ ΨΙΝΑ ΕΤΕΤΝΑΕΙΡΕ ΝΦΟΟΥΤ ΜΝ ΤC2ΙΜΕ ΜΠΙΟΥΔ ΟΥΩΤ comme une éventuelle<sup>123</sup>. Il serait préférable de comprendre ΨΙΝΑ

<sup>121</sup> D'autres traduisent *Shall we then, as children, enter the Kingdom?* (T. O. Lambdin, « The Gospel According to Thomas », p.63); *If we are children, shall we enter the kingdom?* (B. Metzger, « The Gospel of Thomas », p.520; *Then shall we enter the kingdom as babies?* (M. Meyer, *The Gospel of Thomas*, p.35).

<sup>122</sup> ΚΟΥΕΙ se retrouve aussi comme substantif dans le *logion* 46 où il prend le sens de *petit* (par opposition à *élevé* ou *grand*). On remarque que EvTh 4 et 37 emploient ΚΟΥΕΙ Ν- comme attribut de ΨΗΡΕ ΨΗΜ (*petit enfant*). Notons que le sens attributif de Ν-ΚΟΥΕΙ et ΚΟΥΕΙ Ν- est aussi présent en EvTh 8 (ΝΤΒΤ ΝΚΟΥΕΙ et ΝΝΚΟΥΕΙ ΤΗΡΟΥ ΝΤΒΤ) et en EvTh 96 (ΝΟΥΚΟΥΕΙ ΝCΔΕΙΡ). On retrouve ΨΗΡΕ ΨΗΜ en EvTh 21 sans recours à ΚΟΥΕΙ où la signification se rapporte aux enfants.

<sup>123</sup> Contrairement à Lambdin et Meyer: *When you make the male and the female one and the same* (T. O. Lambdin, « The Gospel According to Thomas », p.63);

comme une locution conjonctive introduisant une proposition consécutive « ...*de sorte que vous fassiez de l'homme et de la femme un seul...* ». En fait,  $\text{OIN}\Delta$  n'a jamais une fonction temporelle dans l'EvTh, mais exprime toujours une conséquence, un but, une finalité<sup>124</sup>. Il n'y a aucune raison de traduire cette conjonction différemment en EvTh 22. L'emploi d'un Fut II ( $\text{E}\text{T}\text{E}\text{T}\text{N}\Delta\text{E}\text{I}\text{P}\text{E}$ ) renforce aussi l'idée d'intention.

L'énoncé de la consécutive est suivi d'une complétive exprimant le but à atteindre  $\text{X}\text{E}\text{K}\Delta\Delta\text{C}\ \text{N}\text{E}\text{F}\text{O}\text{O}\text{Y}\text{T}\ \bar{\text{P}}\ \text{Z}\text{O}\text{O}\text{Y}\text{T}\ \bar{\text{N}}\text{T}\text{E}\ \text{T}\text{C}\text{Z}\text{I}\text{M}\text{E}\ \bar{\text{P}}\ \text{C}\text{Z}\text{I}\text{M}\text{E}$  « ...*pour que l'homme ne soit pas homme et que la femme ne soit pas femme...* ». On verra plus loin comment ces deux énoncés constituent le cœur du *logion* 22.

## 2. Structures et observations préliminaires

Reprenant la traduction proposée, j'examinerai de quelle façon ce texte est organisé. On peut identifier deux types de structures. D'abord, une maxi-structure comportant un parallélisme thématique [A//A']. Ensuite, on distingue deux mini-structures dans chaque portion de la maxi-structure: (1) un parallélisme climactique en triangle rectangle {a//a'/b}<sup>125</sup> et (2) un diptyque chiasique à pointe

---

*When you make male and female into a single one* (M. Meyer, *The Gospel of Thomas*, p.35).

<sup>124</sup> Voir EvTh 21; 46; 47; 63; 64; 65; 69; 72; 73; 91; 93; 103; 114.

<sup>125</sup> J'adopte les conventions de l'analyse structurale proposée par M. Girard. Pour ce dernier, le parallélisme climactique est « un modèle spécial de parallélisme [...] entièrement fondé sur l'effet visuel (et auditif). Il consiste à énoncer une idée par des unités syntaxiques disposées à la manière de gradins. » (M. Girard, *Les Psaumes Redécouverts. De la structure au sens. 1-50*. Montréal, Bellarmin, 1996, p.67-68).



émergente (ab/c/b'a')<sup>126</sup>. Dans cette section, je donnerai une description détaillée de chacune de ces structures, tout en fournissant quelques observations préliminaires quant au sens qui s'en dégage. Dans un premier temps, voici de quelle manière je délimite la maxi-structure du *logion* 22 de l'EvTh :

**Figure 1. Maxi-structure de EvTh 22**

[A]

<sup>1</sup> Jésus vit des petits prenant du lait

<sup>2</sup> Il dit à ses disciples : Ces petits qui prennent du lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume.

[A']

<sup>3</sup> Ils lui dirent : Est-ce qu'en étant petits nous entrerons dans le Royaume?

<sup>4</sup> Jésus leur répondit : Lorsque vous ferez des deux un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur et l'extérieur comme l'intérieur et le haut comme le bas, <sup>5</sup> de sorte que vous fassiez de l'homme et de la femme un seul, pour que l'homme ne soit plus homme et que la femme ne soit plus femme. <sup>6</sup> Lorsque vous transformerez des yeux en un œil, une main en une main, un pied en un pied, une image en une image, <sup>7</sup> alors vous entrerez dans le Royaume.

Ce *logion* comporte deux grandes sections. Après une courte mise en scène (22,1), Jésus offre une analogie sur les enfants qui prennent du lait et l'entrée dans le Royaume [A]. Cette parole initiale est énigmatique pour les disciples et ils n'en saisissent effectivement pas la signification (22,3). Leur question, présentée sous

---

<sup>126</sup> Le diptyque est un ensemble structuré d'un parallélisme binaire. Le chiasme à pointe émergente est présent lorsqu'il y a reprise d'éléments dans un ordre inverse avec un élément nouveau placé au milieu, constituant le point culminant ou l'apogée de l'ensemble littéraire. En somme, EvTh 22,3-7 contient ce que l'on appelle un diptyque chiasique à pointe émergente. Pour plus de détails voir M. Girard, *Les Psaumes Redécouverts*, p.64 et 75-78.

la forme d'un malentendu, entraînera une réponse de Jésus [A']. Le long développement en EvTh 22,4-7 servira donc à expliquer l'analogie initiale. On pourrait synthétiser les deux parties de la façon suivante:

**Figure 2. Détails de la maxi-structure de EvTh 22**

[A] (22,1-2) : *Mise en scène et parole de Jésus*

Réurrences verbales :

ΚΟΥΕΙ (2x) / ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ

[A'] (22,3-7) : *Malentendu des disciples et réponse de Jésus*

Réurrences verbales :

ΚΟΥΕΙ / ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ (2x)

Il y a évidemment un lien entre l'énoncé de Jésus en 22,2 et la réponse donnée aux disciples en 22,4-7. Le rapport entre les deux sections est verbal et thématique. Dans les deux parties il est question des petits (ΚΟΥΕΙ) et de l'entrée dans le Royaume (ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ). Mais l'élaboration en EvTh 22,4-7 vient du fait que les disciples ne comprennent pas qu'il s'agit d'une comparaison : les petits qui prennent du lait sont *comparables* (ΤΝΤΩΝ)<sup>127</sup> à ceux qui entrent dans le Royaume. Les disciples, quant à eux, ne saisissent pas l'essence de l'analogie. Contrairement à Jésus, ils établissent un lien direct entre ΚΟΥΕΙ et ΝΕΤΒΗΚ ΕΖΟΥΝ ΔΤΜΝΤΕΡΟ. De plus, ils omettent un élément crucial de l'énoncé.

<sup>127</sup> M. Lelyveld dira que l'expression ΤΝΤΩΝ est « le mot technique de la ressemblance » (M. Lelyveld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas*, p.147). Ce terme se retrouve entre autres à plusieurs reprises dans l'introduction de paraboles : « le Royaume est comparable à (ΤΝΤΩΝ)... » (EvTh 97; 98; 99; 107). Dans le cas d'EvTh 22, nous avons une formule d'introduction similaire « ces petits qui prennent du lait sont comparables à (ΤΝΤΩΝ)... » On remarque qu'à l'instar des paraboles de *Thomas*, il est aussi question du Royaume dans le *logion* 22.

Ils oublient, en effet, qu'il est question de petits  $\epsilon\tau\chi\iota \epsilon\pi\omega\tau\epsilon$ . Et afin de s'assurer une place dans le Royaume, les disciples passent du  $\text{NET}$  de Jésus à un  $\text{T}\bar{\text{N}}$ . Accéderont-ils au Royaume en étant petits<sup>128</sup>? Comme je l'ai mentionné plus haut, il est possible que les disciples aient compris  $\text{KOY}\epsilon\text{I}$  comme l'opposé de  $\text{N}\text{O}\delta$ . Mais Jésus ne dit pas que l'accès au Royaume est réservé aux petits; il compare plutôt les petits qui prennent du lait à ceux qui entrent dans le Royaume. Les disciples court-circuitent l'interprétation lorsqu'ils croient devoir se faire *petits* pour obtenir le salut. En oubliant le geste des petits, ils inversent la comparaison et croient que l'accès au Royaume est réservé exclusivement à ceux qui seront petits. Mais la comparaison porte sur l'agir des petits qui prennent du lait, et non pas, comme tel, sur le statut des petits. C'est le geste des petits qui les rend comparables à ceux qui entrent dans le Royaume. La clé interprétative réside donc dans la portée symbolique de l'agir des petits. Je montrerai plus loin que la symbolique du lait joue un rôle primordial dans l'énoncé de Jésus.

Comme je l'ai déjà souligné, la première section de la maxi-structure [A] comporte elle-même un parallélisme climactique en triangle rectangle. On peut visuellement représenter cette petite structure comme suit :

---

<sup>128</sup> M. Lelyveld fait un rapprochement ici avec le texte de Jn 3,4: « Comment un homme pourrait-il naître s'il est vieux? Pourrait-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître? »; voir *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas*, p.31.

Figure 3. Mini-structure de EvTh 22,1-2

<b>{a}</b>	<b>{a'}</b>
1 Jésus vit des <u>petits prenant du lait.</u>	2 <sup>a</sup> Il dit à ses disciples : Ces <u>petits qui prennent du lait</u>
<b>{b}</b>	
2 <sup>b</sup> sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume	

Ce parallélisme climactique est constitué d'une mise en scène {a} et d'une parole de Jésus {a'/b}. La récurrence verbale en {a} « *petits prenant du lait* » (ΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ) et celle en {a'} « *petits qui prennent du lait* » (ΚΟΥΕΙ ΕΤΧΙ ΕΡΩΤΕ) marque l'objet de la comparaison. Le point culminant de cette mini-structure concerne ceux qui entrent dans le Royaume {b}. On peut représenter les composantes de ce parallélisme de façon suivante :

Figure 4. Détails de la mini-structure de EvTh 22,1-2

**{a}** (22,1) : *Mise en scène*

Vocabulaire caractéristique :  
ΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ

**{a'}** (22,2<sup>a</sup>) : *Les enfants qui prennent du lait*

Vocabulaire caractéristique :  
ΚΟΥΕΙ ΕΤΧΙ ΕΡΩΤΕ

**{b}** (22,2<sup>b</sup>) : *Ceux qui entrent dans le Royaume*

Vocabulaire caractéristique :  
Τῆτων / ΒΗΚ Ε2ΟΥΝ ΔΤΜῆτερο

Comme je l'ai souligné précédemment, la parole de Jésus est une analogie. Il compare (Τῆντων) les petits qui prennent du lait à ceux qui entrent dans le Royaume. Ici, la parole de Jésus est ponctuelle et déclarative. Mais le contenu de cette pointe aura pour conséquence le malentendu des disciples et la réponse de Jésus en EvTh 22,3-7. Dans la deuxième portion du *logion* [A'], on retrouve donc une structure concentrique désignée par (ab/c/b'a'):

Figure 5. Mini-structure de EvTh 22,3-7

- (a) <sup>3</sup> Ils lui dirent : Est-ce qu'en étant petits nous entrerons dans le Royaume?
- (b) <sup>4</sup> Jésus leur répondit :  
*Lorsque vous ferez* des deux un,  
 et que *vous ferez* l'intérieur comme l'extérieur  
 et l'extérieur comme l'intérieur  
 et le haut comme le bas,
- (c) β <sup>5</sup> de sorte que vous fassiez de l'homme et de la femme UN SEUL,  
 β' pour que l'homme ne soit plus homme et que la femme ne soit plus femme.
- (b') <sup>6</sup> *Lorsque vous transformerez*  
 des yeux en un œil,  
 une main en une main,  
 un pied en un pied,  
 une image en une image,
- (a') <sup>7</sup> alors vous entrerez dans le Royaume.

Ce chiasme à pointe émergente est encadré de deux sections contenant un parallélisme lexical. Le malentendu des disciples au sujet des petits et de l'entrée dans le Royaume constitue la première partie (a) du chiasme. Cette section correspond à la dernière partie (a'), car c'est à cet endroit que s'effectue la résolution du malentendu entre les disciples et Jésus. Les sections (b/b') de la structure ont pour contenu une partie de la réponse de Jésus. Ces deux parties sont introduites de façon analogue et mettent l'accent sur l'abolition des opposés. Le cœur du *logion* est situé en (c). C'est là que se trouve le point culminant du texte : la transformation de l'identité en (β/β'). Cette façon de découper le texte permet de visualiser la progression de l'argumentation et l'enchaînement entre les différents thèmes à l'intérieur du *logion*. En somme, chaque composante peut être décrite de la façon suivante

**Figure 6. Détails de la mini-structure de EvTh 22,3-7**

- (a) (22,3) : *Méprise des disciples au sujet des petits et du Royaume*  
La question des disciples sous forme d'un malentendu  
Syntagmes caractéristiques: Τῶν ἁβδουκ εἰσοῦν ἐπιμύητερον
- (b) (22,4) : *L'abolition de la différence.*  
Propositions éventuelles ὅτι ἂν ἐπιμύηται (2x)  
rattachées à la principale (22,7)  
Langage spatial : intérieur / extérieur, haut / bas, etc.  
Vocabulaire caractéristique : ἄ- / ἄνε ἄ-
- (c) (22,5) : *L'unité comme expression d'une nouvelle identité*  
Langage identitaire : homme / femme (β/β')  
Expression clé : οὐδὲ οὐδὲ
- (b') (22,6) : *L'abolition de la dualité*  
Proposition éventuelle ὅτι ἂν ἐπιμύηται εἰρε  
rattachée à la principale (22,7)  
Langage corporel : yeux, main, pied, image  
Vocabulaire caractéristique : εἰρε / εἰμα ἄ-
- (a') (22,7) : *L'accès au Royaume*  
Réponse de Jésus à la question des disciples  
Syntagme caractéristique : τότε τῶν ἁβδουκ εἰσοῦν [ἐπιμύητερον]

Il faut se rappeler que c'est la pointe du parallélisme climactique en 22,1-2, où Jésus compare les petits qui prennent le lait à ceux qui entrent dans le Royaume {b}, qui déclenche le malentendu des disciples. On peut également remarquer une nette correspondance entre (a) et (a') en raison de la récurrence du syntagme ΒΗΚ (ΒΩΚ) ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ que l'on retrouve à la fois dans le malentendu (22,3) et dans la réponse finale (22,7).

L'inaptitude des disciples devant la signification de l'énoncé initial engendre une énigme en (b/c/b'). L'énigme pourrait-elle jeter un éclairage sur le rapport entre *les petits qui prennent du lait et ceux qui entrent dans le Royaume*? Une lecture isolée du *logion* ne permet pas à elle seule de décrypter l'énigme. En fait, le sens ne se perçoit qu'à travers un réseau complexe de thèmes développés dans l'ensemble de l'évangile. Je reviendrai sur ce point plus loin. De toute évidence, la réponse que Jésus donne aux disciples en (b/c/b'/a') traite toujours de la question de l'accès au Royaume. Il y a un parallélisme d'ordre lexical et thématique entre (b) et (b'). D'abord, les éventuelles ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤΝΩΔΡ (22,4) et ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤΝΩΔΕΙΡΕ (22,6) s'apparentent l'une à l'autre tout en se rattachant à la finale de la dernière partie (a') : « *Alors vous entrerez dans le Royaume.* » (ΤΟΤΕ ΤΕΤΝΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ). Les sections (b) et (b') parlent de ce que l'on pourrait qualifier d'abolition de la différence et de la dualité.

Le contenu de la section (b) traite essentiellement de l'abolition de la différence. Mais de quoi s'agit-il au juste? L'abolition de la différence s'effectue lorsqu'il y a ΠCΝΔΥ ΟΥΔ. Cette condition est exprimée au moyen des binômes spatiaux

intérieur / extérieur (ΠCΔ Ν2ΟΥΝ / ΠCΔ ΝΒΟΛ), haut / bas (ΠCΔ ΝΤΠΕ / ΠCΔ ΜΠΙ ΤΝ)<sup>129</sup>. Ici, le langage spatial est employé avec un adverbe de manière ΝΘΕ Ν-, ce qui résonne avec la comparaison ou l'analogie (ΤΝΤΩΝ) exprimée en [A]. Cette deuxième analogie est soutenue par le transitif Π̄. Contrairement aux disciples, Jésus insiste sur le *faire* (Π̄) donnant accès au Royaume. Il n'endosse donc pas la conception des disciples, d'un retour quelque peu passif à l'état de petits (sens du qualitatif Ο Ν-). De quelle sorte d'agir est-il question? Je suis d'avis que l'agir demandé est exemplifié par les petits en introduction. Cela dit, le *faire* de ceux qui entrent dans le Royaume doit nécessairement ressembler au geste des petits qui prennent du lait, car le résultat est le même dans les deux cas: ΒΗΚ (ΒΩΚ) Ε2ΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ. En somme, (b) explicite l'énoncé initial de Jésus concernant les petits qui prennent du lait.

L'abolition de la dualité est le thème de (b'). Cette portion du *logion* contient une éventuelle semblable à celle de (b) : 2ΟΤΑΝ ΕΤΕΤΝΩΔΕΙΡΕ. Elle est suivie d'un langage corporel difficile à déchiffrer. En raison de l'emploi de ΕΠΜΑ Ν-, l'abolition de la dualité suggère l'idée de transformer ou de ramener<sup>130</sup> les yeux à l'œil, etc. Plus précisément, l'accès au Royaume n'est possible que si l'on transforme « *des yeux en un œil* » (2ΝΒΔΛ ΕΠΜΑ ΝΟΥΒΔΛ), « *une main en une*

<sup>129</sup> De toute évidence, l'éventuelle (2ΟΤΑΝ) ne se raccorde pas seulement à l'idée de ΠCΝΔΥ ΟΥΔ, mais aussi à ΔΥΩ ΕΤΕΤΝΩΔΡ et aux binômes spatiaux.

<sup>130</sup> Voir W. E. Crum, *Coptic Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1939, p.153b et 154a. Ailleurs, ce dictionnaire sera désigné par le sigle Crum. C'est aussi la manière dont J.-M. Sevrin traduit cette partie: « Si vous *transformez* des yeux en un œil... » (J.-M. Sevrin, « Évangile selon Thomas », dans J.-P. Mahé et P.-H. Poirier [éds], *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* [Bibliothèque de la Pléiade 538]. Paris, Gallimard, 2007, p.314).



*main* » (ΟΥΣΙΧ ΕΠΜΑ ΝΝΟΥΣΙΧ), « *un pied en un pied* » (ΟΥΕΡΗΤΕ ΕΠΜΑ ΝΟΥΕΡΗΤΕ), « *une image en une image* » (ΟΥΖΙΚΩΝ ΕΠΜΑ ΝΟΥΖΙΚΩΝ). Concrètement, cette section parle des traits corporels de la dualité, qui a son premier symbole dans le corps humain. Le contexte montre qu'il s'agit de surmonter la dualité en ramenant le pluriel au singulier (des yeux à un œil) et l'un à l'autre (une main à l'autre main; un pied à l'autre pied). Le point culminant concerne l'image (ΖΙΚΩΝ). Cette dernière n'appartient pas aux membres duels du corps. Il est peut-être ici question de réunir dans l'unité deux réalités séparées, mais qui ne sont pas corporelles<sup>131</sup>. Quoi qu'il en soit, l'accès au Royaume résulte de l'unité atteinte par l'abolition de la dualité. Cette dernière section du *logion* s'accorde avec l'abolition de la différence en (b). Dans les deux parties, il est question d'un *faire* donnant accès au Royaume. Pour entrer dans le Règne de Dieu, le disciple doit procéder à l'abolition de la différence et de la dualité

La pointe émergente de la structure se retrouve en (c). Cette partie contient un parallélisme ordinaire (β/β') où on retrouve la répétition du vocabulaire homme (ΖΟΥΥΤ) et femme (ΖΖΙΜΕ). La complétive en (β') énonce le but de la consécutive en (β). Mais l'idée maîtresse de cette section est clairement l'expression ΟΥΔ ΟΥΩΤ, qui signifie *un seul*<sup>132</sup>. Cette pointe du texte synthétise le contenu de (b) et (b'). D'abord, faire de l'homme et de la femme un seul désigne l'abolition de la

<sup>131</sup> La référence à l'image fait penser à EvTh 83 et 84: « Jésus a dit : 'Les images sont apparentes pour l'homme et la lumière qui est en elles est cachée. Dans l'image de la lumière du Père, il se révélera et son image est cachée par sa lumière.' Jésus a dit : 'Les jours où vous voyez votre ressemblance, vous vous réjouissez, mais lorsque vous verrez vos images qui furent avant vous, qui ne meurent ni n'apparaissent combien vous aurez à supporter!' »

<sup>132</sup> Voir A. F. J. Klijn, « The "Single One" in the Gospel of Thomas », p.271-278.

différence. En demandant de faire ΟΥΔ ΟΥΩΤ, l'homme et la femme n'ont plus de caractéristiques propres. Cela s'apparente à ce que l'on retrouve en (b), où il n'y a pas de distinction entre les opposés (ΝΘΕ Ν-). Mais ΟΥΔ ΟΥΩΤ parle aussi de l'abolition de la dualité (b'). En faisant un seul, l'homme et la femme ne sont plus deux. C'est précisément à quoi renvoie la mention des yeux, d'une main, d'un pied et d'une image. En soi, l'expression ΟΥΔ ΟΥΩΤ résume l'essence du *logion*, ce qui fait de (c) le cœur de ce texte. Lorsqu'il n'y a plus de différence, il n'y a plus de séparation. L'abolition de la différence et de la dualité signifie faire ΟΥΔ ΟΥΩΤ. Pour Jésus, le résultat ultime de cette abolition donne accès au Royaume.

En somme, le langage obscur de cette portion de la structure concentrique (b/c/b') indique que l'abolition de la différence (l'intérieur comme extérieur, haut comme le bas, etc.) et l'abolition de la dualité (yeux, main, pied, image) conduit au salut. L'agir demandé se résume par l'expression ΟΥΔ ΟΥΩΤ (un seul). Étant donné que ΟΥΔ ΟΥΩΤ donne accès au Royaume, cela pourrait supposer que le geste des petits en [A], représentant l'agir de ceux qui entrent dans le Royaume, correspondrait à la même idée, c'est-à-dire faire un seul (ΟΥΔ ΟΥΩΤ). Mais en quoi précisément le geste des petits qui prennent du lait est comparable à ceux qui font ΟΥΔ ΟΥΩΤ? Et comment sont-ils semblables à ceux qui entrent dans le Royaume? C'est précisément ce que je chercherai à comprendre dans les deux prochains chapitres au moyen d'une critique rédactionnelle. En effet, la critique de la rédaction permettra d'éclairer la portée théologique du *logion* 22. Comme chaque partie d'une œuvre tire éclairage de sa théologie d'ensemble, je pose ici l'hypothèse que *le thème de la quête du salut au moyen de la connaissance des*

*paroles cachées de Jésus, un axe théologique majeur de Thomas, projettera sur le logion 22 un faisceau de lumière nécessaire à sa compréhension.* Cette dimension théologique de l'EvTh, exposée de façon succincte dans les premières lignes de l'œuvre (EvTh 1), se vérifie tout au long de cet évangile, comme nous aurons l'occasion de l'observer dans plusieurs de ses *logia*. L'auteur invite effectivement son lecteur, dès le départ, à s'engager dans l'interprétation des dits pour ne pas goûter la mort. Cette quête du sens des paroles cachées débouche non seulement sur le salut, mais joue également sur l'identité du lecteur qui se voit uni à Jésus le vivant. On constatera d'ailleurs que l'union entre le maître et le disciple découlant de la connaissance des dits thomasiens est idéalement caractérisée par la relation qui existe entre Jésus le vivant et Didyme Jude Thomas. Il faut devenir comme Jésus le vivant pour ne pas goûter la mort. Mais pour ce faire, le disciple doit être uni à son maître; ce à quoi il parviendra en se soumettant à l'effort d'interprétation des paroles cachées de Jésus. Et cela nécessite inévitablement la prise en compte du programme de lecture de l'EvTh.

## CHAPITRE II

### Le programme de lecture de l'EvTh : approche rédactionnelle

Après avoir traduit et présenté une analyse structurale du *logion* 22, il importe maintenant de dire un mot sur le programme de lecture de l'EvTh. Dans ce chapitre, je ferai l'analyse des premières lignes de *Thomas* afin de mieux comprendre la manière dont le texte programme la lecture. La mention de Didyme Jude Thomas dans l'*incipit* demande aussi à ce que l'on soit attentif à la notion de gémellité dans l'EvTh. En invitant le lecteur à trouver l'interprétation des paroles cachées de Jésus, les *logia* 1 et 2 parlent en faveur d'un sens à découvrir malgré l'apparente désorganisation des dits. Et cette recherche de la signification des paroles a une visée sotériologique ultime : l'expérience de l'immortalité. Si on nous convie à une telle démarche herméneutique, c'est qu'il y a certes une volonté rédactionnelle dans la manière dont les paroles ont été agencées. À la lecture de l'EvTh, on en vient à comprendre que le texte aborde des thèmes variés en tissant un réseau de significations. La critique de la rédaction s'adonne à identifier un tel réseau de significations entre les *logia*. L'auteur de l'EvTh a certainement agencé ses dits de manière à mettre l'accent sur sa théologie. Les premières lignes de l'évangile orientent donc le lecteur et lui fournissent les éléments constitutifs de la théologie de *Thomas*, c'est-à-dire la quête, l'unité, la connaissance et le salut.

## 1. Le logion 22 et le programme de lecture

Le logion 22 de l'EvTh s'interprète à la lumière de la quête du salut obtenu au moyen de la connaissance des paroles cachées de Jésus. La figure de l'enfant et la symbolique du lait dans EvTh 22 ont donc pour fonction d'illustrer cette manière d'entreprendre la recherche du sens des dits cachés. On en arrive à une telle compréhension lorsque l'on prend le texte au sérieux, en s'engageant dans le programme de lecture qu'il propose<sup>133</sup>. Les premières lignes de l'évangile offrent au lecteur une clé herméneutique essentielle à l'interprétation des paroles cachées.

Voici le texte copte et ma traduction des premières paroles de *Thomas* :

ΝΔΕΙΝΕ ΝΩΔΧΕ ΕΘΗΠ' ΕΝΤΑΙΤ ΕΤΟΝΖ ΧΟΟΥ ΔΥΩ ΔΥCΖΑΪCΟΥ Ν  
ΒΙ ΔΙΔΥΜΟC ΙΟΥΔΑC ΘΩΜΑC  
(1) ΔΥΩ ΠΕΧΔΥ ΧΕ ΠΕΤΔΖΕ ΕΘΕΡΜΗΝΕΙΑ ΝΝΕΕΙΩΔΧΕ ΚΝΔΧΙ †ΠΕ  
ΔΝ ΜΠΜΟΥ'  
(2) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΙC ΜΝΤΡΕΥ'ΛΟ ΝΒΙ ΠΕΤ'ΩΙΝΕ ΕΥ'ΩΙΝΕ ΩΔΝΤΕΥ'ΒΙΝΕ  
<sup>2</sup> ΔΥΩ ΖΟΤΑΝ' ΕΥΩΔΑΝCΙΝΕ ΚΝΔ'ΩΤΡΤΡ <sup>3</sup> ΔΥΩ ΕΥΩΔΑΝ'ΩΤΟΡΤΡ  
ΚΝΔΡ ΩΠΗΡΕ ΔΥΩ ΚΝΔΡ ΡΡΟ ΕΧΜ ΠΤΗΡΥ

Voici les paroles cachées que Jésus le vivant a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas.

(1) Et il a dit : *Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort.*

(2) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Celui qui cherche, qu'il ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il trouve, <sup>2</sup> et lorsqu'il aura trouvé, il sera troublé, <sup>3</sup> et lorsqu'il aura été troublé, il sera émerveillé et il règnera sur tout.*

Le logion 1 de l'EvTh rattache l'expérience du salut (ΚΝΔΧΙ †ΠΕ ΔΝ ΜΠΜΟΥ) à l'interprétation des paroles dont le sens est caché (ΝΩΔΧΕ ΕΘΗΠ)<sup>134</sup>. Puisque ces

<sup>133</sup> R. Cameron, « Myth and History in the Gospel of Thomas », *Apoc 8* (1997), p.195.

<sup>134</sup> L'incipit ressemble à ce que l'on trouve dans le *Livre de Thomas l'athlète* 138,1-4 : « Les paroles cachées que le Sauveur a dites à Jude Thomas que j'ai

dits cachés ont été mis par écrit, ce n'est pas la forme extérieure de la révélation que l'on doit découvrir, mais bien le contenu caché, la signification des λόγοι οἱ ἀπόκρυφοί<sup>135</sup>. B. Gärtner estime que 2ΩΠ (cacher) est un terme technique associé à la « révélation » et doit même être relié à la notion de μυστήριον<sup>136</sup>. L'EvTh est donc une révélation de mystères<sup>137</sup>. Et c'est l'interprétation de ces mystères qui mène au salut.

Il importe de dire un mot sur la voix narrative qui émerge de l'*incipit* et EvTh 1 et 2<sup>138</sup>. Dans l'*incipit*, elle donne l'information nécessaire sur la collection de paroles et les deux principaux personnages de l'évangile, Jésus et Thomas. La voix narrative se dissimule ensuite derrière la succession de clausules (Jésus a dit), afin de laisser toute la place à l'interprétation des paroles. Ce n'est qu'à de rares exceptions qu'elle intervient pour fournir une brève mise en scène (EvTh 13; 22; 60; 79; 100). Dès l'ouverture, la voix narrative interpelle un *lecteur*. Elle l'informe sur le caractère de la révélation et sa provenance. Son effacement dans les *logia* suivants force le lecteur à s'engager lui-même dans l'interprétation du texte. À l'instar de la voix narrative, le personnage de Jésus interpelle le lecteur et l'incite à trouver la signification des dits cachés. Le lecteur engagé dans le

---

écrites, moi Matthias. ». Voir aussi le commentaire de J.-M. Sevrin à ce sujet dans, « L'Évangile selon Thomas. Paroles de Jésus et révélation gnostique », *RTL* 8 (1977), p.280-286.

<sup>135</sup> C'est la manière dont le P.Oxy 654 qualifie le contenu de la révélation.

<sup>136</sup> B. Gärtner, *The Theology of the Gospel According to Thomas*. New York, Harper & Brothers Publishers, 1961, p.109-110.

<sup>137</sup> Bien entendu, cela fait écho à la tradition synoptique où Jésus donne l'interprétation privée aux disciples du mystère du Royaume dans son enseignement en paraboles (Mc 4,10-12 // Mt 13,10-12; Lc 8,9-10).

<sup>138</sup> Voir le commentaire de Valantasis à propos de la stratégie narrative de l'*incipit* et EvTh 1 dans *The Gospel of Thomas*, p.50-54.

programme de lecture est façonné et transformé par le texte. Ces paroles<sup>139</sup> sont, en quelque sorte, dictées par *Jésus le vivant*. Ce titre rappelle celui donné au Christ par les anges au lieu de la résurrection dans l'Évangile selon Luc : « Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts? » (Lc 24,5). Mais dans le contexte de l'EvTh, il est préférable de comprendre cette désignation différemment. La référence à  $\overline{\text{TC}} \text{ETON2}$  signifie plutôt que Jésus est vivant à travers ses paroles et sa révélation<sup>140</sup>. Il est peu vraisemblable que ce titre désigne le Christ ressuscité, puisque certains *logia* présentent Jésus dans un contexte pré-pascal (EvTh 22; 60; 79; 100)<sup>141</sup>.

Ces paroles cachées nous sont transmises par  $\Delta\text{I}\Delta\text{Y}\text{M}\text{O}\text{C} \text{ } \overline{\text{I}}\text{O}\overline{\text{Y}}\Delta\Delta\text{C} \text{ } \Theta\overline{\text{O}}\text{M}\Delta\text{C}$ . Que l'on retrouve le triple nom *Didyme Jude Thomas* n'est pas sans importance. Si l'on compare l'*incipit* de la version copte avec celui de la version grecque, on note que le P.Oxy 654 contient seulement la mention de  $\text{ } \overline{\text{I}}\text{o}\overline{\text{u}}\delta\alpha\varsigma \text{ } \acute{\omicron} \text{ } \kappa\alpha\iota \text{ } \Theta\omega\mu\acute{\alpha}\varsigma$ <sup>142</sup>. On reconnaît généralement que l'apôtre Thomas ou Thomas Didyme est appelé Jude Thomas dans les versions syriaques des évangiles canoniques<sup>143</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi certains font un rapprochement entre les deux noms<sup>144</sup>. Notons

<sup>139</sup> Les paroles sont le contenu de l'EvTh ( $\overline{\text{O}}\Delta\chi\epsilon$ ; EvTh *incipit*, 1; 13 (2x); 19; 38)

<sup>140</sup> M. Meyer, « The Beginning of the Gospel of Thomas », p.43-44.

<sup>141</sup> Certaines mises en scène laissent croire à des événements avant la résurrection: Jésus voit des petits prenant le lait (EvTh 22); Jésus voit un Samaritain lorsqu'il est en route pour la Judée (EvTh 60); Jésus répond à une femme de la foule (EvTh 79); Jésus répond à ses disciples concernant la pièce d'or (EvTh 100).

<sup>142</sup> Selon la reconstitution de J. A. Fitzmyer, « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas », p.365-366.

<sup>143</sup> Voir J.-É., Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, p.4-5.

<sup>144</sup> Il y a un rapprochement ici entre l'EvTh et les *Actes de Thomas* (AcTh). D'abord, on présente Jude Thomas comme le garant des enseignements ou paroles secrètes de Jésus ( $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \text{ } \acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\varsigma$  ;  $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\kappa\rho\upsilon\phi\alpha$ , AcTh 10; 47; 78;  $\overline{\text{N}}\overline{\text{O}}\Delta\chi\epsilon \text{ } \epsilon\theta\eta\pi$ ,

que le P.Oxy 654 parle de Judas, dit Thomas. À la différence de la version grecque, le texte copte, quant à lui, se réclame d'une tradition qui fait de Thomas le frère jumeau de Jésus<sup>145</sup>. Le motif littéraire d'une telle tradition est de présenter Thomas comme le garant de l'enseignement caché de Jésus, ce qui permet de dire qu'il est le seul véritable herméneute des paroles cachées (EvTh 13)<sup>146</sup>. L'insistance sur le nom du « jumeau » dans l'*incipit* de la version copte n'est peut-être pas sans signification. N'est-il pas concevable que le texte cherche à capter l'attention du lecteur à cet endroit précis? On peut faire l'hypothèse qu'une

---

EvTh suscription). Ensuite, la révélation des paroles secrètes est donnée par Jésus le Vivant ou le Vivificateur (AcTh 39; 45; 47; 52; 60; 65; 97; 113B; 136; 143; 161; EvTh suscription). Finalement, certaines correspondances thématiques donnent l'impression que quelques épisodes des AcTh ont été composés pour expliquer certains *logia* de l'EvTh (EvTh 13 cf. AcTh 47; EvTh 22 cf. AcTh 92; 147; EvTh 37 cf. AcTh 14; EvTh 52 cf. AcTh 170).

<sup>145</sup> Dans certains courants de la tradition, on désigne clairement Judas comme le « jumeau » du Seigneur; voir AcTh 39 et le *Livre de Thomas l'athlète* 138,4-10. Cette mention du jumeau de Jésus laisse croire que l'EvTh proviendrait possiblement d'Édesse (Syrie), lieu privilégié où circulait une telle tradition; voir R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche Orient. Naissance, fonction et évolution d'un symbole* (BeauRel 12). Paris, Beauchesne, 1983, p.164-212; *Le Livre de Thomas. NH II,7* (BCNH Section « Textes » 16). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 1986, p.51-53; « *Le Livre de Thomas (NH II,7) et la tradition de Thomas* », dans L. Painchaud et A. Pasquier (éds), *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* (BCNH Section « Études » 3). Québec; Louvain, Presses de l'Université Laval; Peeters, 1995, p.306; voir également J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, p.40-56; K. V. Neller, « Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction », *SecCent* 7 (1989-1990), p.8; P.-H. Poirier, « *Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas : Une traduction et ses transformations* » *Apoc* 7 (1996), p.20-22; H. C. Merillat, *The Gnostic Apostle Thomas "Twin of Jesus"*. Philadelphia, Xlibris Corporation, 1997, p.58-61.

<sup>146</sup> En fait, le nom de Thomas est une translittération de l'araméen ܛܘܡܝܬܐ signifiant jumeau; voir J. J. Gunther, « The Meaning and Origin of the name 'Judas Thomas' », *Mus* 93 (1980), p.113-148; G. J. Riley, *Resurrection Reconsidered. Thomas and John in Controversy*. Minneapolis, Fortress, 1995, p.110; R. Uro, *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, p.10-11.



clé de lecture se cache derrière l'explication du terme « jumeau » dans la version copte. Au cours de sa lecture de l'EvTh, le lecteur devra être attentif aux motifs pouvant s'apparenter à la notion de gémellité. Je reviendrai sur ce point dans l'analyse de *logia* susceptibles d'une telle parenté.

## 2. La nécessité d'interpréter les paroles cachées

Les éditeurs font commencer un premier *logion* avec la clause « Et il a dit » (ΑΥΘ ΠΕΧΛΑϥ ΧΕ). Il est difficile de savoir précisément à qui le pronom -ϥ se rapporte. L'antécédent peut être Jésus ou Didyme Jude Thomas<sup>147</sup>. Quoiqu'il en soit, la proposition relative ΠΕΤΑΖΕ ΕΘΕΡΜΗΝΕΙΑ ΝΝΕΙΘΛΧΕ construit l'auditoire du recueil: des gens « en quête » de l'interprétation des paroles cachées. L'emploi du futur (Α) indique que le processus interprétatif conduit au salut (ϥΝΑΧΙ †ΠΕ ΑΝ ΜΠΜΟΥ)<sup>148</sup>. Mais l'accent est mis sur la trouvaille (ΖΕ Ε-) et non pas seulement sur l'interprétation (ΖΕΡΜΗΝΕΙΑ) des paroles. En fait la *trouvaille* est un des thèmes de prédilection de l'évangile: un pêcheur avisé *trouve* le grand et bon poisson (EvTh 8); ceux qui jeûnent du monde *trouvent* le Royaume (EvTh 27); les solitaires et les élus *trouvent* le Royaume (EvTh 49); l'homme qui peine *trouve* la vie (EvTh 58); un marchand *trouve* une perle (EvTh 76); le lieu où l'on *trouve* Jésus (EvTh 77); ceux qui prennent le joug de Jésus *trouvent* le repos (EvTh 90); le berger *trouve* la grande brebis égarée (EvTh 107);

---

<sup>147</sup> M. Meyer, *The Gospel of Thomas. The Hidden Sayings of Jesus*, p.68; R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.54.

<sup>148</sup> La formule « ne pas goûter la mort » se retrouve dans plusieurs autres textes (Mt 16,28; Mc 9,1, Lc 9,27; Jn 8,52; 2 Esd 6,26).

l'homme labourant son champ *trouve* un trésor (EvTh 109). Mais la trouvaille, que l'on associe à l'interprétation des dits et que l'on peut identifier à l'accès à la connaissance, résulte d'une quête ou d'un labeur constant comme on le verra dans le *logion* 2. Et à son tour, le salut procède lui-même de l'interprétation des paroles cachées. La séquence connaissance – salut est donc le fruit d'un labeur intense<sup>149</sup>. Que faut-il entendre par cette promesse de ne pas avoir à goûter la mort (ΧΙ †ΠΕ ΔΝ ΜΠΜΟΥ)? C'est une autre façon de parler du salut. À vrai dire, c'est par le biais de la connaissance (l'interprétation des paroles cachées) que le disciple ne goûte pas la mort. Le salut se trouve donc dans la connaissance<sup>150</sup>. Celle-ci est parfois mentionnée dans le même contexte que l'expression ΧΙ †ΠΕ ΔΝ ΜΠΜΟΥ. Par exemple, les *logia* 18 et 19 traitent de la connaissance et de l'expérience du salut en ces termes:

(18) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΜΜΔΘΗΤΗΣ Ν ΤΣ ΧΕ ΧΟΟΣ ΕΡΟΝ ΧΕ ΤΝΖΔΗ ΕΣΝΔΨΩΠΕ ΝΔΨ ΝΖΕ <sup>2</sup> ΠΕΧΕ ΤΣ ΔΤΕΤΝΣΩΛΠ ΓΑΡ ΕΒΟΛ ΝΤΑΡΧΗ ΧΕΚΔΔΣ ΕΤΕΤΝΔΨΙΝΕ ΝΣΔΘΔΖΗ ΧΕ ΖΜ ΠΜΔ ΕΤΕ ΤΑΡΧΗ ΜΜΔΥ ΕΘΔΖΗ ΝΔΨΩΠΕ ΜΜΔΥ <sup>3</sup> ΟΥΜΔΚΑΡΙΟΣ ΠΕΤΝΔΖΩΖΕ ΕΡΑΤΨ ΖΝ ΤΑΡΧΗ ΔΥΩ ΨΝΔΣΟΥΩΝ ΘΖΔΗ ΔΥΩ ΨΝΔΧΙ †ΠΕ ΔΝ ΜΠΜΟΥ

(19) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤΣ ΧΕ ΟΥΜΔΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΝΤΔΖΩΨΩΠΕ ΖΔ ΤΕΖΗ ΕΜΠΑΤΕΨΩΠΕ <sup>2</sup> ΕΤΕΤΝΨΔΝΨΩΠΕ ΝΔΕΙ ΜΜΔΘΗΤΗΣ ΝΤΕΤΝΣΩΤΜ ΔΝΔΨΔΧΕ ΝΕΕΙΩΝΕ ΝΔΡΔΙΔΚΟΝΕΙ ΝΗΤΝ <sup>3</sup> ΟΥΝΤΗΤΝ ΓΑΡ ΜΜΔΥ ΝΨΟΥ ΝΨΗΝ ΖΜ ΠΑΡΔΔΙΣΟΣ ΕΣΕΚΙΜ ΔΝ ΝΨΩΜ ΜΠΡΩ ΔΥΩ ΜΑΡΕ ΝΟΥΣΩΒΕ ΖΕ ΕΒΟΛ <sup>4</sup> ΠΕΤΝΔΣΟΥΩΝΟΥ ΨΝΔΧΙ †ΠΕ ΔΝ ΜΠΜΟΥ

(18) <sup>1</sup> Les disciples dirent à Jésus : *Dis-nous comment adviendra notre fin?* <sup>2</sup> Jésus dit : *Avez-vous donc découvert le commencement pour que vous cherchiez la fin? Car là où est le commencement, là sera la fin.* <sup>3</sup> *Heureux celui qui se tiendra dans le commencement, et il connaîtra la fin et il ne goûtera pas la mort.*

<sup>149</sup> J.-M. Sevrin, « Remarque sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas (II,2) », p.275.

<sup>150</sup> Voir B. Gärtner, *The Theology of the Gospel According to Thomas*, p.108.

(19) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Heureux qui fut avant d'être.* <sup>2</sup> *Si vous devenez pour moi des disciples et si vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront.* <sup>3</sup> *Vous avez, en effet, cinq arbres dans le paradis qui ne bougent ni été, ni hiver et dont les feuilles ne tombent pas.* <sup>4</sup> *Celui qui les connaîtra ne goûtera pas la mort.*

Ces deux *logia* établissent clairement un lien entre la connaissance (COYON; EvTh 18,3; 19,4) et l'expérience de « ne pas goûter la mort » (ΧΙ ΤΠΕ ΔΝ ΜΜΟΥ ; EvTh 18,3; 19,4). Dans le *logion* 18, les disciples veulent connaître la façon dont adviendra leur fin (ΤΝ̄2ΔΗ). Jésus rétorque en reliant le commencement (ΤΑΡΧΗ) et la fin (2ΔΕ) en un seul lieu ou moment. Être dans le commencement ouvre sur la connaissance de la fin et sur l'expérience de ne pas goûter la mort. En cherchant l'ΑΡΧΗ, le disciple obtient donc la connaissance et l'immortalité. Mais comment peut-il prendre place dans le commencement? En reliant le commencement à l'acquisition de la connaissance, on peut certes comprendre l'ΑΡΧΗ comme le lieu de la manifestation du salut<sup>151</sup>. Cela s'accorde parfaitement avec le programme de lecture énoncé dans le *logion* 1. Le disciple est dans le commencement lorsqu'il trouve l'interprétation des paroles cachées<sup>152</sup>. Et c'est bien au moyen de cette connaissance que l'on en arrive à ne pas goûter la mort (EvTh 1). Le sens que l'on dégage de ce réseau de significations entre EvTh 1 et 18 est confirmé par le *logion* 19<sup>153</sup>. Là, Jésus affirme que ceux qui écoutent (CΩΤΜ) ses paroles auront

---

<sup>151</sup> L'ΑΡΧΗ comme lieu du salut est aussi l'équivalent du Royaume; voir B. F. Miller, « A Study of the Theme of 'Kingdom'. The Gospel According to Thomas: Logion 18 », *NovT* 9 (1967), p.54; R. Uro, *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, p.93; S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom Second Edition*, p.59-60.

<sup>152</sup> R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.86-87.

<sup>153</sup> On pourrait aussi mentionner le *logion* 17 – que l'on retrouve aussi en 1 Co 2,9 – où Jésus promet de donner aux siens une révélation qui n'est jamais venue au

pouvoir sur les pierres. Le passage se termine en disant que ceux qui connaissent les cinq arbres immobiles du paradis ne goûteront pas la mort. Il y a certes ici une résonance avec les *logia* 1 et 18. Dans les trois cas il est question de connaissance et d'immortalité. On pourrait donc mettre certains éléments en parallèles :

**Tableau 1. Réseau de significations (EvTh 1; 18; 19)**

EvTh 1	EvTh 18	EvTh 19
Trouver l'interprétation des paroles	Être dans le commencement et connaître la fin	Connaître les cinq arbres dans le paradis
Résultat : ne goûtera pas la mort	Résultat : ne goûtera pas la mort	Résultat : ne goûtera pas la mort

Il doit donc y avoir une correspondance entre le fait de connaître les cinq arbres dans le paradis<sup>154</sup>, l'interprétation des paroles cachées et la connaissance de la fin, puisque les trois conduisent à l'expérience de ne pas goûter la mort. Un tel rapport ressort dès les premières lignes du *logion* 19. Le disciple recevant les paroles de Jésus s'apparente à celui qui cherche l'interprétation des paroles cachées (EvTh

---

cœur de l'homme. J.-M. Sevrin dira que cette parole interprète EvTh 18 et 19; voir J.-M. Sevrin, « 'Ce que l'œil n'a pas vu...' 1 Co 2,9 comme parole de Jésus », p.318.

<sup>154</sup> Plusieurs exégètes se sont demandés à quoi se rapportent les cinq arbres du paradis en tentant une explication par des citations hors-texte; voir par exemple, J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, p.124; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, p.108-109; M. Meyer, *The Gospel of Thomas*, p.77-78.

1). En conséquence, les pierres serviront de tels disciples<sup>155</sup>. Cela ressemble à ce que l'on trouve en EvTh 2, où il est question de celui qui règne sur tout après avoir cherché et trouvé :

(2) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤC ΜΝΤΡΕϞ'ΛΟ Ν̄ΣΙ ΠΕΤ'ΩΙΝΕ ΕϞ'ΩΙΝΕ ΩΔΑΝΤΕϞ'ΣΙΝΕ  
<sup>2</sup> ΔΥΩ ΖΟΤΑΝ' ΕϞΩΔΑΝΣΙΝΕ ϞΝΔ'ΩΤΡ̄ΤΡ̄ <sup>3</sup> ΔΥΩ ΕϞΩΔΑΝ'ΩΤΟΡ̄ΤΡ̄  
ϞΝΔ̄Ρ̄ ΩΠΗΡΕ ΔΥΩ ϞΝΔ̄Ρ̄ ΡΡΟ ΕΧΜ̄ ΠΤΗΡϞ

(2) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Celui qui cherche, qu'il ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il trouve,* <sup>2</sup> *et lorsqu'il aura trouvé, il sera troublé,* <sup>3</sup> *et lorsqu'il aura été troublé, il sera émerveillé et il règnera sur tout*<sup>156</sup>.

Puisque le services des pierres – que l'on peut associer au règne sur tout – résulte de l'écoute des paroles de Jésus – que l'on peut qualifier de connaissance ou de trouvaille –, il est raisonnable d'établir une correspondance entre écouter / connaître et règne / immortalité :

<sup>155</sup> Voir J.-M. Sevrin, « 'Ce que l'œil n'a pas vu...' 1 Co 2,9 comme parole de Jésus », p.318-319 et R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.89-90.

<sup>156</sup> L'expression ΠΤΗΡ- peut être rendue de différentes façons : « tout », « toute chose » ou « le Tout ». En traduisant l'article, certains accordent au terme le sens technique qui désigne le Plérôme. J'ai choisi de ne de pas traduire l'article, car je ne prends pas en compte le mythe gnostique des origines faisant appel au Plérôme; pour plus de détails voir L. Painchaud, M.-P. Bussières et M. Kaler, « Le syntagme ΠΜΔ ΤΗΡ̄Ϟ dans quelques textes de Nag Hammadi », dans L. Painchaud et P.-H. Poirier (éds), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNH. Section « Études » 7). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 2006, p.621-622; aussi A. Marjanen, « Is Thomas a Gnostic Gospels? », dans R. Uro (éd.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas* (SNTW). Edinburgh, T&T Clark, 1998, p.122-124.

Tableau 2. Parallèles dans EvTh 19

EvTh 19	
Écouter les paroles de Jésus	Connaître les cinq arbres dans le paradis
Résultat : ces pierres vous serviront	Résultat : ne goûtera pas la mort

Mais il ne faut pas oublier que le règne et l'expérience de l'immortalité sont une conséquence de l'interprétation des paroles cachées (EvTh 1). Et cette révélation n'est réservée qu'à ceux qui cherchent (ⲱⲓⲛⲈ) jusqu'à ce qu'ils trouvent (ⲒⲒⲛⲈ)<sup>157</sup>. Ils seront alors émerveillés (ⲱⲧⲟⲣⲧⲢ̅) par leur trouvaille et règneront sur tout<sup>158</sup>. Il s'agit ici d'une inlassable quête de sagesse déclenchée par la lecture des paroles cachées de *Thomas*<sup>159</sup>. La thématique de la quête est aussi très

<sup>157</sup> Le verbe ⲒⲒⲛⲈ est synonyme de 2Ⲉ Ⲉ- que l'on retrouve au *logion* 1.

<sup>158</sup> Il importe de signaler que l'on restaure les dernières lignes de ce *logion* du P.Oxy 654 de la façon suivante : κα[ὶ βασιλεύσας ἀναπα]ῖσεται (et ayant régné, il se reposera). Il n'est pas question de régner sur tout, mais plutôt de repos dans la version grecque. Deux citations de l'*Évangile des Hébreux* par Clément d'Alexandrie sont très proches de la version grecque du *logion* 2 : « Qui se sera étonné deviendra roi, et qui sera devenu roi aura le repos » (*Stromates* II 9,45,50), et « Qui cherche poursuivra sa quête jusqu'à ce qu'il ait trouvé; quand il aura trouvé, il sera émerveillé; une fois émerveillé, il deviendra roi; devenu roi, il aura le repos » (*Stromates* V 14,96,3); pour plus de détails sur les différences entre les versions copte et grecque du *logion*, voir J. A. Fitzmyer, « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas », p.371-373 et H. W. Attridge, « The Gospel of Thomas. The Greek Fragments », p.113.

<sup>159</sup> Kloppenborg dira que: « The second saying further elucidates the soteriological and hermeneutical program of Thomas [...] Given the context, which calls for the interpretation of Jesus' words, what seems to be described here

répandue dans l'EvTh. Les disciples doivent chercher le lieu de Jésus (EvTh 24), un lieu de repos (EvTh 60) et un trésor incorruptible (EvTh 76). Il y a aussi l'histoire du berger qui cherche l'unique (ΟΥΔ) brebis (EvTh 107). Mais la quête est clairement mentionnée en EvTh 92 et 94<sup>160</sup> :

(92) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤC ΧΕ ΨΙΝΕ ΔΥΩ ΤΕΤΝΔΣΙΝΕ <sup>2</sup> ΔΛΛΔ ΝΕΤΔΤΕΤN-  
ΧΝΟΥΕΙ ΕΡΟΟΥ ΝΝΙΖΟΥ ΕΜΠΙΧΟΥ ΝΗΤN ΜΦΟΥ ΕΤMΔΥ  
ΤΕΝΟΥ ΕΖΝΔΙ ΕΧΟΥ ΔΥΩ ΤΕΤNΨΙΝΕ ΔΝ' ΝCΩΟΥ

(94) [ΠΕΧ]Ε ΤC ΠΕΤΨΙΝΕ ΨΝΔΣΙΝΕ [ΠΕΤΤΩ2M Ε]ΖΟΥΝ CΕΝΔΟΥΩΝ  
ΝΔΨ'

(92) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Cherchez et vous trouverez;* <sup>2</sup> *mais ce que vous m'avez demandé en ces jours, que je ne vous ai pas dit en ce jour-là, maintenant, je veux vous les dire, et vous ne les cherchez pas.*

(94) Jésus [a dit] : *Celui qui cherche trouvera, [à celui qui frappe], on ouvrira.*

À l'instar de EvTh 2, ces deux *logia* insistent sur la nécessité de chercher<sup>161</sup>. La quête demandée dans EvTh 2 concerne l'interprétation des dits cachés (EvTh 1). Mais qu'en est-il dans les *logia* 92 et 94. La réponse est donnée en EvTh 93 où il

---

is a process of 'sapiential research' wherein the student passes through the perplexity of gnomic formulation to a state of 'rest' and 'rule' », (J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q : Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, p.305); voir aussi T. A. Wayment, « Christian Teachers in Matthew and Thomas: The Possibility of Becoming a 'Master' », *J ECS* 12 (2004), p.299.

<sup>160</sup> Pour le *logion* 94, j'ai vérifié la photographie de la page 48 du codex II dans l'édition de Robinson. Je conclus qu'il est raisonnable d'adopter la reconstruction de la ligne 34 de cette page par Layton. Il est difficile d'imaginer l'insertion de la conjonction ΔΥΩ entre ΨΝΔΣΙΝΕ et ΠΕΤΤΩ2M comme le fait l'*editio princeps* de A. Guillaumont *et al.*, *L'Évangile selon Thomas*, p.48; J. M. Robinson, *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II*, p.49; B. Layton, « Gospel according to Thomas », p.86.

<sup>161</sup> Les *logia* 92 et 94 ont des parallèles en Mt 7,7-8 et Lc 11,9-10. Voir aussi Jn 16,4-5.12-15.22-28.

est question de ne pas donner les choses saintes aux chiens, ni de perles aux pourceaux :

(93) <sup>1</sup> ΜΠΡ† ΠΕΤΟΥΔΔΒ ΝΝΟΥΖΟΟΡ' ΧΕΚΔC ΝΟΥΝΟΧΟΥ ΕΤΚΟΠΡΙΑ  
<sup>2</sup> ΜΠΡΝΟΥΧΕ ΝΜΜΔΡΓΔΡΙΤΗ [C Ν]ΝΕΦΔΥ ΦΙΝΔ ΧΕ ΝΟΥΔΔΡ' ΝΛΔ  
[...]<sup>162</sup>

(93) <sup>1</sup> Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens, afin qu'ils ne le jettent pas au fumier; <sup>2</sup> ne jetez pas les perles aux porcs afin qu'ils n'en fassent [...]

EvTh 93 explique très bien l'évaluation négative que Jésus fait au *logion* précédent lorsque certains ne cherchent pas ce qu'il souhaite leur communiquer. Cette série de *logia* (92, 93, 94) fait une démarcation entre ceux qui cherchent et ceux qui se refusent à chercher<sup>163</sup>. Ceux qui s'engagent dans la quête sont assurés de trouver. Le fait que le *logion* 93 est une reprise de la parole de Jésus en Mt 7,6 peut signifier un lien avec l'enseignement ou les paroles cachées de Jésus dans l'EvTh. Dans l'histoire de l'interprétation de Mt 7,6, les choses saintes et les perles ont été comprises comme des métaphores de l'enseignement. Les chiens et les porcs représentent ceux qui ne peuvent comprendre et apprécier le message chrétien. L'apôtre Paul exprime un tel point de vue lorsqu'il dit que seul le πνευματικός peut comprendre les choses de l'esprit (1 Co 2,13-16)<sup>164</sup>. On peut aussi mentionner le *Commentaire du Psaume* 118 d'Hilaire de Poitiers qui

<sup>162</sup> La fin du *logion* se trouve dans une section mutilée du manuscrit; voir J. M. Robinson, *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II*, p.49. On pourrait peut-être proposer la conjecture ΝΛΔ[ΔΥ : qu'ils n'en fassent rien.

<sup>163</sup> R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.175.

<sup>164</sup> R. T. France, *The Gospel According to Matthew* (TNTC 1). Grand Rapids, Eerdmans, 1985, p.143-144.



interprète ce texte de la même façon : il ne faut pas donner l'enseignement chrétien à qui n'a pas la capacité de le recevoir<sup>165</sup>. Nous avons probablement quelque chose de semblable en EvTh 93. Les deux *logia* qui encadrent ce dit (92 et 94) font référence à chercher (ϞΙΝΕ), trouver (ΣΙΝΕ) et dire (ΧΟΟ\*). Il est intéressant de noter que le programme de lecture de l'EvTh (*incipit*, 1 + 2) emploie les mêmes expressions. Jésus a dit (ΧΟΟ\* ; *incipit*) les paroles cachées dont il faut trouver (ΖΕ Ε- ; EvTh 1) l'interprétation. Et cette trouvaille (ΣΙΝΕ ; EvTh 2) est le résultat d'une recherche constante (ϞΙΝΕ ; EvTh 2). De plus, au *logion* 92, Jésus dit qu'il souhaite maintenant répondre aux questionnements des siens (ΤΕΝΟΥ ΕΖΝΑΪ ΕΧΟΟΥ), mais ils ne cherchent pas (ϞΙΝΕ ΔΝ ΝCΩΟΥ) ce qu'il désire leur communiquer. Il y a pour l'EvTh deux catégories d'individus : ceux qui cherchent et ceux qui se refusent à chercher. Le succès est garanti à celui qui cherche : la trouvaille est son lot. Et cette découverte s'exprime de différentes façons. On peut dire que trouver signifie atteindre le salut, ne pas goûter la mort (EvTh 1; 18; 19) et accéder au Royaume (EvTh 22; 27; 46; 49; 99; 114). Mais ceux qui ne cherchent pas ne trouvent pas. Tandis que ceux « en quête » font partie du groupe et sont « ceux de l'intérieur »; ceux qui refusent de chercher sont perçus comme « ceux du dehors »<sup>166</sup>. Il est donc raisonnable d'interpréter le *logion* 93 comme une mise en garde destinée à ceux qui cherchent. Jésus demande

<sup>165</sup> Dans la deuxième partie de cette thèse consacrée à l'histoire de la tradition, je ferai l'examen de ce texte d'Hilaire au chapitre 8.

<sup>166</sup> Cela ressemble à la caractérisation des disciples et « ceux du dehors » en Mc 4, 10-12 (// Mt 13,10-15; Lc 8,9-10); pour plus de détails voir A. Gagné, « Sectarianism, Secret Teaching and Self-Definition: Relational Features between Jesus, the Disciples and the Outsiders », dans T. Holmén (éd.), *Jesus in Continuum: Jesus from Judaism to Christianity* (WUNT, Reihe A). London, T&T Clark (à paraître en 2008).

aux siens de ne pas dévoiler l'interprétation des paroles cachées à ceux qui refusent de s'engager eux-mêmes dans la quête exigée<sup>167</sup>. EvTh 93 sert aussi en quelque sorte d'avertissement pour ceux qui ne cherchent pas ce que Jésus veut *maintenant* (ΤΕΝΟΥ) leur dire (EvTh 92). Et ce que Jésus souhaite « maintenant » leur communiquer, c'est le sens qu'ils doivent eux-mêmes découvrir à l'intérieur d'eux. Le Jésus de *Thomas* met lui-même en pratique le conseil qu'il donne aux siens, lorsqu'il déclare au *logion* 62<sup>168</sup> :

(62) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤΣ ΧΕ ΕΙΧΩ ΝΝΔΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΝΝΕ[ΤΜΠΩΔ]Ν  
 [ΝΔ]ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ <sup>2</sup> ΠΕ[Τ]Ε ΤΕΚ' ΟΥΝΔΑΜ ΝΔΔΥ ΜΝΤΡΕ ΤΕΚ2ΒΟΥΡ'  
 ΕΙΜΕ ΧΕ ΕCΡ ΟΥ

(62) <sup>1</sup> Jésus a dit: *Je dis mes mystères à [ceux qui sont dignes de mes] mystères.* <sup>2</sup> *Ce que ta droite fera, que ta gauche ne sache pas ce qu'elle fait.*

Les mystères de Jésus sont très certainement une référence aux ΝΩΔΧΕ ΕΘΗΠ de l'*incipit*. En s'appuyant sur la conjecture [ΤΜΠΩΔ]<sup>169</sup>, on peut supposer que la révélation est destinée à ceux qui en sont *dignes*. De ce que l'on peut comprendre de l'EvTh jusqu'à présent, il est très probable que les « dignes » représentent ceux qui s'investissent dans le programme de lecture de *Thomas*. Ils sont à l'opposé de ceux qui ne cherchent pas ce que Jésus souhaite dire (EvTh 92) et à qui il ne faut pas dévoiler l'interprétation des paroles cachées (EvTh 93). On retrouve encore

<sup>167</sup> R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, p.174.

<sup>168</sup> Je me fie à la reconstitution de Layton dans « Gospel according to Thomas », p.76.

<sup>169</sup> On pourrait même proposer la conjecture ΝΝΕ[ΤΩΙΝΕ]Ν [ΝΔ]ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ = à *[ceux qui cherchent] mes mystères*. Cela s'accorderait davantage avec l'idée que seul ceux qui cherchent l'interprétation des paroles cachées découvrent leur signification.

une certaine opposition entre « ceux du dedans » et « ceux du dehors ». Comme je l'ai signalé, cette démarcation vient du fait qu'il y a ceux qui cherchent et ceux qui ne cherchent pas. Cet état des choses est exprimé de diverses manières. Le désir de connaître les mystères de Jésus ou ses paroles cachées est aussi exprimé de diverses manières. En certains endroits on parle de la *soif* et de *boire* (EvTh 13; 28; 108), ainsi que d'une *source* et d'un *puits* (EvTh 13; 74) :

(13)<sup>5</sup> ... ΠΕΧΕ ΙΗC ΧΕ ΔΝΟΚ' ΠΕΚ' CΔ2 ΔΝ ΕΠΕΙ ΔΚCΩ ΔΚ†2Ε  
ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΠΗΓΗ ΕΤΒΡΒΡΕ ΤΔΕΙ ΔΝΟΚ' ΝΤΔΕΙΨΙΤC̄...

(13)<sup>5</sup> ... Jésus dit: « *Je ne suis pas ton maître, puisque tu as bu, tu t'es enivré à la source bouillonnante, celle que moi j'ai mesurée...* »

(28)<sup>2</sup> ... ΜΠΙ2Ε ΕΛΔΔΥ Ν2ΗΤΟΥ Ε40ΒΕ ...

(28)<sup>2</sup> ... *Je n'ai trouvé personne parmi eux qui eût soif...*

(74) ΠΕΧΔ4 ΧΕ ΠΧΟΕΙC ΟΥΝ ΖΔ2 ΜΠΚΩΤΕ ΝΤΧΩΤΕ ΜΝ ΛΔΔΥ ΔΕ  
ΖΝ ΤΩΩΝΕ<sup>170</sup>

(74) Il a dit : *Seigneur, il y en a beaucoup autour du puits, mais il n'y a personne dans le puits.*

(108)<sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤC ΧΕ ΠΕΤΔCΩ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΑΤΑΠΡΟ 4ΝΔΨΩΠΕ  
ΝΤΔ2Ε...

(108)<sup>1</sup> Jésus a dit : *Celui qui a bu à ma bouche deviendra comme moi...*

<sup>170</sup> Layton signale que les mots ΤΧΩΤΕ et ΤΩΩΝΕ sont des erreurs de copistes. Il suggère de suivre la recommandation de Guillaumont *et al.* disant qu'il faut lire ΤΩΩΤΕ aux deux endroits; voir A. Guillaumont, A. H.-Ch. Peuch, G. Quispel, G. Till et Y. °Abd al-Masih, *L'Évangile selon Thomas*, p.40; B. Layton « Gospel according to Thomas », p.80.

Plus loin, j'examinerai en détail le *logion* 13, mais il importe de dire que Thomas, identifié par l'*incipit* du texte comme celui qui l'a écrit, peut adéquatement répondre à la question du maître, parce qu'il avait bu (CΘ) à la source bouillonnante (ΤΠΗΓΗ ΕΤΒΡ̄ΒΡΕ) mesurée par Jésus. Je montrerai plus loin que cette source bouillonnante est synonyme de révélation des paroles cachées de Jésus. Et c'est précisément la soif de Thomas qui lui donne accès à la révélation des mystères de Jésus. L'agir de Thomas correspond en quelque sorte à ce qui est souhaité au *logion* 74 : quelqu'un dans le puits (ΖΝ ΤΩΩΝΕ)<sup>171</sup>. À l'opposé, il y a ceux qui n'ont pas soif (ΕΙΒΕ, Q. ΟΒΕ), ceux qui se tiennent autour du puits (Μ̄ ΠΚΩΤΕ ΝΤΧΩΤΕ). On se retrouve donc une fois encore avec deux classes d'individus : ceux qui ont soif et ceux qui n'ont pas soif. Et la révélation des paroles cachées n'est donnée qu'à ceux qui boivent à la source ou qui se tiennent dans le puits. Au *logion* 13, il ne sera donc pas surprenant de voir la réaction de Thomas face à la requête des disciples concernant les paroles secrètes que Jésus lui transmet. Thomas se refuse à leur communiquer ce que Jésus lui a dit. Cela s'accorde avec ce que l'on a déjà constaté dans la série des *logia* 92, 93, 94. Il ne faut pas donner la révélation des paroles cachées à ceux qui ne s'engagent pas dans la quête de sagesse demandée. Cela revient à dire que seuls les « dignes » obtiendront la révélation des mystères de Jésus (EvTh 62). Il faut chercher pour trouver. Cette recherche est caractérisée comme une soif et le désir de boire à la source ou au puits. Et cette quête inlassable conduit au salut. On peut d'une

---

<sup>171</sup> J. Doresse a remarqué que cette parole est attestée par Origène dans *Contra Celsum* VIII 15 et 16; voir *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, p.187.

certaine manière résumer le programme de lecture de l'EvTh par les mots du *logion* 58 :

(58) ΠΕΧΕ ΤC ΧΕ ΟΥΜΑΚΑΡΙΟC ΠΕ ΠΩΜΕ ΝΤΑ22ΙCΕ Δ42Ε ΔΠΩΝ2

(58) Jésus a dit: *Heureux l'homme qui a peiné*<sup>172</sup>, *il a trouvé la vie.*

La béatitude résume tout le programme de lecture de l'EvTh. Celui qui cherche trouve l'interprétation des paroles cachées et ne goûte pas la mort. Mais la quête n'est pas aisée, il faut peiner (21CΕ) pour trouver (2Ε) la vie<sup>173</sup>. Par ailleurs, le contraire est vrai. Ceux qui ne sont pas activement à la recherche de l'interprétation des dits secrets ne peuvent obtenir la vie.

Pour résumer, il importe de faire une synthèse des rapports entre les *logia* qui s'alignent sur le programme de lecture de l'EvTh. L'*incipit* informe le lecteur du contenu de l'évangile : une collection de paroles cachées. Le programme de lecture est énoncé dans les *logia* 1 et 2. Celui qui trouvera l'interprétation des dits

---

<sup>172</sup> En copte, 21CΕ peut se traduire par *labeur* ou *souffrance* (Crum 701b-712b). La visée de *Thomas* nécessite que l'on traduise par *peine* (au sens de labeur). En fait, la notion de labeur se retrouve à plusieurs reprises dans l'EvTh. L'idée du travail ou de la peine est étroitement liée à celle de la connaissance. Par exemple, la parabole du semeur (EvTh 9) parle d'une bonne terre (ΠΚΑ2 ΕΤΝΑΝΟΥ9) qui produit un fruit vers le ciel (Ε2ΡΔΙ ΕΤΠΕ). La parabole de la graine de sénevé (EvTh 20) mentionne que la grande branche pousse en raison d'une terre travaillée (ΠΚΑ2 ΕΤΟΥΡ 2ΩΒ). En EvTh 109, Jésus raconte l'histoire d'un homme qui trouve un trésor après avoir labouré (CΚΔΕΙ) le champ qu'il a acheté. On remarque aussi que le berger retrouve la grasse brebis (EvTh 107) seulement après avoir peiné (21CΕ). Les bienfaits de ces histoires résultent d'un travail, d'un labeur, d'une peine; il en est ainsi pour l'homme qui trouve la vie dans le *logion* 58; voir J.-M. Sevrin, « Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas. EvTh 63, 64, 65 », p.436.

<sup>173</sup> Voir J.-M. Sevrin, « Remarque sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas (II,2) », p.277.

ne goûtera pas la mort (EvTh 1). Pour ce faire, il faut chercher jusqu'à ce que l'on trouve, et la trouvaille permet de régner sur tout (EvTh 2). On désigne spécifiquement le salut par l'expression « ne pas goûter la mort ». Cette formule se retrouve dans les *logia* 18 et 19. Pour goûter à l'immortalité, il faut se tenir dans le commencement (EvTh 18), écouter les paroles de Jésus et connaître les cinq arbres dans le paradis (EvTh 19). Ces conditions sont essentiellement du même ordre que la nécessité d'interpréter les paroles cachées de Jésus. On a aussi remarqué que la connaissance des cinq arbres dans le paradis peut correspondre au règne sur tout au *logion* 2. L'inlassable quête de sagesse exigée en EvTh 2 est davantage accentuée dans les *logia* 92, 93 et 94. À la parole 92, on insiste sur l'urgence de chercher maintenant ce que Jésus désire communiquer. Le *logion* 93 demande à ceux qui s'investissent dans la quête de ne pas partager les fruits de leur trouvaille avec ceux qui ne s'en préoccupent aucunement. Il y a donc ici une nette démarcation entre ceux qui cherchent et ceux qui ne cherchent pas ou, en d'autres termes, les « insiders » et les « outsiders ». Cette opposition entre les deux groupes était déjà présente dès les premières lignes de l'EvTh. Seuls ceux qui s'engagent dans le programme de lecture de *Thomas* peuvent vivre l'expérience du salut. Il n'est donc pas étonnant que Jésus explique ses mystères à ceux qui en sont dignes. Parler des « mystères » est une façon de mentionner le contenu de l'EvTh signalé dans l'*incipit*: les paroles cachées de Jésus. Les « dignes » correspondent à ceux qui s'adonnent à l'interprétation des dits. Le désir de connaître la signification des paroles de Jésus est d'ailleurs représenté comme une *soif* (EvTh 13; 28). Cette soif désaltère lorsque l'on *boit* à la *source* ou au

*puits* de la connaissance (EvTh 13; 74; 108). L'essence du programme de lecture de l'EvTh est contenue dans le *logion* 58 : la peine mène à la vie. L'expression  $\alpha\iota\kappa\epsilon$  caractérise l'effort qu'exige la recherche ( $\psi\iota\mu\epsilon$ ) nécessaire au salut. Selon EvTh 2, la recherche est continuelle ( $\mu\eta\tau\rho\epsilon\chi\lambda\omicron\ \bar{\nu}\sigma\iota\ \pi\epsilon\tau\psi\iota\mu\epsilon\ \epsilon\psi\iota\mu\epsilon$ ) et doit être comprise en lien avec l'interprétation des paroles au *logion* 1. On doit aussi faire un rapprochement entre trouver la vie ( $\tau\epsilon\ \pi\omega\upsilon\alpha$ ) et le salut promis à ceux qui s'engagent dans le programme de lecture. La vie est synonyme de « ne pas goûter la mort » (EvTh 1) et de « régner sur tout » (EvTh 2). Ce bref excursus permet de voir comment le programme de lecture se confirme au fil de la lecture de l'EvTh. Je conclus avec deux tableaux illustrant le lien entre les *logia* étudiés :

**Tableau 3 A. Programme de lecture dans l'Évangile selon Thomas**

<b>Thème</b>	<i>Incip.</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>13</b>	<b>18</b>	<b>19</b>	<b>28</b>
<b>Paroles</b>	paroles cachées	ces paroles		la source bouillonnante		écouter les paroles de Jésus	
<b>Quête</b>		trouver l'interprétation	chercher avec intensité	tu as bu à la source bouillonnante	se tenir dans le commencement	connaître les cinq arbres dans le paradis	(-) ne pas avoir soif
<b>Salut</b>		ne goûtera pas la mort	régner sur tout		ne goûtera pas la mort	ces pierres vous serviront/ ne goûtera pas la mort	



**Tableau 3 B. Programme de lecture dans l'Évangile selon Thomas**

<b>Thème</b>	<b>58</b>	<b>62</b>	<b>74</b>	<b>92</b>	<b>93</b>	<b>94</b>	<b>108</b>
<b>Paroles</b>		je dis mes mystères	le puits	maintenant je veux les dire...	choses saintes / perles		...à ma bouche
<b>Quête</b>	avoir peiné	à ceux qui sont dignes	(-) autour du puits / dans le puits	cherchez et vous trouverez / (-) ceux qui cherchent pas	(-) ne pas donner les choses saintes, ni les perles	cherchez et vous trouverez	celui qui a bu...
<b>Salut</b>	avoir trouvé la vie						

## CHAPITRE III

### Les petits et le lait dans la *logion 22*. La connaissance en vue d'une nouvelle identité

Suivant le programme de lecture demandé, je tenterai d'expliquer le fonctionnement corrélatif de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans la *logion 22*. Cela permettra aussi de mieux comprendre le rôle que joue cette parole dans l'ensemble de l'EvTh. Il me faut cependant préciser que la métaphore du lait n'a pas nécessairement toujours la même signification en *Thomas*. Par exemple, dans la *logion 79*, le lait ne doit pas être interprété sur le plan symbolique:

(79)<sup>3</sup> ΟΥΝ ΖΗΤΟΥ ΓΑΡ ΝΑΨΩΠΕ ΝΤΕΤΝΧΟΟC ΧΕ ΝΕΕΙΔΤC ΝΘΖΗ  
ΤΔΕΙ ΕΤΕ ΜΠCΩ ΔΥΩ ΝΚΙΒΕ ΝΔΕΙ ΕΜΠΟΥ† ΕΡΩΤΕ

(79)<sup>3</sup> ... *Car il y a aura des jours où vous direz : heureux le ventre qui n'a pas enfanté et les seins qui n'ont pas allaité.*

Il est clair que le terme ΕΡΩΤΕ n'a pas le même sens que dans la *logion 22*. En fait, dans la *logion 79*, le rôle du lait n'a pas une connotation positive, il semble être même associé à un malheur<sup>174</sup>. Quoi qu'il en soit, Jésus n'en donne pas une évaluation positive comme c'est le cas en EvTh 22 où le lait est étroitement lié au salut, c'est-à-dire à l'entrée dans le Royaume. Dans la parole 79 de *Thomas*, le lait n'a pas d'autre référent que celui de la nourriture maternelle, et aucune valeur

<sup>174</sup> Ce texte s'apparente à Lc 23,29: « Car voici venir des jours où l'on dira: Heureuses les femmes stériles et les entrailles qui n'ont pas enfanté et les seins qui n'ont pas nourri. »

symbolique n'y est rattachée. Par contre, dans le *logion* 22, le lait et l'enfant pointent en direction d'une autre réalité; les enfants qui prennent le lait sont *comme* (ΤῆΝΤΩΝ) ceux qui entrent dans le Royaume. Le référent est bien la nourriture maternelle, mais cette prise de nourriture sert de métaphore. De plus, à la différence du *logion* 79, ΕΡΩΤΕ a une connotation positive puisqu'il est un des éléments servant à illustrer le comportement à adopter en vue de l'entrée dans le Royaume. Le lait fait partie d'une sorte de leçon que Jésus donne aux disciples à propos du Royaume.

Il faut, à cette étape, revenir brièvement sur la structure du *logion* 22. En lisant ce passage, il est difficile de voir le lien entre l'énoncé initial de Jésus et la réponse donnée aux disciples dans la dernière partie du texte. Comme je l'ai souligné dans la section consacrée à l'analyse de la structure, on décèle une maxi-structure [A//A'] comportant un parallélisme thématique identifié au moyen de récurrences verbales. Voici la manière dont j'ai présenté la maxi-structure du *logion* 22 :

**Figure 7. Maxi-structure de EvTh 22**

[A]

<sup>1</sup> Jésus vit des petits *prenant du lait*

<sup>2</sup> Il dit à ses disciples : Ces petits *qui prennent du lait* sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume.

[A']

<sup>3</sup> Ils lui dirent : Est-ce qu'en étant petits nous entrerons dans le Royaume?

<sup>4</sup> Jésus leur répondit : Lorsque vous ferez des deux un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur et l'extérieur comme l'intérieur et le haut comme le bas, <sup>5</sup> de sorte que vous fassiez de l'homme et de la femme un seul, pour que l'homme ne soit plus homme et que la femme ne soit plus femme. <sup>6</sup> Lorsque vous transformerez des yeux en un œil, une main en une main, un pied en un pied, une image en une image, <sup>7</sup> alors vous **entrerez dans le Royaume.**

Les deux parties du *logion* traitent essentiellement des petits (ΝΚΟΥΕΙ) et de l'entrée dans le Royaume (ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ). En [A], Jésus précise que les petits qui prennent le lait (ΝΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ) sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume. En [A'], l'incompréhension des disciples concernant les petits et le Royaume a pour résultat l'explication de l'énoncé initial par Jésus. La dernière partie est en fait un commentaire sur le sens de l'analogie initial. On remarque que l'expression ΕΡΩΤΕ ne se retrouve pas en [A']. En fait, Jésus ne mentionne même pas les ΝΚΟΥΕΙ dans sa réponse aux disciples. La raison pour laquelle il n'y a plus de références aux ΝΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ est parce que les disciples ne saisissent pas l'analogie. Jésus doit donc sortir de la métaphore et répondre directement en parlant de l'agir nécessaire en vue du Royaume. Mais du même coup, une lecture attentive du *logion* montre que Jésus explique effectivement l'analogie des petits prenant le lait.

On se souviendra aussi que la deuxième partie de la maxi-structure [A'] contient elle-même une mini-structure (ab/c/b'a')<sup>175</sup>. Celle-ci est délimitée par les syntagmes ΤΝΝΔΒΩΚ (ΤΕΤΝΔΒΩΚ) ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ en (a//a'). Le premier syntagme se rattache à l'incompréhension des disciples, tandis que le second est lié à la résolution du malentendu. L'abolition ou la suppression des opposés fait partie de l'explication de Jésus en (b//b'). Ces deux segments sont clairement introduits par les propositions temporelles ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤΝΩΔΡ̄ / ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤΝΩΔΕΙΡΕ. En (b), l'emploi récurrent de l'adverbe ΝΘΕ Ν- (*comme*) et des catégories spatiales (intérieur / extérieur; haut / bas) montre qu'il s'agit de

<sup>175</sup> Pour plus de détails sur la mini-structure, voir les pages 49-54.

l'abolition des différences. Par ailleurs, le segment (b') traite de l'abolition de la dualité au moyen de références corporelles (yeux, main, pied, image) et de la préposition  $\epsilon\pi\mu\lambda\ \bar{\nu}$ - (*à la place de; au lieu de*). On remarque aussi que b//b' insiste sur l'agir avec la répétition du verbe  $\bar{\nu}$ -;  $\epsilon\iota\pi\epsilon$ . Il faut donc *agir et faire* quelque chose pour entrer dans le Royaume<sup>176</sup>. Cette action nécessite l'abolition des différences et de la dualité. Le lien, donc, entre l'énoncé initial de Jésus en [A] – les petits enfants prenant le lait – et la deuxième partie du *logion* [A'] doit être que l'*action* nécessaire pour accéder au Royaume soit du même ordre que celle de l'analogie initiale. *Les petits enfants prenant le lait exemplifient le comportement à adopter pour accéder au Royaume*. En somme, la parole d'ouverture et l'explication traitent toutes deux des conditions d'accès au Royaume.

Il faut aussi revenir sur l'expression  $\omicron\Upsilon\lambda\ \omicron\Upsilon\omega\tau$ <sup>177</sup> qui se trouve dans le segment (c) de la mini-structure. Cette formule constitue le cœur du *logion* 22. C'est le

<sup>176</sup> Voir R. Valantasis, « Is the Gospels of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory », p.72.

<sup>177</sup> De nombreuses études ont été entreprises sur la signification de l'expression  $\omicron\Upsilon\lambda\ \omicron\Upsilon\omega\tau$  et de son rapprochement avec le terme gréco-copte  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$ . Par exemple, voir M. Harl, « À propos des *LOGIA* de Jésus : Le sens du mot  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$  », *REG* 73 (1960), p.464-474; A. F. J. Klijn, « The "Single One" in the Gospel of Thomas », p.271-278; R. Batey, « The  $\mu\omicron\nu\alpha\ \Sigma\alpha\pi\epsilon$  Union of Christ and the Church », *NTS* 13 (1966 / 1967), p.270-281; F.-E. Morard, « Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle. Influence bibliques et gnostiques », *FZPhTh* 20 (1973), p.332-411; F.-E. Morard, « Encore quelques réflexions sur Monachos », *VC* 34 (1980), p.395-401; G. Quispel, *Gnostic Studies II*, p.98-112; R. Charron, « À propos des  $\omicron\Upsilon\lambda\ \omicron\Upsilon\omega\tau$  et de la solitude divine dans les textes de Nag Hammadi », dans L. Painchaud et P.-H. Poirier (éds), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNH. Section « Études » 7). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 2006, p.109-133.

point culminant du texte focalisant sur la transformation de l'identité. C'est là où l'abolition de la différence et de la dualité trouve son accomplissement. L'homme (200ΥΤ) et la femme (C21ΜΕ) perdent leurs identités propres et font un seul (ΟΥΔ ΟΥΩΤ) pour ainsi devenir autre. C'est alors que s'accomplit l'abolition des différences et de la dualité. Dans un certain sens, l'expression ΟΥΔ ΟΥΩΤ résume l'essence du *logion* 22. Pour entrer dans le Royaume, il faut devenir *un seul*, et cela semble être exemplifié par le geste des petits enfants qui prennent le lait. Et ce qui unit ΝΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ à la notion de ΟΥΔ ΟΥΩΤ c'est la finalité: ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ.

Le rapport entre les petits qui prennent le lait et ceux qui deviennent *un seul*, se dessine à travers un complexe réseau de significations entre différents *logia* de l'EvTh. En gardant en tête le programme de lecture énoncé dans les premières lignes de l'évangile, l'interprétation du *logion* 22 s'opère par une mise en parallèle de *logia* présentant des thèmes analogues, susceptibles d'éclairer le passage en question. Il s'agit de construire le sens du texte par un procédé similaire à celui du chapitre précédent.

### **1. De la quête à l'unité**

On peut commencer l'analyse en cherchant des références traitant du principe d'unité. C'est l'idée essentiellement exprimée par la formule ΟΥΔ ΟΥΩΤ. L'unité est un thème que l'on retrouve à plusieurs endroits dans l'EvTh. Par exemple, les *logia* 48 et 106 parlent de l'abolition de la dualité et de la différence comme suit:

(48) ΠΕΧΕ Τ̄C ΧΕ ΕΡΨΑ CΝΔΥ P̄ ΕΙΡΗΝΗ Μ̄N̄ ΝΟΥΕΡΗΥ Ζ̄M̄ ΠΕΙΗΕΙ  
ΟΥΩΤ' CΕΝΔΧΟΟC M̄ΠΤΔΥ ΧΕ ΠΩΩΝΕ ΕΒΟΛ ΔΥΩ ΨΝΔΠΩΩΝΕ

(106) ΠΕΧΕ Τ̄C ΧΕ ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤ̄N̄ΨΔP̄ ΠCΝΔΥ ΟΥΔ ΤΕΤΝΔΨΩΠΕ  
N̄ΨΗΡΕ M̄ΠΡΩΜΕ ΔΥΩ ΕΤΕΤ̄N̄ΨΔN̄'ΧΟΟC ΧΕ ΠΤΟΟΥ ΠΩΩΝΕ ΕΒΟΛ'  
ΨΝΔΠΩΩΝΕ

(48) Jésus a dit : *Si deux font la paix l'un avec l'autre dans cette unique maison, ils diront à la montagne: Déplace-toi et elle se déplacera.*

(106) Jésus a dit : *Lorsque vous ferez des deux un vous deviendrez fils de l'homme et si vous dites: Montagne déplace-toi, elle se déplacera.*

On reconnaît qu'il y a ici des similitudes avec certains textes de la tradition synoptique<sup>178</sup>. Je ne veux pas m'attarder sur la question de dépendance ou d'indépendance par rapport aux évangiles canoniques – bien que l'on décèle une trajectoire traditionnelle certaine –, mais je cherche plutôt à savoir comment ces deux *logia* jettent un éclairage sur la notion de l'unité. Celle-ci est d'abord exprimée par la mention des deux (CΝΔΥ) faisant la paix dans une unique (ΟΥΩΤ) maison. Ce texte parle de la suppression de la division ou de la dualité. La paix (ΕΙΡΗΝΗ) doit se faire de sorte que la maison est caractérisée comme étant unique (ΟΥΩΤ). Le passage demande au lecteur d'agir (P̄) en vue de l'unicité. En fait, la division produisant un dédoublement semble être généralement déconseillée ou perçue négativement dans certains *logia* :

---

<sup>178</sup> Sur l'accord entre deux individus (*logion* 48), on trouve un parallèle en Mt 18,19. La parole sur l'ordre donné à la montagne (*logia* 48; 106) se retrouve en Mt 17,20; 21,21 (//Mc 11,23); Lc 17,6.

(11) ...<sup>4</sup> 2ΜΦΟΟΥ ΕΤΕΤΝΟ ΝΟΥΔ ΔΤΕΤΝΕΙΡΕ ΜΠCΝΔΥ ΖΟΤΑΝ ΔΕ  
ΕΤΕΤΝΩΔΩΠΕ ΝCΝΔΥ' ΟΥ ΠΕ ΕΤΕΤΝΝΔΔΥ'

(11) ...<sup>4</sup> *Au jour où vous étiez un, vous avez fait le deux, mais  
lorsque vous serez deux, que ferez-vous?*

Dans le texte de EvTh 11, Jésus voit d'un mauvais œil le jour où l'être unique s'est divisé pour faire deux. Ailleurs dans le *logion* 72, Jésus refuse lui-même d'être associé à la notion de partage (ΠΩΩΕ) lorsqu'il rejette l'invitation d'un homme à s'impliquer dans le partage de l'héritage de son père entre lui et ses frères. Plus loin, Jésus dira même que l'être divisé (ΠΩΩ) est rempli de ténèbres (EvTh 61). Il est intéressant ici de noter le renversement par rapport au *logion* 22. L'éventuelle ΖΟΤΑΝ ΔΕ ΕΤΕΤΝΩΔΩΠΕ ΝCΝΔΥ (EvTh 11) est à l'opposé de ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤΝΩΔΡ ΠCΝΔΥ ΟΥΔ (EvTh 22). Il y a certes au *logion* 11 une référence au mythe de l'androgynie, une interprétation des origines de l'humanité que l'on retrouve chez Platon, Philon d'Alexandrie et dans certains commentaires juifs et chrétiens du récit de Gn 1—3<sup>179</sup>. Les anciens croyaient qu'à l'origine l'être humain était asexué, c'est-à-dire il n'était ni homme, ni femme<sup>180</sup>. La transgression de la loi divine aurait provoqué une séparation de l'androgynie, créant ainsi deux entités distinctes. Mais le mythe ne doit pas être entendu à la lettre, et moins encore dans l'EvTh qui, dans son *incipit*, invite à découvrir le sens

---

<sup>179</sup> Pour plus détails voir, par exemple, l'article de W. A. Meeks, « The Image of the Androgynous: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity », p.185-186; ainsi que S. Cazalais, « La masculoféminité d'Adam : quelques témoins textuels et exégèses chrétiennes anciennes de *Gen* 1,27 », *RB* 114-2 (2007), p.174-188.

<sup>180</sup> On retrouve, par exemple, ce sens du mythe chez Philon d'Alexandrie; pour plus de détails voir G. Quispel, « Gnosis and the New Sayings of Jesus », *ErJb* 38 (1969), p.286-287.



des paroles cachées. Il faut donc chercher à comprendre le principe sous-jacent, c'est-à-dire celui de l'unité<sup>181</sup>.

Cette unité est aussi exprimée à travers l'expression ΜΟΝΑΧΟC<sup>182</sup>. On retrouve deux exemples d'un tel emploi en EvTh 49 et 75 :

(49) ΠΕΧΕ ΤC ΧΕ ΖΕΝΜΑΚΑΡΙΟC ΝΕ ΝΜΟΝΑΧΟC ΔΥΩ ΕΤCΟΤΠ' ΧΕ  
ΤΕΤΝΑΖΕ ΔΤΜΝΤΕΡΟ ΧΕ ΝΤΩΤΝ ΖΝΕΒΟΛ ΝΖΗΤC ΠΑΛΙΝ  
ΕΤΕΤΝΑΒΩΚ' ΕΜΔΥ

(75) ΠΕΧΕ ΤC ΟΥΝ ΖΔΖ ΔΖΕΡΑΤΟΥ ΖΙΡΜ ΠΡΟ ΔΛΛΑ ΜΜΟΝΑΧΟC  
ΝΕΤΝΑΒΩΚ' ΕΖΟΥΝ ΕΠΙΔ ΝΦΕΛΕΕΤ'

(49) Jésus a dit : *Heureux les solitaires et les élus, car vous trouverez le Royaume, car vous êtes issus de lui, vous y retournerez.*

(75) Jésus a dit : *Il y en a beaucoup debout à la porte, mais les solitaires rentreront dans la chambre nuptiale.*

Dans l'EvTh, l'expression ΜΟΝΑΧΟC (solitaire) équivaut à ΟΥΔ (un) et ΟΥΔ ΟΥΩΤ (un seul). On remarque que seuls les solitaires peuvent accéder au Royaume ou entrer dans la chambre nuptiale. C'est aussi le cas de ceux qui font ΟΥΔ ΟΥΩΤ dans le *logion* 22. On pourrait même voir un parallèle entre le concept de chambre nuptiale (ΜΔ ΝΦΕΛΕΕΤ) dans le *logion* 75 et celui qui consiste à faire « de l'homme et de la femme un seul » (ΕΤΕΤΝΑΕΙΡΕ ΝΦΟΟΥΤ ΜΝ ΤCΖΙΜΕ ΜΠΙΟΥΔ

<sup>181</sup> R. Valantasis, « Is the Gospels of Thomas Ascetical? », p.73-74.

<sup>182</sup> Voir R. Charron, « À propos des ΟΥΔ ΟΥΩΤ et de la solitude divine dans les textes de Nag Hammadi », p.131-132.

ΟΥΩΤ) dans le *logion* 22. Ces deux idées recourent à un langage symbolique mettant en scène des rapports conjugaux.

EvTh 75 forme une unité de sens avec le *logion* 74 où l'on parle de l'importance d'être dans le puits<sup>183</sup> et non pas autour du puits. Il y a certes une correspondance entre ceux qui se tiennent debout à la porte et ceux qui sont autour du puits. Par ailleurs, être dans le puits s'apparente à l'entrée dans le lieu de mariage. En omettant la clause ΠΕΧΕ ΤC̄ de EvTh 75, on remarque un certain enchaînement entre la quête, l'unité et le salut. Il est possible de distinguer un parallélisme thématique AB// A'B' en regardant de plus près le contenu des deux *logia* en question:

**Figure 8. Parallélisme entre EvTh 74 et 75**

(74) Il a dit :

**A** Seigneur, il y en a beaucoup (ΟΥΝ 2Δ2) autour du puits,

**B** mais il n'y a personne (ΜΝ̄ ΛΔΔΥ ΔΕ) dans le puits.

(75) Jésus a dit :

**A'** Il y en a beaucoup (ΟΥΝ 2Δ2) debout à la porte,

**B'** mais les solitaires (ΔΛΛΔ ΜΜΟΝΔΧΟC) entreront dans le lieu du mariage.

<sup>183</sup> Malgré le fait qu'il n'y ait personne dans le puits, ce qui est souhaité c'est précisément le contraire : quelqu'un dans le puits. De ce fait, on peut imaginer dans ce *logion* un personnage implicite s'alignant aux solitaires en B'.

On remarque le lien évident entre les deux dits. On rabaisse la multiplicité au profit de la singularité. Même s'il y en a beaucoup autour du puits, ce qui compte réellement c'est d'avoir quelqu'un dans le puits. Beaucoup se tiennent à la porte, mais seuls ceux qui sont uniques entrent dans le lieu du mariage. On peut aussi traduire ΜΑ ΝΥΦΕΛΕΕΤ par « chambre nuptiale »<sup>184</sup>. Je suis d'avis qu'il faut comprendre cette métaphore comme une référence au Royaume, semblable à ce que l'on retrouve dans la parabole des dix vierges (Mt 25,1-13). Accéder au lieu du mariage équivaut à l'entrée dans le Royaume. Ce qu'il faut essentiellement retenir de ces deux *logia* c'est que la singularité est valorisée tandis que la multiplicité est perçue négativement. On peut dire que les paroles cachées et l'entrée dans le Royaume – illustrées par le puits et le lieu du mariage – ne sont pas réservées pour ce qui est multiple (2Λ2), mais pour ce qui est unique. Dans les *logia* 11, 74 et 75, le salut est caractérisé par la singularité. Comme je l'ai souligné au chapitre précédent, le *logion* 74 s'aligne avec le programme de lecture énoncé dans les premières lignes de l'évangile. Les images de la *soif* (EvTh 13; 28), de la *source* (EvTh 13), du *puits* (EvTh 74) et l'action de *boire* (EvTh 13; 106) sont reliées à la quête du sens des paroles cachées. On constate que la structure commune des *logia* 74 et 75 permet un rapprochement entre la soif des paroles cachées (être dans le puits) et la singularité (être solitaire). Celui qui est

---

<sup>184</sup> Pour plus de détails sur le concept de « chambre nuptiale », voir E. Segelberg, « The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and Its Sacramental System », *Numen* 7 (1960), p.189-200; J.-M. Sevrin, « Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe », *Mus* 87 (1974), p.143-193; K. Rudolph, *Gnosis*, p.245-246; W. W. Isenberg, « Introduction to the Gospel according of Philip », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.136.

dans le puits est comme un ΜΟΝΑΧΟC. La structure parallèle des deux *logia* effectue un passage entre la quête et l'unité. On peut établir une correspondance entre B et B', avec le souhait exprimé d'avoir quelqu'un dans le puits et le solitaire. Ces deux « figures » (celui dans le puits / solitaire) sont mis en opposition à 2Δ2 en A // A'. Et c'est une telle condition qui ouvre les portes de la chambre nuptiale, lieu de l'union, c'est-à-dire du Royaume.

L'association des deux perspectives – la quête et l'unité - ressemble à ce que l'on retrouve dans le *logion* 22. Comme je l'ai déjà souligné, l'unité est exprimée à travers l'abolition des différences et de la dualité. Pour ce qui est de la quête ou la soif des paroles cachées, c'est précisément ce dont parle l'analogie des petits enfants prenant du lait. À l'instar de ce que l'on retrouve dans les *logia* 74 et 75, il y a une correspondance entre ΝΚΟΥΕΙ ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ et ΟΥΔ ΟΥΩΤ. De plus, le résultat est similaire dans les deux cas : ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ (EvTh 22) et ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΠΜΑ ΝΨΕΛΕΕΤ (EvTh 75) :

**Tableau 4. Quête, unité et salut en EvTh 22, 74 et 75**

THÈMES	EvTh 22	EvTh 74 et 75
Quête et unité	<i>petits enfants prenant le lait // faire un seul</i>	<i>être dans le puits // être solitaires</i>
Salut	<i>entrer dans le Royaume</i>	<i>entrer dans le lieu du mariage</i>

Ce rapprochement entre la quête et l'unité en vue du salut se retrouve également dans le texte en EvTh 4 où il est question du vieillard, du petit enfant et du lieu de la vie :

(4) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤC 4ΝΔΧΝΔΥ ΔΝ ΝCΙ ΠΡΩΜΕ Ν2ΛΛΟ 2Ν ΝΕ4200Υ ΕΧΝΕ ΟΥΚΟΥΕΙ ΝΩΗΡΕ ΩΗΜ Ε42Ν CΔΩΨ Ν200Υ ΕΤΒΕ ΠΤΟΠΟC ΜΠΩΝ2 ΔΥΩ 4ΝΔΩΝ2 <sup>2</sup> ΧΕ ΟΥΝ 2Δ2 ΝΩΟΡΠ' ΝΔΡ 2ΔΕ ΔΥΩ ΝCΕΩΩΠΕ ΟΥΔ ΟΥΩΤ

(4) <sup>1</sup> Jésus a dit : *L'homme vieux dans ses jours n'hésitera pas à interroger un tout petit enfant de sept jours concernant le lieu de la vie, et il vivra* <sup>2</sup> *car il y a beaucoup de premiers qui seront derniers, et ils deviendront un seul*<sup>185</sup>.

Plutôt que de chercher à expliquer le sens de ce dit énigmatique, les commentateurs se contentent de dresser la liste des textes parallèles à ce *logion*<sup>186</sup>. Mais comment cette parole établit-elle un lien entre la quête, l'unité et le salut? D'abord, il y a l'opposition entre ΠΡΩΜΕ Ν2ΛΛΟ 2Ν ΝΕ4200Υ et ΟΥΚΟΥΕΙ ΝΩΗΡΕ ΩΗΜ Ε42Ν CΔΩΨ Ν200Υ. On constate d'ailleurs le renversement de ce qui pourrait constituer un comportement habituel. Ce n'est pas le petit enfant qui interroge le vieillard, mais bien le contraire. On n'est pas sans savoir que toute la tradition biblique estime qu'il faut miser sur l'âge en ce qui a trait à la sagesse et

<sup>185</sup> Même si je travaille sur la version copte du *logion* 4, il importe de signaler que l'on retrouve une version très proche de ce dit dans le P.Oxy 654: « [Jésus a dit] : *l'[homme vieux dans ses jours] n'hésitera pas à interroger [un tout petit enfant de sept jours] concernant le lieu [de la vie, et] il [vivra], car beaucoup qui sont [premiers] seront [derniers, et] les derniers seront premiers, et ils [deviendront un seul]*. Je me fie ici à la reconstruction de Attridge. Par ailleurs, Fitzmyer restaure la fin du *logion* comme suit : « ...*et ils [auront la vie éternelle]* »; pour plus de détails voir, H. Attridge, « The Gospel of Thomas. The Greek Fragments », p.115 et J. A. Fitzmyer, « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas », p.379.

<sup>186</sup> Voir la liste dressée par W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus*, p.94-96.

l'expérience de vie<sup>187</sup>. Mais ici, c'est le ΚΟΥΕΙ ΝΩΗΡΕ ΩΗΗ qui est garant de la connaissance du lieu de vie (ΠΤΟΠΟC ΜΠΩΝ2). Le *logion* se termine de façon inusitée : les premiers seront les derniers<sup>188</sup>. Pour mieux comprendre le sens de cette idée, il faut tenir compte du rapport temporel entre le vieillard et le tout petit enfant. Le vieillard est le premier à entrer dans ce monde, le tout petit enfant en est le dernier. L'homme âgé qui interroge l'enfant cherche la réponse que possède le dernier. La connaissance du lieu de la vie provient du dernier. Il y a ici une correspondance avec le *logion* 18 où il est question de se tenir dans le commencement pour connaître la fin et ne pas goûter la mort. En EvTh 4, l'expérience même de la vie (ϣΝΑΩΝ2) est synonyme à « ne pas goûter la mort » (EvTh 18). Le petit enfant de sept jours peut être compris comme le commencement, le début. Il y a un renversement de perspective. Au *logion* 4, l'enfant est le dernier par rapport au vieillard, mais en EvTh 18 il est le commencement par rapport à la fin. Par contre, sur le plan de la temporalité, l'homme âgé est le premier en comparaison au tout petit enfant du *logion* 4. Mais il est situé à la fin, lorsqu'il vient après le commencement en EvTh 18. On peut représenter le rapport entre ces deux perspectives de façon suivante :

---

<sup>187</sup> Par exemple, voir Lv 19,32; 1 R 12,6-8; Job 12,12; 32,4-9.

<sup>188</sup> Voir les parallèles synoptiques Mt 20,26; Mc 10,31 (// Mt 19,30; Lc 13,30).

**Tableau 5. Premier et dernier // Commencement et fin**

<i>Logia</i>	<i>L'homme âgé</i>	<i>Le tout petit enfant</i>
<b>EvTh 4</b>	<i>premier</i>	<i>Dernier</i>
<b>EvTh 18</b>	<i>fin</i>	<i>commencement</i>

Il faut noter l'importance de l'expression ΟΥΔ ΟΥΩΤ à la fin du *logion* 4. Après que les premiers seront devenus derniers, ils seront un seul. L'unité est atteinte lorsque le vieillard obtient la connaissance et l'expérience du lieu de la vie, il retourne au commencement au lieu d'aller vers la mort. La connaissance est donc ce qui produit l'unité. De toute évidence, la figure du vieillard qui interroge l'enfant représente la quête conduisant au salut. Cette recherche est celle énoncée dans l'*incipit* et les premières lignes de *Thomas* : trouver l'interprétation des paroles cachées afin de ne pas goûter la mort. La quête, l'unité et le salut sont donc encore une fois réunis dans un même *logion*. La notion de ΟΥΔ ΟΥΩΤ s'aligne aussi parfaitement avec la fusion du commencement et de la fin en EvTh 18. Jésus mentionne aux disciples qu'ils connaîtront la fin lorsqu'ils se tiendront dans le commencement. D'ailleurs, il est clairement dit : *là où est le commencement, là sera la fin* (2ᾠ ΠΜΔ ΕΤΕ ΤΑΡΧΗ ᾠΜΔΥ ΕΘΔΖΗ ΝΔΨΩΠΕ ᾠΜΔΥ). De même que le début et la fin sont en un seul lieu, le vieillard et l'enfant seront un seul.

**Tableau 6. L'unité dans les *logia* 4 et 18**

<i>Logia</i>	<i>Unité</i>
<b>EvTh 4</b>	<i>un seul</i>
<b>EvTh 18</b>	<i>là où est le commencement, là sera la fin</i>

La mention de  $\text{OYN } 2\Delta 2$  (il y a beaucoup) peut aussi rappeler EvTh 74 et 75. On a déjà remarqué l'opposition entre multiple / singularité. Il y a beaucoup autour du puits, mais personne dans le puits (EvTh 74) et beaucoup sont debout devant la porte, mais seuls les solitaires entreront dans le lieu du mariage. Au *logion* 4, le vieillard peut être placé dans le même registre que celui qui est dans le puits (EvTh 74) et les solitaires (EvTh 75). D'une part, il est en quête de connaissance à l'instar de celui qui est dans le puits. D'autre part, il atteint aussi l'unité des solitaires (EvTh 75). La connaissance du lieu de la vie, c'est l'expérience de la vie elle-même. Les images de la quête, de l'unité et du salut en EvTh 4 ont donc aussi leurs correspondances dans les *logia* 74 et 75. En fait, on peut représenter l'enchaînement de ces trois thèmes en EvTh 4, 18, 74 et 75 de la façon suivante :



Tableau 7. Quête, unité et salut en EvTh 4, 18, 74 et 75

THÈMES	EvTh 4	EvTh 18	EvTh 74 et 75
Quête	<i>l'homme âgé interroge le tout petit enfant concernant le lieu de la vie</i>	<i>se tenir dans le commencement</i>	<i>être dans le puits</i>
Unité	<i>ils seront un seul</i>	<i>là où est le commencement, là sera la fin</i>	<i>être solitaires</i>
Salut	<i>il vivra</i>	<i>ne pas goûter la mort</i>	<i>entrer dans le lieu du mariage</i>

Il importe à ce stade-ci de dire un mot sur le *logion* 46 de l'EvTh où il est aussi question de ΚΟΥΕΙ<sup>189</sup>. La manière dont Jésus parle du *petit* pourrait à première vue donner l'impression qu'il existe une tension entre les *logia* 22 et 46. Une solution à cette aspérité serait peut-être d'interpréter le *logion* 46 à la lumière de EvTh 4:

<sup>189</sup> Le *logion* 46 s'apparente à ce que l'on trouve en Mt 11,11 (// Lc 7,28) : « En vérité, je vous dis, parmi ceux qui sont nés de femme, il n'en a été élevé aucun de plus grand que Jean le Baptiste; mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui. »; pour plus de détails sur les différences avec Mt, voir J. D. Crossan, *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*. San Francisco, Harper, 1983, p.325-327, ainsi que B. T. Viviano, « The Least in the Kingdom : Matthew 11:11, its Parallel in Luke 7:28 (Q) and Daniel 4:14 », dans *Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians. Studies in Biblical Theology* (NTOA 61). Fribourg, Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2007, p.82-83.

(46) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤΣ ΧΕ ΧΙΝ' ΑΔΑΜ ΦΑ ΪΩΖΑ(Ν)ΝΗΣ ΠΒΑΠΤΙΣΤΗΣ ΖΝ Ν  
 ΧΠΟ ΝΝΖΙΟΜΕ ΜΝ ΠΕΤΧΟΕ ΔΪΩΖΑΝΝΗΣ ΠΒΑΠΤΙΣΤΗΣ ΦΙΝΑ ΧΕ  
 ΝΟΥΩΣΠ' ΝΣΙ ΝΕΨΒΑΛ <sup>2</sup> ΔΕΙΧΟΟΣ ΔΕ ΧΕ ΠΕΤΝΑΦΩΠΕ ΖΝ ΤΗΥΤΝ  
 ΕΨΟ ΝΚΟΥΕΙ ΨΝΔΟΨΩΝ ΤΜΝΤΕΡΟ ΔΥΩ ΨΝΔΧΙΣΕ ΔΪΩΖΑΝΝΗΣ

(46) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Depuis Adam jusqu'à Jean le Baptiste, parmi ceux qui sont nés des femmes, il n'y a pas de plus élevé que Jean le Baptiste, de sorte que ses yeux ne seront pas détruits.* <sup>2</sup> *Mais j'ai dit : Celui parmi vous qui sera petit connaîtra le Royaume et sera plus élevé que Jean.*

Le petit (ΚΟΥΕΙ) dans le *logion* 46 est caractérisée de manière positive, comme c'est d'ailleurs le cas dans EvTh 22. On peut toutefois se demander à quel moment Jésus a-t-il exhorté ses disciples à être *petits* dans l'EvTh? On se rappellera que dans le *logion* 22, les disciples se méprennent sur la parole de Jésus en croyant devoir être *petits* pour entrer dans le Royaume. Mais comme on l'a déjà constaté, Jésus met plutôt l'accent sur ce que font les petits que sur leur statut. Il est clair que dans le *logion* 22, ΚΟΥΕΙ fait référence à des petits enfants puisqu'ils prennent le lait (ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ). Le *logion* 46, par ailleurs, joue sur une certaine ambiguïté de ΚΟΥΕΙ en l'opposant à ΧΙΣΕ (élever). Jésus accentue l'opposition entre petitesse et élévation en confrontant, en quelque sorte, la figure de Jean et celle des disciples : celui qui se fera petit connaîtra le Royaume et sera plus élevé que Jean. Cela suppose que le Baptiste n'ait jamais atteint une telle compréhension du Royaume.

Dans le *logion* 46, Jésus semble revenir ironiquement sur la parole du malentendu des disciples dans EvTh 22. De ce fait, Jésus souhaite les alerter à nouveau sur les conditions nécessaires pour accéder au Royaume. Il n'y a pas de contradiction

entre les *logia* 22 et 46. La parole sur les petits dans EvTh 46 n'est pas une manière pour Jésus d'endosser le malentendu des disciples signalé dans le *logion* 22. L'ironie a pour but de rappeler aux disciples qu'ils s'étaient déjà fourvoyés concernant les petits et le lait dans le *logion* 22; ils doivent donc prendre garde à ne pas se méprendre sur la condition nécessaire pour connaître le Royaume. Il ne faut pas croire que la connaissance du Royaume repose sur le statut de quelque personnage illustre (Jean le Baptiste). Les disciples de Jésus ont plutôt un avantage sur ceux qui ont vécu depuis Adam jusqu'à Jean : ils peuvent bénéficier de la révélation des paroles cachées de Jésus. Comme on le verra, c'est précisément cela qui les distingue de Jean.

Malgré le sens ambigu de ΚΟΥΕΙ dans EvTh 46, on dénote certains parallèles avec le *logion* 4. D'abord, il y a l'idée d'un *avant* et d'un *après*. Au *logion* 4, le vieillard est né *avant* le petit enfant de sept jours (ΚΟΥΕΙ ΝΩΗΡΕ ΩΗΜ ΕΨΝ̄ ΣΔΩΓ̄ Ν̄200Υ). En EvTh 46, il est question d'une période de temps définie : depuis Adam jusqu'à Jean. Parmi ceux qui sont nés des femmes, Jean le Baptiste est le plus élevé. Les disciples, quant à eux (= celui parmi vous; ΠΕΤ- 2Ν ΤΗΥΤ̄Ν), semblent appartenir à un temps subséquent et ne sont pas situés dans la même dispensation que le Baptiste (entre Adam et Jean). Le vieillard (EvTh 4) et le Baptiste (EvTh 46) représentent une condition antérieure, un *avant* de la connaissance du Royaume. Le petit enfant de sept jours (EvTh 4) et le disciple qui se fait petit (EvTh 46) possèdent la connaissance du Royaume. Ces deux figures symbolisent la condition idéale, un *après* nécessaire au salut. Les *logia* 4 et 46 insistent sur le dépassement d'une condition antérieure fourni par une quête qui

débouche sur la connaissance du lieu de la vie / Royaume. Le plus âgé (le vieillard / Jean) est dépassé par le petit / disciple qui connaît. Il y a donc une continuité ici avec le programme de lecture : ceux qui connaissent ne goûteront pas la mort. En EvTh 4, le vieillard obtient la connaissance en questionnant le petit enfant de sept jours. L'attitude du vieillard pourrait certes correspondre à l'*humilité* ou la *petitesse* exigée des disciples en EvTh 46. Le comportement du vieillard / disciple dans les *logia* 4 et 46 s'aligne avec le programme de lecture et la figure des petits prenant le lait dans EvTh 22. Il importe maintenant de classer les éléments parallèles entre les *logia* 4 et 46 :

**Tableau 8. Parallèles entre les *logia* 4 et 46**

<b>Parallèles</b>	<b>EvTh 4</b>	<b>EvTh 46</b>
<b>« un avant »</b>	vieillard	Jean
<b>« un après »</b>	petit enfant	disciple
<b><i>attitude</i></b>	questionne	se fait petit
<b><i>conséquence</i></b>	connaît le lieu de la vie	connaît le Royaume

Il existe une certaine continuité entre le comportement des petits prenant le lait (EvTh 22), celui du vieillard qui questionne le petit enfant de sept jours (EvTh 4) et du disciple qui se fait petit (EvTh 46). Dans les trois *logia*, il y a une même

visée sotériologique : connaissance du / entrée dans le Royaume. Et cette visée s’aligne toujours avec le programme de lecture : celui qui interprète les paroles cachées ne goûtera pas la mort (EvTh 1). En conséquence, la quête est représentée de différentes manières dans ces *logia* : prendre le lait (EvTh 22), questionner (EvTh 4) ou se faire petit (EvTh 46). Il n’y a donc pas de contradiction entre les *logia* 22 et 46 comme on pourrait le croire, mais on y trouve plutôt une complémentarité. Jésus interpelle ses disciples par l’ironie, par un malentendu des disciples qu’il s’attribue, pour leur parler de la condition nécessaire à l’expérience du salut : une quête du sens des dits cachées. On peut se représenter les parallèles entre le programme de lecture et les *logia* 4, 22 et 46 comme suit :

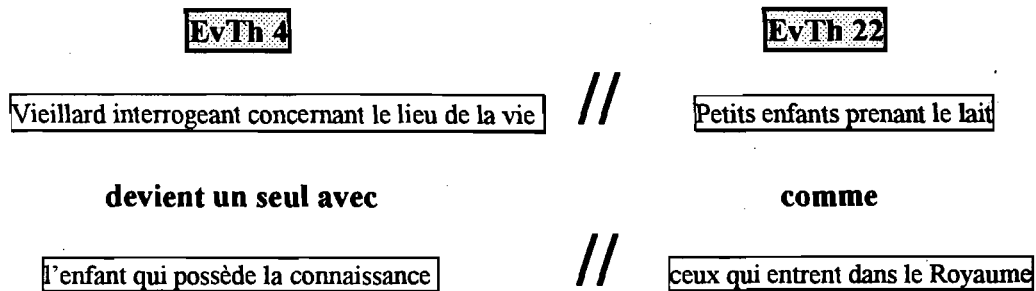
**Tableau 9. Parallèles entre les *logia* 1, 4, 22 et 46**

Parallèles	EvTh 1	EvTh 4	EvTh 22	EvTh 46
<b>Quête</b>	trouver l’interprétation	questionner	prendre le lait	se faire petit
<b>Salut</b>	ne goûtera pas la mort	connaîtra le lieu de la vie / vivra	entrera dans le Royaume	connaîtra le Royaume

Pour ce qui est de l’unité, on note, d’ailleurs, l’emploi de l’expression ΟΥΔ ΟΥΩΤ dans EvTh 4 et 22. Le questionnement du vieillard, étant ce qui mène au ΟΥΔ ΟΥΩΤ, se trouve clairement relié à la quête. Et le tout débouche aussi sur une perspective sotériologique (ΠΤΟΠΟΣ ΜΠΩΝ2 ΔΥΩ 4ΝΔΩΝ2). C’est précisément le

même schème dans le *logion* 22. La quête et l'unité sont associées par la référence à l'accès au Royaume (ΒΩΚ Ε2ΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ). Dans les deux *logia*, donc, l'unité résultant de la quête conduit au salut. Le vieillard qui interroge manifeste l'attitude de celui qui s'engage dans la quête exigée, tandis que l'enfant parle de l'expérience du salut liée à la connaissance du lieu de la vie. En EvTh 22, les petits enfants qui prennent le lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume. Obtenir le salut demande à être comme l'enfant prenant le lait. Comme je l'ai déjà signalé, on pourrait dans un certain sens effectuer un rapprochement entre le vieillard voulant connaître le τόπος de la vie et les petits enfants prenant le lait. L'homme âgé atteint son objectif en interrogeant le tout petit enfant. Son questionnement a pour résultat l'unité (ΟΥΛ ΟΥΩΤ) avec l'enfant. Le vieillard vise alors la connaissance qui procure la vie ou permet d'accéder au Royaume. Et c'est précisément la connaissance qui unit le vieillard à l'enfant. La connaissance se manifeste au commencement et à la fin (EvTh 18). Au moyen de la connaissance, l'homme âgé devient *un seul* avec l'enfant qui possède la révélation du lieu de la vie. Le rapport entre ces deux figures est semblable à ce que l'on lit dans le *logion* 22 de l'EvTh :

**Figure 9. Certains parallèles entre EvTh 4 et le *logion* 22**



L'enfant au *logion* 4 s'apparente, par ailleurs, à ceux qui entrent dans le Royaume en EvTh 22. La formule à caractère sotériologique ΠΤΟΠΟΣ ΜΠΩΝ2 ΔΥΩ ΨΝΔΩΝ2 est donc à mettre en lien avec ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ. L'homme âgé, quant à lui, manifeste le même désir de connaissance qu'un petit enfant ayant soif du lait maternel.

## 2. De la connaissance à la transformation de l'identité

Le programme de lecture, comme on l'a déjà constaté, signale la nécessité de l'interprétation des paroles cachées en vue de l'expérience du salut. Cette connaissance doit être désirée, c'est d'ailleurs pourquoi la quête inlassable de sagesse est caractérisée comme une *soif* (EvTh 13; 28). L'action de *boire* est associée naturellement au thème de la soif. J'ai aussi mentionné au chapitre précédent que la *source* résonne également avec les lexèmes *boire* et *soif*. Ces trois expressions sont employées pour parler du programme de lecture de l'EvTh (le lecteur se doit de trouver l'interprétation des paroles cachées). La *soif*, la *source* et le *boire* comptent parmi les termes que l'EvTh utilise pour parler de la quête demandée. Le *logion* 108 présente cette perspective de manière suivante :

(108) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤC ΧΕ ΠΕΤΑCΩ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΑΤΑΠΡΟ ΨΝΔΩΩΠΕ ΝΤΑΖΕ  
<sup>2</sup> ΔΝΟΚ ΖΩ ΨΝΔΩΩΠΕ ΕΝΤΟΨ ΠΕ <sup>3</sup> ΔΥΩ ΝΕΘΗΠ `ΝΔ` ΟΥΩΝ2 ΕΡΟΨ`

(108) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Celui qui boira à ma bouche deviendra comme moi, <sup>2</sup> moi aussi je deviendrai lui <sup>3</sup> et les choses cachées se manifesteront à lui.*

Boire à la bouche de Jésus est ce qui permet de recevoir la manifestation des choses cachées. Le lecteur attentif remarquera certainement le lien entre ce qui est *caché* (ΖΗΠ) et les paroles *cachées* (ΝΩΛΧΕ ΕΘΗΠ) dans l'*incipit* de l'évangile. Et à l'instar des lignes d'introduction de *Thomas*, il est question de manifestation ou de révélation (ΟΥΩΝΖ). Une collection de paroles cachées prononcées par Jésus et écrites par Didyme Jude Thomas devient en quelque sorte une révélation. Ce ne sont plus des paroles cachées, mais bien des paroles dévoilées<sup>190</sup>. C'est maintenant le sens de ces dits qu'il reste à découvrir. Mais pour ce faire, il est nécessaire de boire (CΩ) à la bouche (ΤΑΠΡΟ) de Jésus. Le disciple doit ingérer ce qui sort de la bouche de Jésus, c'est-à-dire ses paroles cachées, le contenu de la révélation donnée à Thomas. Et cette ingestion des paroles de Jésus transforme en quelque sorte le disciple. Son identité se perd dans celle de son maître; il y a une fusion entre les deux êtres. C'est une autre manière de parler du principe d'unité. Dans un certain sens, la réception des paroles cachées de Jésus signifie recevoir Jésus lui-même, puisque le disciple devient comme lui lorsqu'il boit à sa bouche. L'identité du maître est donc étroitement liée à ses paroles comme l'est aussi celle de son disciple. L'abolition des différences et de la dualité mentionnée en EvTh 22 est donc réitérée en EvTh 108 : le disciple devient comme (ΝΤΑΖΕ) Jésus / Jésus devient le disciple<sup>191</sup>. *La réception des paroles cachées modifie l'identité du*

<sup>190</sup> Pour plus de détails sur les paroles cachées de l'EvTh comme l'expression même d'une révélation, voir A. Gagné, « A Critical Note on the Meaning of ΑΠΟΦΑCΙC in *Gospel of Judas* 33:1 », *LTP* 63 (2007), p.381

<sup>191</sup> Sans élaborer sur le lien entre EvTh 22 et 108, Meyer perçoit tout de même le fait que les deux textes parlent d'une transformation du disciple; voir M. Meyer, « *Gospel of Thomas. Saying 114 Revisited* », dans *Secret Gospels. Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. New York, Trinity Press, 2003, p.104.



*disciple*. Les deux éléments s'articulent donc de la façon suivante : recevoir la parole unit le disciple à Jésus.

Dans le *logion* 108, on remarque l'enchaînement de trois thèmes significatifs : la quête, l'identité et la connaissance. La quête est caractérisée par la notion de boire à la bouche de Jésus. Du même coup cette *soif* transforme l'identité du disciple pour l'unir à son maître et lui révéler le sens des paroles cachées. La question de l'identité est primordiale, puisqu'elle renvoie à un des personnages principaux de l'évangile : Didyme Jude Thomas. On se rappellera que les noms Didyme et Thomas signifient *jumeau*. Le *logion* 108 joue sur ce concept en faisant référence à l'identité du disciple et de son maître. Ce qu'il faut comprendre c'est que le disciple devient en quelque sorte *jumeau* du maître. En quoi cette qualité se manifeste-elle précisément? Le disciple comme son maître comprend le sens des paroles cachées. Le principe de gémellité se retrouve ailleurs dans l'EvTh. Par exemple, si l'on revient au *logion* 106, on constate un lien évident avec EvTh 108 :

(106) ΠΕΧΕ ΙΣ ΧΕ ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤῼΑΡ ΠCΝΔΥ ΟΥΔ ΤΕΤΝΑΦΩΠΕ  
ἸΩΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ ΔΥΩ ΕΤΕΤῼΑΝ`ΧΟΟΣ ΧΕ ΠΤΟΟΥ ΠΩΩΝΕ ΕΒΟΛ`  
ΥΝΔΠΩΩΝΕ

(106) Jésus a dit : *Lorsque vous ferez de deux un vous deviendrez fils de l'homme et si vous dites: Montagne déplace-toi, elle se déplacera.*

J'ai déjà signalé les similitudes entre ce texte et le *logion* 48. Les deux dits traitent du thème de l'*unité* (faire la paix dans cette seule maison / faire de deux un) ainsi que du *règne* (Montagne déplace-toi, etc.). Mais on traite aussi de l'identité du

disciple dans ce texte. Ceux qui s'adonnent au principe d'unité (-P̄ ΠCΝΔΥ ΟΥΔ) deviendront fils de l'homme (N̄ΩΗΡΕ M̄ΠΡΩΜΕ). Il s'agit probablement du même processus d'identification qu'au *logion* 108 où le disciple devient comme Jésus. Ceux que l'on dénomme « fils de l'homme » en EvTh 106 ont su adopter le principe d'unité exigé. Ils deviendront ainsi « jumeaux » du Fils de l'Homme, c'est-à-dire de Jésus lui-même<sup>192</sup>. La proposition éventuelle du *logion* 106 correspond parfaitement à celle mentionnée en EvTh 22 : ΖΟΤΑΝ ΕΤΕΤN̄ΩΔP̄ ΠCΝΔΥ ΟΥΔ<sup>193</sup>. Les deux textes parlent de l'unité et de l'abolition des différences et de la dualité. Devenir « fils de l'homme » signifie posséder les qualités de Jésus et, de ce fait, connaître l'interprétation des paroles cachées en vue du salut. À l'instar de Jésus le vivant, le disciple ne goûtera pas la mort. En faisant des deux un, les disciples deviennent comme leur maître et ont revêtu les mêmes caractéristiques que lui<sup>194</sup>. Les thèmes de la quête, de l'unité et du salut sont donc

<sup>192</sup> Jésus semble être aussi désigné comme le Fils de l'Homme dans le *logion* 86 : « <sup>1</sup> Jésus a dit : [Les renards ont leurs tanières] et les oiseaux leurs nids, <sup>2</sup> mais le Fils de l'Homme n'a pas de lieu où poser sa tête et se reposer. » Cette parole correspond à ce que l'on retrouve dans la tradition canonique (Mt 8,20 // Lc 9,58). Il y a aussi une autre mention de ΩΗΡΕ M̄ΠΡΩΜΕ (*fils de l'homme*) dans le *logion* 28, mais cette référence a plutôt un sens péjoratif et désigne les fils des hommes en général, ceux qui n'ont pas soif des paroles de Jésus. Par ailleurs, certains, refusant la portée eschatologique du titre « fils de l'homme », évitent de l'appliquer à Jésus et y voient simplement un idiome sémitique pour désigner un *homme*, un *être humain* ou une *personne*; voir à cet effet H. Koester, « One Jesus and Four Primitive Gospels », dans J. M. Robinson et H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia, Fortress, 1971, p.170-171 et S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p.118 et 233-234.

<sup>193</sup> Pour J. M. Asgeirsson, EvTh 22,4-7 et 106 sont des doublets; voir J. M. Asgeirsson, « Arguments and Audience(s) in the *Gospel of Thomas* (Part I) », *SBLSP* 36 (1997), p.53-75.

<sup>194</sup> Une telle assimilation entre Jésus et ses disciples se retrouve aussi ailleurs dans l'EvTh : Jésus est la Lumière (ΠΟΥΟΕΙΝ ; EvTh 77); le disciple est un homme de lumière (ΟΥP̄M̄-ΟΥΟΕΙΝ ; EvTh 24); Jésus est appelé « le Vivant » (T̄C ΕΤΟΝ2 /

encore une fois réitérés. La question d'identité est ce qui relie les *logia* 106 et 108. Elle est en fait une extension de la notion d'unité. Être jumeau de Jésus équivaut aux expressions *faire des deux un* (Ϝ ΠCΝΔΥ ΟΥΔ) et *un seul* (ΟΥΔ ΟΥΩΤ).

Le principe d'unité se confirme d'ailleurs par le *logion* inséré entre les paroles 106 et 108. La parabole de la brebis perdue (EvTh 107) ressemble quelque peu à celle que l'on retrouve dans l'Évangile selon Luc<sup>195</sup>. Il importe de remarquer cependant la manière dont la brebis et le travail du berger sont caractérisés :

(107) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤC ΧΕ ΤΜΝΤΕΡΟ ΕCΤΝΤΩ(N) ΕΥΡΩΜΕ ΝΩΩC ΕΥΝΤΑ4' ΜΜΔΥ ΝΩΕ ΝΕCΟΟΥ <sup>2</sup> ΔΟΥΔ ΝΖΗΤΟΥ CΩΡΜ' ΕΠΝΟC ΠΕ Δ4ΚΩ ΜΠCΤΕΨΙΤ Δ4ΩΙΝΕ ΝCΔ ΠΙΟΥΔ' ΩΔΝΤΕ42Ε ΕΡΟ4 <sup>3</sup> ΝΤΔΡΕ42ΙCΕ ΠΕΧΔ4' ΜΠΕCΟ[[Υ]]ΟΥ ΧΕ †ΟΥΟΩΚ' ΠΔΡΔ ΠCΤΕΨΙΤ'

(107) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Le Royaume est comparable à un homme, un berger qui avait cent brebis.* <sup>2</sup> *L'une d'elle s'égara; c'était la grande. Il laissa les quatre-vingt-dix-neuf et chercha l'unique, jusqu'à ce qu'il la trouve.* <sup>3</sup> *Après qu'il eût peiné, il dit à la brebis : Je te désire plus que les quatre-vingt-dix-neuf.*

ΠΕΤΟΝ2 ; *incipit*, EvTh 59); le disciple est appelé un esprit vivant (ΟΥΠΝΔ Ε4ΟΝ2 ; EvTh 114); voir J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, p.206-207; S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom Second Edition*, p.133-135; G. J. Riley, *Resurrection Reconsidered. Thomas and John in Controversy*, p.123-124.

<sup>195</sup> Lc 15,3-6: « Alors il leur dit cette parabole: 'Lequel d'entre vous, s'il a cent brebis et qu'il en perde une, ne laisse pas les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert pour aller à la recherche de celle qui est perdue jusqu'à ce qu'il l'ait retrouvée? Et quand il l'a retrouvée, il la charge tout joyeux sur ses épaules, et, de retour à la maison, il réunit ses amis et ses voisins, et leur dit: "Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, ma brebis qui était perdue!" '» Pour plus de détails sur la comparaison entre la version de Lc et celle du *logion* 107, voir W. Schrage, *Das Verhältnis*, p.194, et plus récemment S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p.69-71 et J.-M. Sevrin, « La rédaction des paraboles dans l'Évangile selon Thomas », p.350.

La parabole est essentiellement une leçon sur la quête de l'unique. L'emploi de ΟΥΔ, 2Ε et 2ΙCΕ permet au lecteur d'effectuer un rapprochement entre plusieurs textes de l'EvTh. Le berger quitte son troupeau (pluralité) pour partir à la recherche de l'unique ou de la seule (ΟΥΔ) brebis. L'accent est donc sur la singularité au profit de la multiplicité. Ce qui importe c'est de trouver (2Ε) l'unique grande brebis (ΠΝΟΣ). Et cette quête est un travail pénible (2ΙCΕ). Il y a donc ici une correspondance marquante avec le programme de lecture énoncé dans les premières lignes de l'EvTh. Le disciple est convié à une inlassable recherche du sens des paroles cachées de Jésus. La quête demandée correspond effectivement au principe d'unité souligné dans les *logia* 106 et 108. En buvant de la bouche de Jésus, le disciple devient comme son maître (EvTh 108). Cela concorde avec l'idée que ceux qui font des deux un seul, deviennent alors « fils de l'homme » (*logion* 106). Le thème de l'unité se trouve donc dans les trois *logia*. Et l'unité vient de la quête du sens des paroles cachées. La parole 107 illustre cette réalité au moyen d'une parabole sur la recherche pénible de l'unique. C'est la seule brebis qui importe, non pas les quatre-vingt-dix-neuf autres. Lorsqu'il a trouvé l'unique grande brebis, le berger avoue qu'il la désire (ΟΥΟΩ) plus que les autres<sup>196</sup>. Ceci s'apparente à la *soif* de ceux qui s'engagent dans le programme de lecture. Ceux qui ont soif se désaltèrent à la bouche de Jésus, c'est-à-dire à la source de ses paroles.

---

<sup>196</sup> Certains ont traduit ΟΥΟΩ par *aimer* ou *prendre soin*; voir par exemple A. Guillaumont, A. H.-Ch. Peuch, G. Quispel, G. Till et Y. °Abd al-Masih, *L'Évangile selon Thomas*, p.55 et T. O. Lambdin, « The Gospel According to Thomas », p.91.

Revenons au thème de la transformation de l'identité tel qu'énoncé dans les *logia* 106 et 108. Dans le *logion* 22 de l'EvTh, les disciples doivent faire de deux un, c'est-à-dire, l'intérieur comme l'extérieur (ΠCΔ Ν2ΟΥΝ ΝΘΕ ΜΠCΔ ΝΒΟΛ), l'extérieur comme l'intérieur (ΠCΔ ΝΒΟΛ ΝΘΕ ΜΠCΔ Ν2ΟΥΝ), et le haut comme le bas (ΠCΔ ΝΤΠΕ ΝΘΕ ΜΠCΔ ΜΠΙΤΝ). La modification de l'identité qui résulte de boire à la bouche de Jésus (EvTh 108) et de faire des deux un (EvTh 106), se retrouve donc dans le *logion* 22. Les catégories identitaires, homme (20ΟΥΤ) et femme (C2ΙΜΕ), ainsi que le langage de la transformation corporelle, œil, main, pied et image (ΕΠΜΔ Ν-), sont en lien avec l'identité. On remarque dans les trois cas qu'il est nécessaire d'agir ou de faire quelque chose. La transformation de l'identité s'opère lorsque que le disciple *fait* (P) des deux un et *boit* (CΩ) à la bouche de Jésus.

Deux des trois *logia* usent aussi d'un langage ayant une portée sotériologique. L'analogie et les prescriptions en EvTh 22 servent d'indications en vue de l'entrée dans le Royaume. La fin du *logion* 106 résonne avec la promesse donnée en EvTh 2 à ceux qui cherchent et trouvent : ils règneront sur tout. Le *logion* 108, par ailleurs, ne fait pas état du salut, mais donne cependant la clé du Royaume : la manifestation des choses cachées. L'interprétation de paroles de Jésus est clairement ce qui conduit au salut (EvTh 1). Or, la révélation de ce qui est caché en EvTh 108 s'accorde tout de même parfaitement avec la visée sotériologique de *Thomas*. On peut résumer le rapport à l'identité, l'agir et la sotériologie entre les *logia* 22, 106 et 108 comme suit :

**Tableau 10. Identité, agir et salut dans les *logia* 22, 106, et 108**

THÈMES	EvTh 22	EvTh 106	EvTh 108
<b>Identité</b>	- langage spatial - catégorie identitaire (homme / femme) - langage corporel	- devenir fils de l'homme	- devenir comme Jésus
<b>Agir</b>	- faire deux un	- faire des deux un	- boire à la bouche de Jésus
<b>Visée sotériologique</b>	- entrer dans le Royaume	- déplacer la montagne	—

L'agir est étroitement lié à la connaissance, car il s'agit bien d'une quête et non d'une connaissance infuse. Le lecteur doit s'engager dans la recherche du sens des paroles cachées. Il est naturel d'aligner le *faire* (P) des paroles 22 et 106 avec le *boire* (CΩ) du *logion* 108, car le résultat est le même : la transformation de l'identité. En somme, la poursuite de la connaissance modifie l'identité du disciple, qui devient comme Jésus le Vivant. En conséquence, il ne goûtera pas la mort et accèdera au Royaume.

Le *logion* 13 de l'EvTh est un autre passage significatif<sup>197</sup> qui associe les thèmes de la *connaissance*, de l'*identité* et du *salut* :

<sup>197</sup> Le lien entre les *logia* 13 et 108 a été constaté par plusieurs auteurs; voir par exemple, S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom Second Edition*, p.91-94 et A. Marjanen, *The Woman that Jesus Loved : Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents* (NHMS 40). Leiden, E. J. Brill, 1996, p.42-43.

(13) <sup>1</sup> ΠΕΧΕ ΤC ΝΝΕΦΜΔΘΗΤΗC ΧΕ ΤΝΤΩΝΤ' ΝΤΕΤΝΧΟΟC ΝΔΕΙ ΧΕ  
 ΕΕΙΝΕ ΝΝΙΜ <sup>2</sup> ΠΕΧΔ4 ΝΔ4' ΝΒΙ CΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟC ΧΕ ΕΚΕΙΝΕ  
 ΝΟΥΔΓΓΕΛΟC ΝΔΙΚΔΙΟC <sup>3</sup> ΠΕΧΔ4 ΝΔ4' ΝΒΙ ΜΔΘ'ΘΔΙΟC ΧΕ  
 ΕΚΕΙΝΕ ΝΟΥΡΩΜΕ ΜΦΙΛΟCΟΦΟC ΝΡΜΝ2ΗΤ' <sup>4</sup> ΠΕΧΔ4 ΝΔ4' ΝΒΙ  
 ΘΩΜΔC ΧΕ ΠCΔ2 ΖΟΛΩC ΤΔΤΔΠΡΟ ΝΔΨ<Ψ>ΔΠ4' ΔΝ ΕΤΡΔΧΟΟC  
 ΧΕ ΕΚΕΙΝΕ ΝΝΙΜ <sup>5</sup> ΠΕΧΕ ΙΗC ΧΕ ΔΝΟΚ' ΠΕΚCΔ2 ΔΝ ΕΠΕΙ ΔΚCΩ  
 ΔΚ†ΖΕ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΠΗΓΗ ΕΤΒΡΒΡΕ ΤΔΕΙ ΔΝΟΚ ΝΤΔΕΙΨΙΤC <sup>6</sup> ΔΥΩ  
 Δ4ΧΙΤ4 Δ4ΔΝΔΧΩΡΕΙ Δ4ΧΩ ΝΔ4' ΝΨΟΜΤ' ΝΨΔΧΕ <sup>7</sup> ΝΤΑΡΕ ΘΩΜΔC  
 ΔΕ ΕΙ ΨΔ ΝΕ4'ΨΒΕΕΡ' ΔΥΧΝΟΥ4' ΧΕ ΝΤΑ ΤC ΧΟΟC ΧΕ ΟΥ ΝΔΚ'  
<sup>8</sup> ΠΕΧΔ4' ΝΔΥ ΝΒΙ ΘΩΜΔC ΧΕΕΙΨΔΝ'ΧΩ ΝΗΤΝ ΟΥΔ ΖΝ ΝΨΔΧΕ Ν  
 ΤΔ4ΧΟΟΥ ΝΔΕΙ ΤΕΤΝΔ4Ι ΨΝΕ ΝΤΕΤΝΝΟΥΧΕ ΕΡΟΕΙ ΔΥΩ ΝΤΕ  
 ΟΥΚΩΖΤ' ΕΙ ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΨΩΝΕ ΝCΡΩΖΚ' ΜΜΩΤΝ

(13) <sup>1</sup> Jésus dit à ses disciples : *Comparez-moi et dites-moi à qui je ressemble.* <sup>2</sup> Simon Pierre lui dit : *Tu ressembles à un ange juste.* <sup>3</sup> Matthieu lui dit : *Tu ressembles à un homme philosophe sage.* <sup>4</sup> Thomas lui dit : *Maître, ma bouche n'acceptera absolument pas que je dise à qui tu ressembles.* <sup>5</sup> Jésus dit : *Je ne suis pas ton maître puisque tu as bu, tu t'es enivré à la source bouillonnante, celle que moi j'ai mesurée.* <sup>6</sup> Et il le prit, se retira, lui dit trois paroles. <sup>7</sup> Mais lorsque Thomas revint vers ses compagnons, ils lui demandèrent : *Que t'a dit Jésus?* <sup>8</sup> Thomas leur dit : *Si je vous dis une des paroles qu'il m'a dites, vous prendrez des pierres et vous me les jetterez et un feu sortira des pierres et vous brûlera.*

Dans ce texte, Jésus demande à ses disciples de dire à qui il ressemble. Ce passage est analogue à ce que l'on retrouve dans la tradition synoptique<sup>198</sup>. La différence est que Jésus n'interroge pas les disciples sur son identité, mais souhaite savoir à qui ou à quoi il est comparable<sup>199</sup>. La réponse donnée par Thomas est pour certains une critique des positions traditionnelles de l'église à cette époque<sup>200</sup>. La

<sup>198</sup> Voir par exemple Mc 8,27-29 // Mt 16,13-16; Lc 9,18-20.

<sup>199</sup> Voir J. Brankaer, « 'Je ne suis pas ton maître'. Jésus, Thomas et les disciples dans l'Évangile selon Thomas », dans P. Létourneau et M. Talbot (éds), *Et vous, qui dites-vous que je suis? La gestion des personnages dans les récits bibliques* (ScBib, Études 16). Montréal, Médiaspaul, 2006, p.247.

<sup>200</sup> La mention de Pierre et Matthieu peut être dirigée contre les communautés se réclamant de la tradition pétrinienne (l'évangile selon Mc, par exemple) et

réponse des interlocuteurs est d'un certain intérêt. D'abord, Pierre et Matthieu répondent inadéquatement, puisque Jésus ne retient rien de leur intervention. Thomas par ailleurs se situe correctement devant une telle demande. C'est son refus de dire à quoi Jésus est comparable qui lui mérite les félicitations de son maître. En ne disant pas, il s'inscrit dans la manière de faire de l'évangile. Le lecteur lui-même ne connaît pas ce que Thomas se refuse de dire. Il en est de même pour Jésus qui dit les choses sans en dévoiler le sens. Ici, l'auteur implicite écrit tout en cachant<sup>201</sup>. Cette manière d'écrire force donc le lecteur à s'inscrire dans le programme de lecture de l'EvTh. Mais en examinant de plus près l'intervention de Thomas, on constate des liens avec plusieurs autres *logia* de l'EvTh. On remarque d'abord la référence à ΤΑΠΡΟ, de la *bouche* de Thomas qui refuse de dire. Cette mention rappelle le *logion* 108 où il est question de la bouche de Jésus de laquelle proviennent les paroles cachées (Cf. *incipit*). Même si Thomas estime que Jésus est son maître (CΛ2), ce dernier refuse d'être perçu ainsi par le disciple. La raison d'une telle dénégation vient du fait que Thomas a bu et s'est enivré à la source bouillonnante que Jésus a mesurée (ΔΚCΩ ΔΚ†2Ε ΕΒΟΛ 2Ν ΤΠΗΓΗ ΕΤΒΡΒΡΕ ΤΔΕΙ ΔΝΟΚ ΝΤΔΕΙΩΙΤC̄). Cette source correspond en fait à la bouche de Jésus dans le *logion* 108, puisque que c'est de cette source que vient la révélation des paroles cachées. Thomas, qui a bu à la source bouillonnante, correspond à celui qui boira de la bouche de Jésus. Thomas devient donc

---

matthéenne; voir A. F. Walls, « The Reference to the Apostles in the Gospel of Thomas », *NTS* 7 (1960-1961), p.269; S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p.206-207; R. Uro, *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, p.88-92 et 97-102; T. A. Wayment, « Christian Teachers in Matthew and Thomas », p.291-306.

<sup>201</sup> J. Brankaer, « 'Je ne suis pas ton maître' », p.253.



maintenant *comme* son maître, d'où la parole : « Je ne suis pas ton maître ». Le parallèle entre les *logia* 13 et 108 est évident : l'identité du disciple est modifiée lorsqu'il boit à la source bouillonnante de la connaissance (EvTh 13) ou à la bouche de Jésus (EvTh 108). Le disciple devient alors comme Jésus (« Je ne suis pas ton maître »). C'est la même identification qu'en EvTh 106 : ceux qui font des deux un deviennent « fils de l'homme ». Comme je l'ai signalé plus haut, il existe une correspondance entre « faire des deux un » (EvTh 106) et « boire à la bouche de Jésus » (EvTh 108). Dans les deux cas, l'identité du disciple est modifiée. L'unité s'accomplit lorsque le disciple assimile les paroles cachées. C'est peut-être une autre manière de parler de l'unité demandée en EvTh 22. Le disciple uni à Jésus au moyen des paroles cachées pourrait correspondre à la condition exigée pour entrer dans le Royaume : faire des deux un (-ἦ ΠΑΝΤΩ ΟΥΔ).

De par sa quête des paroles cachées, représentée par la soif de qui boit à la source bouillonnante, Thomas recevra une révélation supplémentaire. Jésus le prendra à part pour lui dire trois mots (ΩΟΜΤ ΝΩΔΧΕ)<sup>202</sup>. Il est toutefois étrange que Thomas reçoive un surplus de connaissance après que Jésus avoue ne plus être son maître<sup>203</sup>. Un indice provient de la réponse de Thomas aux autres disciples. Il ne lui est pas permis de dévoiler le contenu de la révélation transmise par Jésus. Comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, le refus de Thomas correspond à ce qui est demandé aux *logia* 92, 93 et 94. Il ne faut pas partager la révélation des

<sup>202</sup> Il y a eu toutes sortes de spéculations au sujet de ces trois mots. À vrai dire, il est impossible de connaître le contenu de ces mots puisque l'EvTh n'en dit absolument rien; voir par exemple M. Meyer, *The Gospel of Thomas*, p.74-75.

<sup>203</sup> On ne trouve pas de réponse adéquate de T. A. Wayment à cette question, voir « Christian Teachers in Matthew and Thomas », p.303.

paroles cachées avec ceux qui ne s'engagent pas dans la quête de sagesse demandée. La mauvaise réponse des autres disciples est la preuve de ce manque. Ils ressemblent à ceux qui ne sont pas « dignes » de recevoir les mystères de Jésus (EvTh 62). La réponse de Thomas montre la séparation radicale que la révélation produit entre lui et les autres disciples. S'il leur communiquait fût-ce une partie du secret, ils tenteraient de le lapider et en seraient détruits. Assimilé à Jésus, Thomas est radicalement séparé de tout ce qui est de ce monde. En un sens, le *logion* 13 met en récit l'expérience de la quête inlassable de sagesse et de la réception des paroles de Jésus mentionnées en EvTh 2 et 19 :

(2) <sup>1</sup> Jésus a dit : *Celui qui cherche, qu'il ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il trouve, <sup>2</sup> et lorsqu'il aura trouvé, il sera troublé, <sup>3</sup> et lorsqu'il aura été troublé, il sera émerveillé et il règnera sur tout.*

(19) <sup>1</sup> Jésus a dit : [...] <sup>2</sup> *Si vous devenez pour moi des disciples et si vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront.*

La trouvaille est garantie à ceux qui cherchent. C'est d'ailleurs ce qui arrive à Thomas, après avoir cherché – ce qui correspond à boire à la source bouillonnante – il reçoit un surplus de révélation et trouve le sens des paroles cachées. Le trouble (ΩΤΟΡΤΡ) et l'émerveillement (ΩΠΗΡΕ) résultent de la trouvaille. Et celui qui trouve règne sur tout (ϸΝΔΡ̄ ΡΡΟ ΕΧΜ ΠΤΗΡϸ). Comme je l'ai indiqué, « être servi par les pierres » (EvTh 19) s'apparente à la souveraineté (« régner sur le tout »; EvTh 2), et est parallèle à « connaître la fin et ne pas goûter la mort » (EvTh 18). C'est le cas de Thomas au *logion* 13, et c'est pourquoi les pierres seront aussi en quelque sorte à son service, en le protégeant de la mort que

voudraient lui infliger les autres disciples. En somme, l'image de pierres au service de ceux qui reçoivent les paroles de Jésus parle de l'aboutissement de la quête promise au *logion* 2 : le règne sur tout.

Il importe maintenant de jeter un coup d'œil sur les correspondances qui existent entre le *logion* 13 et EvTh 22. D'abord, les deux *logia* soulignent l'intervention maladroite des disciples<sup>204</sup>. D'une part, ceux-ci se méprennent sur la signification de l'analogie de Jésus concernant les petits prenant le lait (EvTh 22,3); de l'autre, la comparaison de Pierre et Matthieu est inadéquate (EvTh 13,3-4).

Il faut de plus signaler qu'il existe une équivalence dans les images qui figurent l'accès à la connaissance : il s'agit de boire (boire à la source bouillonnante / être allaité). Dans les deux cas, il s'agit d'ingurgiter un contenu. L'illumination de Thomas provient de la source. Thomas *sait* comment répondre parce qu'il a bu et s'est enivré à la source. Les petits enfants sont semblables à ceux qui entrent dans le Royaume parce qu'ils prennent le lait. Thomas représente ceux qui ont *soif* des paroles cachées, ils boivent donc à la source. Il en est de même pour les petits enfants prenant le lait; ils représentent ceux qui ont *soif* des paroles de Jésus. Ces deux figures symbolisent tous ceux qui s'alimentent des paroles de Jésus. Le contenu de la source (EvTh 13) et le lait (EvTh 22) représentent les paroles cachées de Jésus. Et seuls ceux qui s'alimentent de ces paroles obtiennent la connaissance qui donne le salut.

---

<sup>204</sup> Les disciples sont d'ailleurs souvent caractérisés de cette manière; voir l'article de R. Trevijano Etcheverria, « La Incomprensión de los Discípulos en el Evangelio de Tomás », dans E. A. Livingston (éd.), *Studia Patristica XVIII* (Part I). Oxford, Pergamon, 1982, p.243-250.

Cette conclusion est significative pour l'interprétation de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion* 22 de l'EvTh. *Les petits enfants prenant le lait symbolisent les disciples qui suivent le programme de lecture de l'évangile.* On comprend mieux d'un coup pourquoi l'analogie des petits enfants prenant le lait est utilisée pour caractériser ceux qui entrent dans le Royaume. Or, le disciple qui s'engage à trouver le sens des paroles cachées ne goûtera pas la mort. Et l'unité (ΟΥΔ ΟΥΩΤ) s'opère précisément lorsque le disciple, à l'instar du petit enfant qui s'alimente de lait, boit les paroles cachées de Jésus. C'est aussi à ce moment qu'il devient comme son maître et qu'une transformation de son identité s'effectue. Le disciple et Jésus ne sont plus maintenant deux, mais un seul, unis par la connaissance des paroles cachées de l'évangile.

## Synthèse de la première partie : Établissement du réseau de significations

Il importe maintenant de faire une synthèse de la première partie en opérant un rapprochement entre les différents *logia* analysés jusqu'à présent. C'est ce que j'appelle l'établissement d'un réseau de significations. Cette entreprise est une démarche herméneutique faisant appel à la subjectivité du lecteur. La signification des paroles cachées réside en quelque sorte du côté de celui qui cherche. Je ne prétends pas reconstruire le *sensus historicus* du texte, mais plutôt de suggérer un sens plausible pour un lecteur ancien. On pourrait d'emblée se demander si un lecteur ancien aurait tenté de faire un rapprochement entre les *logia* de l'EvTh. Une telle façon d'aborder le texte requiert que l'on puisse en faire la lecture de façon suivie. Il faut aussi que le texte soit disposé de manière à ce que l'on puisse revenir en arrière sans difficulté. Au fil de la lecture, il est possible qu'une expression, un thème ou une phrase alerte notre mémoire à ce que nous avons lu précédemment. Le support sur lequel se retrouve le texte peut influencer sur la lecture et ainsi sur son interprétation. Dans le cas de la version copte de l'EvTh, le texte est écrit sur un codex<sup>205</sup>. Pour la lecture et l'interprétation, il y a une différence significative entre le rouleau et le codex. G. Cavallo et R. Chartier estiment que la transformation du livre joue inévitablement sur les pratiques de lecture :

---

<sup>205</sup> On peut penser la même chose des fragments d'Oxyrhynque avec son écriture recto/verso.

Le *codex*, le livre avec des pages, [...] vient remplacer peu à peu le rouleau à partir du II<sup>e</sup> siècle après J. C., et sera la forme préférée pour les textes chrétiens et donc de leur lectorat. [...] Le *codex*, avec ses pages, avait pour lui plusieurs atouts [...] sa forme plus pratique [...] laissait le lecteur plus libre de ses mouvements, et convenait mieux à des textes faits pour être consultés ou étudiés en profondeur, tels les textes chrétiens ou juridiques, qui deviendraient les plus nombreux dans les derniers siècles de l'Empire. Transformation du livre et transformation des pratiques de lecture ne pouvaient qu'aller de pair. [...] le *codex* [...] avec ses pages qui découpent le texte, facilitant la relecture et la confrontation de plusieurs passages, était une invitation à la lecture et la méditation<sup>206</sup>.

Un lecteur ancien, ayant en main un *codex* contenant l'EvTh, pouvait sans problèmes découvrir et construire un réseau de significations. Même si le texte copte comme les fragments grecs conservés n'étaient pas formellement divisés en *logia* et numérotés (ils ne le sont que par les éditeurs modernes), ils n'en forment pas moins une chaîne d'unités juxtaposées, dans laquelle un lecteur ancien avait possibilité de percevoir des récurrences et des glissements qui suggèrent une cohérence et un sens.

Après l'examen de plusieurs passages de l'EvTh, j'estime que le *logion* 22 s'aligne essentiellement sur ce que demande le programme de lecture. *Les enfants qui prennent le lait représentent ceux qui cherchent l'interprétation des paroles cachées*. Voici la manière dont l'EvTh parle du disciple et de la nécessité de s'engager dans la recherche du sens des paroles cachées de Jésus :

---

<sup>206</sup> G. Cavallo et R. Chartier (éds), *Histoire de la lecture dans le monde occidental* (PHis 297). Paris Seuil, 2001, p.24 et 26.

**Tableau 11. A. Le disciple et la quête (EvTh 22 et *logia* apparentés)**

<b><i>thèmes</i></b>	<b><i>EvTh 22</i></b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>13</b>	<b>18</b>
<b>Le disciple</b>	<b><i>Petits enfants</i></b>	<i>celui qui...</i>	<i>celui qui...</i>	<i>le vieillard</i>	<i>Thomas</i>	<i>celui qui...</i>
<b>La quête</b>	<b><i>...qui prennent</i></b>	<i>...trouve l'interprétation</i>	<i>cherche</i>	<i>...qui interroge concernant lieu de la vie</i>	<i>tu as bu à la source bouillonnante</i>	<i>...se tiendra dans le commencement connaîtra</i>

**Tableau 11. B. Le disciple et la quête (EvTh 22 et *logia* apparentés)**

<i>thèmes</i>	<b>19</b>	<b>28</b>	<b>46</b>	<b>58</b>	<b>62</b>
<b>Le disciple</b>	si <i>vous</i> devenez pour moi des <i>disciples...</i>	(-) les <i>fil</i> s des <i>hommes</i>	<i>celui</i> parmi <i>vous...</i>	<i>l'homme</i> qui...	<i>ceux</i> qui...
<b>La quête</b>	...et que vous <i>écoutez</i> mes <i>paroles...</i>	(-) personne n' <i>a soif</i>	... qui <i>sera petit</i>	... a <i>peiné</i> a <i>trouvé</i>	...sont <i>dignes</i> de mes <i>mystères</i>



**Tableau 11. C. Le disciple et la quête (EvTh 22 et *logia* apparentés)**

<i>thèmes</i>	<b>74</b>	<b>92</b>	<b>93</b>	<b>94</b>	<b>108</b>
<b>Le disciple</b>	(-) autour du puits / (+) <i>dans</i> le puits	(+) ( <i>vous</i> ) / (-) <i>vous</i> ne cherchez pas	(+) ( <i>vous</i> ) / (-) les chiens et porcs	( <i>vous</i> )	<i>celui</i> qui...
<b>La quête</b>	<i>dans</i> le puits	<i>cherchez</i> et vous trouverez	(-) <i>ne donnez pas</i> choses saintes et perles	<i>cherchez</i> et vous trouverez	... <i>a bu</i>

Le tableau ci-dessus met l'accent sur le rapport qu'il y a entre le disciple et la quête des paroles cachées. Dans le *logion* 22, la figure de l'*enfant* qui *prend* la nourriture maternelle est une métaphore du *disciple* en *quête* de sagesse. Le disciple idéal est à maintes reprises associé à « celui qui... » (ΝΕΤ; EvTh 1; 2; 18; 46; 108) ou « ceux qui... » (ΝΕΤ; EvTh 62). Il est aussi représenté par certains personnages tels : les petits enfants (EvTh 22); le vieillard (EvTh 4); Thomas (EvTh 13); le petit (EvTh 46); l'homme qui a peiné (EvTh 58). De manière plus implicite on peut supposer que ceux qui devraient prendre place dans le puits symbolisent les disciples en quête (EvTh 74). L'interpellation implicite à la deuxième personne du pluriel « vous » (ΤΗΥΤΝ) est aussi une référence aux disciples et à ce qu'ils doivent faire (EvTh 19; 46; 92; 93; 94). La caractérisation négative permet une construction positive implicite d'un disciple idéal : les fils des hommes qui n'ont pas soif (EvTh 28); ceux autour du puits et l'absence dans le puits (EvTh 74); « vous » ne cherchez pas (EvTh 92); les chiens et les pourceaux (EvTh 93).

Le disciple idéal s'engage dans une recherche du sens des paroles cachées. Dans l'analogie du *logion* 22, la quête est représentée par les enfants qui *prennent*. Le sens premier du verbe  $\chi 1$  se traduit par *saisir* et *prendre*. Il peut aussi être traduit par l'action passive de *recevoir*. Mais un verbe actif correspond davantage au programme de lecture et aux expressions et verbes actifs associés au programme de lecture : chercher, trouver, faire, boire, peiner, avoir soif, etc. Les *logia* 1 et 2 mettent l'accent sur l'importance de chercher (ΘΙΝΕ) et trouver (2Ε; 6ΙΝΕ). Il faut trouver l'interprétation de ces paroles pour obtenir la vie (EvTh 1). La

persévérance est de mise pour ceux qui s'engagent dans ce programme de lecture. Il faut chercher jusqu'à ce que l'on trouve (EvTh 2,1; 92,1 ; 94). L'inlassable quête est aussi caractérisée comme une *soif* (EvTh 13; 28; 108) qui doit être désaltérée en *buvant* à la source bouillonnante de la connaissance ou à la bouche de Jésus. EvTh 74 parle de la même réalité en langage métaphorique : il ne suffit pas d'être autour du puits, mais *dans* le puits. Il y a des catégories d'individus : ceux qui cherchent et ceux qui ne cherchent pas. C'est pourquoi il ne faut pas donner les choses saintes et les perles aux chiens et aux porcs (EvTh 93). Car il y en a plusieurs qui n'ont pas soif (EvTh 28). Toujours en lien avec cette quête de sagesse, au *logion* 18 Jésus demande aux disciples de découvrir d'abord le commencement pour trouver la fin. C'est d'ailleurs le seul moyen d'être sauvé et de ne pas goûter la mort. EvTh 19 vise aussi la même conséquence: le véritable disciple écoute les paroles de Jésus et règne sur tout (Cf. EvTh 2,4)<sup>207</sup>. Pour Jésus, seuls ceux qui sont dignes de ses mystères obtiendront la révélation de ses mystères (EvTh 62). Ces « dignes » sont d'ailleurs semblables à un homme qui a peiné et trouvé la vie (EvTh 58). Et enfin, l'intense recherche du sens des paroles cachées de Jésus est illustrée par la figure du vieillard qui *interroge* le tout petit enfant de sept jours concernant le lieu de la vie (EvTh 4). Et l'attitude du vieillard par rapport à l'enfant correspond à l'humilité exigée des disciples (EvTh 46). Le *logion* 22 comporte d'autres éléments significatifs en lien cette fois-ci avec la connaissance, les paroles cachées de Jésus et la visée sotériologique :

---

<sup>207</sup> J'ai montré au chapitre précédent qu'il y a un parallèle entre écouter les paroles de Jésus / ces pierres vous serviront et connaître les cinq arbres dans le paradis / ne pas goûter la mort.

**Tableau 12. A. Paroles cachées et salut (EvTh 22 et *logia* apparentés)**

<i>thèmes</i>	<i>EvTh 22</i>	1	2	4	13	18
<b>La connaissance des paroles cachées</b>	<i>... prendre le lait</i>	l'interprétation de ces paroles	il sera émerveillé	interroger concernant le lieu de la vie	la source bouillonnante que moi j'ai mesurée	connaîtra la fin
<b>La visée sotériologique</b>	<i>... ceux qui entrent dans le Royaume</i>	ne goûtera pas la mort	il règnera sur tout	il vivra	un feu sortira des pierres	ne goûtera pas la mort

**Tableau 12. B. Paroles cachées et salut (EvTh 22 et *logia* apparentés)**

<i>thèmes</i>	19	28	46	58	62
<b>La connaissance des paroles cachées</b>	Écouter mes paroles / connaître les cinq arbres dans le paradis	(-) ils sont vides et ne voient pas	plus élevé que Jean	—	je dis mes mystères
<b>La visée sotériologique</b>	ces pierres vous serviront / ne goûtera pas la mort	(-) vides ils cherchent à sortir du monde	connaîtra le Royaume	a trouvé la vie	—

**Tableau 12. C. Paroles cachées et salut (EvTh 22 et *logia* apparentés)**

<i>Thèmes</i>	74	92	93	108
<b>La connaissance des paroles cachées</b>	dans le puits	maintenant je veux le dire	les choses saintes et les perles	la bouche de Jésus / les choses cachées se manifesteront à lui
<b>La visée sotériologique</b>	—	—	—	—

L'EvTh parle de la connaissance, des paroles cachées et du salut de différentes façons. La connaissance est étroitement liée à l'interprétation des paroles cachées dans le *logion* 1. Elle réside en quelque sorte dans le sens des paroles cachées. Et l'acquisition d'une telle connaissance, au moyen des paroles cachées, mène au salut (ne pas goûter la mort; EvTh 1; 18; 19). EvTh 2 présente d'ailleurs la même perspective : l'émerveillement (la connaissance) et le règne (le salut) résultent d'une recherche inlassable de sagesse. La visée sotériologique exprimée comme un « règne sur tout » est réitérée par la mention du service des « pierres » (EvTh 19) et du secours qu'elles procureront à Thomas (EvTh 13).

Dans le *logion* 4, la connaissance des paroles cachées est illustrée par l'agir du vieillard interrogeant le petit enfant concernant le lieu de la vie. Les paroles cachées sont le lieu où se trouve la vie (ΠΤΟΠΟΣ ΜΠΩΝ2). Connaître ce lieu de la vie assure la vie elle-même (le salut). Il y a aussi la mention de la vie (ΠΩΝ2) comme référence au salut dans le *logion* 58 : l'homme qui a peiné est dit bienheureux, car il a trouvé la vie.

En EvTh 19, on se rappellera que l'écoute des paroles de Jésus équivaut à la connaissance des cinq arbres dans le paradis de Dieu. Le *logion* 46 offre la même perspective en affirmant que le disciple qui se fait petit est plus élevé que Jean. Cette élévation vient du fait que Jean n'a jamais possédé la pleine connaissance du Royaume. Cela est d'ailleurs une autre manière de parler du programme de lecture, puisqu'il s'ensuit également une visée sotériologique semblable à celle

trouvée dans les *logia* 1 et 2 : connaître le Royaume s'apparente à ne pas goûter la mort.

On fait aussi référence à la connaissance des paroles cachées dans les *logia* 62 et 92 où Jésus dit vouloir communiquer ses mystères à ceux qui sont dignes et qui cherchent à recevoir ses paroles. Ces deux passages n'ont pas de renvois à la visée sotériologique. On peut aussi associer l'image du *puits* (EvTh 74) à celle de la *source bouillonnante* (EvTh 13), ainsi qu'à la *bouche de Jésus* (EvTh 108). Le dévoilement des choses cachées (EvTh 108) est réservé à ceux qui sont dans le puits, qui boivent à la source bouillonnante ou à la bouche de Jésus. Et comme je l'ai déjà mentionné, le tout est relié à la *quête* ou à la *soif* du disciple. Pour l'auteur implicite, ceux qui ne manifestent pas d'intérêt pour la révélation des paroles cachées sont vides et aveugles (EvTh 28). Il ne faut pas leur donner les choses saintes, ni les perles (EvTh 93), car vides ils cherchent à sortir de ce monde (EvTh 28).

Dans l'analogie du *logion* 22, la symbolique du lait (ΕΡΩΤΕ) s'apparente naturellement aux images de la *soif*, du *boire*, de la *bouche* et de la *source*. Et tous ces référents renvoient à la connaissance des paroles cachées de Jésus. Et de l'interprétation de ces paroles vient l'expérience du salut : il ne goûtera pas la mort (EvTh 1). On peut maintenant mieux comprendre en quoi les petits prenant le lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume. Ils sont comme les disciples inscrits dans le programme de lecture. Comme les enfants qui boivent le lait, ils s'alimentent des paroles cachées menant à la connaissance et au salut.



Leur action est une image de ce qu'il faut faire pour entrer dans le Royaume. *Prendre le lait* symbolise *chercher l'interprétation des paroles* que Jésus a dites et que Didyme Jude Thomas a écrites dans l'EvTh.

Il importe aussi de revenir sur le lien entre la connaissance des paroles cachées et la transformation de l'identité dans l'EvTh. La correspondance entre l'analogie initiale et la réponse au malentendu des disciples dans le *logion 22* se décèle après avoir établi un réseau de significations avec plusieurs *logia*:

**Tableau 13. A. Transformation de l'identité (EvTh 22 et logia apparentés)**

Transformation de l'identité	<i>EvTh 22</i>	<i>Incipit</i>	4	11	13	18
<b>Le principe d'unité</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- faire des deux un</li> <li>- abolition des différences et de la dualité</li> <li>- suppression identitaire</li> <li>- ΟΥΔ ΟΥΟΤ</li> </ul>	—	vieillard et petit enfant deviendront ΟΥΔ ΟΥΟΤ	au jour où vous étiez un	—	là où est le commencement, là sera la fin
<b>Le principe de gémellité</b>	—	Didyme Jude Thomas	—	—	je ne suis pas ton maître	—

**Tableau 13. B. Transformation de l'identité (EvTh 22 et *logia* apparentés)**

<b>Transformation de l'identité</b>	<b>48</b>	<b>75</b>	<b>106</b>	<b>108</b>
<b>Le principe d'unité</b>	si deux font la paix l'un avec l'autre dans cette unique maison	les solitaires	lorsque vous ferez des deux un	—
<b>Le principe de gémellité</b>	—	—	vous deviendrez fils de l'homme	celui qui a bu à ma bouche deviendra comme moi, moi aussi je deviendrai lui

La transformation de l'identité s'articule autour du principe de l'unité et de la notion de gémellité. L'*incipit* de l'EvTh pointe déjà en cette direction avec la mention de Didyme Jude Thomas. L'actualisation du programme de lecture conduit à une nouvelle réalité où le disciple devient comme son maître (EvTh 13; 106 et 108). Cette modification de l'identité se retrouve aussi liée au concept d'unité. Le disciple doit faire de deux un par l'abolition des différences et de la dualité (EvTh 22). Il y a d'ailleurs l'unité du vieillard et du tout petit enfant (EvTh 4), ainsi que celle du commencement et de la fin (EvTh 18). D'autres images sont aussi employées pour parler de l'unité, telles que l'unique maison (EvTh 48) et les solitaires (EvTh 75). Il importe de signaler que la transformation de l'identité résulte d'un agir. Il faut *faire* ( $-\bar{P}$ ) de deux un seul (EvTh 22; 48; 106). Ce travail correspond à l'interrogation du vieillard (EvTh 4), puisqu'elle conduit à l'unité. Celui qui fait des deux un se tient dans le commencement, puisque c'est là qu'il connaîtra la fin (EvTh 18). L'agir correspondrait en quelque sorte à la quête des paroles cachées. On a déjà remarqué le lien entre les solitaires (EvTh 75) et ceux qui sont dans le puits (EvTh 74). Il y a aussi Thomas qui n'a plus de maître parce qu'il a bu à la source bouillonnante que Jésus a mesurée (EvTh 13). Et celui qui boit à la bouche de Jésus devient comme lui (EvTh 108). En somme, la transformation de l'identité provient d'un agir qui s'apparente à la quête inlassable de sagesse énoncée au début de l'EvTh.

On peut maintenant mieux voir le lien entre l'analogie initiale de Jésus et le principe de l'unité dans le *logion* 22 de l'EvTh. De quelle manière les petits prenant le lait ressemblent-ils à ceux qui entrent dans le Royaume? Les petits

exhibent le désir passionné de ceux qui s'adonnent à trouver l'interprétation des paroles cachées pour ne pas goûter la mort. La *soif* des disciples est illustrée par le geste des petits qui prennent le lait. La connaissance des paroles cachées en tant qu'*objet* de la soif des disciples est représentée par le lait, la nourriture des petits enfants. La soif des paroles conduit inévitablement au salut, car les petits enfants prenant le lait ressemblent à ceux qui *entrent dans le Royaume*. Mais le salut résulte également du principe de l'unité. Lorsque les disciples auront fait ΟΥΔ ΟΥΩΤ ils entreront dans le Royaume. Le salut est réservé pour ceux qui, à l'instar de Didyme Jude Thomas, sont devenus comme Jésus. Mais cette unité s'accomplit au moyen du programme de lecture, par une intense poursuite du sens des paroles cachées. Les enfants prenant le lait exhibent l'agir conduisant à l'unité. Et cette quête de la connaissance des paroles qui modifie l'identité du disciple mène ce dernier au salut.

Il importe de maintenant jeter un coup d'œil à ce que l'on trouve dans la tradition paléochrétienne concernant la figure de l'enfant et la symbolique du lait. La deuxième partie de cette thèse vise à montrer, par le biais de l'histoire de la tradition, que la signification accordée à ces deux métaphores dans le *logion* 22 est analogue à celle trouvée chez certains auteurs du Nouveau Testament et de la période patristique. Mais il faut auparavant dire un mot sur la figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu*, car les experts voient un rapprochement entre le *logion* 22 et la parole de Jésus sur les enfants et le Royaume en Mt 18,3-4.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **LA FIGURE DE L'ENFANT ET LA SYMBOLIQUE DU LAIT DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE**

## **A. DANS LA TRADITION NÉOTESTAMENTAIRE**

## CHAPITRE IV

### La figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu*

Après avoir dégagé le sens de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion* 22 de l'EvTh, il importe de faire l'histoire de la tradition de ces deux métaphores dans d'autres textes de l'ère paléochrétienne. Dans un premier temps, je jetterai un coup d'œil à la tradition néotestamentaire. Comme je l'ai signalé, la plupart des spécialistes font un rapprochement entre la parole de Jésus en EvTh 22 et le texte de Mt 18,1-5. Je ne saurais, en conséquence, faire l'économie d'un chapitre sur la caractérisation de la figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu*. Par ailleurs, la correspondance thématique entre les deux passages ne signifie pas nécessairement que l'auteur de l'EvTh ait travaillé sur le texte de Mt. Je suis plutôt d'avis que *Thomas* s'intéresse à une caractérisation de la figure de l'enfant comparable à celle que l'on retrouve chez *Matthieu*. On verra aussi que malgré les rapprochements entre *Thomas* et *Matthieu*, la figure de l'enfant se distingue dans le *logion* 22 en raison de son rapport avec la symbolique du lait. C'est d'ailleurs ce qui me conduira à faire l'analyse des textes néotestamentaires traitant de l'enfant et de son lien avec la métaphore du lait. On constatera que même si *Thomas* a gardé un lien avec une parole traditionnelle de Jésus sur les enfants et le Royaume, l'auteur de l'EvTh enrichit la caractérisation de cette figure par l'ajout de la symbolique du lait, pour



ainsi s'inscrire dans une tradition interprétative traitant du rapport étroit entre les deux métaphores.

Après l'analyse des textes néotestamentaires, je ferai l'examen de certains écrits patristiques allant du 1<sup>er</sup> au 4<sup>e</sup> siècle. L'histoire de la tradition viendra appuyer le sens que le *logion* 22 accorde à ces deux symboles. Ce parcours confirmera donc les acquis interprétatifs de l'analyse structurelle et de la critique rédactionnelle. En somme, la deuxième partie de cette thèse vise à montrer le bien fondé et la pertinence de l'analyse de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans EvTh 22. De toute évidence, la présence de ces deux symboles dans la tradition paléochrétienne témoigne de son importance pour les croyants dans les premiers siècles de notre ère.

Dans ce chapitre, je me limiterai à l'*Évangile selon Matthieu* en raison de la tradition similaire qui existe entre le *logion* 22 de l'EvTh et Mt 18,1-5. Je présenterai également un court état de la question concernant la figure de l'enfant dans Mt. Il n'est donc pas nécessaire de refaire tout le travail d'interprétation, mais plutôt de présenter les conclusions de la recherche. Ensuite, je ferai l'analyse de Mt 18,1-5 et de ses parallèles dans la tradition synoptiques. Je ne chercherai pas à régler la question de dépendance / indépendance de *Thomas* par rapport à Mt, mais de montrer plutôt que la caractérisation de la figure de l'enfant dans l'EvTh s'apparente à celle retrouvée en Mt.

## 1. Perspectives sur la figure de l'enfant en Mt

À ma connaissance, très peu d'études ont été spécifiquement consacrées à la figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu*. S. Légasse est l'un des seuls auteurs à avoir étudié de façon systématique la figure de l'enfant dans la tradition synoptique<sup>208</sup>. Dans sa monographie, Légasse limite son analyse aux textes traitant de l'enfant dans une perspective métaphorique ou symbolique. Or, il ne s'attarde pas sur les récits d'enfance<sup>209</sup>, ni sur les passages relatifs à la filiation. Il accorde toutefois une attention particulière à la figure de l'enfant en Mt. Pour Légasse, l'auteur de l'*Évangile selon Matthieu* place au cœur de son message les traditions où l'enfant apparaît<sup>210</sup>. Il examine cette figure à partir des trois textes suivants : Mt 11,25-30; 18,1-4; 21,15-16.

Dans son exégèse de l'hymne de jubilation (Mt 11,25-27), Légasse établit une correspondance entre les *νήπιοι* (tout petits) et les disciples de Jésus. Pour lui, la révélation accordée aux *νήπιοι* s'apparente à celle donnée aux disciples concernant les mystères du Royaume des cieux (Mt 13,11-12). Les disciples sont donc opposés aux scribes et Pharisiens, aveugles à la révélation divine. En effet, concernant la connaissance des choses cachées, il s'opère un certain renversement. En Mt 11,25, les chefs religieux sont désignés comme *σοφῶν* et *συνετῶν* (sages et intelligents). Étant sages, ils sont censés connaître les mystères

---

<sup>208</sup> Voir S. Légasse, *Jésus et l'enfant. 'Enfants', 'petits' et 'simples' dans la tradition synoptique* (EBib). Paris, Gabalda, 1969.

<sup>209</sup> C'est-à-dire Mt 1—2 et Lc 1—2.

<sup>210</sup> S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.215.

du Royaume. Mais la compréhension de ces mystères leur est enlevée. Ce sont désormais les disciples qui comprennent toutes ces choses (Mt 13,51)<sup>211</sup>.

Légasse poursuit son analyse avec l'épisode des enfants dans le Temple (Mt 21,15-16). L'objection des chefs religieux : ἀκούεις τί οὔτοι λέγουσιν; fait écho aux paroles des séances du tribunal prononcées par Caïphe (Mt 26,62) et Pilate (Mt 27,13). Or, pour Légasse, l'opposition des dirigeants contre la louange des petits (Mt 21,16) préfigure en quelque sorte le jugement de Jésus<sup>212</sup>. Par ailleurs, les νῆπιοι, contrairement aux chefs religieux, connaissent la véritable identité de Jésus. Ils sont les νῆπιοι de Mt 11,25-27, tandis que les grands prêtres et scribes sont manifestement ceux qui regardent sans voir et entendent sans comprendre (Mt 13,14). En terminant, Légasse commente l'emploi de la figure de l'enfant au Temple : τοὺς παῖδας τοὺς κρᾶζοντας ἐν τῷ ἱερῷ (Mt 21,15<sup>b</sup>). Pour lui, cette référence n'est pas fortuite, car elle rappelle le παιδίον de Mt 18,1-5<sup>213</sup>. Plus loin, je reviendrai sur la perspective de Légasse concernant la figure de l'enfant en Mt 18,1-5.

Moins détaillé que l'ouvrage de Légasse, la monographie de H.-R. Weber est aussi consacrée à l'étude des textes traitant de la figure de l'enfant dans les synoptiques<sup>214</sup>. Le travail de Weber porte surtout sur la situation de l'enfant au premier siècle de notre ère. Il compare les textes bibliques avec ceux des auteurs juifs, grecs et romains de l'époque. Or, une conclusion s'impose : l'attitude de

---

<sup>211</sup> S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.233-234.

<sup>212</sup> S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.259.

<sup>213</sup> S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.263-265.

<sup>214</sup> H.-R., Weber, *Jésus et les enfants* (foi chrétienne). Paris, Centurion, 1980.

Jésus à l'égard des enfants est assez originale. Les évangiles témoignent d'un renversement de la tradition pédagogique en présentant la figure de l'enfant comme un modèle de la manière de faire et de penser nos rapports avec Dieu et les hommes<sup>215</sup>. Pour ce qui est de Mt, l'auteur s'attarde sur les textes de Mt 11,16-19 et Mt 18,1-4. Dans la parabole des enfants sur la place publique (Mt 11,16-19), les adultes symbolisent l'échec et l'incrédulité de « cette génération ». Ils représentent les Juifs et leurs chefs religieux qui ont refusé le message de l'évangile<sup>216</sup>. Mais Mt présente davantage une image positive de l'enfant : c'est un modèle d'humilité objective. L'enfant manifeste la foi confiante en Dieu. Or, le changement qu'exige Jésus de ses disciples est celui du renoncement à la grandeur. Ils sont donc conviés à changer leur manière de penser. Les premiers doivent être derniers; l'humilité précède la grandeur<sup>217</sup>.

Pour d'autres<sup>218</sup>, c'est n'est pas tant de l'humilité que du statut social de l'enfant dont il est question dans l'*Évangile selon Matthieu*. Au premier siècle de notre ère, les enfants étaient au même rang que les démunis. Or, les disciples ne doivent pas aspirer à la grandeur, mais plutôt à l'effacement, qui est certes, une autre

---

<sup>215</sup> H.-R., Weber, *Jésus et les enfants*, p.31.

<sup>216</sup> H.-R., Weber, *Jésus et les enfants*, p.18-19. Les mêmes conclusions se trouvent aussi chez Légasse, qui consacre quelques pages à cette parabole; voir *Jésus et l'enfant*, p.291-317.

<sup>217</sup> H.-R., Weber, *Jésus et les enfants*, p.54-57.

<sup>218</sup> Par exemple, R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1982, p.361; L. Morris, *The Gospel According to Matthew*. Grand Rapids, Eerdmans; Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, p.459-460; A. Mello, *Évangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif* (LD 179). Paris, Cerf, 1999, p.324; C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1999, p.448.

forme d'humilité. La grandeur dans le Royaume est à l'opposé de la grandeur en ce monde. Être comme un enfant signifie ne pas se soucier de son rang ou de son statut. C'est pourquoi Morris ira même jusqu'à dire que la véritable grandeur se manifeste principalement à travers une vie de service<sup>219</sup>.

Dans la lignée de Légasse et Weber, D. A. Hagner, dans son commentaire sur *l'Évangile selon Matthieu*, estime que la figure de l'enfant est aussi un symbole d'humilité<sup>220</sup>. La question des disciples laisse cependant croire qu'ils n'avaient rien compris de l'enseignement de Jésus concernant le Royaume des cieux (Mt 5,5). Pour Jésus, les enfants servent de paradigme à la conduite des disciples (Mt 19,14<sup>b</sup>). À l'instar des enfants, ils doivent manifester une attitude de dépendance complète envers Dieu (Mt 18,4). De par leur humilité, les enfants sont aussi ceux qui possèdent la révélation divine. Dans le Temple, ce sont les tout petits qui connaissent l'identité de Jésus (Mt 21,16). C'est pour cette raison que Hagner n'hésite pas à les associer aux *νήπιοι* de Mt 11,25<sup>221</sup>.

J. M. Gundry-Wolf<sup>222</sup>, quant à elle, traite de la figure de l'enfant dans l'ensemble du Nouveau Testament. Pour ce qui est de Mt, elle constate que les enfants sont présentés comme les héritiers du Royaume (Mt 19,13-15). Étant d'un statut social inférieur, ils sont identifiés aux pauvres des béatitudes (Mt 5,3). En référence à

---

<sup>219</sup> L. Morris, *The Gospel According to Matthew*, p.460.

<sup>220</sup> D. A. Hagner, *Matthew 14-28* (WBC 33b). Waco: TX, Word Books, 1995, p.515-518 et 551-553.

<sup>221</sup> D. A. Hagner, *Matthew 14-28*, p.602.

<sup>222</sup> J.M. Gundry-Wolf, « The least and the greatest: children in the New Testament », dans M. Bunge (éd.), *The Child in Christian Thought*. Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p.29-60.

l'humilité de l'enfant, Gundry-Wolf met davantage l'accent sur le comportement des disciples à l'égard des enfants que sur l'attitude des enfants eux-mêmes. Or, la grandeur dans le Royaume est mesurée à l'aune du service rendu aux enfants (Mt 18,1-2.4-5). Elle rappelle que le Christ demande l'accueil des enfants (Mt 18,5) et que ceci s'apparente à l'accueil fait à Jésus (cf. Mt 25,40).

Dans un article récent sur Jésus et les petits enfants en Mt 19,13-15, K.-H. Ostmeyer est d'avis que la figure de l'enfant parle de la relation qui existe entre les croyants et le Père céleste<sup>223</sup>. Selon lui, l'évangéliste fournit à ses lecteurs une triade indissoluble : enfant – prière – royaume. L'enfant et la prière sont les éléments nécessaires pour une véritable communion avec le Père et la manifestation du Royaume des cieux<sup>224</sup>. Pour Ostmeyer, devenir comme un enfant n'a aucun rapport avec la simplicité, la dépendance ou l'innocence. Mais ici, il est plutôt question du statut de l'enfant<sup>225</sup>. Ce n'est pas tant un statut d'ordre sociologique que filial dont il est question. Selon Mt, seuls ceux qui sont conscients de leur véritable statut peuvent affirmer avoir Dieu pour Père<sup>226</sup>. Dans cette perspective, la figure de l'enfant a donc une fonction relationnelle. La prière

---

<sup>223</sup> K.-H. Ostmeyer, « Jesu Annahme der Kinder in Matthäus 19:13-15 », p.11.

<sup>224</sup> « Kindsein ist ein Beziehungsbegriff. Wer durch Jesus Kind Gottes ist, steht in einer Beziehung zu Gott. Für ihn ist die Basileia Realität. Das Reich der Himmel ist für Matthäus nichts, was ein Mensch sich von außen aneignen könnte. Wer Kind ist, hat die Basileia; wer nicht Kind ist, vermag sie auch nicht zu ergreifen. [...] Für Matthäus bilden die durch Jesus vermittelte Kindschaft, die προσευχή als Mittel der Kommunikation mit dem Vater und die Basileia einen unauflöschlichen Dreiklang. », (K.-H. Ostmeyer, « Jesu Annahme der Kinder in Matthäus 19:13-15 », p.10-11).

<sup>225</sup> K.-H. Ostmeyer, « Jesu Annahme der Kinder in Matthäus 19:13-15 », p.9.

<sup>226</sup> « Bezogen auf Matthäus heißt das, nur wer sich seiner Kindschaft bewusst ist, kann Gott als Vater anerkennen. », (K.-H. Ostmeyer, « Jesu Annahme der Kinder in Matthäus 19:13-15 », p.9).

est le moyen par lequel l'enfant de Dieu communique avec son Père céleste. La vie du Royaume de cieux est manifeste lorsqu'il y a communion entre eux.

Pour le moment, il importe de retenir que la figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu* représente : (1) ceux qui ont reçu la révélation divine concernant l'identité de Jésus (Mt 11,25-27; 21,15-16), (2) ceux qui adoptent une attitude d'humilité en vue du Royaume des cieux (Mt 18,1-5), et (3) ceux qui ont un lien filial avec le Père céleste (Mt 19.13-15).

Je reviendrai sur ces deux représentations suite à mon analyse de Mt 18,1-5. L'examen de cette péricope permettra de mieux comprendre la manière dont le *logion* 22 de l'EvTh caractérise la figure de l'enfant par rapport à Mt.

## **2. Figure de l'enfant dans Mt 18,1-5 (//)**

Mt 18,1-5 est un texte de la triple tradition (Mc 9,33-37; Lc 9,46-48). Avant de parler des correspondances entre le *logion* 22 de l'EvTh et Mt 18,1-5, il faut faire une lecture attentive du texte de Mt et de ses parallèles:

Synopse 1. Comparaison entre Mt 18,1-5; Mc 9,33-37; Lc 9,46-48

Mt 18,1-5

<sup>1</sup> Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;  
<sup>2</sup> καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν  
<sup>3</sup> καὶ εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.  
<sup>4</sup> ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.  
<sup>5</sup> καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἐν παιδίῳ τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.

Mc 9,33-37

<sup>33</sup> Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοῦμ. Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτοῦ· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;  
<sup>34</sup> οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.  
<sup>35</sup> καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.  
<sup>36</sup> καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς·  
<sup>37</sup> ὃς ἂν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.

Lc 9,46-48

<sup>46</sup> Εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν.  
<sup>47</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν, ἐπιλαβόμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτοῦ  
<sup>48</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὃς ἐὰν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με· ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας.

<sup>1</sup> A cette heure-là, les disciples s'approchèrent de Jésus en disant : « *Qui donc est plus grand dans le Royaume des cieux ?* »  
<sup>2</sup> Et appelant un enfant à lui, il le plaça au milieu d'eux,  
<sup>3</sup> et dit : « *En vérité je vous dis, à moins que vous ne vous retourniez et deveniez comme les enfants, vous n'entrerez jamais dans le Royaume des cieux.* »  
<sup>4</sup> *Quiconque s'abaissera comme cet enfant, celui-ci est le plus grand dans le Royaume des cieux.*  
<sup>5</sup> *Et quiconque reçoit un tel enfant à cause de mon nom, me reçoit.*

<sup>33</sup> Ils vinrent à Capharnaüm. Étant dans la maison, il leur demanda : *De quoi avez-vous débattu en chemin ?*  
<sup>34</sup> Mais ils étaient silencieux, car ils avaient discuté entre eux en chemin qui (est) plus grand.  
<sup>35</sup> Et s'étant assis, il appela les Douze et leur dit : *Si quelqu'un veut être premier, qu'il soit dernier de tous et serviteur de tous.*  
<sup>36</sup> Et prenant un enfant, il le plaça au milieu d'eux, et l'embrassant il leur dit :  
<sup>37</sup> *Quiconque reçoit un tel de ces enfants à cause de mon nom, me reçoit. Et quiconque me reçoit, (ce n'est) pas moi qu'il reçoit, mais il reçoit celui m'a envoyé.*

<sup>46</sup> Il survint un débat entre eux de qui pourrait être le plus grand parmi eux ?  
<sup>47</sup> Mais Jésus sachant le débat dans leur cœur, ayant saisi un enfant le plaça près de lui  
<sup>48</sup> et il leur dit : *Quiconque reçoit cet enfant à cause de mon nom, me reçoit, et quiconque me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé, car celui qui est le plus petit parmi vous, celui-là est grand.*



On remarque d'emblée que Mt est le seul à mentionner l'enfant et l'accès au Royaume de Dieu, tandis que Mc et Lc parlent seulement de recevoir un enfant. Toutefois, malgré les quelques accords mineurs entre Mt et Lc<sup>227</sup>, la plupart des exégètes sont d'avis que la version matthéenne découle principalement de Mc 9,33-37<sup>228</sup>. Il est clair cependant que Mt modifie quand même le contenu de Mc.

### 2.1. Une question : *Qui est plus grand?*

D'abord, l'introduction de l'épisode ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ (v.1<sup>a</sup>) est clairement rédactionnelle<sup>229</sup>. Cette formule temporelle sert de transition entre l'épisode de la redevance au Temple (Mt 17,24-17) et la question des disciples sur la grandeur dans le Royaume (Mt 18,1). Il en va de même pour l'entrée en scène des disciples où le texte porte encore la trace du style matthéen : προσήλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> Pour plus de détails voir, D. Wenham, « A Note on Mark 9:33-42 / Matt. 18: 1-6 / Luke 9:46-50 », *JSNT* 14 (1982), p.113.

<sup>228</sup> Par exemple, R. H. Gundry, *Matthew*, p.358; J. D. M. Derrett, « Why Jesus Blessed the Children (Mk 10:13-16 par.) », *NovT* 25 (1983), p.1-18; D. A. Hagner, *Matthew 14-28* (WBC 33b). Waco: TX, Word Books, 1995, p.516; C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1999, p.447; U. Luz, *Matthew 8-20* (Her). Minneapolis: Minn., Augsburg Fortress, 2001, p.425. Pour sa part, Crossan identifie les parallèles entre Mc et Mt de la façon suivante : Mt 18,1 = Mc 9,33-34; Mt 18,2 = Mc 9,36; Mt 18,3 = Mc 10,15; Mt 18,4 = aucun parallèle; Mt 18,5 = Mc 9,37a; voir « Kingdom and Children », p.87.

<sup>229</sup> En effet, ὥρᾳ + ἐκείνῃ est une formule matthéenne typique (8,13; 9,22; 10,19; 15,28; 17,18; 26,55); voir J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu. 2. Lecture continue*. Louvain, Institut d'Études Théologiques, 1972, p.237, ainsi que W. D. Davies & D. C. Allison Jr., *Gospel According to Saint Matthew*, p.755.

<sup>230</sup> La construction habituelle est προσέρχομαι + (αὐτῷ) + sujet + λέγω (cf. Mt 5,1; 13,36; 14,15; 24,3; 26,17); voir W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided*

La phrase transitionnelle et la mise en scène des personnages ne sont pas du même ordre en Mc et Lc. En Mc 9,33-34<sup>a</sup>, après être entré dans une maison à Capharnaüm, Jésus demande à certains de quoi ils avaient discuté en chemin (τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε). Même s'il n'y a pas la mention spécifique de οἱ μαθηταί, il est évidemment question de ses disciples (Mc 9,31 : τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ). Par ailleurs, Lc 9,46-47<sup>a</sup> ne fait aucune mention de Capharnaüm, ni de la maison, ni de la route et ni du questionnement de Jésus. Lc rapporte toutefois la discussion entre eux (διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς)<sup>231</sup>, et le fait que Jésus connaissait le débat en leurs cœurs (ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν). À la différence de Mc, Lc emploie διαλογίζεσθαι / διαλογισμὸς au sens d'une réflexion intérieure, d'une activité purement mentale<sup>232</sup>. Malgré ces petites distinctions, Mc et Lc s'accordent essentiellement sur la manière de présenter la discussion des disciples : ils ne sollicitent pas l'avis de Jésus concernant leur discussion. Par ailleurs en Mt, ce sont les disciples qui initient la conversation et

---

*Community. Mt. 17,22 – 18,35 (ABISRB 44). Rome, Biblical Institute Press, 1970, p.71.*

<sup>231</sup> Selon l'hypothèse que Mc aurait été écrit après Lc et Mt, certains établissent une correspondance entre Mc 9,34 et Lc 22,24 (par exemple, C. S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 27]. Garden City: New York, Doubleday, 1986, p.375). Mais pourquoi Mc n'a-t-il pas repris le même substantif que Lc (φιλονεικία) dans sa description de la discussion des disciples au sujet de la grandeur? Si Mc abrège Lc et Mt, il est étonnant de voir que la séquence des éléments trouvés en Mc 9,33-37 diffère de celle de Lc 22,25-27 et Mt 20,25-27. Il est plus probable que Lc ait fusionné deux traditions : une première en Mc 10,42-44 // Mt 20,25-27 et une seconde proche de celle que l'on retrouve en Jn 13,12-16. La connaissance de cette seconde tradition expliquerait l'emploi lucanien d'une dispute sur la préséance dans le contexte du service aux tables. Avec le *hapax* φιλονεικία en plus de la différence de vocabulaire avec Mt 18,1, Mc 9,34 et Lc 9,46, il est préférable de considérer Lc 22,24 comme un création lucanienne.

<sup>232</sup> Voir S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.28-29.

aucune discussion ou dispute entre les disciples, ni de question de la part de Jésus ne sont rapportées. À l'opposé de Mc, les disciples du premier évangile interpellent Jésus sur la question de la grandeur dans le Royaume (Mt 18,1<sup>b</sup>). À l'inverse de Lc, Mt ne parle pas de l'omniscience de Jésus, mais sa réaction découle du questionnement des disciples. Aussi, contrairement à Mc, le Jésus matthéen arrive avec ses disciples à Capharnaüm bien avant l'épisode en question. Le lieu est précisé au début du récit sur la redevance au Temple (Mt 17,24-27).

La correspondance la plus significative entre les synoptiques à ce point-ci est le contenu de la discussion / question des disciples : τίς μείζων (Mt 18,1<sup>b</sup>; Mc 9,34<sup>b</sup>; Lc 9,46<sup>b</sup>). Des trois synoptiques, Mt est le seul à rattacher μείζων au βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Mt est aussi le seul à établir un rapport entre la figure de l'enfant et l'accès au Royaume<sup>233</sup>.

Il importe de signaler une autre correspondance entre les synoptiques au début du récit. Pour répondre à la question / discussion des disciples, Jésus fait appel à un enfant. En Mt 18,2 et Mc 9,36, Jésus prend un enfant et le place au milieu d'eux (ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν). Les différences entre les deux évangiles sont minimales. Fidèle à ses habitudes, Mt évite de parler des émotions de Jésus en omettant le participe ἐναγκαλισάμενος trouvé en Mc 9,37<sup>234</sup>. De plus, il remplace λαβῶν (Mc 9,46) par προσκαλεσάμενος (Mt 18,2). De son côté, Lc 9,47 présente

---

<sup>233</sup> Ailleurs, dans un autre contexte, Mc et Lc font un rapprochement entre la figure de l'enfant et l'accès au Royaume (Mc 10,15; Lc 18,17). Mais contrairement à Mc et Lc, l'auteur de l'EvTh ne fait jamais référence à *recevoir le Royaume comme un enfant*.

<sup>234</sup> Selon U. Luz, *Matthew 8–20*, p.425.

Jésus saisissant (ἐπιλαβόμενος) un enfant pour le placer près de lui (παρ' ἐαυτῶ)<sup>235</sup>. De toute évidence, l'idée d'un enfant placé au milieu des disciples / près de Jésus pour servir de leçon est partagée par la triple tradition. Le principe à retenir est le suivant : le παιδίον debout au milieu de vous est le plus grand. Mais Mt va plus loin. L'enfant représente la grandeur dans le Royaume des cieux.

## 2.2. Un comportement : retourner et devenir comme un enfant

Les v.3-4 de Mt 18 constituent le cœur de la péricope. Certains estiment que le v.3 serait le *logion* de Mc 10,15 ajouté à la source de Mc 9,33-37<sup>236</sup>. Cela pourrait peut-être expliquer pourquoi Mt laisse tomber le v.15 de Mc 10,13-16 dans sa reprise de l'épisode en Mt 19,13-15. Mais il semble y avoir trop de différences entre ces deux versets pour parler de dépendance. En comparant les deux passages, on peut mieux identifier ce qui est propre à chacun :

---

<sup>235</sup> Être près de Jésus signifie avoir une place d'honneur à son côté; voir I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 395-396; également J. B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p.391; F. Bovon, *Luke 1. A Commentary on Luke 1:1—9:50* (Her). Minneapolis: Minn., Augsburg Press, 2002, p.394.

<sup>236</sup> Voir par exemple, R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*. New York, Harper & Row, 1963, p.150; W. Trilling, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (SANT 10). München, Kösel-Verlag, 1964, p.107-108; W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*, p.76; R. H. Gundry, *Matthew*, p.360; U. Luz, *Matthew 8–20*, p.425-426; G. Lüdemann, *Jesus After 2000 Years*, p.203.

## Synopse 2. Comparaison entre Mt 18,3 et Mc 10,15

### Mt 18,3

καὶ εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν  
μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ  
παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν  
βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

et il dit : *En vérité je vous dis, à moins que vous ne vous retourniez et deveniez comme les enfants, vous n'entrerez jamais dans le Royaume des cieux.*

### Mc 10,15

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται  
τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον,  
οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.

*Amen, je vous dis, quiconque ne reçoit pas le Royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera pas.*

D'abord, Mt 18,3 mentionne *enfants* au pluriel (τὰ παιδιά), alors que Mc 10,15 donne le singulier (παιδίον). Le singulier aurait été préférable en Mt 18 en raison des v.2.4.5 qui contiennent tous παιδίον. De plus, lorsqu'il est question du comportement à adopter en vue du Royaume, Mc 10,15 parle de recevoir (δέξεται), tandis que Mt 18,3 emploie le verbe retourner (στρέφω). La formule matthéenne est clairement plus archaïque que celle retrouvée en Mc 10,15<sup>237</sup>. Cela dit, ces quelques différences laissent croire que Mt 18,3-4 provient d'une tradition différente de Mc. L'auteur du premier évangile aurait tout simplement créé ces deux versets<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> Pour Jeremias et Robinson, la version matthéenne semble être la plus archaïque en raison de sa tournure sémitique (στραφῆτε = 𐤒𐤕) et de sa dimension strictement éthique; voir J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, p.51-52; *The Parables of Jesus*, p.190, ainsi que J. M. Robinson, « The Formal Structure of Jesus' Message », p.100 et *A New Quest of the Historical Jesus*, p.121.

<sup>238</sup> B. Lindars, « John and the Synoptics. A Test Case », p.287-294; W. D. Davies & D. C. Allison Jr., *Gospel According to Saint Matthew*, p.756-757.

Il importe de dire un mot sur le verbe στρέφω (Mt 18,3) qui doit nécessairement se traduire par *tourner* ou *retourner*<sup>239</sup>. D'ailleurs, στρέφω a toujours la même signification dans l'*Évangile selon Matthieu*:

*Mais moi, je vous dis: Ne résistez pas au mal; mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tourne-lui (στρέψον) aussi l'autre.*

Mt 5,39

*Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens, ni ne jetez vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent à leurs pieds, et que, se retournant (στραφέντες), ils ne vous déchirent.*

Mt 7,6

Et Jésus, s'étant retourné (στραφείς) et la voyant, dit: « *Aie bon courage, ma fille; ta foi t'a guérie.* » Et la femme fut guérie dès cette heure.

Mt 9,22

Mais lui, se retournant (στραφείς), dit à Pierre: « *Va arrière de moi, Satan, tu m'es en scandale; car tes pensées ne sont pas aux choses de Dieu, mais à celles des hommes.* »

Mt 16,23

On remarque que στρέφω n'a pas le sens de conversion ou de repentance. Lorsqu'il en est question, Mt emploie les verbes μετανοέω (Mt 3,2; 4,17; 11,20-21; 12,41) et μεταμέλομαι (21,29.32; 27,3), ainsi que le substantif μετάνοια (Mt 3,8.11). En effet, στρέφω n'a jamais pour Mt le sens de repentance. Dans un

---

<sup>239</sup> Voir W. Bauer, « στρέφω » dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* / traduit de l'allemand par W.F. Arndt et F.W. Danker. Chicago, Chicago University Press, 1979 (1958<sup>1</sup>), p.771. Pour les autres références, je désignerai ce dictionnaire par l'expression « Bauer ».

passage traitant du reniement de Judas Iscariote (Mt 27,3), on constate l'emploi de deux verbes différents pour « se repentir » et « se retourner »:

Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδὸς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη, μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις

Alors Judas qui l'avait livré, voyant qu'il était condamné, ayant du repentir, retourna les trente pièces d'argent aux principaux sacrificateurs et aux anciens

« Repentir » et « retourner » sont dans la même phrase. Judas Iscariote se repend, c'est-à-dire, il change d'avis concernant sa trahison de Jésus et *retourne* les trente pièces d'argent aux grands prêtres. Cela étant dit, comment doit-on maintenant comprendre la notion de « se retourner et devenir comme les enfants » en Mt 18,3? La réponse est donnée dans le *logion* suivant (Mt 18,4) :

ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

*Quiconque s'abaissera comme cet enfant, celui-ci est le plus grand dans le Royaume des cieux.*

Ce verset est en quelque sorte un commentaire de Mt 18,3: les disciples doivent faire volte-face et renier la grandeur pour mériter le Royaume des cieux. D'ailleurs, toute cette péricope est construite sur l'opposition μείζων – ταπεινώσει<sup>240</sup>. En se faisant « petits » comme les enfants, les disciples s'humilient

---

<sup>240</sup> En commentant Mc 9,33-37, texte parallèle à Mt 18,1-4, G. Bonneau parle d'un *renversement des valeurs* dans la lutte contre l'institutionnalisation de la communauté. Les plus petits, représentant les faibles, les non instruits et non-conformistes de la communauté, doivent être accueillis par ses dirigeants. C'est

devant Dieu et devant les hommes<sup>241</sup>. Jésus demande à ce que l'on s'humilie en adoptant la condition de l'enfant<sup>242</sup>. Mais que veut dire s'humilier comme un enfant? Il se pourrait que Mt fasse référence à la condition sociale de l'enfant<sup>243</sup>. Dans la société juive de l'époque, les enfants étaient placés au même rang que les sourds, les muets et les simples d'esprit<sup>244</sup>. Ils étaient perçus comme des êtres déficients et incomplets, ayant besoin de formation et incapables d'exercer un jugement quelconque<sup>245</sup>. Le père de famille avait un droit légal absolu sur ses enfants, pouvant ainsi disposer d'eux comme bon lui semblait<sup>246</sup>. Or, la place qu'occupera le disciple dans le Royaume dépend de sa volonté de se faire petit à la manière des enfants dans la société de l'époque. On comprend alors mieux la question des disciples et l'opposition *μείζων – ταπεινώσει*. Pour Jésus, le statut du disciple dans le monde à venir est clairement déterminé par son humilité dans

---

l'exemple que Jésus donne lorsqu'il accueille, embrasse et place un petit enfant au milieu des disciples. En recevant les « petits » de la communauté, les dirigeants reçoivent Jésus lui-même; voir G. Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonction communautaires de l'Évangile de Marc* (EBib n.s. 44). Paris, Gabalda, 2001, p.278-280.

<sup>241</sup> S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.220 et 229.

<sup>242</sup> Cette condition d'humilité est exprimée par le futur *ταπεινώσει*, qui signifie *humilier, faire petit*; voir Bauer, « *ταπεινώω* ; 2, b. », p.804.

<sup>243</sup> J. T. Carroll, « Children in the Bible », *Int* 55 (2001), p.121-123.

<sup>244</sup> Voir à cet effet, L. Morris, *The Gospel According to Matthew*, p.459-460; C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p.447-448; A. Mello, *Évangile selon Saint Matthieu*, p.324.

<sup>245</sup> P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992, p.162.

<sup>246</sup> D'ailleurs, les substantifs *παῖς* et *παῖδιον* peuvent aussi être traduits par le mot *esclave*; voir A. Oepke, « *παῖς κτλ.* », dans G. Friedrich (éd.), *TDNT* 5. Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p.637-645. À partir de maintenant, je ferai référence à cette collection en employant le sigle *TDNT*.



le monde présent<sup>247</sup>. La grandeur dans le Royaume est à l'opposé de la grandeur en ce monde. Les disciples ne doivent pas aspirer à la grandeur, mais plutôt à l'effacement. Être comme un enfant signifie ne pas se soucier de son rang ou de son statut. C'est peut-être une des raisons qui a poussé certains à faire un rapprochement entre l'humilité de l'enfant et les pauvres en esprit en Mt 5,3<sup>248</sup>.

Pour apprécier la portée de cette exigence, il importe de savoir ce que signifie « accueillir Jésus » en Mt 18,5. Ce verset se rattache à ce qui précède puisqu'il est question d'un παιδίον τοιοῦτο. Le démonstratif τοιοῦτο renvoie au παιδίον qui est le même mentionné en Mt 18,2.4. Il n'y a aucun doute sur la correspondance entre Mt 18,5 et Mc 9,37 // Lc 9,48. Mais je remarque tout de même quelques différences. :

---

<sup>247</sup> Pour A. Mello « l'humilité qui est louée ici a une forte composante sociale : ce n'est qu'en devenant 'personne' et en ne tenant pas compte du statut social que quelqu'un peut s'attendre à devenir grand dans le Royaume des Cieux. » (*Évangile selon Saint Matthieu*, p.324).

<sup>248</sup> S. Légasse a cherché à établir des correspondances entre plusieurs textes du premier évangile. Pour lui, l'humilité ou la petitesse des disciples s'enracine dans l'énoncé des Béatitudes en ouverture du Sermon sur la montagne (Mt 5—7). En réalité les disciples se font petits comme les enfants lorsqu'ils se revêtent de la disposition des humbles qui sont « ... les pauvres en esprit, car le Royaume des cieux est à eux. » (Mt 5,3). Jésus est aussi le modèle par excellence en ce qui a trait à l'humilité de l'enfant, car il est lui-même « doux et humble de cœur » (Mt 11,30); voir S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.228-230; ainsi que M. Dumais, *Le sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*. Paris; Sainte-Foy: QC, Letnouzey & Ané, 1995, p.142.

### Synopse 3. Comparaison entre Mt 18,5; Mc 9,37; Lc 9,48

#### Mt 18,5

*Et quiconque reçoit un tel enfant à cause de mon nom, me reçoit.*

#### Mc 9,37

*Quiconque reçoit un tel de ces enfants à cause de mon nom, me reçoit. Et quiconque me reçoit, (ce n'est) pas moi qu'il reçoit, mais il reçoit celui m'a envoyé.*

#### Lc 9,48

*et il leur dit : Quiconque reçoit cet enfant à cause de mon nom, me reçoit, et quiconque me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé, car celui qui est le plus petit parmi vous, celui-là est grand.*

Mt et Lc ont le singulier παιδίον (Mt 18,5; Lc 9,48), tandis que Mc opte pour le pluriel παιδίων (Mc 9,37)<sup>249</sup>. Par ailleurs, Lc suit Mc lorsqu'il est question de recevoir celui qui a envoyé Jésus, c'est-à-dire, le Père<sup>250</sup>. Mt, quant à lui, s'écarte de Mc et Lc en ne faisant aucune mention de l'accueil du Père. Cependant, cette idée sera mentionnée en Mt 10,40<sup>251</sup>. L'Évangile selon Jean a aussi une tradition qui se rapproche de Mt 10,40. À l'instar de Mt 18,5, je note que Lc 9,48<sup>b</sup> ne contient pas la proposition négative οὐκ ἐμὲ δέχεται trouvée en Mc 9,37<sup>b</sup>. Mais

<sup>249</sup> En raison du contexte, il aurait été préférable que Mc emploie le singulier.

<sup>250</sup> Lc se sert aussi Mc 9,37 ailleurs dans son évangile. En Lc 10,16 on retrouve la même idée exprimé par l'opposition ἀκούω – ἀθετέω: « celui qui vous écoute m'écoute et celui qui vous repousse me repousse; mais celui qui me repousse, repousse celui qui m'a envoyé. »

<sup>251</sup> En Mt 10,40-42, il est question d'une récompense pour ceux qui reçoivent les prophètes et les justes. Il importe aussi de recevoir ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ... εἰς ὄνομα μαθητοῦ (v.42). De toute évidence, μικρός est un terme employé pour désigner un disciple de Jésus (cf. Mt 25,40.45). À l'instar de Mt 10,40, l'évangile selon Jean connaît une tradition similaire : « En vérité, en vérité, je vous le dis, recevoir celui que j'enverrai, c'est me recevoir moi-même, et me recevoir c'est aussi recevoir celui qui m'a envoyé. » (Jn 13,20; cf. Jn 12,44-45). Nonobstant le fait que les verbes diffèrent dans les deux traditions δέχομαι (Mt) / λαμβάνω (Jn), ils partagent la même signification.

ces petites modifications ne suffisent pas pour mettre en doute la reprise du *logion* de Mc 9,37 par Mt et Lc<sup>252</sup>. J'estime donc que Mc 9,37 est la source de Mt 18,5.

Il importe de comprendre que Mt 18,5 s'inscrit dans le contexte du discours à la communauté croyante (Mt 18,6-35). Aux v.6-8, on avertit les « grands » de ne pas scandaliser les μικροί de la communauté (18,6.10)<sup>253</sup>. Il faut que les dirigeants, avec l'humilité d'un enfant (v.3-4), prennent garde à ne pas mépriser les plus faibles de la communauté (18,10). Cela pourrait entraîner la chute des petits, au point même où ils quitteraient la communauté. Pour Mt, la défection d'un μικρός aurait pour conséquence le châtimement éternel de celui par qui le scandale arrive (18,7-9). Afin d'éviter les scandales, les dirigeants doivent se défaire de toute attitude, parole ou geste pouvant nuire aux μικροί (18,8-9)<sup>254</sup>. Et s'il advient qu'un petit se perde, le dirigeant doit tout faire en son pouvoir pour ramener le μικρός dans la communauté (18,12-14). La communauté est un lieu d'acceptation et de pardon (18,15-18). L'assemblée, par humilité et service envers les petits, doit exercer la douceur et la miséricorde en pardonnant à ceux qui se repentent (18,21-35). Cependant, l'intransigeance du coupable n'est pas sans conséquences, d'où la série de recommandations en Mt 18,15-20.

---

<sup>252</sup> Un autre exemple de changement effectué sur la source de Mc est celui donné par G. Bonneau. Il remarque que Mt 18,5-6 a omis Mc 9,38-41 en unissant les *logia* de Mc 9,37.42; voir *Stratégies rédactionnelles et fonction communautaires de l'Évangile de Marc*, p.252.

<sup>253</sup> Voir G. Bonneau, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif* (ScBib études 4). Montréal, Médiaspaul, 1998, p.148-151.

<sup>254</sup> R.H. Gundry, *Matthew*, p.358.

### 2.3. Synthèse

En somme, l'enfant illustre le comportement que les disciples doivent adopter. C'est donc en s'humiliant et en accueillant les μικροί de l'assemblée que les « grands » alignent leur conduite sur la figure de l'enfant. En recevant les enfants, c'est-à-dire les petits de la communauté, ils agissent de même envers Jésus<sup>255</sup>. Or, le changement qu'exige Jésus de ses disciples est celui du renoncement à la grandeur. Ils sont donc conviés à changer leur manière de penser. Les premiers doivent être derniers; l'humilité précède la grandeur<sup>256</sup>. En servant les autres, les disciples se font petits comme les enfants<sup>257</sup>. L'accueil et le service rendu aux παιδίων / μικροί est fait à Jésus lui-même. Dans l'*Évangile selon Matthieu*, les qualités de la figure de l'enfant sont également parfaitement manifestes en Jésus, car il est lui-même « doux et humble de cœur » (Mt 11,30)<sup>258</sup>. Le royaume dont parle Jésus est composé de petits! Les disciples doivent se faire petits en accueillant et en servant les petits. Et Jésus adopte lui-même les qualités des enfants, ce qui, en un certain sens, fait aussi de lui un petit. Or, pour Matthieu la leçon est simple : imiter Jésus en servant les autres conduit à l'exaltation dans le Royaume des cieux. La grandeur est mesurée par le service rendu aux παιδίων /

---

<sup>255</sup> C'est précisément ce qui dit Jésus ailleurs dans l'évangile : « En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Mt 25,40); voir J. M. Gundry-Wolf, « The Least and the Greatest: Children in the New Testament », p.29-60.

<sup>256</sup> H.-R., Weber, *Jésus et les enfants*, p.54-57.

<sup>257</sup> En plaçant l'enfant au milieu des disciples, Jésus entend montrer qu'il faut être au service de la communauté; voir B. Chilton et J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom*. London; Grand Rapids, SPCK; Eerdmans, 1987, p.88-89.

<sup>258</sup> S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p.230.

μικροί<sup>259</sup>. Mais ce comportement demande un *retour en arrière* (στρέφω), un retour à une *condition* première. L'abaissement exigé de la part du disciple s'apparente spécifiquement au retour à l'état d'enfance. Et sans ce retour ou nouvelle disposition, il est impossible d'accéder au Royaume des cieux. En somme, la leçon en est une d'humilité: pour être « grand » dans le Royaume, il faut servir. C'est le seul chemin vers la grandeur<sup>260</sup>.

### 3. Conclusion

La figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu* est mise en rapport avec la connaissance de l'identité de Jésus (Mt 11,25-27; 21,15-16). L'humilité est aussi une caractéristique attribuée à l'enfant dans le premier évangile (Mt 18,1-5; 19,13-15). En examinant de plus près le *logion* 22 de l'EvTh, on remarque que ces deux éléments s'y retrouvent également. D'abord, la parole initiale de Jésus s'apparente à Mt 18,3. Dans les deux cas, il est question de l'accès au Royaume (εἰσελθετε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν = Mt 18,3 et ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ = EvTh 22,2.3.7). Les deux textes mentionnent aussi les enfants ou petits au pluriel, et cela en lien avec le Royaume (τὰ παιδία = Mt 18,3 et ΝΚΟΥΕΙ = EvTh 22,1-3). Comme je l'ai signalé au chapitre 1, les disciples se méprennent concernant la parole de Jésus en EvTh 22,3. Ils comprennent le dit comme une exhortation à l'humilité, à la manière de Mt 18,3-4. Le v.4 de Mt 18 est un commentaire du v.3, où Jésus explique qu'il faut s'abaisser comme un enfant pour

---

<sup>259</sup> L. Morris, *The Gospel According to Matthew*, p.460.

<sup>260</sup> J. Gundry-Wolf, « The Least and the Greatest: Children in the New Testament », p.41.

entrer dans le Royaume des cieux. C'est de cette manière que les disciples comprennent la parole initiale de Jésus en EvTh 22,1-3. Le long commentaire de Jésus en EvTh 22,4-7 montre bien que les disciples n'ont pas saisi le sens de sa parole.

Les éléments significatifs de Mt 18,3-4 sont présents dans EvTh 22,1-3. Mais la démarcation de *Thomas* par rapport à *Matthieu* est la référence à ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ, absente en Mt 18,3-4. Le propre de *Thomas* réside donc dans le geste des petits prenant le lait (ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ; EvTh 22,1-2). Il faut alors chercher à comprendre la signification de cet élément nouveau dans la tradition thomasienne. Selon l'hypothèse que j'ai proposée en introduction, la symbolique du lait pourrait correspondre à la connaissance qui procure le salut. Dans ce cas-ci, les petits prenant le lait en EvTh 22 peuvent, dans un certain sens, s'apparenter aux petits possédant la connaissance de l'identité de Jésus en Mt 11,25-27; 21,15-16. Même si *Thomas* ne travaille pas nécessairement sur le texte de Mt, il s'intéresse à une caractérisation de la figure de l'enfant analogue à celle que l'on retrouve dans l'évangile canonique. D'abord, l'enfant comme modèle d'humilité est présent dans le malentendu des disciples (EvTh 22,3). La parole des disciples est l'élément qui se rapproche le plus de la tradition matthéenne. Ensuite, l'accent sur ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ en EvTh 22 montre que *Thomas* qualifie la figure de l'enfant comme le garant de la révélation divine. Cette perspective s'accorde d'ailleurs parfaitement avec le programme de lecture de *Thomas* (EvTh 1).

Ce chapitre avait pour but de montrer qu'il existe un rapprochement entre *Thomas* et *Matthieu* en ce qui a trait à la caractérisation de la figure de l'enfant. L'image des petits comme modèles du Royaume et garants de la connaissance de ses mystères pourrait refléter une attitude particulière du Jésus historique à l'égard des enfants. Il est probable qu'une telle caractérisation de la figure de l'enfant soit l'impact historique (*Wirkungsgeschichte*) de l'attitude de Jésus sur la tradition subséquente<sup>261</sup>.

Mais la comparaison entre les deux textes montre aussi de quelle manière *Thomas* se démarque de la perspective matthéenne en ajoutant un élément nouveau : le lait. La combinaison de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait se trouve ailleurs dans le Nouveau Testament, notamment dans 1 Co 3,1-3, He 5,12-14 et 1 Pi 2,1-3. Tout en prenant comme appui une caractérisation similaire à celle que l'on trouve en Mt, *Thomas* s'inscrit dans une trajectoire traditionnelle qui associe le lait à la figure de l'enfant. Il est donc impératif d'examiner les textes néotestamentaires qui témoignent spécifiquement d'un lien entre ces deux métaphores.

---

<sup>261</sup> Pour plus de détail sur l'impact des paroles et gestes de Jésus sur la tradition subséquente, voir G. Theissen et D. Winter, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria* / traduit de l'allemand par M. Eugene Boring. London, Westminster John Knox Press, 2002, p.172-225, ainsi que J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered: Christianity in the Making 1*. Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p.129-130.

## CHAPITRE V

### La figure de l'enfant et la symbolique du lait dans les épîtres néotestamentaires

Après avoir analysé la parole de Jésus en Mt 18,3, il importe d'entreprendre l'histoire de la tradition de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le reste du Nouveau Testament<sup>262</sup>. On remarquera que le lien entre ces deux métaphores s'est rapidement imposé dans la tradition paléochrétienne. L'intérêt de l'histoire de la tradition vient du fait que le *logion* 22 de l'EvTh établit un rapport entre la figure de l'enfant et la symbolique du lait. *Thomas* s'inscrit donc dans une trajectoire spécifique.

Le Nouveau Testament emploie le substantif γάλα / γάλακτος à cinq reprises (1 Co 3,2; 9,7; He 5,12.13; 1 Pi 2,2). Il est intéressant de noter qu'à chaque fois, la version sahidique du Nouveau Testament<sup>263</sup> traduit ce substantif par ΕΡΩΤΕ. Je

---

<sup>262</sup> Je signale que la métaphore du lait se retrouve dans toute la tradition biblique. Par exemple, le vocable חָלָב désigne la nourriture de la parole de Dieu accordée à son peuple (Es 55,1). Mais l'Ancien Testament parle à maintes reprises du « pays où coulent le lait et le miel » (אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ). Cette métaphore symbolise l'abondance et la fertilité: Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nb 13,27; 14,8; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Jr 11,5; 32,22; Ez 20,6.15. Par contre, elle disparaît progressivement de la littérature de la période du second Temple pour être reprise par l'auteur de l'*Épître de Barnabé* vers 100 apr. J. C. On constatera que le duo « lait et miel » ne se trouve pas dans le Nouveau Testament; pour plus de détails voir, J. D. M. Derrett, « Whatever Happened to the Land Flowing with Milk and Honey? », *VC* 38 (1984), p.178-184 et M.-J. Pierre, « Lait et miel, ou la douceur du Verbe », *Apoc* 10 (1999), p.141-151.

<sup>263</sup> G. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic* (7 vols). Oxford, Clarendon Press, 1898-



m'attarderai à la signification de γάλα seulement en 1 Co 3,2; He 5,12.13 et 1 Pi 2,2<sup>264</sup>, car ces trois textes mentionnent le lait spécifiquement en rapport avec la figure de l'enfant (νήπιος en 1 Co 3,1 et He 5,13; βρέφος en 1 Pi 2,2).

### 1. 1 Corinthiens 3,1-3

Dans la *Première épître de Paul aux Corinthiens*, l'apôtre reproche aux croyants leur immaturité (1 Co 3,1-3) en les qualifiant de « charnels » et de « petits enfants en Christ »:

<sup>1</sup> Κάγω, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. <sup>2</sup> γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρώμα· οὐπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε, <sup>3</sup> ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζήλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;

<sup>1</sup> Mais moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des spirituels, mais comme à des charnels, comme à de petits enfants en Christ. <sup>2</sup> Je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture solide: vous ne pouviez pas encore (la supporter), et même maintenant encore vous ne le pouvez pas, <sup>3</sup> car vous êtes encore charnels. Car puisqu'il y a parmi vous jalousie et querelles, n'êtes-vous pas charnels et ne marchez-vous pas selon l'homme?

Paul ne complimente pas les Corinthiens lorsqu'il les qualifie de *petits enfants dans le Christ* (1 Co 3,1). En tant que « charnels », les Corinthiens se comportent

---

1905; H. Thompson (éd.), *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*. Cambridge, Cambridge University Press, 1932.

<sup>264</sup> En 1 Co 9,7, γάλα n'a qu'un sens purement littéral, sans lien avec l'enfant.

comme de simples hommes (1 Co 3,4)<sup>265</sup> à l'opposé des hommes spirituels (1 Co 3,1). Leurs mauvaises œuvres (jalousie et querelles) témoignent du fait qu'ils sont encore des νηπίοι<sup>266</sup>. Ils ne marchent pas selon l'Esprit, mais bien de façon humaine (1 Co 3,3). Paul se voit donc obligé de leur donner du γάλα, car ils ne peuvent pas supporter la nourriture solide (γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρώμα· οὕτω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε; 1 Co 3,2). En employant le substantif νηπίοι (bébés; petits enfants), Paul parle donc de leur immaturité plutôt que de leur filiation (τέκνον)<sup>267</sup>.

Pour l'apôtre, les Corinthiens ne reconnaissent pas la profondeur du κήρυγμα du Christ crucifié (1 Co 2,2)<sup>268</sup>. Ils ne semblent pas comprendre que le kérygme paulinien est aussi l'aliment des « matures » ou des « spirituels »<sup>269</sup>. En effet, Paul

---

<sup>265</sup> C. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT Deuxième série VII). Genève, Labor et Fides, 1990, p.56.

<sup>266</sup> Fee dira que νηπίοι « in contrast with being an adult, [...] refers to thinking or behavior that is not fitting » (G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, p.125).

<sup>267</sup> Par exemple 1 Co 4,14; 2 Co 6,13; Ga 4,19; 1 Th 2,7.11; voir G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p.125; voir aussi le récent article de R. Aasgaard, « Paul as a Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle », *JBL* 126 (2007), p.129-159.

<sup>268</sup> W. F. Orr et J. A. Walther, *1 Corinthians. A New Translation* (AB 32). Garden City: NY, Doubleday, 1976, p.170.

<sup>269</sup> Le problème n'est pas tant le contenu de l'Évangile que l'attitude des Corinthiens face à la prédication paulinienne. M. Hooker a bien résumé la situation: « The Corinthians' failure to understand the wisdom spoken in a mystery is not due to the fact that Paul is withholding it from them, but is the result of their own inability to digest what he is offering them. » (M. Hooker, « Hard Sayings, 1 Corinthians 3:2 », *Theol* 68 [1966], p.20).

établit une correspondance entre la prédication du Christ crucifié et la sagesse de Dieu prêchée parmi les adultes (1 Co 2,1-8)<sup>270</sup>:

<sup>1</sup> Κάγω ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. <sup>2</sup> οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἶδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. <sup>3</sup> κάγω ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, <sup>4</sup> καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, <sup>5</sup> ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ. <sup>6</sup> Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων. <sup>7</sup> ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, <sup>8</sup> ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.

<sup>1</sup> Lorsque je suis venu à vous, frères, je ne suis pas venu vous proclamer le mystère de Dieu avec la supériorité du langage ou de la sagesse. <sup>2</sup> Car j'ai décidé de ne rien savoir parmi vous, sinon Jésus Christ et celui-ci crucifié. <sup>3</sup> Et moi, j'ai été parmi vous dans la faiblesse, dans la crainte, et dans un grand tremblement, <sup>4</sup> et ma parole et ma prédication n'ont pas été en paroles persuasives de sagesse, mais en démonstration d'Esprit et de puissance, <sup>5</sup> afin que votre foi ne soit pas dans la sagesse des hommes mais dans la puissance de Dieu. <sup>6</sup> Or, parmi les adultes, nous parlons sagesse, toutefois sagesse non pas de cet âge, ni des chefs de cet âge qui sont destinés à périr; <sup>7</sup> mais nous parlons d'une sagesse cachée de Dieu en mystère, laquelle Dieu a prédéterminée avant les âges pour notre gloire, <sup>8</sup> qu'aucun des chefs de cet âge n'a connue; car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire.

La prédication de la croix est la manière dont Dieu manifeste sa puissance. En 1 Co 1,23-24, l'Apôtre précise que le Christ crucifié est puissance et sagesse de

---

<sup>270</sup> Voir L. Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians. An Introduction and Commentary* (TNTC 7). Grand Rapids, Eerdmans, 1985 (1958<sup>1</sup>), p.61.

Dieu<sup>271</sup>. Le message de la croix est pour lui une sagesse prêchée parmi les adultes (1 Co 2,6). Les chefs de cet âge, quant à eux, prouvent leur ignorance d'une telle sagesse puisqu'ils ont crucifié le Seigneur de gloire (1Co 2,6-7). Or, ceux qui s'attachent à la sagesse du langage s'apparentent aux chefs de cet âge qui n'ont pas su reconnaître la sagesse divine. G. D. Fee dira avec raison que le message du Christ est le γάλα des novices dans la foi et le βρώμα des croyants adultes:

The argument of 2:6-16 implies that for Paul the gospel of the crucified one is both 'milk' and 'solid food.' As milk it is the good news of salvation; as solid food it is understanding that the entire Christian life is predicated on the same reality – and those who have the Spirit should so understand the 'mystery'.<sup>272</sup>

Les Corinthiens, remplis d'orgueil, semblaient être engoués pour la sagesse du discours, c'est-à-dire la rhétorique humaine (σοφία λόγου; 1 Co 1,17)<sup>273</sup>. Paul, de son côté, dit prêcher une sagesse divine, mystérieuse et cachée (1 Co 2,6-7). Seuls les τέλειοι sont en mesure de reconnaître la véritable valeur et la profondeur de la prédication de la croix. En réalité, les Corinthiens n'avaient besoin que du Christ qui s'est fait pour eux « sagesse de la part de Dieu, et justice, et aussi sainteté et rédemption. » (1 Co 1,30).

---

<sup>271</sup> 1 Co 1,23-24: « Mais nous, nous prêchons Christ crucifié, aux Juifs occasion de chute, aux nations folie, mais à ceux qui sont appelés, et Juifs et Grecs, Christ la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu. »

<sup>272</sup> G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, p.125.

<sup>273</sup> 1 Co 1,17 : « Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer la bonne nouvelle, non pas avec la sagesse du langage, afin que la croix du Christ ne soit pas évacuer de puissance. »; voir aussi G. Bonneau, *Paul et les Corinthiens 1. La première lettre* (CBib 35). Bruxelles, Lumen Vitae, 2004, p.47.

À l'opposé des τέλειοι (adultes) on retrouve les νηπίοι de 1 Co 3,1, les « petits enfants » dans le Christ. Comme je l'ai souligné, ces νηπίοι sont clairement désignés par Paul comme étant des σάρκινοι. Dans la même perspective, le contexte permet d'associer les τέλειοι à ceux qui sont mis en opposition aux νηπίοι / σάρκινοι en 1 Co 3,1-3, c'est-à-dire aux πνευματικοί. Les τέλειοι sont des πνευματικοί qui s'alimentent du βρῶμα, tandis que les νηπίοι sont des σάρκινοι encore au stade du γάλα. En somme, on peut systématiser les quelques oppositions que l'on retrouve en 1 Co 2—3 de façon suivante: (1) σάρκινοι / πνευματικοί, (2) γάλα / βρῶμα, (3) νηπίοι / τέλειοι. La mise en parallèle de ces oppositions permet de mieux comprendre la signification de la symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant en 1 Co 3,1-3 :

**Tableau 14. L'enfant et le lait dans 1 Corinthiens 3,1-3**

Registre	Condition	Symbolique	Éthique
Inférieur	νηπίοι	γάλα	σάρκινοι
Supérieur	τέλειοι	βρῶμα	πνευματικοί

Les oppositions peuvent être placées sous trois catégories : (1) condition, (2) symbolique, et (3) éthique. On remarque un passage, une progression du registre inférieur au registre supérieur. Les croyants doivent donc croître de νηπίοι à τέλειοι en adoptant une autre nourriture : le βρῶμα. Or, les adultes ont compris le κήρυγμα comme sagesse et puissance de Dieu, et ne sont plus en quête d'une

sagesse du discours (σοφία λόγου). Le comportement éthique des croyants doit donc dépasser celui des σάρκινοι pour attendre celui des πνευματικοί. En somme, νηπίοι / γάλα / σάρκινοι appartiennent tous au registre inférieur. Paul demande aux Corinthiens d'adopter un nouveau registre : τέλειοι / βρώμα / πνευματικοί.

## 2. Hébreux 5,12-14

Une signification analogue se retrouve dans l'Épître aux Hébreux (He 5,12-14). Ici, l'auteur déplore l'immatunité de ses auditeurs et les convie à aligner leur conduite sur celle des adultes:

<sup>12</sup> καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ἡμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ καὶ γεγόνατε χρεῖαν ἔχοντες γάλακτος καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς.<sup>13</sup> πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γὰρ ἐστίν·<sup>14</sup> τελείων δέ ἐστίν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.

<sup>12</sup> Depuis le temps, vous devriez être des maîtres, alors que vous avez à nouveau besoin qu'on vous enseigne les premiers rudiments des oracles de Dieu, et vous êtes devenus tels que vous ayez besoin de lait et non de nourriture solide. <sup>13</sup> Car quiconque vit de lait est inexpérimenté dans la parole de la justice, car il est un petit enfant. <sup>14</sup> Mais la nourriture solide est pour les adultes, eux qui par état<sup>274</sup>, ont les sens exercés à discerner le bien et le mal.

---

<sup>274</sup> La traduction courante de διὰ τὴν ἔξιν est « *par la pratique* » (TOB) ou « *par l'habitude* » (Jérusalem). Mais, comme J. A. L. Lee l'a bien démontré, ἔξις signifie plutôt *état* ou *condition*. Selon l'analyse lexicale qu'il fait de cette expression, on peut très rarement traduire ἔξις par les termes *pratique* ou *habitude*. Le problème vient de la mauvaise compréhension du latin *habitus* (état; condition), que plusieurs ont compris comme *habitude* et *pratique*. Lee mentionne les commentateurs qui optent en faveur de ἔξις comme *état* ou *condition*; voir J. A. L. Lee, « Hebrews 5:14 and ἔξις: A History of Misunderstanding », *NovT* 39 (1997), p.166-174; voir aussi « ἔξις. II », dans H. G. Liddell et R. Scott, *A*

Pour l'auteur, les destinataires, incapables de recevoir la nourriture solide (στερεᾶς τροφῆς), ont encore besoin de lait (γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος). Le lait est pour le petit enfant, inexpérimenté dans la parole de justice (ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης); la nourriture solide est pour les adultes ou les matures (τελείων; He 5,14), exercés au discernement du bien et du mal (διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ). Encore une fois, il est clair que « l'enfance spirituelle » est une condition que l'on se doit de dépasser<sup>275</sup>. Le lait, nécessaire à la croissance de l'enfant doit être remplacé par une autre alimentation au fur et à mesure du développement de l'individu. En somme, le croyant doit passer de l'enfance à la maturité, du lait à la nourriture solide. Symboliquement, le γάλα représente les premiers rudiments des oracles de Dieu (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ; He 5,12), l'enseignement élémentaire sur le Christ (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον; He 6,1) et les données fondamentales (θεμέλιον; He 6,1)<sup>276</sup>. Par ailleurs, la nourriture solide désigne la parole de justice (λόγος δικαιοσύνης; He 5,12). H. W. Attridge résume la série d'images et leur signification de la façon suivante:

---

*Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1958 (1843<sup>1</sup>), p.595. J'emploierai le sigle LidScot pour les autres références à ce dictionnaire.

<sup>275</sup> À l'instar de 1 Co, l'Épître aux Hébreux établit l'opposition νηπίοι / τέλειοι; voir H. W. Attridge, *Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Her). Philadelphia, Fortress Press, 1989, p.160.

<sup>276</sup> Voir F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p.136.

**Tableau 15. L'enfant et le lait dans Hébreux 5,12-14**

Image	Représentation
<i>petit enfant</i>	<i>chrétien néophyte</i>
<i>lait</i>	<i>enseignement élémentaire</i>
<i>adulte</i>	<i>chrétien mature</i>
<i>nourriture solide</i>	<i>enseignement avancé</i>

De toute évidence, il y a des correspondances entre 1 Co 3,1-3 et He 5,12-14<sup>277</sup>. Sans qu'il soit question de dépendance littéraire directe entre les deux textes, il est probable que He se soit inspiré de 1 Co 3,1-3. Dans les deux cas, la figure de l'enfant (νηπίοις; 1 Co 3,1 = νήπιος; He 5,13) représente l'immatunité et le lait (γάλα; 1 Co 3,2 = γάλακτος; He 5,12-13) symbolise l'enseignement élémentaire transmis aux novices dans la foi<sup>278</sup>. De plus, la nourriture solide (βρώμα; 1 Co 3,2 = στερεὰς τροφῆς; He 5,12.14) doit se substituer au lait, pour que la maturité (τελείοις; 1 Co 2,6 = τελείων; He 5,14) remplace le statut de l'enfance et qu'une instruction supérieure (θεοῦ σοφίαν; 1 Co 2,6-7 = λόγος δικαιοσύνης; He 5,12) succède au fondement initial de la foi (κήρυγμα; 1 Co 2,1-2 = τὰ στοιχεῖα τῆς

<sup>277</sup> H. Schlier, « γάλα », dans *TDNT* 1, p.645-647.

<sup>278</sup> L'idée que le lait représente un enseignement élémentaire se retrouve aussi à plusieurs endroits dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie : « Ἐπει δὲ νηπίος μὲν ἔστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα, καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἴεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα » (*De Agricultura* 9), voir aussi *De congressu eruditionis gratia* 19 et *Quod omnis probus liber sit* 160.



ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ; He 5,12)<sup>279</sup>. De toute évidence, le croyant est appelé à progresser dans la foi et le salut.

Il faut insister sur le fait que le lait est une métaphore désignant la nourriture élémentaire et spirituelle du croyant. La figure de l'enfant, quant à elle, précise la portée de la symbolique du lait : l'enseignement élémentaire est donné parce que les croyants sont encore des νηπίοι. En réalité, les destinataires de l'*Épître aux Hébreux* ne devaient plus être à ce stade; leur condition devait être celle des πνευματικοί / τέλειοι (1 Co 3,1; He 5,14).

### 3. 1 Pierre 2,1-3

Si 1 Co 3,1-3 et He 5,12-14 dépeignent l'enfance et le lait comme un état et une nourriture qu'il faut dépasser, qu'en est-il de la *Première Épître de Pierre*? En 1 Pi 2,1-3, les destinataires sont conviés à imiter le comportement des enfants nouveaux-nés assoiffés de lait en ces termes :

<sup>1</sup> Ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιὰς, <sup>2</sup> ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, <sup>3</sup> εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος.

<sup>1</sup> Étant donc dépouillés de toute malice et toute fraude, hypocrisie et envie, et de toutes médisances, <sup>2</sup> comme des enfants nouveaux-nés, désirez ardemment le pur lait spirituel, afin que, par lui, vous croissiez dans le salut; <sup>3</sup> puisque vous avez goûté que le Seigneur est bon.

---

<sup>279</sup> Le prédication initiale correspond vraisemblablement aussi à τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον et θεμέλιον (He 6,1).

Ce texte est clairement marqué par le langage baptismal. C'est pourquoi certains considèrent 1 Pi comme étant une instruction baptismale<sup>280</sup>. On est même allé jusqu'à dire que l'épître était une homélie destinée aux baptisés lors de la vigile pascale<sup>281</sup>. Mais pour plusieurs savants, il est préférable de laisser tomber la thèse de l'œuvre composite et de lire ce texte comme un tout, c'est-à-dire comme une simple lettre<sup>282</sup>. Si l'on ne peut qualifier 1 Pi d'homélie baptismale au sens strict, il faut cependant avouer que le texte est profondément imprégné d'un langage et de thèmes liés au baptême<sup>283</sup> : régénération à travers la résurrection du Christ (1,3.23), purification de l'âme (1,22), dépouillement des œuvres mauvaises (2,1),

---

<sup>280</sup> Certains auteurs ont délimité une homélie baptismale en 1 Pi 1,3—4,11. L'instruction baptismale serait précédée d'une adresse (1,1-2) et suivie d'une lettre (4,12-5,11) et d'une salutation (5,12-14). De plus, le caractère composite du texte est difficilement contestable. Par exemple, l'emploi du ἀμήν et la doxologie en 1 Pi 4,11 font croire à une finale à ce point du texte. Il y a donc une coupure évidente entre 1 Pi 4,11 et 1 Pi 4,12. Pour plus de détails sur cette question voir, C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre* (SB). Paris, Gabalda, 1966, p.14-15; E. Cothenet, *Les épîtres de Pierre* (CaE 47). Paris Cerf, 1984, p.17-25. Dans la même ligne, M.-É. Boismard a aussi repéré quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre, soit (1) 1 Pi 1,3-5; (2) 1 Pi 2,22-25; (3) 1 Pi 3,18-22; (4) 1 Pi 5,5-9, voir *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (LD 30). Paris, Cerf, 1961.

<sup>281</sup> F. L. Cross, *1 Peter: A Paschal Liturgy*. London, Mowbray, 1954. Les conclusions de Cross ont été fortement critiquées et considérées comme intenable, voir C. F. D. Moule, « The Nature and Purpose of 1 Peter », *NTS* 3 (1956), p.4.

<sup>282</sup> C'est le cas d'études et de commentaires optant plutôt pour une approche synchronique; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (AnaBib 23). Rome, Pontifical Biblical Institute, 1965, p.76-77; J. H. Elliott, « The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research », *JBL* 95 (1976), p.253-254; W. Grudem, *The First Epistle of Peter. An Introduction and Commentary* (TNTC 17). Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p.40-43; W. J. Dalton, « The First Epistle of Peter », dans R. E. Brown, J. A. Fitzmyer et R. E. Murphy (éds), *The New Jerome Bible Commentary*. Englewood Cliff: NJ, Prentice-Hall Inc., 1990, p.904; J. H. Elliott, « The First Epistle of Peter », dans D. N. Freedman (éd.), *ABD* (Vol. 5. O—Sh). New York, Doubleday, 1992, p.269-271.

<sup>283</sup> Le langage baptismal se retrouve plus précisément en 1,3—2,10 et 3,21.

comparaison avec les nouveaux-nés (1,14; 2,2), typologie du déluge (3,21)<sup>284</sup>. Cela étant dit, même si la thèse de l'homélie baptismale de Cross est difficilement défendable, il est raisonnable de dire que 1 Pi contient peut-être des éléments provenant d'une catéchèse baptismale. Ce matériel aurait été récupéré et incorporé par un auteur dans une lettre encyclique<sup>285</sup>. Par son épître, l'auteur vise à encourager les croyants dans l'adversité tout en les exhortant à « une conduite conforme à la re-naissance initiale. »<sup>286</sup> À l'instar de plusieurs textes du Nouveau Testament, 1 Pi établit un lien entre l'éthique et le baptême<sup>287</sup>. Par l'emploi d'un langage baptismal, le texte rappelle la vraie signification du baptême : la régénération du croyant conduit à une nouveauté de vie<sup>288</sup>.

---

<sup>284</sup> Plusieurs spécialistes ont déjà relevé ces caractéristiques, voir G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*. London, McMillan & Co., 1963, p.251; A. George, « A Literary Catalogue of New Testament Passages on Baptism », dans *Baptism in the New Testament*. London, Geoffrey Chapman, 1964, p.20; D. Hill, « On Suffering and Baptism in 1 Peter », *NovT* 18 (1976), p.181; J. Francis, « 'Like Newborn Babies' – The Image of the Child in 1 Peter 2:2-3 », dans E. A. Livingston (éd.), *Studia Biblica (1978) III: Papers on Paul and Other New Testament Authors*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1980, p.111.

<sup>285</sup> J.A. Fitzmyer, « The First Epistle of Peter », dans R. E. Brown, J. A. Fitzmyer et R. E. Murphy (éds), *The Jerome Biblical Commentary. The New Testament and Topical Articles. Volume II*. Englewood Cliff: NJ, Prentice-Hall Inc., 1968, p.363; W. J. Dalton, « The First Epistle of Peter », p.904.

<sup>286</sup> C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre*, p.15.

<sup>287</sup> G. R. Beasley-Murray parlera de la puissance éthique du baptême; voir *Baptism in the New Testament*, p.257-258. Par la même voie, C. Spicq dira que l'auteur demande aux croyants d'avoir « égard aux exigences de noblesse du baptême » (*Les épîtres de Saint Pierre*, p.15).

<sup>288</sup> D. Hill résume de façon précise ce qui constitue, à mon avis, le genre et l'occasion de 1 Pi: « The recurring emphasis in 1 Peter on Christian behaviour or conduct, especially in circumstances of affliction and persecution, gives the letter its undoubtedly paraenetical character [...]. The baptismal tone of the letter [...] is most satisfactorily accounted for by acknowledging the importance of baptism as the outward mark of the Christian's transition from a pagan way of life to a new way of life marked by obedience, righteousness, suffering and joy. When a writer seeks to strengthen and encourage a body of Christians in distress, it is not

Les textes néotestamentaires parlent du dépouillement comme du renoncement au *vieil homme* et à ses œuvres mauvaises. Par ailleurs, les croyants doivent revêtir *l'homme nouveau* et marcher en nouveauté de vie. Le παλαιός ἄνθρωπος désigne la nature non régénérée de l'humanité<sup>289</sup>. Ce *vieil homme* est opposé à *l'homme nouveau* (ὁ καινός ἄνθρωπος; ὁ νέος ἄνθρωπος; Ep 4,24 et Col 3,10) qui représente la nouvelle nature du croyant régénérée<sup>290</sup>. L'opposition entre les deux conditions est illustrée par le rite baptismal<sup>291</sup>. Pour Paul, le baptême représente l'union du

---

surprising that his exhortation should, from time to time, recall or imply that critical moment of their responsible commitment to God to live uprightly and unashamedly in his service and way, which is, in view of the author of 1 Peter, the real meaning of baptism. » (« On Suffering and Baptism in 1 Peter », p.189).

<sup>289</sup> Le *vieil homme* désigne avant tout l'homme sans le Christ. Mais ce *vieil homme* parle aussi de l'ancienne solidarité adamique (Rom 5, 15<sup>b</sup>.16<sup>b</sup>.17<sup>a</sup>.18<sup>a</sup>.19<sup>a</sup>.21<sup>a</sup>) qui a maintenant été remplacée par la nouvelle solidarité du nouvel Adam (Rom 5,14<sup>b</sup>.15<sup>c</sup>.16<sup>c</sup>.17<sup>b</sup>.18<sup>b</sup>.19<sup>b</sup>.21<sup>b</sup>); voir J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul* (LD 80). Paris, Cerf, 1974, p.30; F. F. Bruce, *The Letter of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary* (TNTC 6). Grand Rapids, Eerdmans, 1985 (1963<sup>1</sup>), p.42-43; N. T. Wright, « Romans and Theology of Paul », dans D. M. Hay et E. E. Johnson (éds), *Pauline Theology Volume III: Romans*. Minneapolis, Fortress Press, 1995, p.49.

<sup>290</sup> D'une certaine manière, *l'homme nouveau* n'est pas seulement la nouvelle nature du croyant régénéré, mais aussi un mode d'existence nouveau comparable à celui du Christ. Revêtir *l'homme nouveau* signifie revêtir le Christ (Rom 13,14). En revêtant le Christ, le croyant devient un avec lui : « Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus. Car vous tous qui avez été baptisés (ἐβαπτίσθητε) dans le Christ, vous avez revêtu (ἐνεδύσασθε) le Christ. Il n'y a ni Juif, ni Grec; il n'y a ni esclave, ni homme libre; il n'y a ni mâle, ni femelle: car vous tous, vous êtes un dans le Christ Jésus. » (Gal 3,26-28; cf. Col 3,11). En s'unissant au Christ par le baptême, le croyant se voit aussi incorporé dans le corps du Christ, c'est-à-dire, dans l'Église (1 Cor 12,13), pour ainsi faire partie de la solidarité du nouvel Adam (Rom 5,14<sup>b</sup>); voir D. Mollat, « Baptismal Symbolism in Paul », dans *Baptism in the New Testament*. London, Geoffrey Chapman, 1964, p. 73; W. A. Meeks, « The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity », p.180-181; J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, p.82-83.

<sup>291</sup> Voir H. Seesemann, « παλαιός », dans *TDNT* 5, p.719; J. Jeremias, « ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος », dans *TDNT* 1, p.365-366.

croyant au Christ dans sa mort et sa résurrection<sup>292</sup>. Le langage baptismal décrivant l'union du croyant dans la mort / résurrection du Christ<sup>293</sup> est aussi transposé dans le domaine de l'éthique<sup>294</sup>. Le baptême sera donc compris comme le dépouillement<sup>295</sup> du *vieil homme* et de ses convoitises charnelles, et le revêtement<sup>296</sup> de *l'homme nouveau* et de son éthique:

<sup>12</sup> La nuit est fort avancée, et le jour s'est approché, que nous nous dépouillions (ἀποθώμεθα) donc des œuvres des ténèbres, et que nous nous revêtions (ἐνδυσώμεθα) des armes de lumière. <sup>13</sup> Que nous nous conduisions avec dignité, comme de jour; non pas en orgies et en ivrogneries; non pas en impudicités et en débauches; non pas en querelles et en jalousie. <sup>14</sup> Mais revêtez-vous (ἐνδύσασθε) du Seigneur Jésus Christ et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les désirs.

*Rm 13,12-14*

<sup>292</sup> Rm 6,3-4.6: « <sup>3</sup> Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort? <sup>4</sup> Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que comme le Christ a été ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi nous marchions en nouveauté de vie. [...] <sup>6</sup> sachant ceci, que notre *vieil homme* a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit annulé, pour que nous ne servions plus le péché. »

<sup>293</sup> La tradition deutéro-paulinienne va dans ce même sens en Col 2,12 : « ...ayant été ensevelis avec lui dans le baptême, dans lequel aussi vous avez été ressuscités ensemble à travers la foi dans la force opérante de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts. »; voir aussi D. Mollat, « Baptismal Symbolism in Paul », p.72; A. Oepke, « βάπτω, βαπτίζω », dans *TDNT* 1, p.541; N. R. Petersen, « Pauline Baptism and 'Secondary Burial' », *HTR* 79 (1986), p.221.

<sup>294</sup> Voir O. Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains* (ScBib études 6). Montréal, Médiaspaul, 1999, p.66-69, ainsi que U. Schnelle, « Baptism. 1. Biblical Data », dans E. Fahlbusch (éd.), *Encyclopedia of Christianity A—D* (vol. 1). Grand Rapids, Eerdmans; Leiden, Brill, 1999, p.184.

<sup>295</sup> D'où l'emploi des verbes ἀποθώμεθα (que nous nous dépouillions), ἀποθέσθαι (dépouiller), ἀποθέμενοι (étant dépouillés), ἀπόθεσθε (dépouillez-vous) et ἀπεκδυσάμενοι (étant dépouillés).

<sup>296</sup> Les verbes ἐνδύσασθε (revêtez-vous), ἐνδυσώμεθα (que nous nous revêtions), ἐνδύσασθαι (revêtir) et ἐνδυσάμενοι (étant revêtu).

<sup>22</sup> Pour ce qui est de votre ancienne manière de vivre, d'avoir dépouillé (ἀποθέσθαι) le vieil homme (τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) qui se corrompt selon avec les convoitises trompeuses. <sup>24</sup> et d'avoir revêtu (ἐνδύσασθαι) le nouvel homme (τὸν καινὸν ἄνθρωπον), qui est créé selon Dieu, en justice et sainteté de la vérité. <sup>25</sup> C'est pourquoi vous étant dépouillés (ἀποθέμενοι) du mensonge, dites la vérité chacun à son prochain, car nous sommes membres les uns des autres.

*Ep 4,22-25*

<sup>8</sup> Mais maintenant, vous aussi, dépouillez-vous (ἀπόθεσθε) de toutes ces choses : colère, rage, méchanceté, blasphème, grossièreté venant de votre bouche. <sup>9</sup> Ne mentez pas les uns aux autres, vous étant dépouillés (ἀπεκδυσάμενοι) du vieil homme (ὁν παλαιὸν ἄνθρωπον) avec ses actions, <sup>10</sup> vous étant revêtus (ἐνδυσάμενοι) de [l'homme] nouveau (τὸν νέον) qui se renouvelle dans la connaissance selon l'image de celui qui l'a créé.

*Col 3,8-10*

S'étant déjà dépouillé du *vieil homme* et ayant revêtu *l'homme nouveau*<sup>297</sup>, le croyant est maintenant convié à vivre en accord avec cette nouvelle réalité. Ces textes emploient la symbolique du vêtement dans une parénèse liée au baptême.

1 Pi 2,1 fait partiellement écho à cette métaphore du vêtement. L'emploi du participe aoriste second moyen ἀποθέμενοι (étant dépouillés) montre que les destinataires avaient déjà purifié leurs âmes par l'obéissance à la vérité (1 Pi 1,22). La transformation effectuée par une « nouvelle naissance » (ἀναγεννηθέντες) est comprise comme le dépouillement d'un comportement qui ne correspond plus à la nouvelle réalité du croyant. L'auteur de 1 Pi signale que l'homme régénéré s'est dépouillé de son ancienne manière de vivre comme on se

---

<sup>297</sup> Dans la plupart des références, le dépouillement du *vieil homme* et le revêtement de *l'homme nouveau* sont des réalités passées, au moment de la foi au Christ.

défait de vêtements souillés<sup>298</sup>. Cela correspond, certes, aux agissements du *vieil homme* dans la littérature paulinienne.

Mais en plus du dépouillement, l'auteur de 1 Pi fait aussi appel au langage du baptême lorsqu'il mentionne la purification de l'âme (τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες; 1 Pi 1,22<sup>a</sup>). Dans la LXX et le Nouveau Testament, le verbe ἀγνίζω est souvent utilisé en lien avec le culte et les rites cérémoniaux<sup>299</sup>. On note aussi que durant la période intertestamentaire, les novices souhaitant adhérer à la communauté de Qumrân devaient se purifier moyennant des ablutions quotidiennes pendant l'année de mise à l'épreuve<sup>300</sup>. Puisque les auteurs du Nouveau Testament ont un

---

<sup>298</sup> La symbolique baptismale du dépouillement des vêtements souillés représentant la nature corrompue de l'homme se retrouve aussi dans les *Homélies Clémentines* 8,23 : « Si donc vous voulez devenir l'habit de l'Esprit divin, empresses-vous d'abord de dépouiller votre enveloppe immonde. Or, vous ne pouvez les déposer qu'en vous faisant d'abord baptiser pour accomplir de belles actions; et ainsi, devenus purs de corps et d'âme, vous jouirez du royaume éternel à venir » (M.-A. Clavet, D. Côté, P. Geoltrain, A. Le Boulluec, B. Pouderon et A. Schneider, « Roman pseudo-clémentin. Homélies », dans P. Geoltrain et J.-D. Kaestli (éds), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516). Paris, Gallimard, 2005, p.1388). On peut aussi consulter la réédition de la traduction française de A. Siouville, *Les homélies clémentines*. Lagrasse, Verdier, 1991, p.217-218, ainsi que l'édition grecque de B. Rehm, *Die Pseudoklementinen I, Homilien* (GCS 42), 3<sup>e</sup> éd. par G. Strecker, Berlin, Akademie-Verlag, 1992; B. Rehm, *Die Pseudoklementinen II, Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (GCS 51), 2<sup>e</sup> éd. par G. Strecker, Berlin, Akademie-Verlag, 1994. Concernant le symbolisme baptismal, voir A. George, « A Literary Catalogue of New Testament Passages on Baptism », p.20; D. Hill, « On Suffering and Baptism in 1 Peter », p.181; J. Francis, « 'Like Newborn Babies' – The Image of the Child in 1 Peter 2:2-3 », p.111.

<sup>299</sup> Le verbe ἀγνίζω et le substantif ἀγνισμός sont souvent employés pour parler de la purification des adorateurs ou des vaisseaux utilisés pour le culte (Ex 19,10; Nb 11,18; Jos 3,5 [trad. B]; 1 Ch 15,12.14; 2 Ch 29,5.15.34; Is 66,17; Jn 11,55; Ac 21,24.26; 24,18), voir F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*, p.83; F. Hauck, « ἀγνός κτλ. », dans *TDNT* 1, p.122-123; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p.76.

<sup>300</sup> Voir 1QS 2,25 – 3,12; 5,13; 6,16-17.

arrière-plan juif, il n'est pas étonnant de voir que leur conception du baptême corresponde à celle d'une ablution ou d'une purification<sup>301</sup>. L'emploi du parfait ἡγνικότες en 1 Pi 1,22 parle d'un événement passé. L'expression est une référence au baptême des destinataires<sup>302</sup>. Par l'obéissance à la vérité – qui est la foi dans le message de l'Évangile (1 Pi 1,25) – ils avaient purifiés leurs âmes à travers les eaux du baptême (cf. 1 Pi 3,21).

En somme, le langage baptismal retrouvé dans les traditions pétrinienne et paulinienne se résume de manière suivante:

**Tableau 16. Le langage baptismal dans le N.T. et 1 Pierre**

<b>Le baptême dans le Nouveau Testament</b>	<b>Le baptême dans la <i>Première épître de Pierre</i></b>
revêtement de <i>l'homme nouveau</i> (Gal 3,27; Ep 4,24; Col 3,10)	purification de l'âme (1 Pi 1,22 <sup>a</sup> )
revêtement d'une nouvelle éthique (Rom 13,12 <sup>b</sup> .13 <sup>a</sup> .14 <sup>a</sup> ; Ep 4,24 <sup>b</sup> )	pratique d'une nouvelle éthique (1 Pi 1,22 <sup>b</sup> )
dépouillement du <i>vieil homme</i> (Rom 6,6 <sup>a</sup> ; Ep 4,22 <sup>a</sup> ; Col 3,8-9 <sup>a</sup> )	Dépouillement (1 Pi 2,1)
dépouillement des mauvaises œuvres (Rom 6,6 <sup>b</sup> ; 13,12 <sup>a</sup> .13 <sup>b</sup> .14 <sup>b</sup> ; Ep 4,22 <sup>b</sup> .25 <sup>a</sup> ; Col 3,9 <sup>b</sup> )	dépouillement des œuvres mauvaises (1 Pi 2,1)

<sup>301</sup> Certains verbes tels ἀπολούομαι et λούω, ainsi que les substantifs λουτρόν et ἀπόθεισις sont employés en lien avec le baptême. Voir par exemple Ac 22,16; 1 Co 6,11; Ep 5,26; Tt 3,5; He 10,22; 1 Pi 3,21.

<sup>302</sup> Pour Spicq, la phrase participiale en 1 Pi 1,22 « est une description archaïque du baptême, analogue à Ep 5,26; He 10,22, soulignant d'abord sa vertu d'ablution des péchés et de mise en appartenace de Dieu, une fois pour toutes. » (C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre*, p.72-73).



Il importe maintenant de dire un mot concernant la symbolique du lait en 1 Pi 2,2. Plusieurs ont traduit τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα par *le pur lait de la Parole*<sup>303</sup>. Mais cette traduction manque de précision<sup>304</sup>. D'abord, les deux adjectifs λογικόν et ἄδολον qualifient le complément d'objet direct τὸ γάλα. Ensuite, λογικόν, un accusatif, ne peut, par conséquent, être traduit par un complément du nom. Il est donc préférable de rendre λογικόν par l'expression *spirituel*<sup>305</sup>. En qualifiant γάλα par l'adjectif λογικόν, le lait est donc un aliment spirituel. La dimension spirituelle est opposée à αἰσθητικός, c'est-à-dire à la dimension strictement sensible. Cette distinction entre le matériel et le spirituel s'apparente à ce que l'on retrouve plus loin en 1 P 2,5. L'auteur parle d'une οἶκος πνευματικός et des πνευματικὰς θυσίας. Là, on attribue une signification spirituelle à un objet (οἶκος)

<sup>303</sup> La raison est que certains voient un enchaînement thématique entre 1 P 1,22-25 et 1 P 2,1-3. En 1 P 1,22-25, l'auteur rappelle aux destinataires leur conversion. Ils ont adhéré à la vérité pour adopter une nouvelle éthique. Cette transformation résulte d'une régénération accomplie par la Parole de Dieu (ἀναγεγεννημένοι... διὰ λόγου... θεοῦ; v.23). Le verbe ἀναγεννάω (1 P 1,23) est très proche de l'expression ἀρτιγέννητα βρέφη (1 P 2,2). Le contexte est donc ce qui détermine le sens que l'on accorde parfois à λογικόν; voir par exemple J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (BNTC). London, Adam & Charles Black, 1969, p.84-85.

<sup>304</sup> Jadis, F. W. Beare disait que cette traduction était impossible; voir *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*. Oxford, Basil Blackwell, 1961, p.89.

<sup>305</sup> C'est d'ailleurs la traduction de certains commentateurs; voir par exemple, N. Brox, *Der erste Petrusbrief* (EKKNT Band XXI). Einsiedeln, Köln: Benziger; Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979, p.89; J. Calloud et F. Genuyt, *La Première Épître de Pierre. Analyse sémiotique* (LD 109). Paris, Cerf, 1982, p.113; J. R. Michaels, *1 Peter* (WBC 47). Waco: TX, Word Books, 1988, p.86-88; W. A. Grudem, *The First Epistle of Peter*, p.94-95. Même si P. J. Achtemeier traduit λογικόν par *de la Parole*, il signale tout de même que l'adjectif peut certainement être rendu par *spirituel*: « since it is a 'milk' that leads to growth to salvation, it points to the spiritual rather than the material dimension of reality, and hence could also perhaps be translated 'spiritual' » (*1 Peter: A Commentary on First Peter* [Her]. Minneapolis, Fortress, 1996, p.146).

et à un culte (θυσίας) réels. On peut aussi rapprocher le sens de λογικόν de celui de Rm 12,1, où il est question d'offrir son corps comme un sacrifice à Dieu. Le culte demandé en Rm 12,1 est spirituel (τὴν λογικὴν λατρείαν) et non pas factuel. Dans les trois cas (1 P 2,2.5; Rm 12,1), les images doivent être comprises sur le plan spirituel<sup>306</sup>. Il n'est pas question de bâtir une vraie maison, d'offrir de véritables sacrifices ni de boire du vrai lait. Mais alors à quoi se rapporte le lait? Doit-on comprendre γάλα comme une référence à la Parole de Dieu? La traduction proposée semble pointer vers une autre direction.

À quoi renvoie τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα en 1 Pi 2,2<sup>307</sup>? L'auteur semble établir un lien étroit entre γάλα et ὁ κύριος. Le v.3, tiré du Ps 33,9 (LXX), parle de goûter (γεύομαι) le Seigneur<sup>308</sup>. D'abord, du fait que γεύομαι est à l'indicatif, il est

---

<sup>306</sup> Voir G. Kittel, « λογικός », dans *TDNT* 4, p.142-143.

<sup>307</sup> K. H. Schelkle estime que ce langage s'apparente à ce que l'on retrouve dans les religions à mystères aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère. Mais je partage ici l'avis de P. H. Davids pour qui des exemples tirés du Judaïsme et du témoignage de la tradition chrétienne orientale confirment le sens de cette référence néotestamentaire. Je n'aborderai donc pas la filière des religions à mystères, puisque nous avons assez de parallèles chez les auteurs juifs et chrétiens de l'époque. Pour plus de détails en ce qui a trait aux religions à mystères et à la symbolique du lait, voir K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (HTKNT Band XIII: Faszikel 2). Freiburg, Herder, 1970, p.55; G. Paterson Corrington, « The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity », *HTR* 84 (1989), p.400-401; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, p.82.

<sup>308</sup> 1 Pi 2,3 est une citation de Ps 33,9 (LXX) : γεύσαθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστός ὁ κύριος. Il y a, cependant, quelques petites différences entre la citation pétrinienne et le texte de la LXX. D'abord, l'auteur de la *Première épître de Pierre* n'emploie pas l'impératif de γεύομαι, mais plutôt l'aoriste moyen. Ensuite, la citation ne contient pas καὶ ἴδετε, produisant ainsi un meilleur enchaînement avec le thème de la soif du pur lait spirituel au v.2; voir F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*, p.90; K. R. Snodgrass, « 1 Peter II. 1-10: Its Formation and Literary Affinities », *NTS* 24 (1977-1978), p.102; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, p.84.

préférable de traduire la conjonction εἰ par *étant donnée que* ou *puisque*<sup>309</sup>. Étant donné qu'ils ont déjà goûté que le Seigneur est bon (χρηστός)<sup>310</sup>, les croyants désireront encore plus le pur lait spirituel. Ensuite, l'attribut du sujet χρηστός s'aligne au verbe γεύομαι qui renvoie clairement à τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε. Les substantifs γάλα et χρηστός, ainsi que les verbes ἐπιποθέω et γεύομαι évoquent la bouche. Le lait quant à lui se rapporte précisément à ὁ κύριος<sup>311</sup>. Certains considèrent que le substantif χρηστός peut même se traduire par « bon au goût » et / ou « délicieux » (1 Pi 2,3). On pourrait donc lire au v.3 : « étant donné que vous avez goûté que le Seigneur est excellent / délicieux. »<sup>312</sup>

<sup>309</sup> Ceux qui traduisent le v.3 comme une condition à remplir favorisent ainsi le sens de la Vulgate « si tamen gustastis... » et du  $\mathfrak{D}$  « εἰπερ ἐγεύσασθε... ». Mais la leçon la mieux attestée est certainement « εἰ ἐγεύσασθε... » ( $\mathfrak{P}^{72}$   $\mathfrak{N}^*$  A B pc t vg<sup>st</sup> co; Cl). Il faut toutefois signaler que la conjonction εἰ est employée avec un indicatif exprimant une réalité. F. Blass et A. Debrunner (Bl-D) définissent ce type de proposition conditionnelle comme « Eἰ with indicative of reality », qui est « often closely bordering on causal 'since' » (F. Blass et A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature / A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by R. W. Funk*. Chicago, University of Chicago Press, 1961, § 372). Plusieurs commentateurs sont d'avis que cette phrase ne doit pas être comprise comme une condition à remplir, mais exprime plutôt une réalité déjà accomplie; voir F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*, p.90; C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre*, p.80-81; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, p.86; W. A. Grudem, *The First Epistle of Peter*, p.96; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, p.83; K. H. Jobes, « Got Milk? Septuagint Psalm 33 and the Interpretation of 1 Peter 2:1-3 », *WTJ* 63 (2002), p.9-10.

<sup>310</sup> L'objet direct de γεύομαι est clairement ὁ κύριος; voir E. Best, *1 Peter* (NCB). Greenwood : SC, Attic Press, 1971, p.97.

<sup>311</sup> On peut y voir une référence à l'Eucharistie (K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, p.57; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, p.86) ou bien une allusion au baptême ou à un rite d'initiation (C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre*, p.81). Il est cependant difficile de trancher sur cette question.

<sup>312</sup> C. Spicq a traduit 1 Pi 2,3 de la façon suivante : « dès là que vous avez goûté que le Seigneur est délicieux », dans *Les épîtres de Saint Pierre*, p.80-81. Voir aussi les remarques de E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter. The Greek*

Cette façon de comprendre χρηστός permet de qualifier ὁ κύριος comme τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα. Dans ce contexte, le lait ne représente donc pas la Parole de Dieu, mais le Seigneur lui-même<sup>313</sup>. Et à la différence du Ps 33,9 (LXX), ὁ κύριος ne désigne pas YHWH mais bien Jésus<sup>314</sup>. Cela est confirmé par ce qui suit : « duquel vous approchant, d'une pierre vivante, rejetée des hommes, mais choisie et précieuse devant Dieu. » (1 Pi 2,4). Le κύριος est la λίθον ζῶντα choisie par Dieu. Et la « pierre » est une métaphore couramment appliquée au Christ dans le Nouveau Testament (Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; Ac 4,9-11; Rom 9,33; 1 Pi

---

*Text with Introduction, Notes and Essays*. London, Macmillan & Co, 1961, p.308; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, p.86; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, p.84.

<sup>313</sup> Pour F. W. Beare, le lait symbolise clairement le Christ: « The rendering 'milk of the Word' suggested that he meant the holy Scriptures, but a proper understanding of the words rules out this interpretation. [...] But it is perhaps better to take it of Christ Himself, in a more general sense than the reception of Him in the Eucharist. [...] The soul is encouraged to seek more of that which it has experienced in a measure, and found good; and that is Christ the Lord Himself [...] the thought is substantially of Christ Himself under different aspects of His relation to us; it is by nourishing ourselves upon Him that we are brought to salvation » (*The First Epistle of Peter*, p.90-91). Il en est de même pour K. H. Schelke pour qui « Die Reine, geistige Milch ist Christus » (*Die Petrusbriefe*, p.57). Cette constatation est maintenue par K. H. Jobes: « ...when Peter exhorts them to crave spiritual milk [...] he is saying that God in Christ alone both conceives and sustains the life of the new birth. It is the Lord God they are to crave for spiritual nourishment. They have tasted the goodness of the Lord in their conversion, but there is more to be had. » (K. H. Jobes, « Got Milk? », p.12); voir aussi J. Francis, « 'Like Newborn Babies' », p.115.

<sup>314</sup> Pour N. Brox, l'enchaînement thématique en 1 Pi confirme qu'il s'agit bien de Jésus et non pas YHWH : « Im Bild von Hunger und Nahrung (v.2) bleibt auch noch das Zitat vom Schmecken der Güte des Herrn aus Ps 34,9, das wegen der Fortsetzung v.4 auf Christus zu beziehen ist. » (*Der erste Petrusbrief*, p.93).

2,6)<sup>315</sup>. De plus, le jeu de mot probable entre *χρηστός* / *χριστός*<sup>316</sup> renforcerait cette interprétation.

Concernant la figure de l'enfant, il s'agit clairement d'une analogie puisqu'il est dit: « comme (ὡς) des enfants nouveaux-nés, désirez ardemment le pur lait spirituel... »<sup>317</sup> La croissance d'un nouveau-né n'est possible que s'il reçoit la nourriture appropriée. Il en est de même pour le croyant. Pour croître dans le salut<sup>318</sup>, il faut être animé de la même intensité, de la même ardeur qu'un nourrisson affamé. Mais le statut de l'enfant et la symbolique du lait en 1 Pi 2,2

---

<sup>315</sup> Pour plus de détails sur la « pierre » comme titre christologique voir, M. C. A. Korpel, « Stone », dans K. van der Toorn et al. (éds.), *DDD*. Leiden, Brill, 1999 (1995<sup>1</sup>), p.818-820.

<sup>316</sup> On retrouve un tel jeu de mots dans la première apologie de Justin: *Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα· τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον* (*Apol.* I. 4); voir également F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*, p.90; K. R. Snodgrass, « 1 Peter II. 1-10 », p.102; P. H. Hobbie, « 1 Peter 2:2-10 », *Int* 47 (1993), p.170-173.

<sup>317</sup> J. Francis semble dire que les destinataires étaient des néophytes, car ils avaient été régénérés par la Parole de Dieu (1 Pi 1,23). Selon lui, la particule de comparaison *ὡς* sert d'appui pour dire que les lecteurs sont les « enfants » de Dieu. Mais contrairement à Francis, j'estime que *ὡς* ne sert qu'à mettre de l'avant l'analogie entre le désir des nouveaux-nés et celui des destinataires. L'accent n'est pas sur l'identité des lecteurs, mais plutôt sur le comportement à adopter. Il importe de souligner que l'auteur vise davantage à encourager les croyants aux prises avec l'adversité tout en les exhortant à « une conduite conforme à la renaissance initiale. » (C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre*, p.15); voir également J. Francis, « 'Like Newborn Babies' », p.112.

<sup>318</sup> Il importe de rappeler que les destinataires avaient déjà été régénérés (1 Pi 1,23). Or, en 1 Pi 2,2, le salut n'est pas la conversion mais plutôt un événement eschatologique où les croyants seront récompensés pour leur persévérance et délivrés du jugement divin lors de la Parousie du Christ (1 Pi 1,5.7.9). Croître au salut signifie s'affermir dans la foi et demeurer ferme jusqu'à la venue du salut, c'est-à-dire le temps de la manifestation de Jésus, Christ; voir F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*, p. 90; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, p.86; W. A. Grudem, *The First Epistle of Peter*, p.59 and 96; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, p.83; K. H. Jobes, « Got Milk? », p.2.

n'ont pas exactement la même portée que dans la littérature paulinienne<sup>319</sup> : contrairement à ce que l'on retrouve en 1 Co 3,1-3 et He 5,12-14, l'auteur de 1 Pi convie le croyant à imiter le βρέφος et à prendre τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα<sup>320</sup>. Ici le γάλα n'est pas l'enseignement élémentaire donné aux novices, mais représente une autre réalité. Le βρέφος de 1 P 2,2 ne correspond pas au νηπίος (1 Co 3,1; He 5,13), mais plutôt au τέλειος (1 Co 3,1; He 5,14). Cela dit, 1 Pi 2,1-3 n'exige pas des croyants de passer de βρέφος à τέλειος, ni du γάλα à la βρώμα / στερεῆς τροφῆς. L'auteur demande plutôt à ses destinataires d'être comme les nouveaux-nés qui désirent le pur lait spirituel. En imitant les nouveaux-nés, les croyants font preuve de leur maturité de deux manières: (1) par un comportement nouveau (1 Pi 2,1), et (2) par un ardent désir à se nourrir du γάλα en vue de croître dans le salut (1 Pi 2,2-3)<sup>321</sup>. La capacité de prendre la nourriture spirituelle est en quelque sorte conditionnée par le comportement du croyant. L'auteur donne cette exhortation à ceux qui s'engagent dans une nouvelle manière de vivre.

<sup>319</sup> P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, p.82.

<sup>320</sup> Voir W. A. Grudem, *The First Epistle of Peter*, p.94.

<sup>321</sup> En 1 P 2,1-3, l'auteur demande à ses lecteurs de persévérer dans l'éthique à laquelle ils ont souscrit. Même s'ils sont déjà sauvés (1 P 1,23), les destinataires doivent sans cesse croître dans le salut en se nourrissant du pur lait spirituel; voir C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre*, p.78-79; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, p.85; W. Barclay, *The Letters of James and Peter*. Philadelphia, Westminster, 1976, p.191; N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, p.92; E. Clowney, *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*. Downers Grove: Ill, Inter-Varsity, 1988, p.78; W. A. Grudem, *The First Epistle of Peter*, p.95-96; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, p.82-83; L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*. Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p.128; P. J. Achtemeier, *1 Peter: A Commentary on First Peter*, p.145.

Cela étant dit, voici la façon donc l'auteur de 1 Pi 2,1-3 représente la symbolique du lait et son rapport avec la figure de l'enfant :

**Tableau 17. L'enfant et le lait dans 1 Pierre 2,1-3**

Image	Représentation	Attitude
βρέφος	adulte ou mature	imiter
γάλα	le Christ	désirer

#### **4. Conclusion**

Il importe maintenant de conclure sur le sens de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait en 1 Co, He et 1 Pi. La propriété du γάλα en 1 Pi est analogue à celle de la nourriture solide en 1 Co et He (βρώμα; 1 Co 3,2 = στερεὰς τροφῆς; He 5,12.14). En 1 Co et He, les adultes s'alimentent de nourriture solide, car ils sont des τέλειοι. Puisque le γάλα en 1 Pi 2,2 semble être pour ceux qui manifestent une éthique chrétienne appropriée, on peut supposer que le βρέφος est en fait un τέλειος. Or, le lait ne peut pas représenter l'enseignement élémentaire du νηπίος de la *Première Épître aux Corinthiens* et de l'*Épître aux Hébreux*. Il symbolise plutôt la communion au Christ lui-même. Pour l'auteur de 1 Pi, le croyant « mature » se nourrit du Christ à la manière d'un nouveau-né qui désire ardemment le pur lait. Cela étant dit, on peut mieux comprendre le rapport qui existe entre la figure de l'enfant et la symbolique du lait dans les textes néotestamentaires. On remarque qu'en 1 Co 3,1-3 et He 5,12-14, le croyant doit

passer du lait à la nourriture solide, de l'enfance à la maturité. Par ailleurs, 1 Pi 2,1-3 inverse la symbolique. Les croyants matures doivent agir comme les nouveaux-nés qui désirent boire du lait. La figure de l'enfant et la symbolique du lait sont interprétées positivement. Voici donc de quelle manière on peut systématiser le fonctionnement de ces deux images en 1 Co, He, et 1 Pi:

**Tableau 18. L'enfant et le lait en 1 Co, He et 1 Pi**

<b>Textes</b>	<b>La figure de l'enfant</b>	<b>La symbolique du lait</b>
<b>1 Co 3,1-3</b>	<b>Représentation :</b> novice dans la foi / charnel  <b>Attitude à adopter :</b> devenir mature / spirituel	<b>Représentation :</b> enseignement élémentaire  <b>Attitude à adopter :</b> préférer la nourriture solide
<b>He 5,12-14</b>	<b>Représentation :</b> novice dans la foi  <b>Attitude à adopter :</b> devenir mature	<b>Représentation :</b> enseignement élémentaire  <b>Attitude à adopter :</b> préférer la nourriture solide
<b>1 Pi 2,1-3</b>	<b>Représentation :</b> l'adulte ou le mature  <b>Attitude à adopter :</b> imiter les nouveaux-nés	<b>Représentation :</b> le Christ  <b>Attitude à adopter :</b> se nourrir

En somme, on peut retenir deux choses. *Premièrement*, la symbolique du lait est toujours utilisée en lien avec la figure de l'enfant. *Deuxièmement*, le lait est constamment présenté comme une nourriture spirituelle, qu'elle soit qualifiée



d'enseignement élémentaire (1 Co 3,1-3; He 5,12-14) ou bien représentative du Christ lui-même (1 Pi 2,1-3).

Jetons maintenant un regard sur la manière dont les auteurs patristiques ont repris les caractéristiques accordées à ces deux métaphores dans le Nouveau Testament, et comment le *logion* 22 viendra à se rattacher à une telle tradition interprétative.

**B. DANS LA TRADITION PATRISTIQUE  
(JUSQU'AU 4<sup>E</sup> SIÈCLE)**

## CHAPITRE VI

### La figure de l'enfant et la symbolique du lait dans les deux premiers siècles

La figure de l'enfant et la symbolique du lait sont aussi mentionnées dans la tradition patristique. Même si l'on suppose que la rédaction finale d'un original grec de l'EvTh date de 140 environ<sup>322</sup>, mon histoire de la tradition débordera la période néotestamentaire pour s'étendre jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle. En effet, compte tenu de l'état fragmentaire des papyri d'Oxyrhynque, je ne peux présumer que le *logion* 22 faisait partie de la version grecque. Les fragments grecs ne contiennent pas le *logion* 22. Je dois donc me fier à la version copte de ce *logion* datant d'environ 350. Dans les trois prochains chapitres, j'examinerai une sélection de passages significatifs<sup>323</sup> qui traitent spécifiquement du rapport entre la figure de l'enfant et la symbolique du lait. Mon parcours de la tradition s'échelonnera du premier siècle jusqu'à Éphrem de Nisibe (306-373). L'objectif de cet examen servira à montrer que le sens que *Thomas* accorde à ces deux métaphores est confirmé par le reste de la tradition patristique.

---

<sup>322</sup> Pour plus de détail, voir l'introduction.

<sup>323</sup> Comme en témoigne la *Biblia patristica*, les auteurs qui citent par exemple 1 Co 3,1-3; He 5,12-4 et 1 Pi 2,1-3 sont d'un nombre trop élevé pour que je puisse analyser tous les textes entre le premier et le quatrième siècle de notre ère. Je m'en tiendrai aux exemples les plus significatifs de la tradition. Pour une liste exhaustive des citations néotestamentaires étudiées au chapitre précédent, voir J. Allenbach, *Biblia patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (vol. 1-6). Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1975-1995.

## 1. L'Épître de Barnabé

L'Épître de Barnabé (*Barn.*)<sup>324</sup> traite de la question de l'alliance du Seigneur dans une perspective chrétienne. En recourant à un langage baptismal et à des références eschatologiques<sup>325</sup>, l'auteur cherche à démontrer que l'alliance divine n'est plus celle des juifs, mais des chrétiens qui en sont devenus les nouveaux héritiers. En ce qui concerne la figure de l'enfant et la symbolique du lait, on retrouve une longue élaboration au sujet de la « terre où coulent le lait et le miel » en *Barn.* 6,8-19<sup>326</sup>.

<sup>8</sup> Que leur dit Moïse, cet autre prophète? « Voici ce que dit le Seigneur Dieu : Pénétrez dans la bonne terre que le Seigneur a promise à Abraham, Isaac et Jacob. Prenez comme héritage cette terre où coule le lait et le miel. » <sup>9</sup> Et que dit la connaissance? Apprenez-le : « Mettez votre espérance, dit-elle, en Jésus qui doit se révéler à vous dans la chair. » En effet, l'homme est une terre souffrante: c'est avec de la terre qu'Adam fut formé. Que signifie donc cette parole : « Dans la bonne terre, terre où coulent le lait et le miel? » <sup>10</sup> Béni soit notre Seigneur, mes frères, car il a déposé en

---

<sup>324</sup> Ce texte fut écrit entre 70-135. À ce sujet, voir F. X. Glimm, « The Letter of Barnabas », dans F. X. Glimm, J. M. F. Marique and G. G. Walsh (éds), *The Apostolic Fathers*. Washington, Catholic University Press, 1962, p.187, ainsi que E. Ferguson, « Epistle of Barnabas », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity. Vol. 1. A – K*. New York, Garland Publishing Inc., 1997, p.168.

<sup>325</sup> Dahl et Barnard sont d'avis que *Barn.* est une homélie baptismale; voir N. A. Dahl, « La terre où coulent le lait et le miel selon *Barn.* 6,8-19 », dans *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel*. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950, p.62-70 et L. W. Barnard, « The Epistle of Barnabas: A Paschal Homily? », *VC* 15 (1961), p.8-22. Par ailleurs, Kraft favorise l'idée que l'écrit est un commentaire eschatologique, voir R. Kraft, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary. Vol. III. The Didache and Barnabas*. Toronto, Thomas Nelson & Sons, 1965, p.17-56. Rien n'empêche d'accepter les deux points de vues, puisque l'épître contient à la fois des références au baptême et à l'eschatologie.

<sup>326</sup> Je reproduis ici la traduction de P. Prigent faite sur le texte grec établi par R. A. Kraft; voir *Épître de Barnabé* (SC 172). Paris, Cerf, 1971, p.121-129.

nous la sagesse et l'intelligence de ses secrets. Car le prophète dit : « Qui comprendra une parabole du Seigneur, sinon le sage qui connaît et qui aime le Seigneur? <sup>11</sup> En nous renouvelant par le pardon des péchés, il a fait de nous un autre être, en sorte que nous avons une âme d'enfant, tout à fait comme s'il nous créait à nouveau. <sup>12</sup> En effet, l'Écriture parle de nous quand il s'adresse au Fils : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Qu'ils dominent sur les bêtes de la terre, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer. » Et, voyant que nous étions une bonne création, le Seigneur dit : « Croissez, multipliez et remplissez la terre ». Voilà ce qu'il dit au Fils. <sup>13</sup> Je vais maintenant vous montrer comment il s'adresse à nous. Il a fait une deuxième création dans les derniers temps. Le Seigneur dit : « Voici, je fais les choses dernières comme les premières. » C'est pourquoi le prophète a proclamé : « Entrez dans une terre où coulent le lait et le miel et dominez-la. » <sup>14</sup> Nous voici donc créés à nouveau selon qu'il dit encore par un autre prophète : « Voici, dit le Seigneur, j'arracherai d'eux » — c'est-à-dire de ceux que l'Esprit du Seigneur voyait par avance — « les cœurs de pierre et je mettrai en eux des cœurs de chair. » C'est en effet dans la chair qu'il devait se manifester et habiter en nous. <sup>15</sup> Car nos cœurs ainsi habités, mes frères, forment un temple saint pour le Seigneur. <sup>16</sup> En effet, le Seigneur dit encore : « Comment me présenterai-je devant le Seigneur et serai-je glorifié? » Il dit : « Je te célébrerai dans l'assemblée de mes frères et chanterai tes louanges au milieu de l'assemblée des saints. C'est donc nous qu'il a fait entrer dans la bonne terre! <sup>17</sup> Et que signifient donc le « lait » et le « miel »? C'est que le petit enfant est nourri d'abord de miel, ensuite de lait. De même nous aussi, qui sommes nourris de la foi en la promesse et de la parole, nous vivrons en dominant la terre. <sup>18</sup> Or, il avait dit auparavant : « Qu'ils croissent et multiplient et commandent aux poissons. » Et qui donc peut aujourd'hui commander aux bêtes ou aux poissons ou aux oiseaux du ciel? Il nous faut donc comprendre que commander implique le pouvoir qu'a celui qui ordonne de se montrer le maître. <sup>19</sup> S'il n'en est pas ainsi aujourd'hui, il nous a cependant dit quand (cela serait) : quand nous aussi nous aurons été conduits à la perfection qui rend héritier de l'alliance du Seigneur.

Dans ce long développement, la « terre où coulent le lait et le miel » (*Barn* 6,8.10.13) doit être interprétée allégoriquement : elle représente une nouvelle création. La première terre parle de la chair de l'homme déchu, d'Adam après la

chute. L'auteur fonde son interprétation sur le sens du nom de l'homme, qui est tiré de אָדָמָה (Gn 2,7). Si cette première terre représente la chair<sup>327</sup> souffrante de l'homme, le pays « où coulent le lait et le miel », lui, symbolise le nouvel Adam, c'est-à-dire le Christ<sup>328</sup>. Mais cette terre promise est aussi identifiée à l'Église, les croyants régénérés en Christ<sup>329</sup>. Les chrétiens héritent partiellement de cette « terre » lorsqu'ils reçoivent « un cœur de chair » de la part du Seigneur (*Barn.* 6,14; cf. Ez 11,19; 36,26). Et pour l'auteur, le Christ est ce « cœur de chair » qui habite le croyant (*Barn.* 6,14-16)<sup>330</sup>. En recevant le Christ, le croyant devient lui-même une habitation pour Dieu. Le Christ fait sa demeure dans l'Église, et l'Église elle-même goûte aux délices du Christ. Le symbolisme de « la terre où coulent le lait et le miel » est double : il représente le Christ et l'Église<sup>331</sup>.

<sup>327</sup> Contrairement à la conception paulinienne de la notion de « chair », l'auteur de *Barn.* parlera de la création d'une nouvelle chair en termes plutôt positifs; voir M.-J. Pierre, « Lait et miel, ou la douceur du Verbe », p.157, ainsi que E. Engelbrecht, « God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist », *JChrSud* 7 (1999), p.518-519.

<sup>328</sup> E. Engelbrecht dira: « Christ, the 'rock', is earth. His flesh is earth for man was made from earth. He gives believers earth flowing with milk and honey where he feeds those who are created anew, quickened, and kept alive [...] in the *Epistle of Barnabas*, milk and honey are connected with the promise land and the flesh of Christ. » (« God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist », p.519-520).

<sup>329</sup> Voir le commentaire de A. Jaubert, *Origène. Homélie sur Josué* (SC 71). Paris, Cerf, 1960, p.30-37 et 84-87. Elle y traite de la signification de la « terre où coulent le lait et le miel » dans *Barn.*

<sup>330</sup> R. Kraft, *Barnabas*, p.99.

<sup>331</sup> Selon A. Jaubert, « le symbolisme christologique et le symbolisme ecclésial sont en prolongement l'un de l'autre. Dès le commencement, le Christ est l'homme par excellence. Dans la nouvelle création, identifié à tous ses frères et avec eux, il constitue la Terre excellente. » (*Origène. Homélie sur Josué*, p.87).

Mais cette image revêt aussi une dimension eschatologique, car l'auteur estime que la prise de possession de cette terre n'est pas pleinement réalisée<sup>332</sup>. En attendant l'accomplissement de cette prophétie (*Barn.* 6,18), le croyant vit par la foi en la promesse et par la parole<sup>333</sup>. Ces « aliments » sont donc nourriture du croyant en attente du moment eschatologique. Pendant leur séjour sur terre, les chrétiens goûtent en quelque sorte aux prémices de la terre promise. Ils ne sont pas encore pleinement en communion avec le Christ et l'Église n'est pas entièrement constituée. Tout le temps de leur pèlerinage terrestre, les croyants demeurent des enfants. À l'instar du παιδίον qui est nourri de miel et de lait, le chrétien est alimenté par la foi en la promesse et la parole<sup>334</sup>. L'auteur établit donc un parallèle entre la nourriture de l'enfant et celle des destinataires. Les croyants sont ainsi compris comme des enfants : ils reçoivent une âme d'enfant à leur conversion (παιδίον τὴν ψυχὴν; *Barn.* 6,11). On peut résumer le fonctionnement de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait comme suit :

---

<sup>332</sup> En accord avec sa théologie, l'auteur de *Barn.* rappelle que « la perfection, l'achèvement, l'héritage sont des biens seulement attendus. » (P. Prigent, *Épître de Barnabé*, p.128).

<sup>333</sup> Voir A. van de Bunt, « Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria », dans H. J. Auf der Maur, L. Bakker, A. van de Bunt et J. Waldram (éds), *Fides sacramenti sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*. Netherlands, Van Gorcum Assen, 1981, p.31.

<sup>334</sup> A. Jaubert dira : « Lait et miel représentent la foi et la prédication dans l'Église. » (*Origène. Homélie sur Josué*, p.87).

**Tableau 19. Quelques symboles de l'Épître de Barnabé**

Vocable	Symbolique	Durée
<b>miel</b>	la promesse	jusqu'au moment de l'Eschaton
<b>lait</b>	la parole	jusqu'au moment de l'Eschaton
<b>enfant</b>	tous les croyants	jusqu'au moment de l'Eschaton
<b>la terre où coulent le lait et le miel</b>	le Christ et l'Église / le croyant	expérience actuelle et partielle ; pleine réalisation à l'Eschaton
<b>ceux qui domineront la terre</b>	les croyants dans l'ère eschatologique	adultes et héritiers de l'alliance du Seigneur dans l'Eschaton

Il y aurait ici, peut-être, une symbolique successive ou progressive. L'enfant vit d'abord de miel, puis de lait. De toute évidence, l'enfant et le lait sont des images positives<sup>335</sup>. Dans l'élaboration de la métaphore, la promesse correspond au miel et la parole au lait. La parole pourrait-elle représenter l'aboutissement de la promesse? Être nourri de lait pourrait signifier une étape supérieure dans la progression vers l'Eschaton. Cela étant dit, le miel et lait sont donnés jusqu'à

<sup>335</sup> Le sens du lait et de son rapport avec la figure de l'enfant se rapproche davantage de la tradition pétrinienne (1 Pi 2,2) que de Paul (1 Co 3,1-3) ou de l'Épître aux Hébreux (He 5,12-14).



l'Eschaton. Et c'est seulement à ce moment que les croyants deviendront des adultes<sup>336</sup> et domineront la terre promise; alors, ils prendront possession complète de l'héritage de Dieu (*Barn.* 6,19)<sup>337</sup>. Ce passage fournit donc un autre exemple de la symbolique du lait représentant la nourriture spirituelle du croyant. Le lait est l'aliment par lequel les croyants, qualifiés de petits enfants, doivent se nourrir jusqu'à la manifestation finale du salut.

## 2. Les Odes de Salomon

Les *Odes de Salomon*<sup>338</sup> sont parmi les plus anciens témoins du christianisme oriental et on y retrouve la symbolique du lait à quelques reprises. Par exemple, *Od. Sal.* 8,16 parle du lait (ܡܠܚܘܢ) qui donne la vie :

---

<sup>336</sup> L'idée de la stature parfaite des croyants au moment eschatologique fait écho à ce que l'on retrouve dans l'*Épître aux Éphésiens* : « ...jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude. » (Ep 4,13).

<sup>337</sup> Bon nombre d'auteurs patristiques interprètent le « pays où coulent le lait et le miel » comme le lieu de la félicité éternelle; voir Justin, *Dial. Tryph.* 30.2; Tertullien, *Ad. Marc.* 3.16.4; *Res. Mort.* 26.8-14; *Scorp.* 1.12; Hippolyte, *Philos.* V.8.29; VI.30.9.

<sup>338</sup> Peut-être composées en syriaque entre 100 et 150 de notre ère, les *Odes de Salomon* (*Od. Sal.*) appartiennent à la tradition orientale, comme le pensent bon nombre de spécialistes; par exemple voir R. M. Grant, « The Odes of Salomon and the Church of Antioch », *JBL* 63 (1944), p.363-377; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, p.62-64; R. Murray, *Symbols of the Church and Kingdom*, p.24-25. Pour le texte syriaque, on consultera les éditions critique suivantes: R. Harris et A. Mingana, *The Odes and Psalms of Salomon. Vol. I: The Text with Facsimile Reproductions*. Manchester, The University Press, 1916; J. H. Charlesworth, *The Odes of Salomon. The Syriac Texts* (Texts and Translations 13 / Pseudepigrapha Series 7). Chico: CA, Scholars Press, 1977 et plus récemment M. Lattke, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar* (NTOA 41/1-3). Fribourg; Göttingen, Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 2001, 2005.

<sup>12</sup> Je ne détournerai pas des miens mon visage car je les connais.  
<sup>13</sup> Et avant qu'ils ne fussent, je les avais connus; et leur visage, moi, je l'ai marqué. <sup>14</sup> Moi, j'ai disposé leurs membres et je leur ai offert mes seins pour qu'ils boivent mon lait saint et en vivent<sup>339</sup>.

Le lait est mis en lien avec l'image du Dieu nourrice. Le contexte (*Od. Sal.* 8,12-13)<sup>340</sup> est aussi teinté d'une théologie de l'élection. Le Logos connaît les siens et avant qu'ils aient existé, il les avait marqués de son sceau. Ici, c'est le Logos de vérité qui parle (*Od. Sal.* 8,8)<sup>341</sup> et on trouve un langage comparable à Jn 10,14 : « Moi, je suis le bon berger, et je connais les miens (γινώσκω τὰ ἐμά) et je suis connu des miens... »<sup>342</sup> Après avoir élu ses fidèles<sup>343</sup> et façonné leurs membres, le Logos les nourrit du lait de ses seins. La symbolique se rapproche quelque peu de 1 Pi 2,1-3, où le lait est ingurgité par les croyants qui ont goûté le Seigneur lui-même<sup>344</sup>. De plus, on décele une proximité entre le pur lait spirituel en 1 Pi 2,2 et

<sup>339</sup> Pour tous les *Odes* étudiées, je reproduis l'édition de E. Azar, *Les Odes de Salomon* (Sagesses chrétiennes). Paris, Cerf, 1996. Il existe aussi la traduction française de M.-J. Pierre, *Odes de Salomon* (Apocryphes 4). Turnhout, Brepols, 1994. Cette dernière est reprise, avec quelques variantes, dans l'édition de la Pléiade; voir M.-J., Pierre, « Odes de Salomon », dans F. Bovon et P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442). T. I, Paris, Gallimard, 1997, p.671-741.

<sup>340</sup> Il importe de signaler que dans l'édition de Harris-Mingana et celle de Lattke, *Od. Sal.* 8,14 correspond à *Od. Sal.* 8,16.

<sup>341</sup> À plusieurs reprises, l'auteur des *Odes* personnifie le Christ. Son discours est construit de façon à ce que le lecteur pense que c'est le Christ lui-même qui parle. Cette particularité du texte peut se comprendre, puisque l'auteur se voit uni au Fils Bien-aimé (voir *Od. Sal.* 3,5.7-8); voir J. Liébaert, « Les 'Odes de Salomon' et 'l'évangile selon Thomas' », dans *Les enseignements moraux des Pères apostoliques* (Recherches et synthèse. Section de morale IV). Gembloux, Éditions J. Duculot, 1970, p.237-238 et J. H. Charlesworth, « The Odes of Salomon », dans J. H. Charlesworth (éd.), *Old Testament Pseudepigrapha* 2. Garden City: NY, Doubleday, 1985, p.730.

<sup>342</sup> M. Lattke, *Oden Salomos. Teil 1*, p.145.

<sup>343</sup> Pour plus de détails voir J. H. Charlesworth, *The Odes of Salomon*, p.44.

<sup>344</sup> Dans la prochaine section, je ferai référence à l'image féminine du Logos chez Irénée de Lyon, où les hommes sont « nourris au sein de sa chair et habitués par

le saint lait en *Od. Sal.* 8,14. De toute évidence, les *Odes* attribuent au lait une propriété divine<sup>345</sup>; c'est une nourriture qui procure le salut. Cela résonne aussi avec la tradition pétrinienne pour qui le lait permet de croître dans le salut :

**Tableau 20. Le lait dans 1 Pi 2,2-3 et *Od. Sal.* 8,14**

Référence	Vocable	Représentation	Conséquence
1 Pi 2,1-3	γάλα	le Christ, le pur lait spirituel	croissance vers l'Eschaton
<i>Od. Sal.</i> 8,16	سلك	le Logos, le saint lait	régénération initiale

Le lait est donc encore une fois présenté comme métaphore d'une nourriture spirituelle qui donne la vie. Même si la figure de l'enfant n'est pas mentionnée, le lait est donné à ceux dont les membres viennent d'être formés par le Logos. On pourrait donc supposer que l'image est celle d'enfants ayant besoin de nourriture en vue de leur croissance. Il y a, cependant, deux différences notables entre 1 Pi 2,1-3 et *Od. Sal.* 8,14. D'abord, 1 Pi 2,1-3 considère le lait comme une nourriture pour les croyants matures, tandis qu'en *Od. Sal.* 8,14 c'est l'aliment de ceux qui viennent d'être formés. Ensuite, le résultat de l'ingurgitation dans la tradition pétrinienne parle d'une croissance en vue du salut eschatologique (cf. 1 Pi 1,5-7), tandis que *Od. Sal.* 8,14 semble établir un lien entre le lait et la vie ou la

---

une telle lactation à manger et à boire le Logos de Dieu » (*Adv. haer.* IV 38,1), ainsi que sur certains textes du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (I.iv.46,1; 47,2; 49,3).

<sup>345</sup> M.-J. Pierre, « Lait et miel, ou la douceur du Verbe », p.169.

régénération initiale du croyant. Le Logos donne de son lait comme nourriture pour ses élus. En faisant ainsi, il se donne en quelque sorte lui-même pour ceux qu'il a choisis. Cette idée du Logos comme nourriture pour les siens est reprise ailleurs dans les *Odes de Salomon*.

En *Od. Sal.* 19,1-5, l'auteur est davantage explicite sur le sens qu'il accorde à la symbolique du lait et de son rapport avec le Fils et les élus:

<sup>1</sup> Me fut offerte une coupe de lait, dans la douceur de la bonté du Seigneur je l'ai bue. <sup>2</sup> Le Fils est la coupe, celui qui fut trait est le Père, et celui<sup>346</sup> qui l'a trait, l'Esprit Saint, <sup>3</sup> Emplis étaient ses seins, et Il ne voulait pas que son lait soit répandu en vain. <sup>4</sup> L'Esprit Saint ouvrit son sein<sup>347</sup> et mêla le lait des deux seins du Père. <sup>5</sup> Et à son insu Il offrit au monde le mélange, et ceux de droite (le) recevaient en plénitude.

Il est encore ici question du lait comme nourriture spirituelle. L'emploi fréquent de la racine *לב* pour désigner le substantif « lait » et le verbe « allaiter », montre l'importance de cette symbolique dans ce texte. D'abord, l'auteur associe la coupe de lait au Fils. Le lait parle de la bonté de la grâce (*Od. Sal.* 7,3; 11,21; 17,7; 42,16) et de la miséricorde divine (*Od. Sal.* 14,3). Cette bonté caractérise essentiellement le Fils par qui le lait est donné au monde. Le salut des hommes résulte donc de la bonté de Dieu (*Od. Sal.* 23,12), effectuée à travers la venue du

---

<sup>346</sup> J'explique plus loin dans mon commentaire que le substantif « esprit » est au féminin. Ici, il faudrait donc traduire « celle » et non pas « celui ».

<sup>347</sup> L'expression *ܠܒܢܐ* se traduit par *sein* ou *utérus*; voir P. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary – founded upon the Thesaurus Syriacus* (édité par J. Payne Smith). Winona Lake: Ind., Eisenbrauns, 1998 (première édition par Oxford, Clarendon Press, 1903), p.403. Je désignerai désormais ce dictionnaire par le sigle CSD.

Fils<sup>348</sup>. On remarque aussi qu'en *Od. Sal.* 19,2, l'Esprit est celui (littéralement: celle) qui trait les seins du Père. Au v.4, on retrouve une image qui peut paraître inhabituelle. À l'instar d'une femme recevant la semence en vue de l'engendrement, l'Esprit reçoit le lait des deux seins du Père. Dans la tradition syriaque, il n'est pas étonnant que l'Esprit ait un tel rôle, car le substantif « esprit » est au féminin<sup>349</sup> tandis que le grec emploie un neutre (πνεῦμα)<sup>350</sup>. La conception de l'auteur des *Od. Sal.*<sup>351</sup> s'accorde donc parfaitement avec celle que l'on retrouve dans certains évangiles apocryphes judéo-chrétiens. Par exemple, Origène cite l'*Évangile des Hébreux* (EvHe) dans son commentaire sur saint Jean (II 12,87)<sup>352</sup>:

Si quelqu'un admet l'*évangile des Hébreux*, où le Sauveur déclare : 'Le Saint-Esprit, ma mère, vient de me prendre par un cheveu et de me transporter sur la grande montagne, le Thabor'<sup>353</sup>.

<sup>348</sup> H. J. W. Drivers, « The 19th Ode of Salomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity », *JTS* 31 (1980), p.343; voir aussi M.-J. Pierre, *Les Odes de Salomon* (Apocryphes 4). Turnhout, Brepols, 1994, p.113.

<sup>349</sup> C'est le cas en hébreu (אִשָּׁרָה) et en syriaque (ܐܨܪܐܗ); voir F. Brown, S. R. Driver et C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Mass., Hendrickson, 2000, p.924; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Ancient Language Resources). Eugene: Oreg., Wipf & Stock, 2004, p.348. Dorénavant, je désignerai ces deux dictionnaires par les sigles BDB et LexSyr.

<sup>350</sup> Voir Bauer « πνεῦμα », p.674.

<sup>351</sup> L'auteur adopte cette même perspective en *Od. Sal.* 24,1 et 28,1-2.

<sup>352</sup> Je cite ici la traduction de C. Blanc dans *Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome I. Livres I-IV* (SC 120). Paris, Cerf, 1966, p.263.

<sup>353</sup> Pour plus de détails sur cette question voir ainsi que E. Pagels, « What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity », *SJWCS* 2 (1976), p.296; J. H. *The Odes of Salomon*, p.83; J. Lagrand, « How Was the Virgin Mary 'Like a Man' (ܐܘܪܘܟܐܘܪܐܘܟܐ)? », *NovT* 22 (1980), p.98 et 104; R. Murray, *Symbols of the Church and Kingdom*, p.143.

La même notion se retrouve dans certains textes de Nag Hammadi, par exemple, l'*Évangile selon Philippe* 55,24-26 (EvPhil), où l'Esprit Saint joue un rôle féminin<sup>354</sup> :

Certains ont dit : Marie a conçu par l'Esprit Saint. Ils sont dupes. Ils ne savent pas ce qu'ils disent. À quel moment une femme a-t-elle jamais conçu d'une femme?

Avec cela en tête, la fonction de l'Esprit est celle de l'utérus ou du Père. Cette fonction féminine s'apparente aussi à ce que l'on retrouve dans l'*Évangile de vérité* 29,10-14 (EvVer). L'auteur de l'EvVer caractérise l'Esprit Saint comme étant le sein du Père<sup>355</sup> :

Le Père dévoile son sein, cependant son sein est l'Esprit Saint. Il révèle ce qui est caché en lui, ce qui est caché en lui est son fils.

Pour revenir à l'auteur des *Odes*, l'Esprit Saint est l'utérus qui reçoit le lait des deux seins du Père. Ce lait divin a une qualité génératrice, puisqu'il est une semence qui communique la vie<sup>356</sup>. Dans ce cas-ci, il rend possible l'engendrement du Fils. Par sa semence, le Père « met au monde » son Fils. Étant

---

<sup>354</sup> J'ai traduit ce texte à partir de l'édition copte de B. Layton, (éd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2\**, Brit. Lib. Or. 4946(1) and P.Oxy I, 654, 655. Vol. 1 (NHS 20). Leiden, E.J. Brill, 1989, p.142-215.

<sup>355</sup> J'ai traduit ce texte de l'édition copte de l'EvVer par H. W. Attridge (éd.), *Nag Hammadi Codex I. The Jung Codex* (NHS 22). Leiden, E. J. Brill, 1985, p.82-117.

<sup>356</sup> Latke ne partage pas cet avis. À la différence de Drivers (The 19th Ode of Salomon, p.341), il estime que le lait ne peut être une image de la semence divine, puisqu'elle ne s'accorde pas aux représentations du « sein » et du « boire » : « Die Gleichsetzung von „milch“ und „sperma“ ist trotz der rhetorischen Einschränkung kaum nachzuvollziehen und läßt sich nicht mit den Bildern der „Brüste“ und des „Trinkens“ vereinbaren » (M. Latke, *Oden Salomos. Teil 2*, p.98). Pour ma part, j'estime que rien n'empêche que le lait soit à la fois un symbole du Christ et de la semence divine, puisqu'il y a aussi l'image de l'utérus.

dans le sein du Père, le Fils vient dans ce monde par l'entremise de l'Esprit<sup>357</sup>. Mais du même coup, la symbolique du lait se dédouble, puisque le Fils devient l'aliment spirituel des élus. Contrairement au monde qui ignore le don du Père, ceux qui prennent le mélange divin sont désignés comme les élus du Père : ils se trouvent dans la plénitude de la droite (*Od. Sal.* 19,5)<sup>358</sup>. Cela dit, on peut faire un rapprochement entre la symbolique du lait en *Od. Sal.* 8,14; 19,1-5 et 1 Pi 2,1-3. Dans les trois cas, le lait représente le Christ comme nourriture spirituelle du croyant :

---

<sup>357</sup> H. J. W. Drivers, « The 19th Ode of Salomon », p.340-341.

<sup>358</sup> La mention des élus qui prennent le mélange divin en *Od. Sal.* 19,5 résonne avec celle des petits qui prennent du lait en EvTh 22 (ΕΥΧΙ ΕΡΩΤΕ). Dans les deux cas, ceux qui prennent le mélange / lait bénéficient du salut. C'est une autre façon de dire que ceux qui prennent le lait accèdent au Royaume.

Tableau 21. Le lait dans 1 Pi 2,2-3, *Od. Sal.* 8,14 et 19,1-5

Référence	Vocable	Représentation	Effet
1 Pi 2,1-3	γάλα	le Christ, le pur lait spirituel	croissance vers l'Eschaton
<i>Od. Sal.</i> 8,16	καλα	le Logos, le lait saint	régénération initiale
<i>Od. Sal.</i> 19,1-5	καλα	(1) semence divine (2) le Fils, nourriture offerte au monde	(1) engendre le Fils (2) conduit à la plénitude de la droite = salut

Il y a un élément commun dans les trois passages : le lait est un symbole du Christ. Cependant, cette image a une fonction double en *Od. Sal.* 19,1-5. Le lait est la semence divine opérant l'engendrement du Fils (19,3-4), tout en étant une représentation du Fils donnée comme aliment spirituel (19,1-2.5). Cette double symbolique ne se retrouve pas dans les passages étudiés jusqu'ici.

On remarque aussi deux autres différences entre ces trois passages. D'abord, en ce qui a trait à l'identité de ceux qui prennent le mélange / lait, *1 Pierre* convie les croyants matures à se nourrir du lait spirituel à l'instar des nouveaux-nés. Dans les *Odes de Salomon*, le lait est donné à ceux qui viennent d'être formés (*Od. Sal.* 8,14) et qui sont dans la plénitude de la droite (*Od. Sal.* 19,5). Ils sont donc des novices dans la foi. En ce qui a trait au moment du salut, *l'Épître de Pierre* met l'accent sur sa réalisation eschatologique, tandis que les *Odes* parlent plutôt de la



régénération initiale du croyant. Nonobstant ces distinctions, ces trois références ont une chose en commun : le Christ est présenté comme lait divin, la nourriture spirituelle essentielle à la régénération et à la réalisation du salut.

La dernière référence que je traiterai est *Od. Sal.* 35,5-6. Le fonctionnement de la symbolique du lait s'apparente à celle de la péricope précédente. En tant que rosée du Seigneur, le lait représente la semence divine qui rend possible l'engendrement du Fils. Cette image incarne du même coup la nourriture spirituelle du croyant lui permettant de croître dans le don du Seigneur :

<sup>5</sup> Comme un enfant par sa mère je fus porté, du lait Il me donna: la rosée du Seigneur. <sup>6</sup> Je fus élu par sa grâce, je trouvai le repos dans sa perfection.

Ce texte reprend certains éléments déjà mentionnés en *Od. Sal.* 8,14 et 19,1-5. En fait, ces paroles sont celles du croyant qui fut jadis formé par le Logos (*Od. Sal.* 8,14), reposant dans la plénitude de la droite (*Od. Sal.* 19,5). *Od. Sal.* 35,5-6 explique d'une certaine manière *Od. Sal.* 8,14 et *Od. Sal.* 19,1-5. En supposant que l'œuvre des *Odes* exhibe une certaine cohérence, on peut, en quelque sorte, rattacher la figure de l'enfant à ces deux passages (*Od. Sal.* 8,14; 19,5). L'enfant est le symbole du nouveau croyant. Dans ces trois odes, le lait est une nourriture spirituelle. Ceux qui reçoivent l'aliment divin sont au stade de la régénération, puisqu'ils viennent d'être formés (*Od. Sal.* 8,14) et sont dans la plénitude de la droite (*Od. Sal.* 19,5). Ce stade initial de la foi correspond certainement à l'étape de l'enfance. La figure de la mère rappelle l'image du Dieu nourrice des passages

précédents (*Od. Sal.* 8,14; 19,2-3). Dieu prend soin de ses élus comme une mère porte ses propres enfants (*Od. Sal.* 35,5)<sup>359</sup>.

Le lait comme nourriture de l'enfant est également appelé « rosée du Seigneur » (*Od. Sal.* 35,6)<sup>360</sup>. Pourquoi une telle désignation? Il existe une correspondance entre la « rosée du Seigneur » (*Od. Sal.* 35,4-5) et « l'ombre » du Père en *Od. Sal.* 35,1. Dans ce contexte, l'ombre de Dieu désigne le principe d'engendrement. Par exemple, l'idée s'apparente à celle du Cantique des cantiques où l'épouse se voit unie à son Bien-aimé lorsqu'elle est « assise à son ombre désirée » (Ct 2,3). La rosée du Seigneur illustre la fonction génératrice du lait. C'est la semence divine qui engendre le Fils (*Od. Sal.* 19,1-5)<sup>361</sup> et qui donne la vie aux élus, les fils du Père. En tant que fils de Dieu, ils peuvent à leur tour se nourrir du lait divin en vue d'une croissance dans le don de Père.

Une lecture synchronique des *Odes de Salomon* comprend le don du Père comme une référence au Fils, manifestation de la grâce divine (*Od. Sal.* 8,14; 19,5). Mais en *Od. Sal.* 35,6, le croyant, nourri de lait, grandit dans le don du Père et se repose dans sa plénitude. Il y a ici une croissance progressive dans le salut. Cela résonne avec la croissance en vue du salut en 1 Pi 2,1-3. Dans la tradition pétrinienne, le

---

<sup>359</sup> L'image de la mère qui aime et allaite ses fils est aussi le propos de *Od. Sal.* 40,1 : « Comme coule le miel des abeilles, coule le lait de la femme qui aime ses fils, ainsi mon espoir est en Toi, ô mon Dieu! »

<sup>360</sup> La « rosée » est mentionnée à d'autres endroits dans les *Odes* (11,14; 36,7). La « rosée » peut aussi correspondre à la « pluie ». Par exemple, on lit dans *Od. Sal.* 4,10: « Arrose-nous de tes pluies, ouvre tes sources abondantes qui font couler le lait et le miel. » Il est clair qu'il y a ici une résonance avec la notion vétérotestamentaire du « pays où coulent le lait et le miel ». Cela étant dit, les « sources abondantes » peuvent être une référence aux seins du Logos préparées pour donner le lait aux élus (*Od. Sal.* 8,14).

<sup>361</sup> M.-J. Pierre, *Les Odes de Salomon*, p.169.

croquant mature doit s'alimenter du lait spirituel afin de croître dans le salut. Comme je l'ai démontré précédemment, le lait est une image du Christ. Pour l'auteur de *Od. Sal.* 35,5-6, le lait n'est pas seulement donné au moment de la régénération initiale, mais doit être la nourriture constante des croyants qui doivent croître dans le don de la grâce du Père, c'est-à-dire dans le Christ lui-même. Je résume donc le sens de la symbolique du lait en *Od. Sal.* 8,14; 19,1-5 et 35,5-6 et sa comparaison avec la tradition pétrinienne de la façon suivante :

**Tableau 22. Le lait dans les *Od. Sal.* et 1 Pi**

Référence	Vocable	Représentation	Conséquence
1 Pi 2,1-3	γάλα	le Christ, le pur lait spirituel	croissance vers l'Eschaton
<i>Od. Sal.</i> 8,16	سلك	le Logos, le lait saint	régénération initiale
<i>Od. Sal.</i> 19,1-5	سلك	(1) semence divine (2) le Fils, mélange offert au monde	(1) engendre le Fils (2) conduit à la plénitude de la droite = salut
<i>Od. Sal.</i> 35,5-6	سلك	(1) le Christ, nourriture du croyant en croissance (2) rosée du Seigneur, semence divine	(1) croissance dans le don du Père (2) engendre le Fils

Ces quatre références recourent à la symbolique du lait pour représenter le Christ comme nourriture spirituelle du croyant. Cependant, les deux derniers passages des *Odes de Salomon* (19,1-5; 35,5-6) accordent une fonction additionnelle à cette image : le lait est la semence divine (19,3-4; 35,5). Cette deuxième représentation est directement liée à l'engendrement du Fils. Lorsque le lait symbolise le Christ, l'effet de son ingurgitation n'est pas toujours du même ordre. Dans certains passages, le lait est donné au moment de la régénération initiale du croyant (*Od. Sal.* 8,14; 19,5). Par ailleurs, le lait est aussi ingurgité en vue d'une croissance progressive du salut et de sa réalisation eschatologique (1 Pi 2,2-3; *Od. Sal.* 35,6). En terminant l'analyse comparative de la symbolique du lait dans les *Odes*, il importe de dire un mot sur la figure de l'enfant en lien avec cette image. Il est clair que la représentation de l'enfant se distancie de celle de la tradition pétrinienne. Voici donc de quelle manière on peut illustrer le fonctionnement de cette figure:

**Tableau 23. La figure de l'enfant dans les *Od. Sal.* et 1 Pi**

Référence	Dénomination	Représentation
1 Pi 2,1-3	nouveaux-nés	croyants matures
<i>Od. Sal.</i> 8,14	ceux dont les membres viennent d'être formés; les siens (v. 14)	nouveaux croyants
<i>Od. Sal.</i> 19,1-5	ceux qui prennent le mélange	élus du Père; nouveaux croyants
<i>Od. Sal.</i> 35,5-6	un enfant	croyant en croissance

Pour l'auteur des *Odes*, l'enfant désigne toujours les nouveaux croyants. À deux occasions, les enfants prennent le lait en vue de la régénération initiale (*Od. Sal.* 8,16; 19,5). Ce n'est qu'à une seule reprise que l'on associe l'enfant et le lait à l'idée d'une croissance spirituelle (*Od. Sal.* 35,6). Il est certainement possible de faire un rapprochement entre la croissance dans le don du Père (*Od. Sal.* 35,6) et la croissance dans le salut de la tradition pétrinienne (1 Pi 2,2)<sup>362</sup>. La seule différence entre ces deux passages est que 1 Pi 2,2 traite de la croissance des chrétiens matures, tandis que *Od. Sal.* 35,6 s'intéresse plutôt à la croissance des nouveaux convertis.

### 3. *Les Actes de Jean*

*Les Actes de Jean* (*Ac. Jn.*), composés en grec lors de la seconde moitié du 2<sup>e</sup> siècle, racontent le ministère de l'apôtre Jean jusqu'à sa mort<sup>363</sup>. La figure de

---

<sup>362</sup> Lattke a signalé le rapprochement partiel entre 1 Pi 2,2 et *Od. Sal.* 35,5-6; voir M. Lattke, *Oden Salomos. Teil 3*, p.118.

<sup>363</sup> De toute évidence le texte est composite; les chapitres 94-102 et 109 semblent provenir de milieux gnostiques. Ces morceaux furent peut-être ajoutés à l'œuvre très tôt, car on remarque les traces de l'utilisation de certains de ces chapitres, ainsi que de l'apocryphe en général dans le Psautier manichéen datant du 3<sup>e</sup> siècle de notre ère; pour plus de détails voir É. Junod et J.-D. Kaestli, *Acta Iohannis. Textus alii – Commentarius, Indices* (CCSA 2). Turnhout, Brepolis, 1983, p.581-702; voir aussi l'introduction aux *Ac Jn* de Junod et Kaestli dans « Actes de Jean », dans F. Bovon et P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442). T. I, Paris, Gallimard, 1997, p.975-986; F. W. Norris, « Acts of John », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.7-8 et P. J. Lalleman, *The Acts of John: A Two-stage initiation into Johannine Gnosticism* (SAAA 4). Leuven, Peeters, 1998, p.245-270.

l'enfant et la symbolique du lait sont mentionnés dans un court passage (*Ac Jn* 45)<sup>364</sup> :

Jean leur répondit : « Croyez-le bien, hommes, c'est à cause de vous que je suis resté à Éphèse; mon élan, en effet, me portait vers Smyrne et les autres villes, afin que les serviteurs du Christ en ces lieux se convertissent eux aussi à lui. Mais je serais parti sans avoir encore trouvé pleinement le repos en vous; c'est pourquoi je suis resté et j'ai prié mon Dieu, lui demandant de ne quitter Éphèse que quand je vous aurai affermis. Or, comme je vois que cela a commencé de se produire et que cela doit se poursuivre davantage encore, je ne vais pas vous abandonner avant de vous avoir, comme des enfants, sevrés du lait de la nourrice et de vous avoir établis sur un rocher solide. »

Ce court texte est simple à comprendre et s'inscrit dans une interprétation analogue à celle de l'*Épître aux Hébreux*<sup>365</sup>. Le lait est la nourriture des enfants. Jean souhaite pouvoir affranchir les Éphésiens de cet aliment pour les établir sur un rocher solide. Les croyants doivent donc passer du lait de la nourrice au rocher solide. Pour le lecteur familier avec la tradition biblique, les termes γάλακτος (lait) et στερεάν (solide) utilisés ensemble trouvent certainement une résonance intertextuelle avec He 5,12-14. Même s'il n'est pas spécifiquement mentionné que le lait représente l'enseignement élémentaire de la foi, il est fort probable qu'il s'agisse ici de la même signification qu'en He 5,12-14. Il faut avouer, cependant, qu'il y a dans *Ac. Jn. 45* une opposition asymétrique par rapport à He 5,12, car il

---

<sup>364</sup> Je reproduis la traduction française de É. Junod et J.-D. Kaestli dans « Actes de Jean », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, p.1012. L'édition grecque de ce texte se trouve dans É. Junod et J.-D. Kaestli, *Acta Iohannis. Praefatio – Textus* (CCSA 1). Turnhout, Brepolis, 1983, p.226-227.

<sup>365</sup> On suppose que l'auteur connaissait bien He 5,12; voir P. Herceg, « Sermons of the Book of Acts and the Apocryphal Acts », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Apocryphal Acts of John* (StApocAc). Kampen, Pharos, 1995, p.154.

n'est pas question de lait (γάλακτος; He 5,12) et de nourriture solide (στερεὰς τροφῆς; He 5,12.13), mais plutôt du lait de la nourrice (τροφοῦ γάλακτος) et du rocher solide (στερεὰν πέτραν).

**Tableau 24. Le lait, le rocher solide et l'enfant en *Ac Jn 45***

Image	Signification
Lait de la nourrice	Enseignement élémentaire de la foi
Rocher solide	Éducation chrétienne avancée ou métaphore de Dieu lui-même
Enfants	Les nouveaux croyants

Puisque les *Ac. Jn.* ne disent pas à quoi renvoient la *nourrice* et le *rocher*, il est difficile de spéculer outre mesure sur le sens de ces deux images. Il importe cependant de signaler que l'expression στερεὰν πέτραν est une métaphore pour Dieu lui-même en Ps 39,3 et Es 50,7 dans la LXX. Il est donc possible que Jean emploie également στερεὰν πέτραν comme une référence à Dieu lui-même<sup>366</sup>. L'apôtre désire que les néophytes apprennent eux-mêmes à compter sur Dieu, le rocher solide, et de ne plus se contenter d'une connaissance infantile de la foi. Quoi qu'il en soit, l'essentiel est que le lait est l'aliment donné aux enfants, c'est-à-dire aux croyants immatures, tandis que le rocher solide est destiné aux

<sup>366</sup> Voir la remarque de P. J. Lalleman, *The Acts of John: A Two-stage initiation into Johannine Gnosticism*, p.144.

chrétiens accomplis. Jetons maintenant un coup d'œil du côté de Théophile d'Antioche.

#### 4. Théophile d'Antioche

Théophile figure au rang des apologistes du deuxième siècle. Contemporain d'Irénée de Lyon, il devient évêque d'Antioche autour de 170 jusqu'à sa mort en 185 de notre ère. Il écrit une apologie à Autolycus vers 180. Cette défense de la foi fait écho à l'enseignement de l'Église à cette époque<sup>367</sup>. En ce qui a trait à la figure de l'enfant et à la symbolique du lait, Théophile fait référence à une tradition semblable à celle d'Irénée en *Adv. haer.* IV 38 1-2. On peut lire le passage suivant dans sa deuxième lettre à Autolycus<sup>368</sup> :

L'arbre de science était lui-même bon, et son fruit aussi. Ce n'est pas, comme s'imaginent certains, l'arbre qui contenait la mort, mais la désobéissance. Il n'y avait rien d'autre dans le fruit que la seule science; et la science, c'est bien, du moment qu'on s'en sert comme il faut. Mais par son âge réel, Adam n'était encore qu'un enfant, et c'est pour cela qu'il ne pouvait comme il faut recevoir la science. De nos jours, quand naît un enfant, il ne peut encore manger du pain, mais il se nourrit d'abord de lait; par la suite, selon le développement de son âge, il en vient à une nourriture solide. Il en fut ainsi pour Adam : ce n'est point par jalousie, comme se l'imaginent certains, que Dieu ordonna de ne pas manger de l'arbre de la science. Ce qu'il voulait, c'était d'éprouver son obéissance aux prescriptions divines. Il voulait aussi que l'homme prolongeât son état de simplicité et d'intégrité, en demeurant enfant. C'est une loi non seulement divine, mais également humaine que d'être soumis à ses parents dans la simplicité et l'innocence. Si les enfants doivent être soumis à leurs

---

<sup>367</sup> Pour plus de détails sur la vie, le contenu et le texte des trois lettres de Théophile d'Antioche, voir G. Bardy et J. Sender, *Théophile d'Antioche. Trois lettres à Autolycus* (SC 20). Paris, Cerf, 1948, p.7-56.

<sup>368</sup> J'ai reproduit la traduction française de J. Sender dans *Théophile d'Antioche. Trois lettres à Autolycus*, p.160-163.



parents, combien plus au Dieu et Père de toutes choses! De plus, il n'est pas normal que de petits enfants aient des pensées au-dessus de leur âge : l'âge va croissant et avec lui les pensées.

Théophile traite de la doctrine de l'enfance spirituelle d'Adam. Il compare la condition primordiale du premier homme à celle d'un enfant (νήπιος). L'auteur cherche à interpréter le récit de la transgression en Eden. L'homme ne devait pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal parce qu'il n'était qu'un petit enfant, incapable de recevoir une science au-dessus de son âge. Théophile dira que l'arbre de la connaissance du bien et du mal est un arbre de science, bon en lui-même (τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως αὐτὸ μὲν καλόν). En éprouvant l'obéissance d'Adam, Dieu invite l'homme à conserver son état de simplicité et d'intégrité en demeurant enfant (νηπιάζοντα). En prescrivant de ne pas manger de l'arbre de la science, Dieu protège en réalité l'innocence de l'homme. Théophile offre trois analogies permettant de mieux comprendre son argumentation. *Premièrement*, il parle des stades de la vie humaine en faisant référence au lait comme nourriture des enfants (παιδίου). On commence l'alimentation des petits avec du lait et non pas avec du pain. Ce n'est que progressivement que l'on passe du lait (γάλακτι) à une nourriture solide (στερεὰν τροφήν). À l'instar d'He 5,12-14, l'auteur est d'avis que la croissance détermine la nourriture à prendre. *Deuxièmement*, Théophile mentionne que les enfants (τὰ τέκνα) se doivent d'obéir à leurs parents. Et puisqu'il en est ainsi dans la vie courante, à plus forte raison les nouveaux chrétiens doivent-ils se soumettre à Dieu. *Troisièmement*,

Théophile atteste avec raison que les petits enfants (τὰ παῖδια τὰ νήπια) n'ont pas un raisonnement au-dessus de leur âge<sup>369</sup>.

Le lait en lien avec la figure de l'enfant a plutôt une valeur analogique que métaphorique. Ces référents sont donnés en exemple pour surmonter la difficulté d'interprétation du récit de la transgression d'Adam. Théophile cherche à disculper Dieu d'une intention mauvaise dans sa défense au sujet de l'arbre de science. Il compare la situation d'Adam à celle d'un enfant ayant encore besoin d'une nourriture convenable à son âge. Voici comment on peut résumer le propos de Théophile et son emploi des trois analogies :

**Tableau 25. Le lait et l'enfant chez Théophile d'Antioche**

<b>Propos de Théophile</b>	<i>L'obéissance demande que le premier homme s'abstienne de l'arbre de science en raison de sa condition d'innocence et de son enfance</i>
<b>Analogie #1</b>	le lait donné au stade de l'enfance
<b>Analogie #2</b>	la soumission des enfants à leurs parents
<b>Analogie #3</b>	les enfants raisonnent selon leur âge

<sup>369</sup> Il semble que Théophile utilise les expressions νήπιος ; παιδίον ; τὸ παιδίον τὸ νήπιος de façon interchangeable.

Lorsque Dieu demande au premier homme de s'abstenir de l'arbre de la science, il agit comme un parent connaissant les besoins alimentaires de son nouveau-né : il le nourrit de lait jusqu'à ce qu'il atteigne la maturité. C'est pour cette raison que Dieu ordonne à l'homme de ne pas manger du fruit défendu; c'était tout simplement une nourriture au-dessus de son âge.

Irénee de Lyon élabore cette tradition de l'enfance d'Adam à la création mais de façon plus poussée. Il est probable qu'il l'a emprunté à Théophile.

### 5. Irénée de Lyon

Irénee de Lyon fait appel à la figure de l'enfant et à la symbolique du lait dans l'*Adversus haereses*<sup>370</sup>. Il emploie ces deux images pour parler de la perfection de l'homme. Selon Irénée, Dieu aurait pu créer l'homme parfait, mais ce dernier, n'étant qu'un petit enfant (*infans*), ne pouvait pas recevoir l'état de perfection. Par contre, comme une mère sait nourrir son enfant convenablement, Dieu a su choisir adéquatement la nourriture parfaite nécessaire à la croissance de l'humanité (*Adv. haer.* IV 38 1,13—2,51)<sup>371</sup>:

---

<sup>370</sup> L'*Adversus haereses* fut probablement écrit en langue grecque durant l'épiscopat d'Éleuthère (174-189); voir A. Rousseau (éd.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies Livre IV* (SC 100-1). Paris, Cerf, 1965, p.15; E. J. Goodspeed, *A History of Early Church Literature / revised and enlarged by R. M. Grant*. Chicago, The University of Chicago Press, 1966 (1942<sup>1</sup>), p.120. W. A. Jurgens estime que l'œuvre fut composée entre 180-199; voir *The Faith of the Early Fathers* (Vol. 1). Collegeville: Minn., Liturgical Press, 1970, p.84.

<sup>371</sup> Je reproduis la traduction française de Rousseau tirée de son édition de la version latine de l'*Adversus haereses*; A. Rousseau (éd.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies Livre IV* (SC 100-2). Paris, Cerf, 1965, p.946-948. Le texte original de l'*Adversus haereses* étant perdu, les quelques fragments grecs que l'on possède proviennent de citations d'auteurs anciens. Pour ce qui d'*Adv. haer.* IV 38,1-2, on

IV 38 1<sup>13</sup> De même, en effet, qu'une mère peut donner<sup>14</sup> une nourriture parfaite à son nouveau-né, mais que celui-ci est encore incapable<sup>15</sup> de recevoir une nourriture au dessus de son âge, ainsi Dieu pouvait, quant à lui,<sup>16</sup> donner dès le commencement la perfection à l'homme,<sup>17</sup> mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant.<sup>18</sup> Et c'est pourquoi aussi notre Seigneur, dans les derniers temps,<sup>19</sup> lorsqu'il récapitula en lui toutes choses, vint à nous, non<sup>20</sup> tel qu'il le pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir :<sup>21</sup> il pouvait, en effet, venir à nous dans son inexprimable gloire,<sup>22</sup> mais nous n'étions pas encore capables de porter la grandeur de sa gloire.<sup>23</sup> Aussi, comme à de petits enfants,<sup>24</sup> le pain parfait du Père se donna-t-il à nous sous forme de lait —<sup>25</sup> ce fut sa venue comme homme —,<sup>26</sup> pour que, nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair et habitués par une telle<sup>27</sup> lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu,<sup>28</sup> nous puissions garder en nous-mêmes le pain de l'immortalité<sup>29</sup> qui est l'Esprit du Père.

38 2<sup>30</sup> Et c'est pourquoi Paul dit aux Corinthiens : « Je vous ai donné du lait<sup>31</sup> à boire, non de la nourriture solide, car vous ne pouviez pas encore la supporter. »<sup>32</sup> Ce qui veut dire : Vous avez bien été instruits de la venue du Seigneur<sup>33</sup> comme homme, mais l'Esprit du Père ne repose pas encore sur vous<sup>34</sup> à cause de votre faiblesse.<sup>35</sup> « Car, poursuit-il, dès lors qu'il y a parmi vous de la jalousie, de la discorde et<sup>36</sup> des disputes, n'êtes-vous pas charnels et ne vous conduisez-vous pas selon l'homme? »<sup>37</sup> Autant dire que l'Esprit du Père n'était pas encore<sup>38</sup> avec eux à cause de leur imperfection et de la faiblesse<sup>39</sup> de leur conduite. De même donc que l'apôtre<sup>40</sup> avait le pouvoir de leur donner de la nourriture solide — car tous ceux à qui<sup>41</sup> les apôtres imposaient les mains recevaient l'Esprit Saint,<sup>42</sup> qui est la nourriture de la vie —, mais qu'ils étaient incapables<sup>43</sup> de la recevoir, parce que faible et inexercées étaient encore<sup>44</sup> les facultés leur permettant de tendre vers Dieu,<sup>45</sup> ainsi, dès le commencement, Dieu avait-il le pouvoir de donner la perfection<sup>46</sup> à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de<sup>47</sup> la recevoir, ou, l'eut-il même reçue, de la contenir, ou, l'eut-il contenue, de la garder. Et<sup>48</sup> c'est pourquoi le Verbe de Dieu,<sup>49</sup> alors qu'il était parfait, s'est fait petit enfant avec

---

a retrouvé un fragment grec (no. 23) de ce texte dans les *Sacra Parallela*, un florilège de Jean Damascène datant du VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Ils font donc partie de la tradition indirecte d'Irénée et n'ont pas la valeur des versions latine et arménienne. La traduction entière de l'œuvre en latin est antérieure à 422, tandis que les livres IV et V de l'*Adversus haereses* de la version arménienne datent du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère; voir A. Rousseau (éd.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies Livre IV* (SC 100-1), p.15-16; 62-74; 88-101 et 157-161.

l'homme, <sup>50</sup> non pour lui-même, mais à cause de l'état d'enfance où était l'homme, pour être saisi selon que l'homme était <sup>51</sup> capable de le saisir.

Pour Irénée, le premier homme est un enfant en raison de la distance ontologique qui existe entre lui et le Créateur<sup>372</sup>. C'est précisément le manque de perfection chez l'être humain qui fait de lui un *infans*. Mais Dieu le conduira progressivement vers cet état de perfection<sup>373</sup>. Selon Irénée, le Christ aurait, dans les derniers temps, récapitulé toutes choses en lui-même. Il importe de dire un mot sur la notion de récapitulation (*recapitulans*) chez Irénée. Pour l'auteur de *Adversus haereses*, les économies divines, c'est-à-dire toutes les composantes nécessaires au salut des hommes, trouvent leur unité et leur accomplissement dans la venue du Fils dans la chair. Par son incarnation, le Verbe de Dieu récapitule ou résume dans son parcours terrestre toute l'histoire de l'humanité en vue du salut des hommes<sup>374</sup>. Le Christ restaure également l'homme à sa condition première. Pour ce faire, Irénée est d'avis que le Christ prend la place d'Adam<sup>375</sup> et que Marie prend celle d'Ève. Par l'obéissance complète du Christ, là où Adam avait échoué, l'humanité tout entière se voit offrir un nouveau départ et retrouve sa

---

<sup>372</sup> M. C. Steenberg, « Children in Paradise: Adam and Eve as 'Infants' in Irenaeus of Lyons », *J ECS* 12 (2004), p.15-16.

<sup>373</sup> Voir Y. de Andia, *Homo vivens: Incorruptibilité et divination de l'homme selon Irénée de Lyon*. Paris, Études Augustiniennes, 1986, p.127-130.

<sup>374</sup> Voir B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition de l'église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine* (Jésus et Jésus-Christ 17). Paris, Déclée, 1982, p.65, ainsi que E. Ferguson, « Recapitulation », dans W. A. Elwell (éd.), *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids, Baker Books House, 1984, p.916-917.

<sup>375</sup> Cette perspective s'apparente à la pensée paulinienne; voir 1 Co 15,21-22; Rm 5,12-21.

condition originelle<sup>376</sup>. Cette restauration conduira l'homme à son achèvement final au moyen du don de l'Esprit Saint. L'économie de la récapitulation commence au moment de l'incarnation du Verbe de Dieu jusqu'au retour du Christ, où il mènera les hommes à la perfection en leur conférant l'Esprit Saint<sup>377</sup>.

Le Verbe de Dieu s'est incarné de façon à ce que les hommes puissent le voir<sup>378</sup>.

La venue en chair du Christ répond à la condition d'enfance des hommes en général. Le Christ n'est pas venu dans toute sa splendeur, car l'homme n'aurait pas été capable de le recevoir. C'est pourquoi Irénée qualifie l'incarnation du Fils de lait pour les hommes<sup>379</sup>. Le salut s'offre aux hommes au moyen du Christ en chair, qui devient en quelque sorte le lait salvifique de l'humanité. L'incarnation du Christ fait partie du programme de perfection de l'homme. L'incarnation est qualifiée de lait, car elle constitue la première venue du Seigneur comme homme. Depuis lors, les hommes peuvent manger et boire le Verbe de Dieu en s'allaitant au sein du Père. Le « lait » de l'incarnation du Christ est donc la première étape

---

<sup>376</sup> J.-P. Joussa, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal? Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand* (CFid 28). Paris, Cerf, 1968, p.56.

<sup>377</sup> J.-P. Joussa, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal?*, p.54-58 et J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (CFid 180). Paris, Cerf, 1994, p.242-253.

<sup>378</sup> Une idée similaire se retrouve dans l'EvPhil 57,30-35 où il est dit que Jésus s'est révélé (OYONZ) aux hommes de façon à ce qu'ils puissent le voir (NAY), et une de ces manières est en tant que « petit » (KOYEI).

<sup>379</sup> Le *Liber Graduum* (LG) contient une tradition similaire concernant l'incapacité de la descendance d'Adam à recevoir la nourriture solide. L'auteur dira que la nourriture doit être donnée en fonction de la capacité des individus. Dans ce cas précis, c'est l'Église qui doit instruire les hommes comme on instruit des enfants : « Mais les fils d'Adam sont très faibles, et si on ne les nourrit pas comme des enfants, ils sont incapables de recevoir la nourriture solide. » (LG XXI, 297). On peut consulter le texte syriaque dans l'édition de M. Kmosko, *Liber Graduum* (PS 3). Paris, Éditions F. Didot, 1926.

dans la progression de l'homme vers l'âge de perfection<sup>380</sup>, ce qui le conduira au pain de l'immortalité, qui est la plénitude de l'Esprit du Père<sup>381</sup>.

En tentant de répondre à l'objection concernant la perfection de l'homme, Irénée construit son argumentation au moyen de renvois intertextuels. Par exemple, il cite clairement 1 Co 3,1-3 et fait allusion à Ac 8,17-19 et He 5,14. Deux de ces passages (1 Co 3,1-3 et He 5,14) traitent de la symbolique du lait, de la nourriture solide et de l'état d'enfance. Par ailleurs, Ac 8,17-19 parle de ceux qui n'avaient pas encore reçu le don de l'Esprit Saint en raison de leur imperfection. Irénée mentionne que ces hommes imparfaits reçoivent l'Esprit de la part des apôtres au temps convenu. Ces textes servent à légitimer le fait que Dieu n'a pas pu donner à l'homme la perfection, car il fut créé comme un petit enfant, incapable de prendre sur lui la perfection désirée.

On remarque aussi que le Christ est à la fois « pain » et « lait ». Il s'est offert comme lait, afin que les hommes puissent le voir. Le Verbe de Dieu est d'abord le *panis perfectus Patris*. Les hommes ne pouvaient pas recevoir le Christ comme pain en raison de leur état d'enfance. Toujours dans le même registre, la nourriture solide représente aussi l'Esprit du Père, l'*immortalitatis panis*. Ce n'est qu'en progressant vers la perfection que les hommes sauront garder l'Esprit du Père en eux-mêmes.

---

<sup>380</sup> Voir J. Fantino, *La théologie d'Irénée*, p.337-338, ainsi que M.-J. Pierre, « Lait et miel, ou la douceur du Verbe », p.158.

<sup>381</sup> E. Engelbrecht, « God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist », p.519.

La symbolique de l'*infans* est employée de deux manières par Irénée. Le petit enfant désigne d'abord l'homme au moment de la création (38 IV 1,17; 2,50). L'homme, créé dans un état d'imperfection, est qualifié de petit enfant. Irénée affirme que la perfection n'appartient qu'aux êtres incréés, c'est-à-dire qu'à Dieu seul (IV 38 1,3-9; 2,51-53; 3,65-67). Dans le même ordre d'idées, Irénée s'identifie aux hommes en général par l'emploi de la première personne du pluriel<sup>382</sup>. Dans l'élaboration de sa pensée, l'auteur de l'*Adversus haereses* établit un lien direct entre *infantibus* (38 IV 1,23) et *nos / nobis*. Cela étant dit, il est probable qu'Irénée se qualifie lui-même de petit enfant. *Infantibus* fait aussi référence à ceux qui se nourrissent à la mamelle de sa chair et s'habituent « à une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu » (38 IV 1,23-27). Il est raisonnable de penser que ces paroles pourraient caractériser plus précisément les croyants. Cette référence d'Irénée rappelle la tradition des *Odes de Salomon* où le Logos donne de son lait pour nourrir les siens (*Od. Sal.* 8,16) et où les élus sont nourris du lait provenant des seins du Père (*Od. Sal.* 19,1-5). Mais pour Irénée, tous les hommes, croyants et infidèles, sont du nombre des *infantibus*. Le petit enfant, donc, représente l'état d'imperfection de l'humanité en général. Le Christ est venu dans le monde afin de conduire les hommes à la perfection. Le croyant s'engage dans le programme de perfection inauguré par la venue du Christ. Mais le petit enfant renvoie aussi à une autre réalité. C'est l'image du Christ venu dans la chair, qui s'est fait un petit enfant avec l'homme (38 IV 2,49). Christ comme petit enfant désigne le temps de l'incarnation.

---

<sup>382</sup> Dans ce passage, Irénée utilise le « nous » à plusieurs reprises : *nos* (1,19.20.21.22); *nobis* (1,24); *nobis ipsis* (1,28).



Il importe maintenant de proposer une classification du symbolisme d'Irénée. Le tableau suivant répertorie les observations sur le lait, le pain et la figure du petit enfant :

**Tableau 26. Le symbolisme dans *Adv. haer.* IV 38 1,13—2,51**

<b>Symbole</b>	<b>Vocable / Désignation</b>	<b>Représentation</b>
<b>Lait</b>	- <i>lac</i> (1,24; 2,30) - <i>lactationem</i> (1,27)	- le Christ incarné (1,23-27)
<b>Pain</b>	- <i>perfectam escam</i> (1,14) - <i>robustioem escam</i> (1,15) - <i>panis perfectus Patris</i> (1,24) - <i>immortalitatis panis</i> (1,28) - <i>escam</i> (2,31.40) - <i>esca vitae</i> (2,42)	- le Christ glorieux (1,18-22) - l'Esprit Saint (1,28-29)
<b>Petit enfant</b>	- <i>infanti</i> (1,14) - <i>infans</i> (1,17) - <i>infantibus</i> (1,23) - <i>infantiatum</i> (2,49) - <i>infantiam</i> (2,50)	- l'humanité (1,17; 2,49.50) - les croyants (1,23) - le Christ incarné (2,49)

Le lait est une fois encore employé comme métaphore du Christ. Plus précisément, il est question de l'incarnation du Verbe de Dieu. Tous les hommes peuvent maintenant s'alimenter de la nourriture spirituelle. Même si la figure du petit enfant s'applique tant aux hommes qu'au Christ incarné, seuls les hommes peuvent manger et boire le Verbe de Dieu. Il convient donc de dire que le lait est

l'aliment des petits enfants, c'est-à-dire de l'humanité en attente de la perfection de l'âge<sup>383</sup>.

En achevant cette section, il importe de tracer la trajectoire de la tradition irénéenne. En citant 1 Co 3,1-3 et He 4,12, Irénée cherche à établir un rapport entre « nourriture solide » (*escam*) et « perfection » (*perfectionem*). Mais il y a d'importantes différences entre l'interprétation des textes canoniques et celle que propose Irénée. D'abord, 1 Co 3,1-3 et He 4,12 ne parlent pas du lait comme d'un symbole du Christ. Ensuite, dans ces mêmes textes, la figure de l'enfant est une référence aux croyants immatures et charnels. Le lait et l'état d'enfance doivent être délaissés. Le croyant doit passer du lait à la nourriture solide, de l'enfance à l'état d'adulte dans cette vie. Pour Irénée, le lait et l'enfance n'ont pas nécessairement une connotation négative. Ces images représentent d'autres réalités. Pour Irénée, le lait et l'enfance parlent plutôt d'événements et de moments dans l'histoire de l'humanité. On remarque que son utilisation des symboles de l'enfant et du lait s'aligne plutôt avec la tradition pétrinienne et les textes des *Odes de Salomon*.

En somme, le lait est un symbole du Christ. Le Verbe de Dieu, pain parfait du Père, est représenté sous cette forme. Tous les hommes, croyants et infidèles, sont des petits enfants. Pour accéder à l'état de perfection, l'homme doit boire et manger le Christ, qui provient du sein de Dieu. L'ingurgitation du lait divin est donc la première étape vers la perfection. Pour Irénée, le croyant est sur le chemin

---

<sup>383</sup> J. Fantino, « Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon », *VC* 52 (1998), p.418.

de la pédagogie divine, car il a accepté le Christ venu en chair. Et c'est cette communion au Fils qui permettra aux élus de garder en eux-mêmes le pain de l'immortalité.

## 6. Clément d'Alexandrie

Clément d'Alexandrie a parfois été qualifié de « gnostique chrétien ». Selon lui, le croyant doit posséder la véritable gnose s'il veut croître dans la grâce divine. Dans son œuvre intitulé le *Pédagogue*<sup>384</sup>, aux chapitres V et VI du premier livre, Clément utilise abondamment la symbolique du lait. Quelques lignes de l'hymne de Clément dans le troisième livre concernent aussi cette image. En raison de l'ampleur des références dans le *Pédagogue*, je ne pourrai pas commenter tous les textes<sup>385</sup>. Je m'attarderai seulement aux passages où il est question de la figure de l'enfant et de son lien avec la symbolique du lait<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> Le *Pédagogue* est le deuxième tome d'une trilogie attribuée à Clément d'Alexandrie (le *Protreptique*, le *Pédagogue*, les *Stromates*). Ce texte fut écrit quelque temps après le *Protreptique*, soit vers l'an 190 de notre ère. Dans le premier livre du *Pédagogue*, Clément parle de la fonction éducative du *Logos* dans la vie du croyant. Les deux derniers livres de l'œuvre traitent des problèmes et différences qui existent entre les communautés chrétiennes et le monde païen. Pour plus de détails voir, S. P. Wood, *Clement of Alexandria. Christ the Educator* (FC 23). New York, Fathers of the Church Inc., 1954, p.ix-x; H.-I. Marrou et M. Harl, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue livre I* (SC 70). Paris, Cerf, 1960, p.7-14; W. A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, p.178.

<sup>385</sup> Il importe de signaler que Clément traite aussi de la symbolique du lait et de la figure des petits dans les *Stromates*. Ces références n'ayant pas l'ampleur de celles trouvées dans le *Pédagogue*, je ferai mention des *Stromates* seulement en passant, lorsqu'il s'avérera d'enrichir sur la double signification de la symbolique du lait proposée par Clément.

<sup>386</sup> Les citations du *Pédagogue* sont tirées de la traduction de M. Harl dans *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue livre I* (SC 70), p.132-207. Pour ce qui est du texte de l'hymne de Clément, je cite la traduction de A. Hamman dans *Guide*

Son propos concernant la symbolique du lait sert essentiellement à contredire ses adversaires<sup>387</sup>. Le point de départ concerne ceux que l'on qualifiait d'enfants ou de tout-petits (παῖδες; νηπίοι). Pour les adversaires de Clément, les expressions « enfants » ou « tout-petits » désignent les croyants inaccomplis ou imparfaits. À l'instar des petits, ces croyants se contentent de lait, c'est-à-dire d'une instruction élémentaire dans la foi. Les gens de la gnose, quant à eux, disent s'alimenter d'une nourriture solide, d'une connaissance supérieure (*Péd.* I VI 39,1). Clément réfute l'idée que ceux que l'on appelle « enfants » ou « tout-petits » représentent des croyants inférieurs. D'ailleurs, il dira : les enfants c'est nous (οἱ παῖδες ἡμεῖς; *Péd.* I V 12,1)<sup>388</sup>. Clément dénomme aussi le Christ : τὸ παιδίον τὸ νήπιον, à l'image duquel les croyants eux-mêmes sont des tout-petits (οἱ νηπίοι; *Péd.* I V 24,2). À leur baptême, les tout-petits ont reçu ce qui est parfait. Ils possèdent l'illumination (φώτισμα; *Péd.* I VI 26,2) les rendant capables de connaître Dieu et de bien voir la vérité (*Péd.* I VI 25,1). Les tout-petits sont donc parfaits ou complets de par leur régénération<sup>389</sup>. Puisque tous les croyants sont désignés comme étant des tout-petits, ne doit-on pas conclure que les matures sont parmi ce

---

*pratique des Pères de l'Église.* Paris, Desclée De Brouwer, 1967, p.96. Une édition du texte grec de l'hymne peut être consultée dans C. Mondésert et C. Matray, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue livre III* (SC 158). Paris, Cerf, 1970, p.198-201.

<sup>387</sup> Clément désigne ses adversaires comme des « gens enflés de gnose » (οἱ εἰς γνώσιν πεφυσιωμένοι; I VI 25,1). Il les appelle aussi « parfaits » et « gnostiques » (τελείους; γνωστικούς; I VI 52,2), des noms dont ils se qualifiaient peut-être eux-mêmes. On comprend que τελείους peut aussi se traduire par « matures » ou « adultes ».

<sup>388</sup> En tant que croyant, Clément se considère lui-même comme un tout-petit. Ailleurs, il se qualifie de la même manière : « pour nous, les tout-petits... » (*Péd.* I VI 46,1); voir aussi *Péd.* I V 12,2; VI 32,4; 43,3.

<sup>389</sup> Clément s'attarde longuement sur la question du baptême comme illumination (*Péd.* I VI 25,1—32,4).

nombre? En tant que croyant, Clément s'attribue le nom « d'enfant » ou de « tout-petit » sans toutefois endosser la caractérisation donnée par ses adversaires (*Péd. I* VI 25,1; 26,1) :

Nous pouvons bien maintenant nous en prendre aux amateurs de disputes : Si nous portons les noms d'« enfants » et de « tout-petits », ce n'est pas pour avoir une science puérile et méprisable, comme le disent calomnieusement ces gens enflés de gnose. Lorsque nous avons été régénérés, nous avons aussitôt reçu ce qui est parfait, et qui était de notre empressement. Nous avons été illuminés, ce qui signifie que nous avons connu Dieu. Or, il est impossible que soit imparfait celui qui a connu le parfait. [...] baptisés, nous sommes illuminés; illuminés, nous sommes adoptés comme fils; adoptés, nous sommes rendus parfaits; devenus parfaits, nous recevons l'immortalité.

Plus loin dans son commentaire de 1 Co 3,1-3, Clément estime que les expressions γάλα et νηπίοι peuvent bien parler de l'instruction élémentaire donnée aux nouveaux catéchumènes, mais que l'on ne peut pas en rester à une telle interprétation. En effet, Clément explique la signification du lait et de son rapport avec la figure de l'enfant en établissant un parallèle avec l'entrée « dans le pays où coulent le lait et le miel » (Ex 3,8.17). Pour Clément comme pour d'autres commentateurs de l'époque, ce lieu représente la félicité éternelle<sup>390</sup>. De ce fait, il conclut que le lait est l'aliment parfait des croyants. Cette nourriture n'est pas seulement destinée aux catéchumènes, mais elle continue aussi à être celle des « parfaits ». Le lait est la βρώμα promis pour le temps du repos éternel.

Clément argumente en ces termes (*Péd. I* VI 35,1 et 36,1) :

---

<sup>390</sup> Ce fut aussi le cas pour l'auteur de l'*Épître de Barnabé* (*Barn.* 6,8-19); Justin, *Dial. Tryph.* 30.2; Tertullien, *Ad. Marc.* 3.16.4; *Res. Mort.* 26.8-14; *Scorp.* 1.12; Hippolyte, *Philos.* V.8.29; VI.30.9.

Le rapprochement de ces deux textes scripturaires fait apparaître une très grande difficulté, si l'on veut saisir leur signification : si la petite enfance caractérisée par le lait est le début de la foi au Christ et si, comme une chose puérile et imparfaite, elle se trouve dépréciée, comment est-il possible que le repos suprême, atteint par l'homme parfait et gnostique une fois qu'il a reçu la nourriture solide, offre de nouveau à titre de récompense le lait des tout petits? [...] Ainsi donc, le lait parfait est une nourriture parfaite et il conduit jusqu'au terme qui n'a pas de fin. C'est pour cela que ce même lait a été promis avec le miel pour le moment du repos éternel. Et, naturellement, c'est encore du lait que le Seigneur promet aux justes, pour montrer clairement que le Logos est à la fois l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin.

Plus loin (*Péd.* I VI 37,3), Clément poursuit son raisonnement en commentant davantage le texte paulinien comme suit:

Encore une fois, sans aucun doute, il convient d'interpréter exactement le sens de cette parole : « Je vous ai donné à boire du lait, non de la nourriture solide, car vous n'en étiez pas capables » : cela ne signifie pas que la nourriture solide soit tout autre que le lait, les deux sont de même nature identique. De même, le Logos est également toujours le même, tantôt fluide et doux comme du lait, tantôt consistant et compact comme de la nourriture solide<sup>391</sup>.

On constate que le lait représente à la fois l'enseignement élémentaire et la nourriture solide. Dans une perspective quelque peu différente, la symbolique du lait, qui représente deux aspects de l'enseignement chrétien, s'apparente donc au concept paulinien du kérygme comme lait et nourriture solide (1 Co 2,6—3,1-3).

Même si Clément affirme que le lait (γάλα) et la nourriture solide (βρώμα) sont d'une substance identique (οὐσία), les deux sont parfois désignés comme des aliments différents. Ce n'est qu'en raison des « gens enflés de gnose » que

---

<sup>391</sup> Voir également *Péd.* I VI 39,1; 44,1.

Clément se voit dans l'obligation de mettre l'accent sur le caractère unique du lait. Mais Clément avoue qu'il y a une distinction entre le lait et la nourriture solide lorsqu'il fait une distinction entre le geste des petits et celui des parfaits. En effet, il dira que les parfaits « boivent », tandis que les tout-petits « têtent » (πίνειν μὲν γὰρ οἱ τέλειοι λέγονται, θηλάζειν δὲ οἱ νήπιοι; *Péd.* I VI 34,6). En établissant cette différence dans la manière de prendre le lait, Clément accorde une double représentation au γάλα. Téter est l'agir des petits, de ceux qui sont encore à l'étape initiale du kérygme, tandis que boire est le geste des parfaits, de ceux qui prennent une nourriture solide (*Péd.* I VI 38,1)<sup>392</sup>:

...le lait est la prédication première répandue en profusion, tandis que la nourriture solide est la foi solidement établie en guise de fondement, par suite de catéchèse: parce qu'elle est plus consistante que ce qui entre par les oreilles, elle est comparée à de la nourriture solide, quand elle prend consistance dans l'âme.

Clément accentue la distinction entre le lait et la nourriture solide dans *Strom.* V 66,2<sup>393</sup> lorsqu'il commente 1 Co 3,1-3 en ces termes:

Si donc l'Apôtre a appelé « lait » l'aliment des « petits enfants », et « nourriture solide » celui des « parfaits » on entendra par le

---

<sup>392</sup> Dans son article, A. van de Bunt a bien remarqué la double signification de la symbolique du lait chez Clément. Il répertorie les passages où Clément qualifie le lait d'enseignement initial et de foi première, tandis que la nourriture solide représente l'enseignement supérieur, une sorte de perfection gnostique (*Stromates* I 53,3; 179,2; V 26,1; 48,8; 62,2; 66,2; VI 62,2); voir « Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria », p.38; voir également A. van den Hoek, « The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage », *HTR* 90 (1997), p. 67-71.

<sup>393</sup> La traduction française est celle de P. Voulet dans A. Le Boulluec et P. Voulet, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates V. Tome 1* (SC 278). Paris, Cerf, 1981, p.134-135.

« lait » la catéchèse, qui est comme le premier aliment de l'âme, et par la « nourriture solide » la contemplation de la vision initiatique.

En réalité, Clément n'établit pas une opposition directe entre le lait et la nourriture solide, mais ces images parlent plutôt d'étapes dans le développement spirituel du croyant. Si Clément établit deux niveaux de signification c'est en raison de sa polémique contre les gnostiques. Puisque les adversaires de Clément se voyaient comme étant supérieurs aux croyants en général, ce dernier dira que le lait est la nourriture de tous les croyants sans exception, et tous sont parfaits. Clément reconnaît simplement le fait que le croyant progresse dans la connaissance de Dieu. C'est pour cette raison qu'il adopte une double interprétation du lait et de la figure des petits enfants.

Mais la double signification du lait est elle-même placée sous un seul registre. Le lait symbolise avant tout le Christ, et celui-ci est clairement identifié comme étant le Logos<sup>394</sup> : « Notre pédagogue, à nous, c'est le saint Dieu Jésus (ἅγιος θεός

---

<sup>394</sup> Clément ne semble pas adopter une doctrine du Logos en deux processions, soit d'un λόγος ἐνδιάθετος et d'un λόγος προφορικός. Le λόγος ἐνδιάθετος parle du temps où le Logos était latent dans le Père, et cela depuis toute éternité. Le λόγος προφορικός fait référence au deuxième moment où le Logos sort du Père et devient effectif à la création. On peut donc résumer ces deux étapes de façon suivante : Le Logos, étant caché dans le Père depuis l'éternité, serait devenu une seconde hypostase au moment où le Père l'aurait tiré de lui-même afin d'en faire l'instrument de sa création. Le Logos est engendré seulement après sa sortie du Père, et c'est seulement à ce moment qu'il acquiert une personnalité distincte de celle du Père. Or, seule la nature du Logos est éternelle; la personne du Logos n'est pas définie de la sorte. Selon cette double procession, le Logos, en tant qu'hypostase distincte, ne serait pas éternel à la manière du Père. La subordination du Logos est problématique en ce qui a trait à la divinité du Christ. Mais Clément n'endosse pas ce point de vue. Pour lui, le Logos et Jésus Christ sont identiques; les deux sont la même personne. La *nature* et la *personne* du Logos sont donc éternelles. Certains sont d'avis que la double procession du



'Ἰησοῦς), le Logos qui conduit l'humanité entière » (*Péd. I VII 55,2*)<sup>395</sup>. Et le Christ Jésus en tant que Logos est aussi le lait des tout-petits<sup>396</sup>. Voici quelques références qui montrent que le lait représente effectivement le Christ, la nourriture des croyants:

... aussi tout le passage (1 Co 3,1-3) peut-il être compris de cette manière : de même que les nourrices alimentent avec le lait des enfants nouveaux-nés, moi aussi (Paul), avec le Logos qui est le lait du Christ, je vous fais couler une nourriture spirituelle.

*Péd. I VI 35,3*

C'est donc de lait, cette nourriture qui est le Seigneur, que nous sommes nourris à la mamelle, dès que nous avons été mis au monde, et, dès que nous sommes régénérés, nous recevons l'espérance du repos final.

*Péd. I VI 45,1*

... le Logos se boit, lui qui est l'aliment de la vérité. [...] D'ailleurs, le lait suffit aux petits enfants qui sont encore au sein : il est à la fois leur boisson et leur nourriture solide. [...] pour nous, les tout petits, la nourriture est le Christ lui-même: nous buvons le Logos céleste.

*Péd. I VI 45,2.3; 46,1*

Ô Christ Jésus, tu es le lait céleste des douces mamelles d'une jeune épouse, des grâces de ta sagesse. Nous, petits enfants, dont la bouche tendre vient s'en désaltérer; nous nous abreuons en toute chasteté du flot de l'Esprit.

*Péd. III Hymne 42-52*

---

Logos est mentionnée par Justin (*Apol. I. 6*), Théophile d'Antioche (*Auto. 2,10-22*), Hippolyte (*Refut. 10,33*) et Origène (*De princ. 1.3.5*). D'autres estiment que seul Théophile adopte ce point de vue. Pour plus de détails voir, K. Baus, *From the Apostolic Community to Constantine* (HCH 1). New York, Herder and Herder, 1965, p.254, ainsi que M. J. Edwards, « Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos », *VC 54* (2000), p.159-177.

<sup>395</sup> Voir également *Péd. I VI 42,1* où Clément parle de la Trinité en ces termes : « Il y a un seul Père de l'univers, un seul Logos de l'univers et aussi un seul Esprit Saint, partout identique ».

<sup>396</sup> Le Logos est aussi la nourriture des petits enfants (*Péd. I VI 43,3*).

Ces quelques textes illustrent clairement la façon dont Clément emploie la symbolique du lait. D'abord en *Péd.* I VI 35,3, Clément commente 1 Co 3,1-3 en disant que Paul qualifiait le lait du Christ comme étant le Logos. Ce Logos est la nourriture spirituelle que l'apôtre aurait donnée aux Corinthiens. Clément poursuit son argumentation en *Péd.* I VI 45,1 où il atteste spécifiquement que le Seigneur, en tant que lait, est la nourriture des croyants. Tous les chrétiens ont été nourris de cet aliment au moment de leur régénération. Et c'est précisément en raison de cette alimentation qu'ils ont reçu l'espérance du repos final. Il y a un rapprochement à faire avec ce que j'ai signalé auparavant, c'est-à-dire avec l'idée du βρῶμα comme nourriture pour le temps du repos éternel (*Péd.* I VI 36,1). En *Péd.* I VI 45,2.3; 46,1, Clément propose une analogie entre le lait comme boisson et nourriture des petits enfants et Christ (le Logos) comme boisson et nourriture des croyants (les tout petits). En dernier lieu, l'hymne dénomme le Christ Jésus : « lait céleste. » Les petits enfants sont évidemment compris, dans le contexte de l'œuvre de Clément, comme une référence aux croyants. Ces derniers sont nourris du lait céleste au sein de la jeune épouse. Le langage rappelle à certains égards celui des *Odes de Salomon* (*Od. Sal.* 8,16; 19,1-5; 35,5-6).

En terminant ce parcours de quelques textes de Clément d'Alexandrie, on peut se questionner sur la provenance du lait céleste. Pour Clément, c'est d'abord Dieu le nourricier qui donne le lait aux petits enfants (*Péd.* I VI 41,2). Le Père répand la rosée de son Logos, qui devient lui-même nourriture spirituelle des hommes

vertueux (*Péd.* I VI 41,3)<sup>397</sup>. Mais il est intéressant de remarquer que le Logos est aussi un nourricier (*Péd.* I VI 42,3). Il donne aux tout-petits, c'est-à-dire aux croyants, le lait de l'amour. C'est pourquoi les *νηπίοι* trouvent leur refuge dans le Logos, qualifié comme étant lui-même le sein du Père (*Péd.* I VI 43,4). Le Logos se donne lui-même aux croyants en les nourrissant de sa chair et de son sang (*Péd.* I VI 42,3). On voit ici une référence à la passion du Christ au moyen du langage eucharistique. Mais le lait provient aussi de l'Église, celle appelée la jeune épouse (*νύμφη*) dans l'hymne de Clément. L'Église est une mère qui « attire à elle ses petits enfants (*τὰ αὐτῆς παιδία*) et les allaite d'un lait sacré (*ἁγίῳ γάλακτι*), le Logos des nourrissons (*τῷ βρεφώδει λόγῳ*). » (*Péd.* I VI 42,2). Le Logos est donné par l'Église sous la forme de prédication, de catéchèse<sup>398</sup> et d'eucharistie.

En résumé, il y a trois « lieux » de provenance du lait : (1) le Père, (2) le Logos, (3) l'Église. Ces trois « sources » parlent des diverses façons dont le Christ est donné aux petits enfants. Procédant du Père, le lait représente l'incarnation du Logos. Sa venue est en vue de la régénération des croyants. Le Logos se donnant lui-même fait allusion à la mort du Christ pour les siens. Et le lait prodigué par l'Église, représente le Logos transmis par la prédication initiale, la catéchèse et

<sup>397</sup> *Péd.* I VI 43,3; 46,1 et 49,3 vont dans le même sens : « La nourriture, c'est le lait du Père (*ἡ τροφή τὸ γάλα τοῦ πατρός*), par qui seuls sont allaités les tout-petits. [...] c'est aux tout-petits (*νηπίοις*) qui cherchent le Logos que les mamelles de la bonté du Père fournissent le lait (*τὸ γάλα*). [...] Si nous avons été régénérés pour le Christ, celui qui nous a régénérés nous alimente de son propre lait (*γάλακτι*), le Logos. »

<sup>398</sup> On peut faire certes un rapprochement avec le commentaire de Clément à propos de la prédication de Paul où elle est désignée comme le lait du Christ, c'est-à-dire comme Logos, nourriture spirituelle des Corinthiens (*Péd.* I VI 35,3).

l'eucharistie (*Péd.* I VI 38,1; 42,2). On peut tenter une classification du sens que Clément accorde à la symbolique du lait et la figure de l'enfant :

**Tableau 27. Quelques symboles chez Clément d'Alexandrie**

<b>Symbole</b>	<b>Représentation</b>	<b>Niveaux de significations</b>
<b>Lait</b>	Christ, le Logos	<ul style="list-style-type: none"> <li>- incarnation</li> <li>- passion</li> <li>- prédication initiale</li> <li>- catéchèse avancée</li> </ul>
<b>Enfant</b>	Les croyants	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nouveaux croyants</li> <li>- tous les croyants</li> </ul>
	Le Christ	- le Christ, petit enfant et image des croyants
<b>Nourricier / nourrice</b>	Le Père	- incarnation du Logos
	Le Logos	- passion
	L'Église	- prédication / catéchèse / eucharistie

Pour Clément ces images ont plusieurs niveaux de signification<sup>399</sup>. Mais l'essentiel, c'est qu'il s'inscrit dans la tradition où le lait est le symbole de la nourriture spirituelle des croyants. Le lait parle du Christ et de son message sous différents aspects : incarnation, passion, prédication, catéchèse et eucharistie. Il importe aussi de rappeler que les petits enfants représentent à la fois les nouveaux croyants et les chrétiens en général. En somme, le Christ et son message alimentent tous ceux qui ont été régénérés par le Père.

Clément adopte une double trajectoire en ce qui a trait à la tradition du lait et des petits enfants. D'une part, il s'aligne sur la tradition paulinienne et celle de l'*Épître aux Hébreux* où les croyants doivent dépasser l'état d'enfance et prendre la nourriture solide. Mais Clément s'attache aussi à la perspective pétrinienne où le lait – représentant le Christ – est la nourriture des chrétiens. Malgré ces différences dans la tradition, la trame commune de ces deux trajectoires est que le lait constitue l'aliment spirituel des croyants.

## **7. Conclusion**

Ce parcours de la tradition des deux premiers siècles montre que la symbolique du lait résonne avec son emploi dans le Nouveau Testament. L'*Épître de Barnabé*, les *Actes de Jean*, Théophile d'Antioche et Clément d'Alexandrie font un rapprochement entre le lait et un enseignement quelconque. Ce sens

---

<sup>399</sup> La complexité de l'exégèse de Clément à ce niveau est soulignée par A. H. C. van Eijk dans « The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Gnostic and Ecclesiastical Theology of the Resurrection and the Eucharist », *VC* 25 (1971), p.106-113.

s'aligne donc sur celui de la tradition paulinienne (1 Co 3,1-3) et celui de l'*Épître aux Hébreux* (He 5,12-14). Par ailleurs, le lait représente aussi le Christ (comme Logos et Fils) pour Irénée de Lyon, les *Odes de Salomon* et selon certains textes de Clément d'Alexandrie. Or, une telle interprétation s'apparente plus particulièrement à celle de 1 Pi 2,1-3. Il y a en dernier lieu le sens inusité du lait comme image de la semence divine qui engendre le Fils (*Od. Sal.* 19,1-5; 35,5-6). Cette manière d'interpréter la symbolique s'écarte considérablement du sens que l'on retrouve dans la tradition néotestamentaire.

Pour ce qui est de la figure de l'enfant, la plupart des textes s'accordent pour dire qu'elle représente soit les novices dans la foi (*Od. Sal.*; *Ac. Jn.*; Clément); soit les croyants matures (Clément) ou tous les croyants en général (*Barn.*; Irénée). Il arrive aussi que l'enfant symbolise l'humanité au moment de la création (Théophile; Irénée) et même le Christ (Irénée; Clément). Dans la tradition néotestamentaire, la figure de l'enfant en lien avec la symbolique du lait désigne toujours les croyants. Dans la plupart des cas, il s'agit de novices dans la foi (1 Co 3,1-3; He 5,12-14). Mais il y a aussi l'idée du croyant mature appelé à imiter l'enfant qui désire boire le lait spirituel pur, afin de croître dans le salut (1 Pi 2,1-3). On peut donc visualiser la trajectoire de ces deux métaphores de façon suivante :

**Tableau 28. Trajectoires dans les deux premiers siècles**

Sym.	<i>Barn.</i>	<i>Od. Sal.</i>	<i>Ac. Jn</i>	Théo.	Iren.	Clém.
<b>Lait</b>	- la parole	- le Logos - semence divine - le Fils	- doctrine élémentaire	- première ordonnance à la création	- le Christ incarné	- prédication initiale - catéchèse avancée - Christ, le Logos
<b>Enfant</b>	- tous les croyants	- nouveau croyant	- novice dans la foi	- l'homme à la création	- l'humanité - les croyants - le Christ incarné	- les croyants (novices et matures) - le Christ

L'histoire de la tradition sur la figure de l'enfant et de son lien avec la symbolique du lait poursuit son cours au troisième siècle. Jetons maintenant un coup d'œil à d'autres textes susceptibles de nous aider à mieux comprendre le sens de ces deux métaphores.

## CHAPITRE VII

### La figure de l'enfant et la symbolique du lait au troisième siècle

Dans ce chapitre, je poursuis l'histoire de la tradition au troisième siècle en analysant quelques textes tirés des œuvres de Tertullien et d'Origène. Je commenterai de même la *Tradition apostolique* qui fait également référence à la figure de l'enfant et à la symbolique du lait. Je rappelle que l'étude latérale de ces textes sert à confirmer le sens que le *logion* 22 de l'EvTh accorde à ces deux métaphores.

#### 1. Tertullien

Tertullien est né à Carthage vers 155 et son activité littéraire s'étend de 197 à 220 de notre ère. Durant cette période, Tertullien est passé de la Grande église au montanisme<sup>400</sup>. Ses écrits orthodoxes sont généralement reconnus comme ceux rédigés entre 197 et 206. Tertullien est en transition entre 206 et 212, où on le voit

---

<sup>400</sup> Les montanistes sont un groupe charismatique datant de la fin du 2<sup>e</sup> siècle. Nommé d'après son fondateur Montan, qui a vécu dans la seconde moitié du 2<sup>e</sup> siècle, ce mouvement promulguait le don de prophétie et la manifestation de l'Esprit. Les prophètes montanistes disaient recevoir des révélations directement de l'Esprit. Ils s'adonnaient à des jeûnes prolongés et mettaient l'accent sur l'eschatologie. Certains mouvements évangéliques contemporains se réclament des montanistes; pour plus de détails voir D. E. Groh, « Montanism », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.622-623; K. Baus, *From the Apostolic Community to Constantine*, p.199-205.



progressivement glisser du côté des montanistes. Il se sépare définitivement de la Grande église en 213 et maintiendra la ferveur de sa plume jusqu'en 220<sup>401</sup>. Dans son traité intitulé *De monogamia*<sup>402</sup>, Tertullien fait appel à la figure de l'enfant et à la symbolique du lait telles que mentionnées en 1 Co 3,1-3 (*De monogamia* 11,5-6)<sup>403</sup>:

Quelles furent les circonstances où l'Apôtre écrivit ces lignes? Il s'adressait à de jeunes recrues, une église nouvelle et juste à la naissance, et il la nourrissait évidemment de lait, sans lui donner encore le solide aliment d'un enseignement plus fort. L'enfance de leur foi était si faible que ces convertis ne savaient toujours pas comment se comporter face aux nécessités de la chair et du sexe.

Dans son commentaire de 1 Co 7,39, Tertullien se demande pourquoi Paul aurait permis le remariage d'une femme après la mort de son mari. Il trouve étrange que l'Apôtre demande à ce que l'on s'abstienne du mariage en raison de l'Eschaton, tout en excusant les liens matrimoniaux dans certains cas. Selon Tertullien, Paul donne ce conseil parce qu'il avait affaire à une jeune église, à des novices dans la foi. Il ne pouvait pas leur imposer de trop lourds fardeaux en ce qui a trait aux règles du mariage, car ils n'étaient que des enfants dans le Christ. En raison de l'enfance de leur foi (*infantia fidei*), l'Apôtre devait d'abord les nourrir de lait (*lacte*), c'est-à-dire d'un enseignement élémentaire. Ils n'étaient pas en mesure de

---

<sup>401</sup> Voir W. A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, p.111-112.

<sup>402</sup> En raison de ses critiques à l'égard de l'église catholique, on s'entend pour dire que ce texte fut écrit après 213. Dans son traité, Tertullien s'en prend essentiellement au remariage des chrétiens, c'est-à-dire à la possibilité de secondes noces même après la mort du conjoint ou de la conjointe; voir P. Mattei, *Tertullien. Le mariage unique* (SC 343). Paris, Cerf, 1988, p.37-82.

<sup>403</sup> Je reproduis ici la traduction française de Mattei dans *Tertullien. Le mariage unique*, p.182-183.

recevoir les aliments solides (*solido cibo*) d'un enseignement plus avancé. Il est clair que l'interprétation de Tertullien s'aligne sur celle de Paul. L'Apôtre ne peut les instruire dans les mystères du Christ, car ils sont toujours des petits enfants au comportement charnel; ils sont incapables de prendre la nourriture des parfaits. Ailleurs, dans ses autres traités, Tertullien témoigne presque toujours de cette même interprétation<sup>404</sup>.

Je dois cependant signaler l'usage du lait administré aux nouveaux croyants après leur baptême. Le texte de Tertullien est peut-être la première allusion à cette pratique<sup>405</sup>. Dans son *Adversus Marcionem*<sup>406</sup>, il affirme que le dieu de Marcion s'est plu dans l'œuvre de celui qu'il appelle le créateur méchant et inférieur<sup>407</sup>. En effet, le dieu de Marcion ne dédaigne pas certains éléments de la création du démiurge, telle que l'eau avec laquelle il purifie son peuple ou le lait avec lequel il nourrit ses enfants (*Adv. Marc.* 1,14)<sup>408</sup>.

---

<sup>404</sup> Voir par exemple *De pres. haer.* 27.4 et *Ad. Marc.* 4.5.1.

<sup>405</sup> Pour plus de détails sur l'histoire et la théologie du baptême dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, voir A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle: la théologie des Pères* (EHPR 43). Paris, Presses universitaires de France, 1953; S. Legasse, *Naissance du baptême*. Paris, Cerf, 1993; A. Benoît et C. Munier, *Le Baptême dans l'Église ancienne : Ier-IIIe siècles* (TradCh 9). Berne; Berlin, Peter Lang, 1994.

<sup>406</sup> Vraisemblablement composé lors de sa période de transition du catholicisme au montanisme, soit vers 207 de notre ère; W. A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, p.138.

<sup>407</sup> Le Créateur dont parle Tertullien est en effet le Dieu de l'Ancien Testament. Celui-ci correspondrait au dieu méchant et inférieur de Marcion; voir K. Rudolph, *Gnosis. The True Nature & History of Gnosticism*. Edinburgh, T & T Clark, 1984, p.313-316.

<sup>408</sup> Sauf à un endroit, je reproduis ici la traduction de R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion Livre I* (SC 365). Paris, Cerf, 1990, p.165. On peut aussi consulter l'édition de E. Evans, *Tertullian. Adversus Marcionem*. Oxford, Oxford University Press, 1972, p.36.

Mais ton dieu en tout cas, lui, jusqu'à maintenant, n'a réprouvé du Créateur ni l'eau dont il baptise les siens, ni l'huile dont il oint les siens, ni le mélange de miel et de lait dont il nourrit ses enfants<sup>409</sup>, ni le pain grâce auquel il rend présent son corps même; il a besoin même dans ses propres sacrements, des aumônes du Créateur!

De toute évidence, ce texte fait référence à l'Eucharistie. Il n'est cependant pas certain que l'on puisse savoir exactement à quoi se réfère le *mellis* et *lactis* dans le passage en question. Une chose est claire, c'est que le Seigneur donne le lait à ses enfants. On ne peut rien dire de plus sur la signification du lait, sinon qu'il est un élément d'un rite concret.

Ailleurs dans son traité *De corona*<sup>410</sup>, Tertullien parle de la pratique d'offrir un mélange de lait et de miel à ceux qui viennent de passer par les eaux du baptême.

---

<sup>409</sup> R. Braun traduit *infantat* par *renaissance* (R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion Livre I* (SC 365). Paris, Cerf, 1990, p.165); d'autres traduisent l'expression par *enfanter* (A. De Genoude, *Contre Marcion. Tome 2*. Paris, Vivès, 1852); *nourriture des enfants* ('nourishment of children'; P. Holmes, « Tertullian Against Marcion », dans A. Roberts and J. Donaldson (éds), *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 3. Peabody: Mass, Hendrickson, 1994 [1885<sup>1</sup>]); *sevrer* ('weans'; E. Evans, *Tertullian. Adversus Marcionem*, p.37). Mais selon Quicherat, Daveluy et Chatelain, l'*Adv. Marc.* 1,14 emploie ici le verbe *infanto* qui devrait se traduire par *nourrir un enfant*; voir L. Quicherat, A. Daveluy et E. Chatelain, *Dictionnaire Latin-Français*. Paris, Hachette, 1927, p.681 (Pour les autres références, je désignerai ce dictionnaire par le sigle « QDC »); voir aussi C. T. Lewis et C. Short, *A Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1958, p.943; dorénavant, je désignerai ce dictionnaire par l'expression « LewSh ».

<sup>410</sup> Préoccupé par la question de savoir si les chrétiens devaient faire le service militaire, Tertullien écrit *De corona* vers 211. J'ai traduit ce texte à partir de l'édition latine de Kroymann: « Dehinc ter mergitatur amplius aliquid respondentem quam Dominus in evangelio determinavit. Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus » (voir E. Kroymann, « De corona », dans A. Gerlo, E. Evans et A. Harnack [éds], *Tertullianus. Opera montanistica* [CCSL 2]. Turnhout, Brepols, 1954, p.1037-1066).

Il s'agit peut-être ici d'une référence au « pays où coulent le lait et le miel », symbolisant la félicité éternelle (*De corona* 3,3)<sup>411</sup>:

Après cela, nous sommes immergés trois fois, répondant à quelque chose de plus que le Seigneur dans l'Évangile a déterminé. De là, pris à charge, nous goûtons pour la première fois le mélange de lait et de miel.

Suivant l'immersion dans les eaux du baptême, le novice dans la foi était pris en charge (*suscepti*) comme un enfant nouvellement reçu dans une famille<sup>412</sup>.

Tertullien ne donne aucun détail sur la signification exacte du mélange de lait et de miel. Même s'il semble être question d'un rite concret, il y a tout de même ici un sens familier: le lait est l'aliment destiné aux petits, c'est-à-dire aux novices dans la foi. Je reviendrai plus loin sur cette pratique que l'on retrouve aussi dans la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte de Rome. Mais pour conclure, voici la manière dont Tertullien parle du lait (et miel) et de son rapport avec la figure de l'enfant:

---

<sup>411</sup> Aussi par exemple en *Barn.* 6,8-19; Justin, *Dial. Tryph.* 30.2; *Péd.* I VI 35,1 et 36,1; Hippolyte, *Philos.* V.8.29; VI.30.9; voir P. F. Bradshaw, M. E. Johnson et L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia). Minneapolis, Fortress Press, 2002, p.134.

<sup>412</sup> Il faut avouer qu'il n'y a pas de mention explicite de la figure de l'enfant dans ce texte, cependant, le nouveau croyant est pris en charge (*suscepti*) comme c'est le cas d'un nouveau-né reçu au sein de sa famille.

**Tableau 29. L'enfant et le lait chez Tertullien**

Symbole	Signification
Enfant	Les nouveaux croyants
Lait (et miel)	Promesse de l'ère eschatologique?

Dans ce rite, le lait est donné aux enfants. Le contexte de chaque passage permet de dire que l'enfant est une image des novices dans la foi. Par ailleurs, Tertullien n'accorde pas de signification précise au lait. Il s'agit simplement d'un aliment concret offert aux nouveaux croyants lors d'un rite suivant le baptême. Sans doute le symbole est-il rattaché au « pays où coulent le lait et le miel » et représente la promesse de l'éternité<sup>413</sup>. Voyons maintenant la signification accordée au rite du lait destiné aux novices par l'auteur de la *Tradition apostolique*.

## 2. La Tradition apostolique

On attribue la *Tradition apostolique* (*Trad.*)<sup>414</sup> à Hippolyte de Rome (170—235 apr. J. C.)<sup>415</sup>. Ce texte, datant autour de 217 de notre ère, focalise en partie sur

<sup>413</sup> D'ailleurs, Tertullien fait un rapprochement entre le « pays où coulent le lait et le miel » et la promesse de l'ère eschatologique, voir par exemple *Ad. Marc.* 3.16.4; *Res. Mort.* 26.8-14; *Scorp.* 1.12.

<sup>414</sup> La tradition manuscrite de ce texte est très complexe. Il faut signaler que la *Trad.* n'existe pas de façon indépendante. Intégrée aux collections ecclésiastiques, elle vient à la suite des *Canons apostoliques*. À l'origine, la *Trad.* fut composée en grec. Des témoins grecs, il n'existe que quelques fragments tirés de l'*Épitomé*, une série d'extraits dans le huitième livre des *Constitutions apostolique* (ou

la liturgie des églises au 3<sup>ème</sup> siècle. La *Trad.* mentionne le rite baptismal signalé par Tertullien. Hippolyte est plus explicite quant à la représentation symbolique du lait offert aux néophytes après leur baptême<sup>416</sup>. Voici de quelle manière la *Trad.* parle des petits enfants et du lait<sup>417</sup> :

... sur le lait et le miel mélangés, pour (indiquer) l'accomplissement de la promesse faite à (nos) pères, dans laquelle il a parlé de la terre où coulent le lait et le miel, dans laquelle le Christ a donné sa chair, dont, comme de petits enfants, se nourrissent les croyants...

À cet endroit, le texte est assez proche dans les quatre versions. Par ailleurs, les versions coptes, arabes et éthiopiennes semblent être plus explicites en ce qui a trait au sens qu'il faut accorder à « la terre où coulent le lait et le miel ». Le texte

---

*Constitution par Hippolyte*). Il y a, cependant, plusieurs autres versions de la *Trad.*: latine, copte (sahidique et bohairique), arabe et éthiopienne. C'est à partir de ces versions que l'on reconstruit la *Trad.* Pour plus de détails voir B. Botte, *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique* (SC 11bis). Paris, Cerf, 1968, p.18-24, ainsi que P. F. Bradshaw, M. E. Johnson et L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition*, p.6-13; P. F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Oxford, University Press, 2002 (1992<sup>1</sup>), p.73-97.

<sup>415</sup> Voir W. A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, p.162 et E. Ferguson, « Hippolytus », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*, p.426-427.

<sup>416</sup> Voir G. Dix, *The Shape of the Liturgy*. London, Dacre Press; Adam & Charles Black, 1945, p.80 et 136.

<sup>417</sup> Je reproduis la traduction française de B. Botte. En plus du texte latin, il offre une traduction latine des versions suivantes : bohairique (B), sahidique (S), arabe (A) et éthiopienne (E); voir B. Botte, *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique*, p.90-93. Pour les éditions éthiopienne, copte et arabe, on peut consulter H. Duensing, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* (AAWPH. Dritte folge, Nr. 32). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1946, p.60-63; W. Till et J. Leipoldt, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* (TUGAL 58). Berlin, Akademie Verlag, 1954, p.22-23; J. Périer et A. Périer, *Les 127 canons des apôtres* (PO 8/4). Turnhout, Brepols, 1971, p.606 (Paris, Firmin Didot et Cie, 1912<sup>1</sup>). On peut aussi se fier à la traduction anglaise de P. F. Bradshaw, M. E. Johnson et L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition*, p.120.

latin explique que le mélange de lait et de miel donné aux nouveaux baptisés représente la promesse des pères concernant *la terram fluentem lac et mel*. Pour l'auteur, cette promesse s'est d'ailleurs accomplie au moment où le Christ a donné sa chair; l'aliment dont se nourrissent les croyants comme des enfants. On constate que la version copte est davantage explicite<sup>418</sup>:

...ΟΥΟΖ ΟΥΕΡΩ† ΝΕΜ ΟΥΕΒΙΩ ΕΥΘΗΤ ΕΠΧΙΝΜΟΖ ΝΝΙΩΩ ΝΤΕ  
 ΝΙΙΟ† ΧΕ ΔΥΧΟC ΧΕ †ΝΔ† ΝΩΤΕΝ ΝΟΥΚΔΖΙ ΕΥΣΔ† ΝΟΥΕΡΩ† ΖΙ  
 ΕΒΙΩ ΤΔΙ ΤΕ ΤCΔΡΖ ΜΠΕΧΡΙCΤΟC ΝΤΔΥΤΔΔC ΝΔΝ ΕΤΡΕΥCΔΔΝΩ  
 ΕΒΟΛ ΝΖΗΤC ΝΘΕ ΝΖΕΝΩΗΡΕ ΩΗΜ ΝΔΙ ΝΕΤΠΙCΤΕΥΕ ΕΡΟΥ...

...et le lait et le miel mélangés, pour accomplir cette promesse des pères, parce qu'il a dit: « Je vous donnerai un pays où coulent le lait et le miel ». Ceci est la chair du Christ qui nous a été donnée, afin que ceux qui croient en lui soient nourris comme de petits enfants...

Si l'on compare le latin et le copte, la version latine emploie le pronom relatif *quam* pour dire que la *terram fluentem lac et mel* est la chair que le Christ donne comme nourriture aux siens. La formulation copte ΤΔΙ ΤΕ ΤCΔΡΖ ΜΠΕΧΡΙCΤΟC est à mon avis plus explicite et renvoie clairement à ΟΥΚΔΖΙ ΕΥΣΔ† ΝΟΥΕΡΩ† ΖΙ ΕΒΙΩ<sup>419</sup>. Les éléments de cette liturgie ont donc une signification précise : le lait et le miel parlent du don de la terre promise. Ce pays d'abondance *est* la chair du Christ donnée comme nourriture. Qu'il s'agisse bien d'un contexte eucharistique dans les versions éthiopiennes et arabes ne fait aucun doute. Il est raisonnable de penser que ces deux versions veuillent aussi dire la même chose : le Christ a

<sup>418</sup> J'ai traduit le texte de l'édition copte de Till et Leipoldt dans *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, p.22.

<sup>419</sup> Les versions éthiopienne et arabe ont aussi une phrase semblable : Ceci est la chair du Christ.

donné sa chair pour alimenter les siens. Le corps du Christ, à travers l'eucharistie, nourrit les nouveaux croyants appelés ici des petits enfants. Pour l'auteur, donc, l'accomplissement de la promesse d'un « pays où coulent le lait et le miel » trouve sa pleine réalisation dans la première venue du Christ dans la chair. La *Trad.* connaissait un rite semblable à celui mentionné par Tertullien. Par ailleurs, elle interprète la *terram fluentem lac et mel* comme une référence à la chair eucharistique du Christ, tandis que Tertullien y voit une référence eschatologique semblable à ce que l'on retrouve chez *Barn*, Justin et Clément d'Alexandrie<sup>420</sup>.

Il faut aussi dire un mot sur un autre rituel baptismal contenu dans la version éthiopienne de la *Trad.* Ce rite est très ancien, selon l'avis de A. Salles<sup>421</sup>, et on le retrouve étrangement dans une section intitulé : « *ordonnance 39 : concernant le rite du don des Apôtres* ». L'ensemble du rituel est encadré par les mots : « *concernant le rite du baptême* » et « *le rite du baptême est complété* ». Dans l'intérêt de l'histoire de la tradition, il faut prendre en compte les quelques lignes du rituel mentionnant la symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant<sup>422</sup>:

(C'est pour cela) que nous sommes de la race de ton troupeau, nous qui sommes nourris par la parole de la (seconde) naissance avec le lait-nourriture de ta grâce dans le sein de notre sainte mère, par les paroles de réconfort de l'Esprit-Saint. Et toi, ô Seigneur, tu

---

<sup>420</sup> Voir E. Kilmartin, « The Baptismal Cups Revisited », dans E. Carr (ed.), *Eulogema : Studies in Honor of Robert Taft, S. J.* (SA 110). Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1993, p.267.

<sup>421</sup> A. Salles, *Trois antiques rituels du baptême* (SC 59). Paris, Cerf, 1958, p.35-36.

<sup>422</sup> J'ai reproduit ici la traduction française de Salles – sauf pour les deux fautes notées dans le texte; voir *Trois antiques rituels du baptême*, p.62. L'édition du texte éthiopien se retrouve dans H. Duensing, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, p.122 et 124.



es toujours notre nourriture, lorsque pour alimenter (tes) enfants tu nous allaites avec le lait de vie suivant l'exemple et la loi de la nature. Nous te présentons le lait et le miel qui coule [*sic*] de la Sainte Église notre Mère, qui nous a élevé [*sic*].

On constate que le lait-nourriture est une métaphore de la parole de la (seconde) naissance. On retrouve ici une allusion intertextuelle à 1 Pi 2,23 qui fait référence à l'engendrement spirituel des croyants par la parole incorruptible de Dieu. Il semble que la *Trad.* associe la parole en 1 Pi 1,23 à la mention du lait en 1 Pi 2,2. C'est aussi une autre façon de parler de la grâce dans le sein de la sainte mère, l'Église. La mère des croyants dispense la grâce salvifique par les paroles de l'Esprit Saint. Le lait est donc l'aliment du salut ou de régénération des nouveaux croyants. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on l'appelle le *lait de vie* ou *lait du salut*. Mais la *Trad.* associe le Seigneur au lait-nourriture. Du même coup, le Seigneur est lui-même une nourriture pour ses enfants, et c'est lui qui leur transmet le lait du salut. On retrouve donc un foisonnement de significations attribuées à la symbolique du lait et à l'image de la nourrice. En tant que sainte mère, l'Église est la nourrice des croyants. Mais le Seigneur est aussi une nourrice, puisqu'il nourrit ses enfants. Cette dernière image rappelle les *Od. Sal.* où Dieu allaite les siens (*Od. Sal.* 8,16). De plus, l'idée que le lait est une métaphore de la grâce n'est pas étrangère à l'auteur des *Od. Sal.* (7,3; 11,21; 14,3; 17,7; 19,1-5; 42,16). Dans le contexte d'un rituel baptismal, il est normal que la figure de l'enfant conserve sa signification habituelle, c'est-à-dire la représentation de nouveaux croyants. Il faut dire encore une fois que même s'il s'agit d'un rite de baptême, les éléments ont une valeur symbolique. Dans ce cas,

le lait parle d'un bienfait spirituel communiqué aux novices dans la foi. On peut donc résumer la signification de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans la *Trad.* comme suit :

**Tableau 30. L'enfant et le lait dans la *Trad.***

<b>Image</b>	<b>Signification</b>
<b>Le « pays où coulent le lait et le miel »</b>	La chair eucharistique du Christ
<b>Le lait-nourriture (ordonnance 39)</b>	La parole de la (seconde) naissance
	Le Seigneur
<b>L'enfant</b>	Les nouveaux croyants
<b>La nourrice</b>	La sainte mère, l'Église
	Le Seigneur

Les deux textes de la *Trad.* font référence au lait et la figure de l'enfant dans le contexte de la liturgie eucharistique. Il n'en demeure pas moins que le sens de ces deux métaphores s'apparente en général au reste de l'histoire de la tradition. Une distinction intéressante se dessine cependant. La *Trad.* interprète le lait-nourriture comme la parole régénératrice, une allusion intertextuelle à 1 Pi 1,23. Il semble y avoir un lien entre cette semence incorruptible en 1 Pi 1,23 et la symbolique du

lait en 1 Pi 2,2. Mais la *Trad.* offre également une autre interprétation : le lait désigne le Seigneur. Cette exégèse établit un lien direct entre γάλα (1 Pi 2,2) et ὁ κύριος (1 Pi 2,3). C'est d'ailleurs l'interprétation que j'ai privilégiée dans mon analyse de 1 Pi 2,1-3. La *Trad.* réussit en quelque sorte à intégrer deux interprétations de la symbolique du lait dans la tradition pétrinienne. Ces deux manières de comprendre le texte ont en commun de faire du lait l'aliment des petits enfants. Qu'il soit une métaphore de la parole régénératrice de la nouvelle naissance ou une image pour parler du Christ, le lait est la nourriture du salut procurant la vie à ceux qui appartiennent à Dieu. Il importe maintenant de poursuivre l'histoire de la tradition du côté d'Origène d'Alexandrie.

### 3. Origène

À l'instar Clément, Origène (185—254 de notre ère) fera aussi mention de cette tradition du lait comme aliment spirituel des croyants. En raison du grand nombre d'écrits que l'on attribue à Origène, je m'en tiendrai à des exemples représentatifs de son exégèse. Dans son interprétation allégorique de l'épisode de Jaël et Sisera (Jg 4,17-22), il explique que le lait peut être à la fois un aliment de vie ou un aliment de mort (*Homélie sur les Juges* V.6.5-19)<sup>423</sup>:

---

<sup>423</sup> Il existe neuf homélies sur les Juges d'Origène. Ces homélies furent composées en grec entre 239-242 de notre ère et traduites en latin par Rufin autour de l'an 400. Je me réfère ici à l'introduction et à l'édition critique de P. Messié, L. Neyrand et M. Borret, *Origène. Homélie sur les Juges* (SC 389). Paris, Cerf, 1993, p. 7-10, 39-46 et 144-145.

La nourriture du lait, dans les saintes Écritures, est cette première éducation morale que l'on donne aux commençants, comme à des petits enfants. En effet, dans les commencements, il ne faut pas d'emblée une transmission aux disciples concernant les mystères profonds et plus secrets; mais on leur enseigne la correction des mœurs, l'amélioration de la conduite, les premiers éléments d'une vie religieuse et d'une foi simple. Voilà le lait de l'Église, voilà les premiers éléments des commençants petits enfants. Mais cette nourriture, pour ceux qui réalisent le projet de progresser vers le bien, apporte la vie et le salut; à ceux par contre auxquels plaisent les réalités contraires, qui ont à cœur la luxure, débauche, avarice, et toute impiété, une doctrine de ce genre apporte la perte de la mort. Ainsi donc se fait-il que par ces mêmes aliments dont se nourrissent les bons, sont étouffés les méchants; et que là où se trouve la vie pour les gens pieux, se trouve la mort pour les impies.

Dans son commentaire, Origène explique que Jaël représente l'Église qui donne le lait aux nouveaux croyants – appelés ici des petits enfants. Les croyants sont nourris de l'enseignement élémentaire ou de la première éducation morale (*prima moralis institutio*)<sup>424</sup>. Cette nourriture est appelée le lait de l'Église. Cette dernière est donc la nourrice des néophytes; c'est elle qui dispense l'aliment divin. À leur commencement, les nouveaux croyants ne peuvent recevoir les mystères profonds et secrets, ce qui correspondrait sans doute à la nourriture solide mentionnée par l'apôtre Paul (1 Co 3,2)<sup>425</sup>. Origène explique aussi que Sisera représente l'homme animal (*animalem hominem*). Selon le récit biblique, le lait s'est avéré être une nourriture de mort pour Sisera. Il en est de même pour ceux qui s'adonnent à un comportement contraire à la bienséance : le lait devient un aliment mortel. Les

---

<sup>424</sup> A. van den Hoek, « The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage », p.70-71.

<sup>425</sup> Le sens paulinien de la symbolique du lait et de la nourriture solide est le plus courant chez Origène, voir par exemple: *Commentarii in Canticum canticorum* Pr. 1,4; *Commentarii in Matthaëum* 12,32; *Commentarii in Ioannem* 19,68; *Commentarii in Romanos* 2,14.14; *Homiliae in Genesim* 7,1; 14,4; *Homiliae in Numeros* 23,6; 27,1.

impies, qui ne reçoivent pas le message évangélique par la foi, sont détruits par la doctrine de l'Église (*Hom. Jug. V.6.25-27*). Par une autre voie, Origène relève que chaque croyant doit mettre à mort son propre Sisera, c'est-à-dire l'homme animal en lui-même (*Hom. Jug. V.6.27-34*). Le lait représenté donc la nourriture spirituelle des croyants. Origène tient des propos similaires en ce qui a trait au lait et aux petits enfants dans une autre homélie (*Hom. Jug. VI. 2.37-53*):

Cependant il ne faut pas attendre que les anges combattent pour nous; mais seulement en commençant, c'est-à-dire à nos débuts, nous sommes aidés par les princes, les anges. Du reste, dans le cours du temps, il faut encore sortir nous-mêmes armés pour les combats. En effet, avant d'apprendre à faire des guerres, avant de nous préparer à combattre les combats du Seigneur, nous sommes épaulés par les princes, les anges. [...] Tant que nous sommes de petits enfants et sommes nourris de lait et que nous tenons le langage des commencements du Christ, nous agissons comme de petits enfants, sous les anges tuteurs et régisseurs. Mais dès lors que nous avons déjà goûté aux rites sacrés de la milice céleste et avons été restaurés par le pain de la vie, écoute comment nous sommes appelés aux combats par la trompette apostolique. D'une voix puissante en effet Paul crie vers nous : « Revêtez-vous des armes de Dieu, afin de pouvoir tenir droit contre les manœuvres du diable. »

Ce texte traite d'abord du combat spirituel. Une progression dans la foi pousse le disciple à s'engager dans les combats du Seigneur contre les forces du mal. Origène élabore sa pensée en expliquant que les petits enfants, c'est-à-dire les nouveaux croyants, ont des anges dans le ciel. À leurs débuts, les néophytes sont protégés et nourris de lait par leurs anges. Après un certain temps, ils grandiront dans la connaissance du Seigneur et pourront consommer une nourriture solide. Cet aliment leur permettra de lutter efficacement contre les ruses du diable. Pour Origène, le lait représente la première éducation morale (*Hom. Jug. V.6.6*), qui

correspond au commencement de la parole de Dieu et de la doctrine céleste (*Hom. Jug. VI.2.5*).

Lorsque qu'Origène commente Jg 5,2, il attribue aussi un sens allégorique à la figure des « princes d'Israël. » D'abord, il semble dire que les « princes » représentent le peuple chrétien (*Hom. Jug. VI.2.8*). Mais une phrase plus loin, Origène soutient qu'ils symbolisent plutôt les anges dans le ciel en citant Mt 18,10 à l'appui. Il passe directement du peuple chrétien aux anges gardiens des croyants. On peut facilement comprendre le lien qui existe entre le lait et la première éducation morale du croyant, si les « princes d'Israël » parlent du peuple chrétien, mais qu'en est-il si l'on fait d'eux des anges? À quoi donc le lait peut-il se rapporter? Le lecteur attentif s'aperçoit du changement de signification subtil qu'opère Origène. La symbolique du lait passe de l'enseignement moral à celui que l'on pourrait appeler le commencement de l'expérience chrétienne. À leurs débuts, les néophytes sont aidés dans leurs combats par les anges. Cette assistance dans les combats est précisément le « lait » des anges. Les nouveaux croyants sont nourris et protégés jusqu'au moment opportun où ils pourront prendre la nourriture solide et combattre dans les guerres du Seigneur. La nourriture solide pourrait correspondre en quelque sorte à l'expérience acquise dans le combat spirituel<sup>426</sup>.

---

<sup>426</sup> Ce deuxième niveau de signification attribué au lait et à la nourriture solide se retrouve aussi ailleurs dans l'œuvre d'Origène, par exemple: *Commentarii in Canticum canticorum* Pr. 2,8; *Exhortatio ad martyrium* 1.

La double signification qu'Origène accorde à la figure « des princes d'Israël » modifie quelque peu le sens qu'il donne à la symbolique du lait. Origène croyait qu'un ange gardien était assigné à tout nouveau converti<sup>427</sup>. La responsabilité de l'ange était de nourrir de lait et de protéger ceux qui sont sous sa responsabilité<sup>428</sup>. Après avoir été nourri et protégé par son ange gardien, le croyant devait maintenant mener pour lui-même un combat spirituel. Origène exhorte les fidèles à prendre la relève, à s'engager personnellement dans la lutte contre les forces du mal (*Hom. Jug.* VI.2.22-23).

Une autre manière d'interpréter la symbolique du lait chez Origène se lit dans son *Contra Celsum*<sup>429</sup>. En commentant l'objection de Celse sur l'incarnation, Origène

---

<sup>427</sup> Voir par exemple son *Commentarii in Matthaeum* 13,5.26-28.

<sup>428</sup> Daniélou dira que cette doctrine des anges gardiens se retrouve à plusieurs endroits dans les écrits des Pères : « Cette doctrine apparaît dès les plus anciens textes chrétiens. On la trouve dans le Pseudo-Barnabé, chez Hermas, chez Clément d'Alexandrie, qui renvoie lui-même à l'*Apocalypse de Pierre*. Origène donne à cette doctrine un grand développement. [...] Les Pères du IV<sup>e</sup> siècle professent la même doctrine. [...] Entre les fonctions que les anges gardiens accomplissent auprès de ceux qui leur sont confiés, [...] tel est en particulier le rôle « d'instructeur », par lequel ils sont les messagers auprès des âmes des bonnes inspirations. Ils commencent cette mission auprès des païens qui leur sont confiés pour les conduire à la foi. Ils la poursuivent auprès des catéchumènes, puis auprès des néophytes. Et nous verrons qu'elle se continue au long de l'ascension spirituelle jusqu'au seuil de l'union à Dieu. Nous voudrions ici indiquer d'autres fonctions qui leur sont attribuées par les Pères. Ils protègent l'âme contre les troubles extérieurs et intérieurs. Ils sont chargés de la reprendre et de la punir lorsqu'elle se détourne du droit chemin. Ils l'assistant dans sa prière et transmettent ses demandes à Dieu. » (J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église* [Collection Irénikon]. Chevetogne, Edition de Chevetogne, 1953 [1951<sup>1</sup>], p.93; 97-98).

<sup>429</sup> Le *Contra Celsum* est le dernier ouvrage d'Origène. Il s'agit d'une œuvre apologétique en huit volumes écrite en grec et datant de 248 environ. Origène répond aux objections contre le christianisme d'un certain Celse, un épicurien ayant composé un traité intitulé *Le discours véritable* autour de 180. Nous n'avons accès au contenu de l'œuvre de Celse que par l'entremise d'Origène.

expliquera que le Logos de Dieu s'ajuste aux besoins des hommes<sup>430</sup>. Il est, pour certains, le « lait spirituel » et pour d'autres comme un « légume » ou encore une « nourriture solide ». Le Logos nourrit les hommes selon la capacité qu'ils ont de l'accueillir (*Contra Celsum* IV 18). Origène aligne son interprétation sur celle d'Irénée de Lyon :

En réponse, on peut arguer tant de la nature du Logos divin qui est Dieu, que de l'âme de Jésus. De la nature du Logos : de même que la qualité des aliments, pour convenir au tempérament du bébé<sup>431</sup>, se change en lait dans la nourrice, ou est apprêtée par le médecin comme l'exige la santé du malade, ou est adaptée aux forces de celui qui est plus robuste : ainsi Dieu change pour les hommes suivant les besoins de chacun la puissance de son Logos naturellement destiné à nourrir l'âme humaine. Il devient pour l'un, comme dit l'Écriture, un lait spirituel pur, pour l'autre encore trop faible, comme un légume, tandis qu'on donne au parfait une nourriture solide. Assurément le Logos ne ment pas sur sa propre nature, quand il nourrit chacun dans la mesure où il peut l'accueillir, et ce faisant, il ne trompe ni ne ment.

Dans ce texte, Origène explique que le Logos prend plusieurs formes selon les besoins de chacun. La mutation du Logos est donc étroitement liée à la progression spirituelle du croyant. Origène construit subtilement son exégèse en citant une chaîne intertextuelle. Le Logos est d'abord le λογικὸν ἄδολον γάλα de 1 Pi 2,2, le « lait spirituel pur » des tout petits. Comme je l'ai démontré préalablement, pour l'auteur de la *prima Petri*, le « lait spirituel pur » était plutôt destiné aux croyants matures, exhortés à imiter le comportement des ἀρτιγέννητα

---

Pour plus de détails voir M. Borret, *Origène. Contre Celse. Tome I. Livres I et II* (SC 132). Paris, Cerf, 1967, p.7-21.

<sup>430</sup> Je cite ici la traduction française de Borret; voir *Origène. Contre Celse. Tome II. Livres III et IV* (SC 136). Paris, Cerf, 1968, p.224-227.

<sup>431</sup> On pourrait aussi traduire τοῦ νηπίου φύσιν par « la nature du tout petit ».



βρέφη. Ensuite, en citant Rm 14,2, Origène désigne le Logos comme « légume » pour les croyants faibles. Il importe de constater, cependant, que Paul n'assigne pas ce sens au substantif λάχανον en Rm 14,2. Il est plutôt question chez lui de ceux qui mangent des légumes par motif de conscience<sup>432</sup>. Enfin, Origène parle des parfaits à qui l'on donne une « nourriture solide », référence tirée d'He 5,12. Par ailleurs, à la différence d'Origène, l'auteur de l'épître aux Hébreux suppose que la nourriture solide représente l'enseignement supérieur, et non le Logos lui-même.

Il importe aussi de dire un mot sur la source qui dispense le lait. Dans ses *Homiliae in Iudices*, Origène dira que le lait est dispensé soit par l'Église, soit par les anges. Mais ici, dans son *Contra Celsum*, le λογικὸν ἄδολον γάλα provient du Logos divin. Le Logos se donne lui-même. Nous avons donc une signification qui se rapproche de celle des *Odes de Salomon*, où il est dit que le Logos donne de son propre lait aux tout petits (*Od. Sal.* 8,6), une idée qui se retrouve aussi chez Clément d'Alexandrie (*Péd.* I VI 45,1-3; 46,1).

La figure de l'enfant a la même signification dans tous les textes étudiés. Le lait est l'aliment spirituel donné aux nouveaux chrétiens en vue de leur croissance spirituelle. Bien qu'Origène soit reconnu pour le génie de son herméneutique<sup>433</sup>, il

---

<sup>432</sup> Sur Rm 14,2, voir A. Gignac et A. Gagné, « N'est pas fort qui croyait l'être, et sa foi n'est pas celle qu'il convenait d'avoir ! Ambiguïté discursive et programmation de lecture en Rm 14. », *Théof* 35 (2004), p.21-46.

<sup>433</sup> Concernant l'herméneutique d'Origène, voir M. Harl, « L'herméneutique d'Origène », dans *Origène. Philocalie, 1-20 sur les Écritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* (SC 302). Paris, Cerf, 1983, p.42-157 et L. Villey, *Origène, lecteur de l'Écriture* (SupCaE 96). Paris, Cerf, 1996.

adopte dans ce cas l'interprétation de ses prédécesseurs. Voici la manière de représenter la figure de l'enfant et le lait dans l'exégèse d'Origène :

**Tableau 31. Niveaux de significations chez Origène**

Symbole	Significations
Lait	La première éducation morale
	Le commencement de l'expérience chrétienne
	Le Logos
Nourriture solide	Les mystères profonds et plus secrets
	Expérience dans les combats du Seigneur
	Le Logos
Petits enfants	Les nouveaux croyants
Nourrice	L'Église
	Les Anges
	Logos divin

Même si la perspective d'Origène s'aligne principalement sur celle de Paul, le lait et la nourriture solide ont trois niveaux de significations. D'abord, le lait symbolise le message initial de la foi, ce qui ferait de la nourriture solide une référence aux mystères profonds et plus secrets d'un enseignement avancé. Ensuite, le lait représente une étape dans la vie des nouveaux croyants; c'est une autre façon de parler des commencements de l'expérience chrétienne. Par ailleurs, la maturité spirituelle du croyant et son expérience acquise dans les combats du Seigneur sont représentés par la nourriture solide. À l'instar de son prédécesseur Clément d'Alexandrie, Origène établit un lien entre le lait et le Logos. Ces trois représentations du lait ne changent en rien le fait qu'il est toujours l'aliment destiné aux novices, représentés par les petits enfants (*parvuli*; *νηπίος*).

Il importe de rappeler aussi que le lait est administré par plusieurs « nourrices ». Lorsqu'il est question de l'enseignement élémentaire de la foi, la nourrice c'est l'Église. Quand il s'agit des commencements de l'expérience chrétienne, les anges en sont les dispensateurs. Et enfin le Logos, en tant que lait, se transmet lui-même aux nouveaux croyants.

#### **4. Conclusion**

Au terme de cet exercice sur l'histoire de la tradition concernant les métaphores du lait et de l'enfant au troisième siècle, on remarque que le lait symbolise d'abord la parole de Dieu. Cette parole peut soit désigner une promesse (Tertullien), la parole régénératrice de la seconde naissance (*Trad.*) ou la première

éducation morale (Origène). Le lait comme métaphore de la parole divine s'apparente à ce que l'on retrouve en 1 Co 3,1-3 et He 5, 12-14. Il importe de signaler que le lait représente aussi le Seigneur (*Trad.*) ou le Logos (*Origène*). Dans ce cas, il y a un rapprochement avec la tradition pétrinienne (1 Pi 2,1-3). En dernier lieu, il arrive pour Origène de comparer les débuts de l'expérience chrétienne au lait des petits, mais une telle interprétation est étrangère au Nouveau Testament.

La figure de l'enfant en lien avec la symbolique du lait demeure constante chez ces trois auteurs. L'enfant est l'image des nouveaux croyants. Cette interprétation s'inscrit donc uniquement dans la perspective de Paul et de celle de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. Voici donc les trajectoires de ces deux métaphores :

**Tableau 32. Trajectoires au troisième siècle**

Sym.	Ter.	<i>Trad.</i>	Orig.
<b>Lait</b>	- promesse de l'ère eschatologique (?)	- parole de la seconde naissance - le Seigneur	- première éducation morale - début de l'expérience chrétienne - le Logos
<b>Enfant</b>	- nouveau croyant	- nouveau croyant	- nouveau croyant

Il est maintenant temps d'examiner quelques textes d'auteurs du quatrième siècle. On remarquera que l'histoire de la tradition à cette période s'apparente à bien des égards à celle des trois premiers siècles.

## CHAPITRE VIII

### La figure de l'enfant et la symbolique du lait au quatrième siècle (jusqu'à Éphrem de Nisibe)

Ce dernier chapitre traitera de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait au 4<sup>e</sup> siècle. Je me pencherai plus spécifiquement sur les œuvres de Lactance, d'Hippolyte, d'Hilaire de Poitiers, des Pères cappadociens et d'Éphrem de Nisibe.

#### 1. *Les Institutions divines*

Lactance, auteur des *Institutions divines* (*Div. inst.*), a vécu de 250 à 317. Mais puisqu'il a composé son œuvre entre 304 et 313, j'ai cru bon de l'inclure dans l'histoire de la tradition du quatrième siècle. Lactance est parfois appelé le « Cicéron chrétien », car il s'inspire abondamment du grand orateur romain. Sa plus importante contribution est certainement les *Div. inst.* Ce *magnum opus* de sept livres est la première somme de la pensée chrétienne en latin<sup>434</sup>. Je m'intéresse plus particulièrement au quatrième chapitre du cinquième livre (*De iustitia*) où Lactance mentionne la figure de l'enfant et son lien avec la symbolique du lait. On remarquera que l'interprétation qu'il en donne diffère quelque peu du reste de la tradition. Lactance critique la manière dont Cyprien (200-258) a entrepris une défense de la foi dans son traité *Ad Demetrianum*. Il

---

<sup>434</sup> J. Quasten, *Patrology. Vol. II. The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Westminster: Md, Newman Press; Utrecht/Antwerp, Spectrum Publishers, 1953, p.392-397; W. A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, p.264.

estime que Cyprien n'a pas su répondre aux objections de son adversaire. Il commente le travail de ce dernier en ces termes (*Div. inst.* V,4)<sup>435</sup> :

Il n'a d'ailleurs pas traité ce sujet comme il l'aurait dû: ce n'est pas en effet par les témoignages de l'Écriture, que son adversaire considérait comme une élucubration absolument vaine, imaginaire et mensongère, mais par des arguments rationnels qu'il aurait fallu réfuter ses accusations. Car, dès lors qu'il s'en prenait à un homme ignorant la vérité, il aurait dû laisser quelque peu de côté ses souvenirs des divines lectures et l'éduquer en commençant par les rudiments, comme un débutant, lui montrer peu à peu les éléments de la lumière pour ne pas l'aveugler en l'exposant à la pleine clarté. Car de même qu'un petit enfant ne peut supporter la force d'une nourriture compacte et solide à cause de la fragilité de son estomac, et qu'on le nourrit de lait, aliment liquide et onctueux, jusqu'à ce que, devenu plus robuste, il puisse prendre une nourriture plus forte, de même il aurait fallu dans son cas, puisqu'il ne pouvait pas encore recevoir les arguments divins, lui présenter d'abord des témoignages des hommes, c'est-à-dire ceux des philosophes et des historiens, pour réfuter ses thèses en recourant de préférence aux auteurs sur lesquels il se fonde.

Lactance compare l'approche que Cyprien aurait dû avoir à la manière dont on nourrit un petit enfant. Démétrien aurait peut-être été convaincu si Cyprien avait employé la bonne tactique. Lactance opte en faveur d'une utilisation de la philosophie et de l'histoire dans la présentation du christianisme. Parler le langage de ceux que l'on souhaite convertir est la devise de l'auteur des *Div. inst.*, sans quoi aucun apologiste ne peut convaincre ses adversaires. La métaphore du lait est une référence à l'enseignement élémentaire des novices, mais l'instruction en question n'est pas celle de l'Écriture sainte. Et le petit enfant représente d'abord Démétrien, adversaire de Cyprien et païen inculte dans les voies divines:

---

<sup>435</sup> J'ai reproduit le texte français de P. Monat dans *Lactance. Institutions divines. Livre V* (SC 204). Paris, Cerf, 1973, p.149.

**Tableau 33. L'enfant, le lait et la nourriture solide  
dans les *Div. inst.***

<b>Métaphore</b>	<b>Premier référent</b>	<b>Deuxième référent</b>
<b>Enfant</b> ( <i>infans</i> )	<i>Démétrien</i>	<i>Débutant dans la foi</i>
<b>Lait</b> ( <i>lactis</i> )	<i>Philosophie et histoire</i>	<i>Enseignement élémentaire</i>
<b>Nourriture solide</b> ( <i>solidi cibi</i> )	<i>Témoignages de l'Écriture</i>	<i>Enseignement supérieur</i>

Il y a deux référents pour chaque métaphore. Le lait parle des œuvres connues de Démétrien; c'est-à-dire des écrits des philosophes et des historiens. En tant qu'enfant ou inculte dans la foi, Démétrien n'était pas en mesure de recevoir la nourriture solide des témoignages de l'Écriture. D'ailleurs, il ne leur accordait aucune valeur ou crédibilité. Pour Lactance, Cyprien aurait dû en quelque sorte se rendre sur le « terrain » argumentatif de son adversaire afin de le gagner à sa cause. Ce n'est qu'après avoir démontré la supériorité du christianisme au moyen de la philosophie et de l'histoire que Démétrien aurait été convaincu de la vérité, et qu'il aurait pu recevoir la nourriture solide de l'Écriture. Ces métaphores ont aussi un deuxième référent. Le lait est mis en opposition à la nourriture solide. On commence par transmettre aux incultes l'enseignement élémentaire, pour ensuite leur donner une instruction supérieure. Le tout se fait donc par étapes (*paulatim*), selon la croissance et la capacité de chacun. La symbolique du lait représente

alors l'enseignement initial donné à ceux qui ignorent les choses divines. Ces derniers sont qualifiés de petits enfants pouvant ne recevoir qu'un aliment liquide comme le lait.

En somme, les trois métaphores ont une double signification. Il y a d'abord le sens immédiat. Le lait représente l'enseignement des auteurs païens tels que celui des philosophes et des historiens. La nourriture solide est une référence aux témoignages des textes sacrés. Et on désigne Démétrien comme un enfant. Mais il y a aussi un sens profond où le lait symbolise tout enseignement élémentaire, que ce soit une instruction chrétienne ou non. La nourriture solide, par ailleurs, est l'aliment que l'on donne aux matures, à ceux qui ne sont plus au stade de l'enfance. Pour Lactance, la nourriture solide illustre l'Écriture, tandis que pour d'autre elle représente un enseignement plus approfondi de la Parole de Dieu, en opposition au lait comme instruction chrétienne primaire donnée aux novices dans la foi (enfants). Le lait, la nourriture solide et l'enfant conservent donc essentiellement les mêmes caractéristiques, nonobstant une modification au niveau du premier référent. Jetons maintenant un bref aperçu sur un texte apparenté à la *Tradition apostolique* traitant aussi de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait.

## **2. Les Canons d'Hippolyte**

Je mentionne très brièvement les *Canons d'Hippolyte* (*Ca. Hip.*), ces ordonnances ecclésiastiques comptant parmi les plus anciens dérivés de la



*Tradition apostolique (Trad.)*<sup>436</sup>. Les experts estiment que le texte est d'origine égyptienne et fut possiblement composé en grec entre 336 et 340 de notre ère. Actuellement, il ne subsiste qu'une version arabe ayant pour *Vorlage* un texte copte<sup>437</sup>. Dans le canon dix-neuf sous le chapitre concernant les catéchumènes, on retrouve un rituel semblable à celui mentionnée dans la *Trad.* Une coupe de lait et de miel est présentée aux nouveaux croyants qualifiés encore une fois de petits enfants<sup>438</sup> :

Lorsqu'il (l'évêque) a achevé, il communie le peuple, lui-même étant debout près de la table du corps et du sang du Seigneur et les prêtres portant les coupes du sang du Christ et aussi les coupes de lait et de miel, afin qu'ils sachent ceux qui communient qu'ils sont nés une autre fois comme des enfants, car les enfants communient au lait et au miel. S'il n'y a pas de prêtres pour les porter, que les diacres les portent. Et ainsi l'évêque leur donne le corps du Christ en disant : « Ceci est le corps du Christ ». Ils répondent : « Amen ». Celui que leur donne de la coupe dit : « Ceci est le sang du Christ ». Ils répondent : « Amen ». Ensuite, ils communient au lait et au miel, en mémoire du siècle à venir, et de la douceur de ses biens, celui qui ne revient pas à l'amertume et ne vieillit pas.

À la différence de ce que l'on retrouve dans la *Trad.*, le lait et le miel ne sont pas une référence à la chair eucharistique du Christ. La coupe de lait et de miel ne représente pas le sang et le corps du Christ. En fait, les catéchumènes communient au lait et au miel après avoir bu de la coupe du sang du Christ et mangé le pain de son corps. Dans ce texte des *Ca. Hip.*, la formulation « ceci est le corps du Christ » est d'un certain intérêt. Pour l'auteur, le *corps du Christ* désigne

---

<sup>436</sup> P. F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, p.76.

<sup>437</sup> R.-G. Coquin, *Les Canons d'Hippolyte* (PO 31/2). Paris, Firmin-Didot et Cie, 1966, p.297-299.

<sup>438</sup> Je reproduis ici la traduction française de R.-G. Coquin dans *Les Canons d'Hippolyte*, p.382-385.

spécifiquement le pain trouvé sur la table eucharistique. Les versions copte, arabe et éthiopienne de la *Trad.* contiennent essentiellement la même formule mais renvoient tous au « pays où coulent le lait et le miel ». Les deux textes parlent d'Eucharistie, mais de façon différente. La *Trad.* interprète la chair eucharistique du Christ comme l'accomplissement de la promesse faite aux Pères au sujet du « pays où coulent le lait et le miel ». Par ailleurs, l'auteur des *Ca. Hip.* fait une référence à la chair du Christ au moment du repas eucharistique, lorsque l'évêque communique le peuple. Le texte des *Ca. Hip.* se distance d'une interprétation eucharistique de la terre promise. Il adopte l'herméneutique classique des Pères à ce sujet. En résumé, voici la façon dont la figure de l'enfant et la symbolique du lait sont présentés dans ce passage :

**Tableau 34. L'enfant et le lait dans les *Ca. Hip.***

<b>Image</b>	<b>Signification</b>
<b>Enfant</b>	Le nouveau Croyant
<b>Lait et miel</b>	La promesse de l'ère eschatologique

On revient ici à l'interprétation traditionnelle du « pays où coulent le lait et le miel » comme symbole de l'espérance eschatologique<sup>439</sup>. Cela est clair par la

<sup>439</sup> Comme je l'ai souligné auparavant, c'est aussi l'interprétation que l'on retrouve en *Barn.* 6,8-19; Justin, *Dial. Tryph.* 30.2; *Péd.* I VI 35,1 et 36,1; Hippolyte, *Philos.* V.8.29; VI.30.9; Tertullien *Ad. Marc.* 3.16.4; *Res. Mort.* 26.8-14; *Scorp.* 1.12.

formule « en mémoire du siècle (ou du temps) à venir ». Pour ce qui est de la figure de l'enfant, elle représente comme la plupart du temps les catéchumènes. Le rituel met en scène une symbolique qui a la même valeur que les métaphores employées dans les autres textes. Le lait est l'aliment des nouveaux-nés. Dans ce cas-ci, il est administré aux catéchumènes pour servir de rappel à une promesse à venir : la félicité éternelle au temps de l'Eschaton.

### 3. Hilaire de Poitiers

Premier écrivain latin de l'Église occidentale, Hilaire de Poitiers vécut de 315-368 après J. C. Il devient évêque de Poitiers en Gaule vers 350. Considéré par certains comme étant « l'Athanase de l'Occident », Hilaire est connu pour son opposition à l'arianisme et son appui inconditionnel à la doctrine de Nicée. En raison des problèmes doctrinaux résultant de la montée de l'arianisme dans la première moitié du quatrième siècle, Hilaire entreprend d'écrire plusieurs commentaires dans le but d'exposer correctement la doctrine de l'Église<sup>440</sup>. Parmi les textes importants d'Hilaire, il y a son commentaire *In Matthaeum* possiblement écrit entre 353 et 355 de notre ère<sup>441</sup>. Dans son exégèse allégorique de Mt 24,19, il traite brièvement de la symbolique du lait et de son lien avec la

---

<sup>440</sup> Pour plus de détails sur la vie d'Hilaire de Poitiers, voir A. Hamman, *Guide pratique des Pères de l'Église*, p.135-144; W. A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, p.372; M. T. Clark, « Hilary of Poitiers », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.425-426.

<sup>441</sup> Voir J. Doignon, *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. Tome I* (SC 254). Paris, Cerf, 1978, p.19-20.

figure de l'enfant. Voici de quelle manière il commente une partie du texte en question<sup>442</sup> :

« Malheur aussi à ceux qui seront nourrissons. » L'enfance sevrée de lait n'est pas moins impropre à la fuite que l'âge qui s'alimente encore avec du lait. Et si la différence d'âge et de temps entre ceux qui se nourrissent de lait et ceux qui en sont sevrés n'a pas d'importance, comment admettre : « malheur à celui qui est nourrisson »? Mais encore ici pareillement ce qui est montré c'est la faiblesse des âmes qui, en vue de la connaissance de Dieu, s'élevaient comme au lait, en n'ayant de la connaissance de Dieu qu'un avant-goût faible et fragile en l'absence de la force de la nourriture parfaite. Malheur donc pour les âmes elles-mêmes, parce que n'ayant pas évité les péchés ou n'ayant pas reçu la nourriture du pain véritable, elles auront été trop lourdes pour échapper à l'Antéchrist ou inexpérimentées pour l'affronter.

Dans son commentaire de cette petite phrase de l'*Évangile selon Matthieu*, Hilaire propose une interprétation spirituelle du passage. Pour lui, il n'est pas question d'élaborer sur les événements entourant la chute de Jérusalem en 70. L'auteur s'adonne plutôt à expliquer pourquoi le malheur est décrété envers les nourrissons. Hilaire construit le sens du texte en faisant appel au concept du *lacte* donné lors de l'enfance (*infantia*). Il déduit qu'il est préférable de s'alimenter d'une nourriture solide que d'en être encore réduit au lait. À suivre le raisonnement d'Hilaire, les nourrissons ne sont pas les novices dans la foi, mais bien ceux en âge d'une nourriture solide qui optent toujours pour le lait. Les nourrissons sont les âmes faibles et lourdes embourbées dans le péché, n'ayant qu'une piètre connaissance de Dieu. Hilaire adopte essentiellement la perspective paulinienne, celle mentionnée en 1 Co 3,1-3 où l'apôtre qualifie les Corinthiens

---

<sup>442</sup> Je fais ici référence à la traduction française de J. Doignon, *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. Tome II* (SC 258). Paris, Cerf, 1979, p.188-189.

d'enfants dans le Christ, car ils étaient encore charnels. Pour Hilaire, les croyants plus matures doivent s'alimenter d'une nourriture solide qu'il appelle le pain véritable. C'est précisément une telle alimentation qui permettra aux croyants d'échapper à l'Antéchrist dans les derniers temps<sup>443</sup>. Il faut donc passer du lait à la nourriture solide, d'une mentalité de nourrisson à celle d'un croyant mature.

Dans le même ordre d'idées, Hilaire traite aussi de ces deux métaphores dans son commentaire du Psaume 118 (*Psalmus CXVIII*)<sup>444</sup>. Rédigé à la fin de sa vie entre 364-367 de notre ère, ce texte exhibe les mêmes caractéristiques que celles du commentaire sur Matthieu. Hilaire est le premier auteur latin à entreprendre l'exégèse suivie du Psaume 118<sup>445</sup>. À deux reprises il mentionne la symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant. Voici ce qu'il dit dans son commentaire du troisième verset de la seconde lettre hébraïque (א)<sup>446</sup> :

Le troisième verset de la seconde lettre est celui-ci: DANS MON CŒUR, J'AI CACHÉ TES PAROLES, POUR NE PAS PÉCHER CONTRE TOI. Nous nous souvenons que l'on a l'habitude de lire une déclaration

---

<sup>443</sup> Pour Hilaire, l'Antéchrist désigne le fils du diable, l'adversaire de Dieu devant apparaître avant le second avènement du Christ. C'est un homme impie qui viendra désoler la terre au moyen de guerres et de massacres. Hilaire est d'avis que l'Antéchrist sera accueilli par les Juifs et recevra l'honneur réservé à Dieu. C'est de cette manière qu'il interprète la référence daniélique signalée en Mt 24,15 concernant « l'abomination de la désolation » installée dans le lieu saint; voir *In Matthaeum* 25,3-4 et les autres références à l'Antéchrist en 14,14 et 26,2. Pour plus de détails sur la figure de l'Antéchrist dans l'histoire de l'église primitive, voir C. Badilita, *Métamorphoses de l'Antéchrist chez les Pères de l'Église* (TheoHis 116). Paris, Beauchesne, 2005.

<sup>444</sup> C'est un commentaire d'un texte latin du Psaume 118. Il correspond au Ps 118 (LXX) et au Psaume 119 (TM).

<sup>445</sup> Voir M. Milhau, *Hilaire de Poitiers. Commentaire sur le Psaume 118. Tome I* (SC 344). Paris, Cerf, 1988, p.17-18.

<sup>446</sup> Je reproduis la traduction française de M. Milhau, *Hilaire de Poitiers. Commentaire sur le Psaume 118. Tome I*, p.134-137.

semblable : « Il est bon de cacher le mystère du roi. » Nous nous souvenons aussi que Paul avait caché certaines paroles de Dieu aux Corinthiens encore des novices dans la foi<sup>447</sup>, en leur disant : « C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide; en effet vous ne pouviez encore la supporter, mais vous ne le pouvez pas davantage à présent. » Nous lisons encore dans l'Évangile qu'un « trésor » est découvert dans un « champ » fertile et fécond et qu'une fois ce « champ acheté » ce même trésor y est caché. Nous savons qu'on ne doit pas jeter les « perles devant les pourceaux » et qu'il ne faut pas « donner aux chiens ce qui est sacré. » Nous comprenons donc que nous tenons certains mystères dans le secret de notre cœur, qui, s'ils sont divulgués, nous vaudront la faute du péché irrémissible. Ainsi en effet le prophète a dit: Dans mon cœur, j'ai caché tes paroles, pour ne pas pécher contre toi; c'est-à-dire que si, dans les autres cas, les péchés, différents selon leur objet, sont commis soit contre nous-mêmes, soit contre les autres, ils sont cependant directement commis contre Dieu, quand ce qui devrait être déposé dans le secret des cœurs voilés est livré au savoir d'une connaissance profane.

Hilaire construit le sens du texte au moyen d'une chaîne de références intertextuelles. Il cite d'abord Tobit 12,7 pour justifier l'idée qu'il faut parfois garder les mystères de Dieu cachés dans nos cœurs<sup>448</sup>. Hilaire cite aussi la *Première épître aux Corinthiens* (1 Co 3,2) en disant que l'Apôtre s'est abstenu de révéler certaines paroles de Dieu aux petits enfants dans la foi. Il appuie également son exégèse en mentionnant trois textes tirés de l'*Évangile selon Matthieu*. D'abord, la référence à la parabole du trésor caché en Mt 13,44 où le trésor représente les secrets gardés dans le cœur. Ensuite, il y a l'admonition de ne pas jeter ses perles aux pourceaux (Mt 7,6). Les perles parlent aussi des paroles secrètes de Dieu cachées au fond du cœur. Cette mise en garde sert à prévenir la

---

<sup>447</sup> On peut aussi traduire *in fide paruulos* par « des petits enfants dans la foi ».

<sup>448</sup> Il importe de signaler que l'interprétation d'Hilaire va complètement à l'encontre du sens de Tobit 12,6-7. Il est bon de garder les mystères du roi, mais il faut faire connaître à tous les hommes les actions de Dieu.

faute du péché irrémissible (Mt 12,31-32). Le péché impardonnable est pour Hilaire le refus de reconnaître la divinité du Christ<sup>449</sup>. Il est probable que les paroles de Dieu gardées dans le cœur soient une référence à la doctrine de la divinité du Christ. L'enseignement du mystère du Christ ne peut être compris des païens. Si les paroles secrètes de Dieu sont dévoilées aux profanes, le péché irrémissible risque d'être commis. La réaction de l'incroyant serait de nier la divinité du Christ et commettre ainsi le péché contre l'Esprit. Du même coup, le croyant qui divulgue imprudemment l'enseignement caché, devient l'agent par lequel le péché impardonnable est commis.

Comment alors doit-on comprendre la symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant dans un tel contexte? D'abord, ces deux métaphores viennent de la citation de 1 Co 3,2. Le lait comme nourriture des petits enfants représente l'enseignement élémentaire des novices dans la foi. Mais dans le contexte de l'argumentation de l'évêque de Poitiers, le lait désigne en quelque sorte ce que l'on peut enseigner aux profanes. Nous avons ici peut-être quelque chose de semblable à ce que l'on retrouve chez Lactance, où les incultes doivent d'abord

---

<sup>449</sup> On comprend cette préoccupation d'Hilaire en tant que défenseur de la foi de Nicée; par exemple *In Matthaëum* 5,15 et 12,18: « Or le péché contre l'Esprit sera exclu de pardon, alors que Dieu accorde la remise de toutes les autres fautes. Or le péché contre l'Esprit, c'est refuser à Dieu la puissance de la vertu et ôter la substance d'éternité au Christ, par qui, Dieu étant venu dans l'homme, l'homme à son tour passera à la condition de Dieu. [...] le blasphème contre l'Esprit échappe au pardon. Mais se tenir au milieu, accorder des vertus au Christ, lui refuser ce qu'il y a de plus important, la vénération comme Dieu, le priver de la communion avec Dieu, c'est cela le blasphème contre l'Esprit, en ce sens que si l'on n'ose pas, par admiration pour des œuvres si hautes, lui retirer le nom de Dieu, on lui retranche, par une malveillance de l'esprit et de la pensée venant de ce qu'on nie sa communion avec la substance du Père, la noblesse qu'on a été obligé de lui reconnaître en titre.»

être instruits dans la vérité évangélique au moyen de la philosophie et de l'histoire (*Div. inst.* V,4). Ce n'est qu'après avoir été convaincu de la supériorité du message chrétien qu'ils acceptent l'enseignement plus approfondi du mystère du Christ. Dans le texte d'Hilaire, les petits enfants dans la foi peuvent donc signifier ceux qui sont introduits pour la première fois à l'Évangile<sup>450</sup>. Il ne faut pas les exposer à des vérités pouvant les conduire au péché irrémissible, mais plutôt garder ces paroles de Dieu dans notre cœur. En agissant de la sorte, le chrétien veille à ne pas pécher contre Dieu. C'est le sens que donne Hilaire à ce verset du Psaume 118.

Plus loin dans le même commentaire, Hilaire revient sur cette symbolique. Il commente le troisième verset sous la lettre **Δ** du Psaume 118<sup>451</sup>. Dans son argumentaire, il fera référence à un texte néotestamentaire étudié au cinquième chapitre, soit 1 Pi 2,2. La figure de l'enfant et la symbolique du lait semblent avoir une signification proche de celle que l'on retrouve dans la *prima Petri* :

Mais l'Écriture appelle ordinairement bouche non seulement celle des lèvres, mais aussi celle du cœur. Quand le cœur en effet s'ouvre par la foi et se fait béant à l'aspiration du désir, l'intelligence de l'enseignement céleste est reçue. Ce n'est pas alors l'âme qui a une fonction, mais le cœur. L'Apôtre dit en effet : « L'homme animal n'accueille pas ce qui est de l'Esprit; car c'est une folie pour lui. » Et le docteur des nations dit encore : « La loi en effet n'a pas été écrite sur des tables de pierre, mais sur les tables du cœur, faites de chair. » C'est donc en ouvrant la bouche que le prophète a attiré le souffle; celui-ci n'entre pas en effet de

---

<sup>450</sup> On retrouve un raisonnement similaire dans son commentaire du Psaume 132; voir A. Zingerle, *S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos*. Vindobonae, F. Tempsky, 1891, p.687-688.

<sup>451</sup> Je cite la traduction française de M. Milhau, *Hilaire de Poitiers. Commentaire sur le Psaume 118. Tome II* (SC 347). Paris, Cerf, 1988, p.208-211.



lui-même. Il doit être recherché<sup>452</sup>, il doit être attiré et aspiré comme le lait pur des enfants<sup>453</sup>. Le prophète a ouvert sa bouche, parce qu'il se souvient qu'il lui a été dit dans un autre psaume : « Ouvre ta bouche, et je la remplirai », et parce qu'il sait qu'il est écrit dans la Loi : « Trace ces lettres dans la larguer de ton cœur. » C'est par le cœur en effet, non par la bouche que se reçoit la prédication divine. Et d'après la prédication de l'Évangile, le malin arrache des cœurs la parole de Dieu, qui réjouit plus que le miel et que le rayon de miel dans la bouche. De même en effet que nous prenons par la bouche des aliments pour nourrir le corps, de même par le cœur nous recevons, pour vivifier l'âme, les mets de l'enseignement céleste, qui n'entreront pas, s'ils n'ont pas été en quelque sorte attirés par un cœur qui s'est fait vaste et ouvert.

Dans cette section de son commentaire, Hilaire tente d'expliquer la parole suivante : « J'ai ouvert ma bouche et j'ai attiré le souffle, parce que je désirais ardemment tes commandements » (Ps 118,131). Il traitera de la nécessité d'ouvrir la bouche de son cœur pour recevoir l'enseignement divin. En citant l'apôtre Paul (1 Co 2,14), Hilaire signale que la doctrine céleste n'est pas un enseignement élémentaire, c'est d'ailleurs quelque chose que l'homme animal ne peut recevoir. Hilaire caractérise la doctrine céleste comme étant les choses de l'Esprit (*spiritus*). Le croyant doit donc ouvrir la bouche de son cœur afin d'attirer ce souffle (*adtraxit spiritum*). Le souffle<sup>454</sup> doit être recherché à l'instar de l'enfant nouveau-né désirant le lait pur. Hilaire poursuit sa réflexion en faisant référence à quelques autres textes<sup>455</sup>. Le croyant doit ouvrir la bouche de son cœur pour que

---

<sup>452</sup> On pourrait certainement traduire *expetendus est* par « il doit être désiré », car Hilaire fait clairement allusion à 1 Pi 2,2 dans ce qui suit.

<sup>453</sup> En harmonie avec 1 Pi 2,2, j'estime qu'il est question ici d'enfants nouveaux-nés (*infantium modo*) et non pas seulement d'enfants comme c'est le cas dans la traduction de Milhau.

<sup>454</sup> On reconnaît maintenant que le souffle s'apparente aux choses de l'Esprit qui est la doctrine céleste.

<sup>455</sup> Par exemple Ps 80,11 (LXX); Prov 7,3; Mt 13,19; Ps 18,11 (LXX).

Dieu puisse la remplir de sa parole. Il termine en comparant la bouche qui prend la nourriture du corps et le cœur qui se nourrit des mets de l'enseignement céleste (*escas doctrinae caelestis*).

Hilaire s'inspire de la citation de 1 Pi 2,2. Les deux métaphores ont presque la même signification que dans la *prima Petri*. Pour Hilaire, le lait représente l'enseignement avancé, tandis que l'enfant symbolise le croyant mature<sup>456</sup>. Le *lac* correspond à la doctrine céleste, aux choses de l'Esprit et au souffle. Et ceux qui ouvrent la bouche de leurs cœurs exhibent une attitude semblable aux enfants nouveaux-nés désirant le lait.

À ce point, il importe de résumer la façon dont Hilaire emploie la figure de l'enfant en lien avec la symbolique du lait. On peut systématiser l'utilisation de ces métaphores comme suit :

**Tableau 35. L'enfant et le lait chez Hilaire de Poitiers**

<i>Image</i>	<i>In Matt</i>	<i>Ps CXVIII</i>
<b>Enfant</b>	Croyants immatures	Incultes dans la foi
		Croyants matures
<b>Lait</b>	Enseignement élémentaire	Enseignement élémentaire
		Doctrine céleste

<sup>456</sup> Hilaire adopte aussi ce point vu dans son commentaire du Psaume 130; voir A. Zingerle, *S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos*, p.659.

Le sens de cette symbolique dépend du contexte. Même si le renvoi intertextuel est analogue d'un texte à l'autre, on remarque que la résonance interprétative de l'intertexte varie tout de même. La raison est simple : Hilaire construit le sens au fil de sa lecture du texte. Comme je l'ai mentionné ailleurs, le texte devient le catalyseur de l'intertexte par lequel l'auteur construit l'interprétation<sup>457</sup>. Par exemple, dans le même commentaire, Hilaire adopte deux perspectives différentes en vue d'appuyer son exégèse du texte. Il n'y a donc pas une interprétation constante de ces métaphores. Une chose demeure, le lait représente un enseignement donné à ceux qui sont qualifiés d'enfants, qu'ils soient des incultes dans la foi, des novices dans la foi ou des croyants immatures.

#### 4. *Les Pères cappadociens*

Un trio de théologiens exceptionnels a marqué le quatrième siècle de façon significative. On les dénomme les Pères cappadociens<sup>458</sup> : Basile de Césarée,

---

<sup>457</sup> J'ai mentionné ailleurs dans un article que « l'intertexte se construit à partir du rapport qu'un lecteur établit entre les textes. La vaste expérience de lecture d'un individu devient le catalyseur de l'intertextualité. Elle se manifeste lorsque 'la mémoire est alertée par un mot, une impression, un thème [...] comme un souvenir circulaire.' Ce faisant, l'intertextualité est le produit d'une lecture subjective, où tout le monde du lecteur interagit avec le texte biblique » (A. Gagné, « De l'*intentio operis* à l'*intentio lectoris* », p.216). Voir également à cet effet J. Delorme, « Sémiotique », dans *Supplément au dictionnaire de la Bible*. (Tome XII). Paris, Letouzey & Ané, 1992, col.325 et N. Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*. Paris, Nathan, 2002, p.19.

<sup>458</sup> Basile le Grand est né en Césarée de Cappadoce et il vécut de 330-379. Comptant parmi les amis de Basile, Grégoire de Nazianze vécut de 330-390 et devint évêque de Nazianze en 372. Grégoire de Nysse était le frère cadet de Basile. Il vécut de 335-394; voir J. Quasten, *Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Westminster: Md, Newman Press; Utrecht/Antwerp, Spectrum Publishers, 1960, p.203-296; A. Hamman, *Guide pratique des Pères de*

Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Ces trois auteurs ont abondamment parlé de la symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant. Je ne pourrai évidemment pas examiner toutes les références à ce sujet dans leurs écrits. J'ai choisi de traiter de trois passages illustrant la manière dont ils interprètent cette tradition.

Le premier texte que j'aimerais aborder en est un de Grégoire de Nazianze. Peu après son ordination à la prêtrise (en 361), Grégoire écrit ses trois premiers discours en 362. Le deuxième Discours (*Dis. II*) est significatif puisqu'il traite des responsabilités de l'ordre presbytéral. Grégoire s'attarde longuement sur le thème du prêtre comme docteur ou enseignant<sup>459</sup>. Il n'est donc pas étonnant de retrouver une mention à propos du lait comme symbole d'une nourriture spirituelle donnée aux croyants. En tant qu'enseignant, le prêtre doit savoir adapter son message afin de gagner chaque personne<sup>460</sup>. Il insiste sur la nécessité d'offrir la nourriture convenable selon les besoins particuliers des individus (*Dis. II 44*)<sup>461</sup> :

---

*l'Église*, p.147-203; D. L. Balás, « Gregory of Nyssa », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.400-402; voir aussi les deux entrées de F. W. Norris, « Basil of Caesarea » et « Gregory of Nazianus », dans E. Ferguson (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.139-141 et 391-400.

<sup>459</sup> Voir J. Quasten, *Patrology. Vol. III*, p.243-244 et J. Bernadi, *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3* (SC 247). Paris Cerf, 1978, p.14-50.

<sup>460</sup> En *Dis. II 44*, Grégoire affirme que l'Église a besoin d'un « tuteur qui soit simple dans sa rectitude générale et, en même temps, aussi multiforme et changeant que possible, quand il s'agit de gagner chaque personne ainsi que d'approprier et d'adapter le langage qu'il tient à tout le monde » (J. Bernadi, *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3*, p.149)

<sup>461</sup> Voici la traduction française de Bernadi dans *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3*, p.148-149.

Les uns ont besoin d'être nourris avec du lait, c'est-à-dire avec des leçons plus simples et plus élémentaires : leur état est celui d'enfants et de nouveau-nés<sup>462</sup>, pourrait-on dire, et ils ne supportent pas la nourriture qu'est la parole adressée aux adultes. Si on la leur présentait en dépit de leurs faibles forces, ils seraient probablement écrasés et accablés sous le poids, car leur esprit serait incapable d'extraire et d'assimiler ce qu'il ingurgiterait, comme dans l'exemple matériel que j'ai donné, et ils seraient atteints jusque dans leurs forces premières. Les autres ont besoin de la sagesse dont on parle parmi les parfaits et d'une nourriture plus élevée et plus consistante, parce que leurs facultés sont suffisamment exercées à distinguer le vrai du faux. S'ils buvaient du lait et se nourrissaient de légumes, qui sont les aliments qu'on donne aux malades<sup>463</sup>, ils le supporteraient mal. Et ce serait très normal, car ils ne seraient pas fortifiés dans le Christ et ils ne grandiraient plus de cette belle croissance que réalise la parole qui conduit à la perfection et amène à la force de l'âge spirituel l'homme qui prend la bonne nourriture.

De toute évidence, Grégoire attribue à la symbolique du lait le même sens qu'en donne l'apôtre Paul et l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. Le γάλα désigne l'enseignement élémentaire de la foi transmis aux nouveaux croyants. L'auteur cite plusieurs textes à l'appui tels 1 Co 3,2, He 5,12.14, 1 Co 2,6 et Rm 14,2. Les oppositions lait / nourriture solide ; enfants / matures sont constantes. Le lait est l'aliment des nouveaux-nés et la nourriture solide est celle des adultes. Grégoire mentionne aussi Rm 14,2 où il question de l'alimentation des faibles dans la foi<sup>464</sup>. Paul dira que le fort peut manger de tout, mais que le faible ne mange que

---

<sup>462</sup> Le substantif ἀρτιπαγεῖς signifie littéralement « récemment assemblé » ou « récemment fait ». Par exemple, le LidScot signale l'emploi de cette expression lorsque l'on parle du fromage récemment coagulé, ce qui équivaut en latin à *recens coactus*; voir LidScot, « ἀρτιπαγής », p.249.

<sup>463</sup> Puisqu'il y a ici une résonance avec Rm 14,2, il serait peut-être mieux de traduire ἀσθενῶν par le mot *faibles*.

<sup>464</sup> Comme je l'ai signalé au chapitre précédent, Origène commente aussi Rm 14,2 en parlant de la nourriture convenable donnée à chacun selon ses besoins; voir son *Contra Celsum* IV 18.

des légumes. Grégoire estime que l'on ne peut pas donner du lait ou des légumes à ceux qui sont plus avancés dans la foi, cette nourriture ne leur convient pas. Il en est de même pour les petits qui ne peuvent prendre une nourriture au-dessus de leur âge. Il faut donc adapter l'alimentation aux besoins de chacun. Grégoire semble mettre sur un pied d'égalité le lait et les légumes qu'il qualifie comme étant les aliments que l'on donne aux faibles (ἀσθενῶν βρώματι). L'état de faiblesse pourrait donc à la fois caractériser la condition des enfants (novices dans la foi), en raison de leur bas âge, ainsi que celle de croyants immatures. On constate également que la nourriture solide correspond pour Grégoire à la sagesse des matures en 1 Co 2,6. En citant He 5,4, Grégoire dit que la nourriture plus élevée et plus consistante (τροφῆς τῆς ὑψηλοτέρας καὶ στερροτέρας) est donnée aux adultes (τοῖς τελείοις) parce qu'ils ont les facultés exercées à distinguer le vrai du faux (τῷ πρὸς διάκρισιν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς ἱκανῶς γεγυμνάσθαι τὰ αἰσθητήρια). Mais les nouveaux croyants doivent s'en tenir à des leçons plus simples et élémentaires (τοῖς ἀπλουστέροις καὶ στοιχειωδεστέροις τῶν διδασκάλων). Ce qui détermine le genre d'alimentation c'est l'ἔξις, l'état ou la condition de chacun<sup>465</sup>. On se rappellera de l'emploi du substantif ἔξις en He 5,14 pour désigner l'état des adultes, c'est-à-dire leur condition de maturité. C'est précisément pour cette raison qu'ils peuvent prendre la nourriture solide. Il en est de même pour les enfants, on leur donne du lait en raison de leur état d'enfants et

---

<sup>465</sup> Le substantif ἔξις se retrouve aussi en He 5,14 et désigne l'état des adultes, c'est-à-dire leur condition de maturité. C'est précisément pour cette raison qu'ils peuvent prendre la nourriture solide; leur état détermine leur alimentation. Il en est de même pour les enfants, on leur donne du lait en raison de leur état d'enfants et de nouveau-nés.

de nouveau-nés. Il y a certes aussi un rapprochement à faire entre le type nourriture selon l'état des individus et la notion d'étapes ou du dévoilement progressif de la lumière tel que mentionné par Lactance (*Div. inst.* V,4) et Basile le Grand (*St. Esp.* 24,33). À la différence de Lactance et de Basile, Grégoire n'aborde pas ici le cas des incultes dans la foi ou des Juifs, il s'intéresse plutôt aux croyants et les diverses étapes de leur cheminement spirituel.

Le second passage est justement tiré de l'œuvre de Basile. L'évêque de Césarée compose le traité *Sur le Saint-Esprit* (*St. Esp.*) en 375 qu'il dédie à Amphiloque d'Iconium. Dans son ouvrage, Basile défend essentiellement la co-substantialité du Fils et de l'Esprit avec le Père<sup>466</sup>. Mais le théologien cappadocien parlera aussi des métaphores de l'enfant et du lait. On remarque que son interprétation contribue à la richesse du sens que l'on peut accorder à cette tradition<sup>467</sup> :

Certes, c'est le propre d'une âme bien jeune encore, d'un enfant qui aurait vraiment besoin de lait, d'ignorer le grand mystère de notre salut : comment, à l'instar de l'initiation qui se donne dans les écoles, à nous qui sommes conduits à la perfection dans l'exercice de la piété, on apprend d'abord les éléments, les choses les plus faciles à saisir et dont la connaissance est à notre portée. Celui qui dirige nos affaires nous amène, comme les yeux élevés dans les ténèbres, à la pleine lumière de la vérité et nous y accoutumant peu à peu. Par ménagement pour notre faiblesse, dans l'abîme de richesse de sa sagesse, dans les jugements inscrutables

---

<sup>466</sup> Basile fut critiqué en raison d'une doxologie qu'il prononça glorifiant à la fois le Père, le Fils et l'Esprit : Gloire à Dieu le Père, avec le Fils, avec le Saint-Esprit (μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ). Il avait l'habitude d'employer la formule courante : Gloire à Dieu le Père, à travers le Fils dans le Saint-Esprit (διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι); voir l'introduction à Basile de B. Pruche dans *Basile de Césarée. Sur le Saint Esprit* (SC 17bis). Paris, Cerf, 1968, p.41-77, ainsi que J. Quasten, *Patrology. Vol. III*, p.210-211.

<sup>467</sup> Je reprends la traduction de B. Pruche au chapitre 24,33 de *Basile de Césarée. Sur le Saint Esprit*, p.362-363.

de son intelligence, il nous donne cette douce et harmonieuse éducation : nous habitue d'abord à voir les ombres des corps et dans l'eau à regarder le soleil, de peur qu'en nous appliquant tout de suite à contempler la pure lumière nous ne soyons aveuglés. Par un biais identique, la Loi qui contient l'ombre des choses à venir, et l'ébauche faite à l'avance par les Prophètes, énigme de la vérité, sont conçues comme exercice des yeux du cœur pour que, de ces ombres, le passage nous devienne facile à la sagesse qui se cache en plein mystère.

Les métaphores de l'enfant et du lait servent à établir la différence entre la Loi et la grâce. Pour Basile, il ne faut pas croire que la grâce donnée par l'Esprit au baptême est moindre parce qu'elle a été préfigurée par Moïse. Et même si le législateur de la Loi a précédé le Christ et l'Esprit, cela ne signifie pas pour autant que la foi et le salut chrétiens soient de moindre valeur (24,33.17-27). C'est précisément sur ce point que Basile emploie l'analogie de l'enfant nourri par le lait. Il dira que Moïse, la Loi et les Prophètes sont des ombres (*σκιά*) et des types (*τύπος*) de la réalité ou des choses à venir, c'est-à-dire du Christ, de la grâce et du salut. Basile désigne donc les ombres et types de l'Ancien Testament comme le lait des enfants. Ceux qui se rattachent aux principes de l'ancien régime sont comparés à des enfants. Il est normal de commencer l'éducation progressivement, en apprenant les choses les plus faciles et ensuite passer à la perfection de l'exercice de la piété (*ἐν τῇ κατὰ τὴν εὐσέβειαν γυμνασίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐναγόμενοι τοῖς εὐληπτοτέροις πρῶτον*). La connaissance doit correspondre à l'étape de chacun.



Basile reprend aussi l'analogie de la lumière à l'instar de Lactance<sup>468</sup>. Être exposé progressivement à la lumière représente la première instruction provenant des ombres et types de l'Ancien Testament. La pleine lumière de la vérité (τὸ μέγα φῶς τῆς ἀληθείας) par ailleurs correspond à la réalité des choses à venir. Il y a un parallèle entre le lait et le début progressif vers la lumière. Aussi, la figure de l'enfant s'apparente à ceux qui s'accoutument peu à peu à la lumière. L'état de perfection, quant à lui, qualifie celui qui sait regarder dans la pleine lumière.

Toutes ces analogies demandent que l'on passe d'une condition initiale inférieure à une condition de perfection supérieure. Le lait de la Loi était l'aliment nécessaire au commencement. Les Juifs et tous ceux qui s'attachent aux ombres et types de l'ancienne alliance sont des enfants. La perfection est donnée à ceux qui comprennent l'Évangile, la réalité des choses à venir. La foi, la grâce et le salut chrétiens sont la nourriture solide des matures. La pleine lumière parle aussi de l'Évangile. En somme, atteindre la perfection demande que les hommes s'attachent à un enseignement plus avancé, une doctrine qui surpasse Moïse, la Loi et les Prophètes, c'est-à-dire celui de l'Évangile. Dans un certains sens, l'interprétation de Basile ressemble quelque peu à ce que Paul dit au sujet de la Loi comme pédagogue nécessaire jusqu'à la venue du Christ et la justification par la foi (Ga 3,23-25).

---

<sup>468</sup> Lactance disait qu'il fallait progressivement instruire l'incroyant, et « comme un inculte lui montrer par degrés les commencements de la lumière, de peur qu'il ne soit aveuglé en l'exposant à la pleine lumière. » (*Div. inst.* V,4).

Grégoire de Nysse mentionne les métaphores de l'enfant et du lait dans son traité sur la vie de Moïse (*Vie Mos.*). Ce texte fut très probablement écrit vers la fin du quatrième siècle, soit autour de 392. L'ouvrage est divisé en deux sections : 1) l'histoire (ἱστορία) et (2) la contemplation (θεωρία). Dans la première partie, Grégoire s'adonne à l'exégèse littérale de la vie de Moïse et de l'Exode. Cette interprétation « littérale » est en fait une sorte de commentaire édifiant. La seconde section, la θεωρία, est la plus intéressante; c'est là où l'aventure de Moïse représente le cheminement spirituelle de l'âme<sup>469</sup>. La symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant se retrouve mentionnée au paragraphe 140 de la θεωρία<sup>470</sup>:

Ce pain, qui n'est pas le produit de la terre, est le Verbe. Il adapte sa vertu aux dispositions de ceux qui le reçoivent grâce à la diversité de ses qualités. Il sait en effet non seulement être pain, mais aussi devenir lait, viande, légumes, et tout ce qui peut le mieux convenir, au goût de ceux qui le reçoivent. C'est ce que nous enseigne Paul, le divin apôtre, qui nous offre dans ses œuvres une telle nourriture, faisant sa parole viande solide pour les parfaits, légumes pour les plus faibles et lait pour ceux qui sont encore des petits enfants.

Le contexte de ce passage traite de la provision divine. Dieu a su nourrir son peuple durant ses pérégrinations dans le désert. Les Israélites furent alimentés de diverses manières. Ils ont bu l'eau du rocher et mangé le pain du ciel. L'évêque de

---

<sup>469</sup> Pour plus de détails voir J. Danielou, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* (SC 1bis). Paris, Cerf, 1955, p.ii-xviii et J. Quasten, *Patrology. Vol. III*, p.265.

<sup>470</sup> J'ai reproduit la traduction de J. Danielou dans *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*, p.73. On peut aussi consulter l'excellente traduction anglaise de A. J. Malherbe et E. Ferguson dans *Gregory of Nyssa. The Life of Moses* (The Classics of Western Spirituality. A Library of the Great Spiritual Masters). Toronto, Paulist Press, 1978, p.88.

Nysse s'attarde plus spécifiquement sur la signification spirituelle de la manne. La nourriture céleste fut donnée en proportion avec la nature du désir de chacun (*Vie Mos.* 137). Grégoire estime que le pain du ciel était à la fois varié et identique (ἄνωθεν ἐπιρρεῖ ἡ τροφή, ποικίλη τις ἅμα καὶ μονοειδὴ οὖσα ; *Vie Mos.* 137). Mais ce pain est avant tout une figure du Logos<sup>471</sup>. C'est donc à partir d'une telle équation que Grégoire fait un rapprochement entre les propriétés de la manne – variées et identiques – et celles du Logos. À l'instar du pain de l'*Exode*, le Logos s'adapte aux besoins de ceux qui s'en nourrissent. Il est parfois le lait des petits enfants (γάλα τοῖς νηπιάζουσι) ou la viande solide des matures (ὁ τοῖς τελειότεροις στερροτέραν τε καὶ κρεώδη βρώσιν), deux qualités qui résonnent avec la tradition paulinienne (1 Co 3,2) et celle de l'*Épître aux Hébreux* (He 5,12-14). Mais il arrive que le Logos se présente comme des légumes pour ceux qui sont faibles (λάχανα τοῖς ἀσθενεστέροις). Grégoire emprunte une tradition connue d'Origène où, dans son *Contra Celsum* (IV 18), il interprète positivement l'aliment des faibles mentionné en Rm 14,2<sup>472</sup>. Pourquoi Grégoire mentionne-t-il trois classes d'individus (petits enfants, plus faibles, matures)? Il souhaite certainement faire une distinction entre eux. Par exemple, il y a, à mon sens, une différence entre les petits enfants et les faibles. L'état de faiblesse semble correspondre à l'immaturité dans la foi, au νήπιος de 1 Co 3,1 et He 5,13. Par ailleurs, Grégoire voit le petit enfant comme une figure du novice dans la foi. La faiblesse serait en quelque sorte un état intermédiaire entre la nouvelle naissance

---

<sup>471</sup> Cette interprétation de la manne comme figure du Logos se retrouve aussi chez Philon d'Alexandrie, dans l'Évangile selon Jean et chez Origène; voir A. J. Malherbe et E. Ferguson dans *Gregory of Nyssa. The Life of Moses*, p.173-174.

<sup>472</sup> J'ai parlé de cette interprétation d'Origène au chapitre précédent.

et la pleine maturité. La nourriture est donnée selon la mesure de chacun, c'est-à-dire en accord avec la capacité individuelle. Chaque stade ou étape de la vie chrétienne demande la nourriture appropriée<sup>473</sup>. Pour ce qui est de la symbolique du lait, elle représente soit le Logos ou l'enseignement des débuts. Il importe maintenant de systématiser la symbolique du lait en lien avec la figure de l'enfant dans ces trois textes des Pères cappadociens :

**Tableau 36. Quelques symboles chez les Pères cappadociens**

<b>Symbole</b>	<b>Grégoire de Nazianze</b>	<b>Basile de Césarée</b>	<b>Grégoire de Nysse</b>
<b>Lait</b>	L'enseignement élémentaire	L'enseignement élémentaire	L'enseignement élémentaire
		Les ombres et types de l'A.T.	Le Logos
<b>Nourriture solide</b>	L'enseignement supérieur	L'enseignement supérieur	L'enseignement supérieur
		La réalité des choses à venir	
<b>Enfants</b>	Les novices dans la foi	Ceux qui s'attachent aux ombres de l'A.T.	Les novices dans la foi
<b>Matures / Adultes</b>	Les croyants matures dans la foi	Les croyants matures dans la foi	Les croyants matures dans la foi

<sup>473</sup> La variété de nourriture selon la capacité de chacun peut correspondre à l'analogie des degrés de lumière que l'on retrouve chez Lactance (*Div. inst.* V,4) et Basile le Grand (*St. Esp.* 24,33).

Chez les trois auteurs, les symboles sont interprétés essentiellement de la même manière, même si Basile joue sur une double signification du lait et de l'enfant. Les deux autres pères s'en tiennent uniquement au référent primaire. Dans ces textes des Pères cappadociens, le lait parle de l'enseignement élémentaire donné à ceux qui en sont à leurs premiers contacts avec l'Évangile ou à leurs débuts dans la foi au Christ.

### 5. *Éphrem de Nisibe*

Cet écrivain d'origine syrienne est le dernier auteur que j'examinerai en lien avec l'histoire de la tradition. Éphrem vécut de 306 à 373. Il quitte Nisibe pour s'installer à Édesse vers 363 jusqu'à sa mort. C'est durant son séjour dans cette ville qu'il compose son commentaire sur le Diatessaron. Cette œuvre d'Éphrem est le témoin le plus important de l'harmonie de Tatien<sup>474</sup>. Jusqu'en 1957, on ne possédait qu'une version arménienne de ce commentaire d'Éphrem; on a depuis découvert une partie du texte dans la langue originale, le syriaque<sup>475</sup>. Le commentaire d'Éphrem comporte une référence intéressante pour l'histoire de la tradition de la figure de l'enfant et de son lien avec la symbolique du lait. Le passage se retrouve dans les versions arméniennes et syriaques<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> Pour plus de détails sur le Diatessaron de Tatien, voir W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. It's Creation, Dissemination, Significance, & History in Scholarship* (VCSup 25). Leiden, E. J. Brill, 1994, p.35-83.

<sup>475</sup> Pour une discussion plus approfondie des différences entre le texte arménien et la version syriaque, voir L. Leloir, *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron* (SC 121). Paris, Cerf, 1966, p.25-30.

<sup>476</sup> C'est un des cas où l'on peut comparer les deux versions, la version arménienne étant celle qui comporte une plus longue partie du commentaire. Pour

Éphrem commente le texte de Jn 19,34 où un soldat transperce de sa lance le côté du Christ. De sa blessure il en sortit non seulement du sang et de l'eau, mais aussi du lait pour les enfants<sup>477</sup> :

Il en sortit du sang et de l'eau, c'est-à-dire l'Église elle-même, édiflée sur le Christ; de même l'épouse d'Adam fut-elle tirée de son côté. La côte d'Adam, c'est son épouse, et le sang de Notre Seigneur c'est son Église. La mort sortit de la côte d'Adam, et la vie de la côte de Notre Seigneur. L'olivier représente bien le mystère du Christ, car il en sort du lait pour les enfants, de l'eau pour les jeunes gens, et de l'huile pour les malades. De même le Christ, cet olivier, a donné par sa mort de l'eau, du sang et de l'huile.

Éphrem commence par une comparaison entre le sang et l'eau qui sort du côté transpercé du Christ et l'épouse d'Adam tirée de son propre côté. Comme la côte d'Adam représente son épouse, le sang de Notre Seigneur symbolise son Église.

Mais après cette brève comparaison, Éphrem change soudainement de registre. Il élabore sur l'image du Christ comme olivier. On notera qu'Éphrem reprend cette symbolique du Christ comme olivier dans ses *Hymnes sur la foi* 65,7. Là, il y mentionne aussi l'eau, le lait (ou jus) et l'huile sans référence, toutefois, à la figure de l'enfant. E. Beck dira que le lait peut aussi désigner du *Saft*. Le contexte

---

la version arménienne voir L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne* (CSCO 137/145. *Scriptores Armeniaci*. Tomes 1/2). Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1953 – 1954, p.318-319 / p.227; pour la version syriaque voir, L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)*. Dublin, Hodges Figgis & Co. Ltd, 1963, p.214-217.

<sup>477</sup> Je reproduis ici la traduction française de L. Leloir, *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron* (SC 121). Paris, Cerf, 1966, p.380.

du texte des *Hymnes* ne permet pas de trancher de façon absolue<sup>478</sup>. Il n'y a pas, cependant, d'ambiguïté concernant le lait dans le commentaire sur le Diatessaron, car ce dernier est clairement mentionné en lien avec l'enfant, ce qui n'est pas le cas dans le texte des *Hymnes*<sup>479</sup>.

Éphrem énumère trois éléments spécifiques qui proviennent de l'olivier : (1) du lait pour les enfants; (2) de l'eau pour les jeunes gens; (3) de l'huile pour les malades. On peut certes supposer que le lait représente une sorte de nourriture que l'on donne aux enfants, car il n'y a pas d'autres liens à faire entre les deux objets. L'eau désaltère la soif des jeunes gens, tandis que l'huile adoucit les plaies des malades. Le lait, l'eau et l'huile ont une seule et même fonction : ils communiquent ou maintiennent la vie. Éphrem associe ces matières à la vie lorsqu'il dit que la mort sortit de la côte d'Adam<sup>480</sup> et la vie de la côte de Notre Seigneur. On peut conclure que tout ce qui sort du Seigneur procure la vie. Le lait doit donc être compris comme la nourriture qui donne la vie aux enfants; c'est en quelque sorte l'aliment de régénération. En s'offrant soi-même, le Seigneur communique la vie aux novices dans la foi. On peut donc résumer le tout comme suit :

---

<sup>478</sup> Pour plus de détails voir E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Fide* (CSCO 73/74. Scriptorum Armeniaci. Tomes 1/2). Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1955.

<sup>479</sup> Voir R. Murray, *Symbols of the Church and Kingdom*, p.127.

<sup>480</sup> Éphrem entend dire ici que la mort est venue par l'entremise d'Ève, l'épouse d'Adam.

**Tableau 37. L'enfant et le lait dans  
le *Commentaire sur le Diatessaron***

Image	Signification
Enfants	Les nouveaux croyants
Lait	Le Seigneur

Cette manière de représenter la figure de l'enfant et la symbolique du lait s'apparente à ce que l'on retrouve dans les *Odes de Salomon* où le Logos donne de son lait afin de régénérer ceux dont les membres viennent d'être formés (*Od. Sal.* 8,16). En raison de la mention des différents stades de croissance (enfants / jeunes gens), on pourrait supposer que la symbolique du lait soit une référence à l'enseignement élémentaire de la foi. Mais la référence à l'huile pour les malades indique une voie d'interprétation. La remarque sur l'huile rappelle d'ailleurs le texte de Jc 5,14 :

Quelqu'un parmi vous est-il malade, qu'il appelle les anciens de l'église et qu'ils prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur.

Dans ce contexte, l'huile a donc une fonction médicinale. C'est aussi le cas dans certains autres textes bibliques<sup>481</sup>. L'huile parle donc de restauration et non pas de consécration comme c'est le cas pour l'onction des rois et prophètes. Dans un tel contexte, la symbolique du lait pourrait plutôt représenter le Christ sous une

<sup>481</sup> Voir par exemple Es 1,6, Mc 6,13 et Lc 10,34



forme pouvant être reçue des enfants. Il en serait de même pour les jeunes gens et les malades. Le Christ s'adapte à la situation de chacun. En quelque sens, cela résonne avec l'exégèse d'Origène (*Contra Celsum* IV 18) et celle de Grégoire de Nazianze (*Dis.* II 44) selon laquelle le Christ s'adapte aux besoins de chacun. Pour certains il est le « lait » des enfants, pour d'autres il est la « nourriture solide » des matures ou encore même les « légumes » des croyants faibles. Le sens qu'Éphrem accorde à la symbolique du lait semble être analogue à tradition pétriniennne (1 Pi 2,1-3) et aux *Od. Sal.*

## 6. Conclusion

J'aimerais terminer ce dernier chapitre en classifiant les éléments de la tradition comme suit :

Tableau 38. L'enfant et le lait au 4<sup>e</sup> siècle

Symbole	<i>Div. inst.</i>	<i>Canons</i>	<i>Hilaire</i>	<i>Les pères cappadociens</i>	<i>Éphrem</i>
Lait	L'enseignement élémentaire	La promesse de l'ère eschatologique	L'enseignement élémentaire	L'enseignement élémentaire	Le Christ
				Le Christ (Grégoire de Nysse)	
			Doctrine céleste	Les ombres et types de l'A.T. (Basile)	
Enfants	Les novices dans la foi	Les novices dans la foi	Les novices dans la foi	Ceux qui s'attachent aux ombres de l'A.T.	Les novices dans la foi
			Croyants matures		

On remarque la figure de l'enfant a presque toujours la même signification: le novice dans la foi. Il y a une exception dans le commentaire du Psaume 118 d'Hilaire où l'enfant représente le croyant mature, une perspective analogue de celle de 1 Pi 2,1-3. Pour ce qui est de la symbolique du lait, elle représente d'abord l'enseignement élémentaire donné aux néophytes. Le Christ est aussi comparé au lait, puisqu'il se révèle progressivement aux hommes, comme à des enfants. Par ailleurs, Basile argue également que le lait représente la révélation de l'Ancien Testament; ce qui correspond pour lui à un enseignement pour débutants. Mais Hilaire, pour sa part, dira que le lait parle de la doctrine céleste, d'un enseignement supérieure à l'instruction des débuts. Et cet aliment céleste, comme on l'a constaté, est celui que reçoivent les croyants matures. Dans tous les cas, le lait parle de la nourriture spirituelle nécessaire à la croissance des croyants. Cette nourriture peut être l'enseignement des commencements ou même le Christ. Pour les chrétiens matures, le lait s'apparente à la nourriture solide donnée aux matures dans la foi.

A ce stade-ci, il importe de terminer cette deuxième partie par une synthèse des textes analysés dans les chapitres 5 à 8. Je compte aussi compléter le tout par un retour à l'EvTh afin d'identifier la trajectoire traditionnelle à laquelle il rattache son interprétation de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans le *logion* 22

## **Synthèse de la deuxième partie :** **L'enfant et le lait dans la tradition paléochrétienne** **et dans le *logion* 22**

Pour conclure cette deuxième partie, j'aimerais faire une synthèse finale de l'emploi de la figure de l'enfant et de la symbolique du lait dans l'ensemble des écrits étudiés dans les chapitres 5 à 8. Je vais aussi revenir sur la signification de ces deux métaphores dans le *logion* 22, afin d'identifier la trajectoire de la tradition à laquelle *Thomas* se rattache.

Comme on a pu le constater, les auteurs ont interprété de plusieurs manières la figure de l'enfant en lien avec la symbolique du lait. Bien sûr, il m'était impossible d'examiner tous les textes traitant de ces deux métaphores entre le premier et quatrième siècle. Je m'en suis tenu strictement à la tradition chrétienne, puisque j'estime que l'auteur implicite de l'EvTh est en toute probabilité chrétien. Pour l'analyse de l'histoire de la tradition, j'ai tout de même sélectionné les auteurs les plus significatifs de cette période. Un travail plus exhaustif serait certainement utile comme prospective de recherche. Voici donc la classification des éléments de la tradition en lien avec les textes étudiés :

**Tableau 39 A. Classification des éléments de la tradition**

<i>Symboles</i>	<b>1 Cor 3,1-3</b>	<b>He 5,12-14</b>	<b>1 Pi 2,1-3</b>	<i>Barn. 6,8-19</i>	<i>Od. Sal.</i>	<i>Ac. Jn</i>	<b>Théophile</b>	<b>Irénée</b>
<b>Le lait</b>	- le kérygme	- doctrine élémentaire	- le Christ	- la parole	- le Logos - semence divine - le Fils	- doctrine élémentaire	- première ordonnance à la création	- le Christ incarné
<b>L'enfant</b>	- novice dans la foi - croyant charnel	- novice dans la foi	- chrétien mature	- tous les croyants	- nouveau croyant	- novice dans la foi	- l'homme à la création	- l'humanité - les croyants - le Christ incarné

**Tableau 39 B. Classification des éléments de la tradition**

<b>Clément</b>	<b>Tertullien</b>	<b>Trad.</b>	<b>Origène</b>	<b>Div. inst.</b>	<b>Ca. Hip.</b>	<b>Hilaire</b>	<b>Cappadociens</b>	<b>Éphrem</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- prédication initiale</li> <li>- catéchèse avancée</li> <li>- Christ, le Logos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- promesse de l'ère eschatologique (?)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- parole de la seconde naissance</li> <li>- le Seigneur</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- première éducation morale</li> <li>- début de l'expérience chrétienne</li> <li>- le Logos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- enseignement élémentaire</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- promesse de l'ère eschatologique</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- enseignement élémentaire</li> <li>- doctrine céleste</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- enseignement élémentaire</li> <li>- ombres et types de l'A. T.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- le Seigneur</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- les croyants (novices et matures)</li> <li>- le Christ</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nouveau croyant</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nouveau croyant</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nouveau croyant</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- débutant dans la foi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nouveau croyant</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- inculte dans la foi</li> <li>- croyant mature</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- novice dans la foi</li> <li>- ceux qui s'attachent aux ombres et types de l'A.T.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nouveau croyant</li> </ul>

La trajectoire va dans plusieurs sens. Le lait d'abord représente un enseignement élémentaire. Dans la plupart des cas, cet enseignement primaire désigne les premiers rudiments de la foi chrétienne. Il arrive parfois que cette doctrine initiale peut être une référence aux philosophes païens comme c'est le cas chez Lactance et Hilaire. Toujours sous le registre de la parole, le lait est aussi mentionné en lien avec « la terre où coulent le lait et miel » comme référence à la promesse eschatologique de la félicité éternelle (*Trad.*; *Ca. Hip.*). Le lait peut aussi représenter un enseignement plus avancé. C'est d'ailleurs, comme on l'a remarqué, une des interprétations qu'en donnent Clément d'Alexandrie et Hilaire de Poitiers.

Il arrive aussi que le lait serve à illustrer une étape dans l'économie divine. Pour Basile de Césarée, l'enseignement de l'Ancien Testament est inférieur à celui promulgué par le Nouveau Testament. C'est comme le lait destiné aux petits enfants. On peut dire la même chose concernant l'ordonnance de ne pas manger l'arbre de science. Dieu a donné un commandement qui convenait le mieux à l'homme en raison de son état d'enfance à la création (Théophile). On a également remarqué que pour l'auteur de la *Trad.*, le lait pouvait aussi symboliser la parole régénératrice, celle qui procure la nouvelle naissance. Origène, quant à lui, compare le lait donné aux petits à la première éducation morale et les débuts de l'expérience chrétienne.

Mais cette symbolique pointe aussi dans une autre direction. Le lait est une métaphore du Christ que l'on désigne soit comme Logos, Seigneur ou Fils. Pour

Irénée, le Christ incarné est le lait du Père. Une telle désignation marque sa première venue comme moment initial de la pédagogie divine dans le cheminement spirituel de l'humanité. Toujours en lien avec la première venue du Christ, on se rappellera le sens quelque peu inusité de la symbolique du lait accordé par l'auteur des *Od. Sal.* L'Esprit ouvre son sein (ou son utérus) et y mêle le lait des deux seins du Père. Le lait ici symbolise la semence divine de laquelle proviendra le Logos qui sera donné pour le salut du monde. Essentiellement, le lait peut représenter soit un quelconque enseignement – élémentaire ou plus avancé –, soit une étape dans l'économie divine ou soit le Christ.

Dans la plupart des cas, l'enfant est une métaphore qui symbolise les nouveaux croyants. C'est aussi la manière dont Paul qualifie les chrétiens charnels de Corinthe. Il arrive que l'enfant représentent plus particulièrement les croyants matures accomplis (1 Pi; Hilare) ou tous les chrétiens en pèlerinage dans ce monde et en attente du monde à venir (*Barn.*; Irénée; Clément). L'enfant est parfois une figure de l'humanité en général, à la création et dans le processus de son cheminement spirituel (Théophile; Irénée). Par ailleurs, le Christ est aussi représenté par la figure de l'enfant. L'incarnation est une sorte d'étape de l'enfance du Christ pour que l'homme puisse le saisir (Irénée). Le Christ en tant qu'enfant est le modèle des croyants (Clément). En somme, la figure de l'enfant est une métaphore qui désigne les croyants (novices ou matures), l'humanité ou le Christ lors de son incarnation.

\*

\*

\*

En gardant à l'esprit l'histoire de la tradition relativement à la figure de l'enfant et à la symbolique du lait, on peut maintenant voir à quelle trajectoire l'interprétation de ces deux métaphores dans EvTh 22 se rattache. Au terme de cette recherche, il est raisonnable d'affirmer que pour le *logion* 22, le lait est une métaphore de la connaissance nécessaire au salut et l'enfant représente les disciples qui accèdent au Royaume au moyen de cette connaissance.

L'analyse de la figure de l'enfant dans l'*Évangile selon Matthieu* a montré que *Thomas* s'intéresse à une caractérisation similaire à celle trouvée dans le premier évangile. Pour ce qui est de EvTh 22, on a remarqué, cependant, une différence significative avec Mt 18,3-4. *Thomas* oriente le sens de la parole de Jésus dans une autre direction : il ajoute une référence à la symbolique du lait. Le *logion* 22 se démarque donc de Mt 18,3-4 en jumelant la symbolique du lait à la figure de l'enfant. La mise en rapport de ces deux éléments m'a conduit à faire l'histoire de la tradition des chapitres 5 à 8, parce qu'il est très probable qu'un lecteur de l'EvTh ait pu interpréter le jumelage petits enfants / lait selon une signification en circulation dans les milieux chrétiens à cette époque.

Il y a tout de même des éléments de l'histoire de la tradition qui ne correspondent pas exactement au sens que l'on retrouve dans le *logion* 22. D'abord, il est difficile d'établir une correspondance entre la symbolique du lait et la figure du Christ à la manière de 1 Pi 2,3, des *Od. Sal.*, d'Irénée, de Clément d'Alexandrie,



d'Origène ou d'Éphrem. Le lait n'est pas non plus dans le *logion* 22 une référence aux ombres et types de l'Ancien Testament à l'instar de l'interprétation de Basile de Césarée. Cette symbolique n'est pas un rappel de la promesse eschatologique d'une félicité éternelle pour les élus, préfigurée par le « pays où coulent le lait et miel » (*Barn.*; Tertullien; *Ca. Hip.*). On ne peut pas associer le lait à la première ordonnance au temps de la création (Théophile), ni à la parole de la seconde naissance (*Trad.*), ni au début de l'expérience chrétienne (Origène).

Dans le *logion* 22 de l'EvTh, la symbolique du lait parle de la connaissance des paroles cachées. La métaphore s'inscrit dans une trajectoire où le lait représente un enseignement. Mais cette doctrine n'est pas celle des novices. Le sens des paroles de Jésus est réservé à ceux qui s'engagent dans le programme de lecture de l'évangile. Nous avons affaire à un groupe d'initiés et non pas à de nouveaux venus. Le lait est donc en quelque sorte l'aliment des « dignes ». Cette symbolique dans le *logion* 22 doit être comprise à la manière de Clément d'Alexandrie et d'Hilaire de Poitiers. On se rappellera de l'argumentation de Clément à partir de 1 Co 3,1-3. Il argue contre les « gens enflés de gnose » en mettant l'accent sur l'unique propriété du lait (*Péd.* I VI 35,1; 36,1; 37,3). Pour lui, le lait est non seulement l'aliment des nouveaux croyants, mais aussi celui des matures. Comme je l'ai souligné préalablement, l'interprétation de Clément s'apparente au concept paulinien du kérygme comme lait et nourriture solide (1 Co 2,6—3,1-3).

Il en est de même dans le commentaire du Psaume 118 d'Hilaire de Poitiers. En s'inspirant de 1 Pi 2,2 pour son exégèse du troisième verset sous la lettre **ϩ** du psaume en question, Hilaire dira que les petits enfants désirant le lait spirituel sont comme ceux qui ont soif de la doctrine céleste. Il qualifie cet enseignement plus avancé comme étant celui des « choses de l'Esprit », hors de portée pour l'homme animal (1 Co 2,14). En plaçant la symbolique du lait en quelque sorte sous le registre de la parole, Hilaire fait un rapprochement entre 1 Pi 1,23 et 1 Pi 2,2<sup>482</sup>. Mais contrairement à 1 Pi 1,23, Hilaire y voit plutôt dans ce contexte précis un enseignement plus approfondi pour les croyants matures.

En continuité avec l'idée que la symbolique du lait pourrait représenter un enseignement plus avancé, il est raisonnable d'interpréter la figure des petits enfants dans le *logion* 22 comme l'image de ceux qui s'inscrivent dans le programme de lecture de l'évangile. On se rappellera que pour Paul (1 Co 2,14) et Hilaire (*Comm. Ps.* 118), seuls les « spirituels » peuvent recevoir la doctrine céleste ou les choses de l'Esprit. Et si pour Clément d'Alexandrie le lait est la nourriture promise comme récompense aux croyants au temps du repos éternel (*Péd.* I VI 35,1 et 36,1), cela signifie que la métaphore représente aussi un enseignement plus approfondi pour les matures. Il en est donc ainsi pour le *logion* 22, les petits enfants sont une métaphore de ceux qui reçoivent l'enseignement de Jésus à travers ses paroles cachées. Dans ce cas, cette interprétation de la figure de l'enfant s'aligne davantage sur la tradition pétrinienne où le croyant est appelé à

---

<sup>482</sup> On a aussi constaté que la *Trad.* fait ce même rapprochement entre les deux textes.

imiter le petit enfant qui désire ardemment le lait. En 1 Co 3,1-3 et He 5,12-14, l'état d'enfance n'est pas recommandé, et le croyant n'est pas exhorté à suivre l'exemple des enfants. Par ailleurs, pour l'auteur de la *prima Petri*, le croyant doit être affamé du Seigneur comme le petit enfant est affamé de lait. On se rappellera que le croyant n'est pas un novice dans la foi en 1 Pi 2,1-3. Les matures doivent imiter les petits enfants et entretenir la ferveur des débuts pour le Seigneur. La figure de l'enfant dans le *logion* 22 de l'EvTh représente aussi les croyants plus avancés, les « dignes », c'est-à-dire ceux qui s'engagent dans le programme de lecture de l'évangile. La nourriture diffère quelque peu de la *prima Petri* cependant. En *Thomas*, il ne s'agit pas de se nourrir du Seigneur, mais plutôt des paroles cachées de l'évangile. En ceci, *Thomas* s'écarte clairement de la *Première Épître de Pierre*. Mais on pourrait tout de même faire un rapprochement entre les paroles cachées de *Thomas* et la figure de Jésus, puisque c'est à travers ses dits que Jésus se révèle. Et c'est aussi au moyen de cette révélation que le disciple peut espérer devenir comme son maître et accéder au Royaume.

En somme, le *logion* 22 de l'EvTh s'inscrit dans une tradition interprétative qui associe la symbolique du lait à la figure de l'enfant. Cette trajectoire emploie ces deux métaphores pour représenter les croyants qui se nourrissent de l'enseignement divin. De manière plus précise, EvTh 22 se rattache à une tradition caractérisant la figure de l'enfant et la symbolique du lait comme l'image de croyants *matures* qui se nourrissent d'un enseignement divin *plus avancé*.

## Conclusion

Dans cette thèse, j'ai cherché à expliciter le lien entre la parole de Jésus sur les petits prenant le lait en EvTh 22,1-2 et la deuxième partie du *logion* (22,3-4). Les commentateurs de ce *logion* considèrent en général la parole de Jésus, indépendamment de l'interprétation vers laquelle elle est orientée. Pour ma part, j'ai pris comme point de départ une analyse structurelle de EvTh 22. Puis, m'inscrivant à la suite des quelques rares études qui considèrent l'EvTh comme un ensemble et non comme une collection désordonnée de paroles, j'ai essayé de voir, à travers des effets d'échos avec d'autres dits, comment celui-ci renvoyait au programme de lecture de l'évangile. J'ai tenté de lire le texte comme aurait pu le faire un lecteur contemporain de la rédaction de l'EvTh; ou plutôt comme il aurait dû le faire pour correspondre au lecteur virtuel ou idéal attendu par le texte. Je me suis donc investi dans l'interprétation du texte en construisant le sens au moyen d'un réseau de significations entre les *logia* qui comportent des thèmes communs.

Ce travail visait essentiellement à comprendre la fonction de la figure de l'enfant et de son lien avec la symbolique du lait dans le *logion* 22 de l'EvTh. Pour ce faire, je me suis servi d'un outillage synchronique et diachronique. C'est d'abord par le biais d'une analyse structurelle du *logion* 22 que j'ai pu comprendre le lien entre la parole de Jésus en 22,1-2 et la réponse au malentendu des disciples en 22,3-7. M'inscrivant dans la perspective de M. Girard qui insiste sur la

complémentarité entre synchronie et diachronie dans l'exégèse d'un texte<sup>483</sup>, je me suis ensuite tourné du côté de la critique rédactionnelle. Cela m'a permis de montrer que l'ensemble de l'EvTh s'articule autour du programme de lecture (EvTh 1). Même si les thèmes entre les différents *logia* orientent le lecteur dans la quête de sagesse en vue du salut, on se doit de construire le sens du texte au fil de la lecture. Il faut que l'exégète établisse un réseau de significations entre les *logia* s'il espère interpréter les paroles cachées. C'est précisément ce que j'ai cherché à faire dans la première partie de cette thèse. Le résultat est que les métaphores du lait et de l'enfant dans le *logion* 22 ont un rapport direct avec le programme de lecture : *les petits enfants qui prennent le lait correspondent à ceux qui s'engagent dans l'interprétation des dits cachés*. Et le tout comporte une visée sotériologique : ne pas goûter la mort / entrer dans le Royaume.

Dans la deuxième partie de cette thèse, j'ai tenté de montrer que l'analyse des deux métaphores dans EvTh 22 a toute sa pertinence. Le fait que la symbolique du lait dans le *logion* 22 représente les paroles cachées de Jésus dans l'EvTh n'est pas sans fondement. L'histoire de la tradition m'a permis de répertorier les sens possibles de ces deux métaphores dans les quatre premiers siècles de notre ère. Cette démarche visait à confirmer les conclusions tirées de l'analyse structurelle de *logion* 22, et de sa fonction dans l'ensemble de l'EvTh telle que comprise par la critique rédactionnelle. D'abord, on a remarqué que dans l'histoire de l'interprétation chrétienne, cette image désigne presque toujours un enseignement. Parfois l'enseignement est celui des novices dans la foi, mais il peut aussi définir

---

<sup>483</sup> Voir à cet effet la page 34 en introduction.

une doctrine plus avancée. Pour ce qui est de la figure de l'enfant en lien avec la symbolique du lait, les auteurs chrétiens l'ont plus souvent associée au croyant. Comme on a pu le constater, dans la majorité des cas, l'enfant représente le novice dans la foi. Il arrive, cependant, que cette figure puisse également symboliser les croyants plus matures ou tous les croyants en général (novices ou matures). Cela dit, il est tout à fait plausible qu'un auteur ancien ait pu comprendre ces deux métaphores du *logion* 22 de l'EvTh comme une représentation du croyant idéal en quête de l'interprétation des paroles cachées de Jésus. Et cela s'aligne parfaitement avec le programme de lecture énoncé dans les premières lignes de la collection.

Mais la quête de sagesse exprimée dans l'EvTh conduit le lecteur à une transformation de son identité. Et c'est aussi ce que dit le *logion* 22 lorsqu'il affirme que l'agir des petits correspond à faire des deux un seul, ainsi que de l'abolition de la différence et de la dualité en vue d'une transformation de l'identité. On a clairement signalé que l'identité du disciple se voit modifiée à travers l'interprétation des paroles cachées. L'enseignement secret de Jésus tel que rapporté par Didyme Jude Thomas a un pouvoir transformateur. D'ailleurs, le disciple qui s'adonne à la quête demandée peut s'attendre à devenir comme Jésus lui-même. On constate de plus que dans l'histoire de la tradition, les métaphores du lait et de l'enfant sont aussi employées de façon à motiver les croyants à changer de condition ou d'attitude. S'il s'agit de novices dans la foi ou de croyants immatures, la symbolique a pour fonction de les inciter à adopter un comportement autre; de passer du stade de l'enfance à celui de la maturité. Même

lorsque le lait et l'enfant représentent le Christ incarné, il est question d'une transformation de l'identité. Le Christ s'est fait chair pour que les hommes puissent le recevoir. Il y a donc la notion de transformation associée à ces deux symboles dans l'histoire de la tradition. Pour ce qui est du *logion* 22 de l'EvTh, l'enfant prenant le lait est le modèle qu'il faut suivre. Le disciple doit aligner son comportement sur celui des petits prenant le lait. C'est ainsi qu'il parvient à la connaissance qui mène à la transformation de son identité et à l'expérience du salut.

Puisque cette symbolique en EvTh 22 correspond à ce que l'on retrouve dans la tradition chrétienne, quelle place peut-on accorder à *Thomas* dans le christianisme primitif? Même si l'EvTh n'a pas été retenu dans le canon néotestamentaire, son enseignement est, à la base, chrétien. Il est vrai que la connaissance figure au cœur de l'expérience chrétienne, mais il s'agit avant tout de la connaissance des paroles cachées de Jésus, le Vivant. Et la quête de sagesse a pour conséquence une transformation positive : devenir comme Jésus. N'est-ce pas l'essence même de l'expérience chrétienne? La tradition paulinienne parle de l'union avec le Christ comme d'une transformation de l'identité du croyant (Gal 2,20; Ep 4,23-24; Col 3,10). L'apôtre Paul, d'ailleurs, affirme que si quelqu'un est dans le Christ, il devient une nouvelle créature; l'être ancien disparaît pour faire place à une nouvelle entité (2 Co 5,17; cf. Gal 6,15<sup>b</sup>). L'union entre le Christ et le croyant s'effectue essentiellement à travers le baptême (Rm 6,4ss; 1 Co 12,12-14; Gal 3,28), tandis que pour la tradition thomasienne, l'union entre Jésus le Vivant et le croyant s'effectue au moyen des paroles cachées.

Le programme de lecture de l'EvTh peut aussi être compris sous l'angle de la philosophie du langage. La lecture de *Thomas* demande à ce que l'on s'ouvre au monde du texte<sup>484</sup>. Le programme de lecture incite à s'orienter ou se positionner face au monde proposé par le texte<sup>485</sup>. La lecture re-figure le monde du lecteur au point de modifier son identité<sup>486</sup>. Une des tâches de l'interprète est de chercher à expliquer la manière « d'être-dans-le-monde » déployée par le texte. L'œuvre refaçonne en quelque sorte le monde du lecteur. P. Ricœur ira même jusqu'à dire que la littérature détruit le monde tel que nous le concevons, car elle pointe vers sa propre réalité et son propre référent<sup>487</sup>. C'est précisément ce que l'EvTh propose. En fait, *Thomas*, au moyen de son programme de lecture, construit son lecteur<sup>488</sup>. Il conduit donc à une quête de sens qui affecte la dimension existentielle de ceux qui s'engagent dans l'interprétation des paroles cachées de Jésus.

---

<sup>484</sup> P. Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte? », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris Seuil, 1986, p.141.

<sup>485</sup> Voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1990, p.193-194.

<sup>486</sup> Ailleurs, j'ai traité de l'effet du texte sur l'identité des lecteurs dans une analyse de la thématique de la Visite de Dieu à Qumrân; voir A. Gagné, « La Visite de Dieu dans l'Instruction sur les Deux Esprits (IQS 3:3-4:26) : Caractérisation de la communauté de Qumrân et de ses ennemis », dans F. García Martínez and M. Popović (éds), *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen* (STDJ 70). Leiden, Brill, 2008, p.204-216.

<sup>487</sup> P. Ricœur, *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique* (PEs 227). Paris, Seuil, 1983, p.146-155.

<sup>488</sup> W. Iser parle de la construction du lecteur par le texte. Pour lui, le lecteur implicite « incarne toutes les prédispositions nécessaires pour que l'oeuvre littéraire exerce son effet—des prédispositions qui sont fournies, non par une réalité empirique extérieure, mais par le texte lui-même. En conséquence, les racines du lecteur implicite comme concept sont fermement implantées dans la structure du texte; il est une construction », (W. Iser, *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Bruxelles, Mardaga, 1978, p.34).



## BIBLIOGRAPHIE

### *Ouvrages de référence*

- ALLENBACH, J., *Biblia patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (vol. 1-6). Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1975-1995.
- BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* / traduit de l'allemand par W.F. Arndt et F.W. Danker. Chicago, Chicago University Press, 1979 (1958<sup>1</sup>).
- BENNETT, C. E., *New Latin Grammar*. Boston: Mass., Allyn and Bacon, 1963 (1908<sup>1</sup>).
- BLASS, F. et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* / A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. DEBRUNNER by R. W. FUNK. Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- BEDROSSIAN, M., *New Dictionary. Armenian – English*. Beirut, Librairie du Liban, 1974.
- BROCKELMANN, C., *Lexicon Syriacum*. Eugene: Oreg., Wipf & Stock, 2004.
- BROWN, F., S. R. DRIVER et C. A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: MA, Hendrickson, 2000.
- CHAÏNE, M., *Grammaire éthiopienne*. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1938.
- CRUM, W. E., *Coptic Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1939.
- HEALEY, J. F., *Leshono Suryoyo. First Studies in Syriac* (GHd 2). Piscataway: N.J., Gorgias Press, 2005.
- LAMBDIN, T. O., *Introduction to Classical Ethiopic [Ge'ez]* (HSS 24). Missoula, Scholars Press, 1978.
- , *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon: Ga., Mercer University Press, 1983.
- LAYTON, B., *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect* (PLO 20). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2004 (2000<sup>1</sup>).

- LESLAU, W., *Concise Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1989.
- LEWIS, C. T., et C. SHORT, *A Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1958.
- LIDDELL, H. G. et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1958 (1843<sup>1</sup>).
- PAYNE SMITH, P., *A Compendious Syriac Dictionary – founded upon the Thesaurus Syriacus* (édité par J. PAYNE SMITH). Winona Lake: IN, Eisenbrauns, 1998 (première édition par Oxford, Clarendon Press, 1903).
- QUICHERAT, L., A. DAVELUY et E. CHATELAIN, *Dictionnaire Latin-Français*. Paris, Hachette, 1927.
- THACKSTON, W. M., *Introduction to Syriac. An Elementary Grammar with Readings from the Syriac Tradition*. Bethesda: Md, IBEX, 1999.
- THOMSON, R. W., *An Introduction to Classical Armenian*. Delmar: N.Y., Caravan Books, 1989 (1975<sup>1</sup>).
- WOLFDIETRICH, F., *A Grammar of Classical Arabic*. New Haven, Yale University Press, 2002.
- WORTABET, J. et H. PORTER, *Arabic – English, English – Arabic Standard Dictionary*. New York, Hippocrene, 1995 (1954<sup>1</sup>).

**Sources primaires (éditions et traductions)**

- , *Chefs-d'oeuvre des pères de l'Église ou choix d'ouvrages complets de docteurs de l'église grecque et latine. Tome III*. Paris, Bibliothèque ecclésiastique, 1838.
- ALEXANDRE, M., *Philon d'Alexandrie. De congressu eruditionis gratia* (OPA 16). Paris, Cerf, 1967.
- ATTRIDGE, H. W. (éd.), *Nag Hammadi Codex I. The Jung Codex* (NHS 22). Leiden, E. J. Brill, 1985.
- , « The Gospel of Thomas. The Greek Fragments », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.95-128.

- AZAR, E., *Les Odes de Salomon* (Sagesses Chrétiennes). Paris, Cerf, 1996.
- BARDY, G. et J. SENDER, *Théophile d'Antioche. Trois lettres à Autolycus* (SC 20). Paris, Cerf, 1948.
- BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Fide* (CSCO 73. *Scriptores Armeniaci. Tome 1*). Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1955.
- , *Des heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Fide* (CSCO 74. *Scriptores Armeniaci. Tome 2*). Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1955.
- BERNADI, J., *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3* (SC 247). Paris Cerf, 1978.
- BLANC, C., *Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome I. Livres I-IV* (SC 120). Paris, Cerf, 1966.
- , *Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome IV. Livres XIX-XX* (SC 290). Paris, Cerf, 1982.
- BORLEFFS, J. G. PH., « De Resurrectione Mortuorum », dans A. GERLO, E. EVANS et A. HARNACK (éds), *Tertullianus. Opera montanistica* (CCSL 2). Turnhout, Brepols, 1954, p.919-1012.
- BORRET, M., *Origène. Contre Celse. Tome I. Livres I et II* (SC 132). Paris, Cerf, 1967.
- , *Origène. Contre Celse. Tome II. Livres III et IV* (SC 136). Paris, Cerf, 1968.
- BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique* (SC 11bis). Paris, Cerf, 1968.
- BRADSHAW, P. F., M. E. JOHNSON et L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Her). Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- BRAUN, R., *Tertullien. Contre Marcion Livre I* (SC 365). Paris, Cerf, 1990.
- , *Tertullien. Contre Marcion Livre III* (SC 399). Paris, Cerf, 1994.
- BRÉSARD, L., H. CROUZEL et M. BORRET, *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques. Tome I* (SC 375). Paris, Cerf, 1991.

CHARLESWORTH, J. H., *The Odes of Salomon. The Syriac Texts* (Texts and Translations 13 / Pseudepigrapha Series 7). Chico: CA, Scholars Press, 1977.

———, «The Odes of Salomon», dans J. H. CHARLESWORTH (éd.), *Old Testament Pseudepigrapha 2*. Garden City : NY, Doubleday, 1985, p.725-771.

CLAVET, M.-A., D. CÔTÉ, P. GEOLTRAIN, A. LE BOULLUEC, B. POUDERON et A. SCHNEIDER, «Roman pseudo-clémentin. Homélie», dans P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éds), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516). Paris, Gallimard, 2005, p.1215-1589.

COHN, L. et S. REITER, «Quod omnis probus liber sit», dans L. COHN et P. WENDLAND (éds), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (v. VI). Berolini, G. Reimeri, 1960, p.1-45.

COQUIN, R.-G., *Les Canons d'Hippolyte* (PO 31/2). Paris, Firmin-Didot et Cie, 1966.

DANIELOU, J., *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* (SC 1bis). Paris, Cerf, 1955.

DE GENOUDE, A., *Contre Marcion. Tome 2*. Paris, Vivès, 1852.

DECONICK, A. D., *The Original Gospel of Thomas in Translation* (LNTS 287). London, T&T Clark, 2006.

DOIGNON, J., *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. Tome I* (SC 254). Paris, Cerf, 1978.

———, *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. Tome II* (SC 258). Paris, Cerf, 1979.

DORESSE, J., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. L'évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*. Paris, Plon, 1959.

DOUTRELEAU, L., *Origène. Homélie sur la Genèse* (SC 7 bis). Paris, Cerf, 1976.

DUENSING, H., *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* (AAWPH. Dritte folge, Nr. 32). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1946.

EVANS, E., *Tertullian. Adversus Marcionem*. Oxford, Oxford University Press, 1972.

- GARRITTE, G., « Evangelium secundum Thomam latine », dans K. ALAND (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit. Editio quinta*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1968 (1963<sup>1</sup>), p.517-530.
- GIANOTTO, C., « Évangile selon Thomas », dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442). T. I, Paris, Gallimard, 1997, p.23-53.
- GRENFELL B. P. et A. S. HUNT (éds), *The Oxyrhynchus Papyri* (Part IV). London, Egypt Exploration Fund, 1904.
- GUILLAUMONT, A. H.-CH. PEUCH, G. QUIPEL, G. TILL et Y. <sup>C</sup>ABD AL-MASIH, *L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et traduit*. Paris, Presses Universitaire de France, 1959.
- HARRIS R. et A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon. Vol. I: The Text with Facsimile Reproductions*. Manchester, The University Press, 1916.
- HOLMES, P., « Tertullian Against Marcion », dans A. ROBERTS and J. DONALDSON (éds), *Ante-Nicene Fathers. Vol. 3*. Peabody: Mass, Hendrickson, 1994 (1885<sup>1</sup>), p.269-475.
- HORNER, G., *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic* (7 vols). Oxford, Clarendon Press, 1898-1905.
- JAUBERT, A., *Origène. Homélie sur Josué* (SC 71). Paris, Cerf, 1960.
- JUNOD, É. et J.-D. KAESTLI, *Acta Iohannis. Praefatio – Textus* (CCSA 1). Turnhout, Brepols, 1983.
- , *Acta Iohannis. Textus alii – Commentarius, Indices* (CCSA 2). Turnhout, Brepols, 1983.
- , « Actes de Jean », dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442). T. I, Paris, Gallimard, 1997, p.973-1037.
- KITTEL, R., K. ELLIGER, W. RUDOLPH, H. P. RÜGER et G. E. WEIL, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1977..
- KMOSKO, M., *Liber Graduum* (PS 3). Paris, Éditions F. Didot, 1926.

- KRAFT, R., *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. Vol. III. *The Didache and Barnabas*. Toronto, Thomas Nelson & Sons, 1965.
- KROYMANN, E., « De corona », dans A. GERLO, E. EVANS et A. HARNACK (eds), *Tertullianus. Opera montanistica* (CCSL 2). Turnhout, Brepols, 1954, p.1037-1066.
- KUNTZMANN, R., *Le Livre de Thomas. NH II,7* (BCNH Section « Textes » 16). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 1986.
- LATTKE, M., *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar* (NTOA 41/1-3). Fribourg; Göttingen, Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 2001, 2005.
- LAYTON, B. « Gospel according to Thomas », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.52-93.
- LE BOULLUEC, A. et P. VOULET, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates V. Tome 1* (SC 278). Paris, Cerf, 1981.
- LELOIR, L., *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne* (CSCO 137. *Scriptores Armeniaci*. Tome 1). Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1953.
- , *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne* (CSCO 145. *Scriptores Armeniaci*. Tome 2). Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1954.
- , *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)*. Dublin, Hodges Figgis & Co. Ltd, 1963.
- , *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron* (SC 121). Paris, Cerf, 1966.
- MACMAHON, J. H., « Hippolytus. The Refutation against all Heresies », dans A. ROBERTS et J. DONALDSON (éds), *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 5. Peabody: Mass, Hendrickson, 1994 (1886<sup>1</sup>), p.9-162.
- MALHERBE, A. J. et E. FERGUSON, *Gregory of Nyssa. The Life of Moses* (The Classics of Western Spirituality. A Library of the Great Spiritual Masters). Toronto, Paulist Press, 1978.
- MARCOVICH, M., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (PTS 25). New York, Walter De Gruyter, 1986.

- , *Iustini Martyris Dialogus Cum Tryphone* (PTS 47). Berlin, Walter de Gruyter, 1997.
- MARROU, H.-I. et M. HARL, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue, Livre I* (SC 70). Paris, Cerf, 1960.
- MARROU, H.-I., C. MONDÉSERT et C. MATRAY, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue livre III* (SC 158). Paris, Cerf, 1970.
- MATTEI, P., *Tertullien. Le mariage unique* (SC 343). Paris, Cerf, 1988.
- MESSIÉ, P., L. NEYRAND et M. BORRET, *Origène. Homélie sur les Juges* (SC 389). Paris, Cerf, 1993.
- METZGER, B., « The Gospel of Thomas », dans K. ALAND (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit. Editio quinta*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1968 (1963<sup>1</sup>), p.517-530.
- MIGNE, J.-P., *Origenes* (PG 11-17). Paris, Migne, 1857-1866.
- MILHAU, M., *Hilaire de Poitiers. Commentaire sur le Psaume 118. Tome I* (SC 344). Paris, Cerf, 1988.
- , *Hilaire de Poitiers. Commentaire sur le Psaume 118. Tome II* (SC 347). Paris, Cerf, 1988.
- MILLER, R. J., *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version*. San Francisco, Harper Collins, 1994.
- MONAT, P., *Lactance. Institutions divines. Livre V* (SC 204). Paris, Cerf, 1973.
- MORESCHINI, C. et R. BRAUN, *Tertullien. Contre Marcion Livre IV* (SC 456). Paris, Cerf, 2001.
- NESTLE, E., E. NESTLE, B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. M. MARTINI et B. M. METZGER, *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece* (27<sup>th</sup> edition). Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- PATRICK, J., « Origen's Commentary on the Gospel of Matthew », dans A. ROBERTS et J. DONALDSON (éds), *Ante-Nicene Fathers. Vol. 9*. Peabody: Mass, Hendrickson, 1994 (1986<sup>1</sup>), p.409-512.
- PÉRIER, J. et A. PÉRIER, *Les 127 canons des apôtres* (PO 8/4). Turnhout, Brepols, 1971 (Paris, Firmin Didot et Cie, 1912<sup>1</sup>).

- PIERRE, M.-J., *Les Odes de Salomon* (Apocryphes 4). Turnhout, Brepols, 1994.
- , « Odes de Salomon », dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442). T. I, Paris, Gallimard, 1997, p.671-741.
- POUILLOUX, J., *Philon d'Alexandrie. De agricultura* (OPA 9). Paris, Cerf, 1961.
- PRIGENT, P., *Épître de Barnabé* (SC 172). Paris, Cerf, 1971.
- PRUCHE, B., *Basile de Césarée. Sur le Saint Esprit* (SC 17bis). Paris, Cerf, 1968.
- REFOULÉ, R. F. et P. DE LABRIOLLE, *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques* (SC 46). Paris, Cerf, 1957.
- REHM, B., *Die Pseudoklementinen I, Homilien* (GCS 42), 3<sup>e</sup> éd. par G. STRECKER, Berlin, Akademie-Verlag, 1992.
- , *Die Pseudoklementinen II, Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (GCS 51), 2<sup>e</sup> éd. par G. STRECKER, Berlin, Akademie-Verlag, 1994.
- REIFFERSCHIED, A. et G. WISSOWA, « Scorpice », dans A. GERLO, E. EVANS et A. HARNACK (éds), *Tertullianus. Opera montanistica* (CCSL 2). Turnhout, Brepols, 1954, p.1067-1998.
- ROBINSON, J. M., *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II*. Leiden, Brill, 1974.
- ROUSSEAU A. (éd.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies Livre IV* (SC 100-1/2). Paris, Cerf, 1965.
- SCHECK, T. P., *Commentary on the Epistle to the Romans. Books 1 – 5* (FC 103). Washington: DC., The Catholic University of America Press, 2001.
- SEVRIN, J.-M., « Évangile selon Thomas », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éds), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538). Paris, Gallimard, 2007, p.297-332.
- SIOUVILLE, A., *Hippolyte de Rome. Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*. Milan, Archè, 1988.
- , *Les homélies clémentines*. Lagrasse, Verdier, 1991.
- TILL, W. et J. LEIPOLDT, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* (TUGAL 58). Berlin, Akademie Verlag, 1954.



THOMPSON, H. (éd.), *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*. Cambridge, Cambridge University Press, 1932.

WOOD, S. P., *Clement of Alexandria. Christ the Educator* (FC 23). New York, Fathers of the Church Inc., 1954.

ZINGERLE, A., *S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos*. Vindobonae, F. Tempsky, 1891.

### *Sources secondaires*

AASGAARD, R., « Paul as a Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle », *JBL* 126 (2007), p.129-159.

ACHTEMEIER, P. J., *1 Peter: A Commentary on First Peter* (Her). Minneapolis, Fortress, 1996.

ARNAL, W. E., « The Rhetoric of Marginality: Apocalypticism, Gnosticism, and Sayings Gospels », *HTR* 88 (1995), p.471-494.

ASGEIRSSON, J. M., « Arguments and Audience(s) in the *Gospel of Thomas* (Part I) », *SBLSP* 36 (1997), p.47-85.

ATTRIDGE, H. W., *Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Her). Philadelphia, Fortress Press, 1989.

BAARDA, T., « 2 Clement 12 and the sayings of Jesus », dans J. DELOBEL (éd.), *Logia – Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* (BETL 59). Leuven, University Press; Peeters, 1982, p.529-556.

BADILITA, C., *Métamorphoses de l'Antéchrist chez les Pères de l'Église* (TheoHis 116). Paris, Beauchesne, 2005.

BAER, R. A., *Philo's Use of the Categories 'Male' and 'Female'* (ALGHJ 3). Leiden, E. J. Brill, 1970.

BAKER, A., « Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas », *VC* 18 (1964), p.215-225.

———, « The 'Gospel of Thomas' and the Syriac 'Liber Graduum' », *NTS* 12 (1965 / 1966), p.49-55.

BALÁS, D. L., « Gregory of Nyssa », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.400-402.

- BARCLAY, W., *The Letters of James and Peter*. Philadelphia, Westminster, 1976.
- BARNARD, L. W., « The Epistle of Barnabas: A Paschal Homily? », *V/C* 15 (1961), p.8-22.
- BATEY, R., « The MIA ΣΑΡΕ Union of Christ and the Church », *NTS* 13 (1966 / 1967), p.270-281.
- BAUS, K., *From the Apostolic Community to Constantine* (HCH 1). New York, Herder and Herder, 1965.
- BEARE, F. W., *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*. Oxford, Basil Blackwell, 1961.
- BEASLEY-MURRAY, G. R., *Baptism in the New Testament*. London, McMillan & Co., 1963.
- BECK, E., « Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums », *SA* 38 (1956), p.254-267.
- BENOÎT, A., *Le baptême chrétien au second siècle: la théologie des Pères* (EHPR 43). Paris, Presses universitaires de France, 1953.
- BENOÎT, A. et C. MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne: Ier-IIIe siècles* (TradCh 9). Berne; Berlin, Peter Lang, 1994.
- BEST, E., *1 Peter* (NCB). Greenwood: SC, Attic Press, 1971.
- BIANCHI, U. (éd.), *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. Leiden, E. J. Brill, 1967.
- BOISMARD, M.-É., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (LD 30). Paris, Cerf, 1961.
- BONNEAU, G., *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif* (ScBib études 4). Montréal, Médiaspaul, 1998.
- , *Stratégies rédactionnelles et fonction communautaires de l'Évangile de Marc* (EBib n.s. 44). Paris, Gabalda, 2001.
- , *Paul et les Corinthiens 1. La première lettre* (CBib 35). Bruxelles, Lumen Vitae, 2004.
- BOVON, F., *Luke 1. A Commentary on Luke 1:1—9:50* (Her). Minneapolis: Minn., Augsburg Press, 2002.

- BRADSHAW, P. F., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Oxford, University Press, 2002 (1992<sup>1</sup>).
- BRANKAER, J., « 'Je ne suis pas ton maître'. Jésus, Thomas et les disciples dans l'Évangile selon Thomas », dans P. LÉTOURNEAU et M. TALBOT (éds), *Et vous, qui dites-vous que je suis? La gestion des personnages dans les récits bibliques* (ScBib, Études 16). Montréal, Médiaspaul, 2006, p.245-255.
- BROCK, S. P., « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20 (1973), p.1-19.
- BROX, N., *Der erste Petrubrief* (EKKNT. Band XXI). Einsiedeln, Köln: Benziger; Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- BRUCE, F. F., *The Letter of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary* (TNTC 6). Grand Rapids, Eerdmans, 1985 (1963<sup>1</sup>).
- , *The Epistle to the Hebrews* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*. New York, Harper & Row, 1963.
- CALLOUD, J. et F. GENUYT, *La Première Épître de Pierre. Analyse sémiotique* (LD 109). Paris, Cerf, 1982.
- CAMERON, R., « Myth and History in the Gospel of Thomas », *Apoc* 8 (1997), p.193-205.
- , « Ancient Myths and Modern Theories of the *Gospel of Thomas* and Christian Origins », dans R. Cameron et M. P. Miller (éds), *Redescribing Christian Origins* (SBLSymS 28). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004, p.89-108.
- CARROLL, J. T., « Children in the Bible », *Int* 55 (2001), p.121-134.
- CAVALLO, G. et R. CHARTIER (éds), *Histoire de la lecture dans le monde occidental* (PHis 297). Paris Seuil, 2001.
- CAZELAIS, S., « La masculoféminité d'Adam : quelques témoins textuels et exégèses chrétiennes anciennes de *Gen* 1,27 », *RB* 114-2 (2007), p.174-188.
- CERFAUX, L. et G. GARRITE, « Le paraboles du Royaume dans L'Évangile de Thomas », *Mus* 70 (1957), p.307-327.

- CHARRON, R., « À propos des ΟΥΔ ΟΥΩΤ et de la solitude divine dans les textes de Nag Hammadi », dans L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éds), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNH Section « Études » 7). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 2006, p.109-133.
- CHILTON, B., « The Gospel According to Thomas as a Source of Jesus' Teaching », dans D. WENHAM (éd.), *Gospel Perspectives 5. The Jesus Tradition Outside the Gospels*. Sheffield, JSOT Press, 1985, p.159-162.
- CHILTON B. et J. I. H. McDONALD, *Jesus and the Ethics of the Kingdom*. London; Grand Rapids, SPCK; Eerdmans, 1987.
- CLARK, M. T., « Hilary of Poitiers », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.425-426.
- CLOWNEY, E., *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*. Downers Grove: Ill, Inter-Varsity, 1988.
- COMPAGNON, A., *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun* (PEs 352). Paris, Seuil, 1998.
- CONZELMANN, H., *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Her). Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- COTHENET, E., *Les épîtres de Pierre* (CaE 47). Paris Cerf, 1984.
- CROSS, F. L., *1 Peter: A Paschal Liturgy*. London, Mowbray, 1954.
- CROSSAN, J. D., *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*. San Francisco, Harper, 1983.
- , « Kingdom and Children: A Study in the Aphoristic Tradition », *Semeia* 29 (1983), p.75-95.
- , *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York, HarperSanFrancisco, 1991.
- DAHL, N.A., « La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé 6,8-19 », dans *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel*. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950, p.62-70.
- DALTON, W. J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (AnaBib 23). Rome, Pontifical Biblical Institute, 1965.

- , « The First Epistle of Peter », dans R. E. BROWN, J. A. FITZMYER et R. E. MURPHY (éds), *The New Jerome Bible Commentary*. Englewood Cliff: NJ, Prentice-Hall Inc., 1990, p.903-908.
- DANIÉLOU, J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église* (Collection Irénikon). Chevetogne, Edition de Chevetogne, 1953 (1952<sup>1</sup>).
- DAVIDS, P. H., *The First Epistle of Peter* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- DAVIES, S. L., *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom Second Edition*. Oregon House: CA, Bardic Press, 2005.
- DAVIES W. D. et D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC 2). Edinburgh, T. & T. Clark, 1991.
- DE ANDIA, Y., *Homo vivens: Incorruptibilité et divination de l'homme selon Irénée de Lyon*. Paris, Études Augustiniennes, 1986.
- DECONICK, A. D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (VCSup. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 33). Leiden, Brill, 1996.
- , *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. London, T&T Clark, 2001.
- , *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and Its Growth* (LNTS 286). London, T&T Clark, 2005.
- , (éd.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (SBLSymS 11). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006.
- DERRETT, J. D. M., « Why Jesus Blessed the Children (Mk 10:13-16 par.) », *NovT* 25 (1983), p.1-18.
- , « Whatever Happened to the Land Flowing with Milk and Honey? », *VC* 38 (1984), p.178-184.
- DESJARDINS, M., « Where was the Gospel of Thomas Written? », *TJT* 8 (1992), p.121-133.

- DEWEY, A. J., « 'Keep Speaking Until You Find...': *Thomas* and the School of Oral Mimesis », dans R. CAMERON et M. P. MILLER (éds), *Redescribing Christian Origins* (SBLSymS 28). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004, p.109-132.
- DIX, G., *The Shape of the Liturgy*. London, Dacre Press; Adam & Charles Black, 1945.
- DORESSE, J., « Les reliures des manuscrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion », *REg* 13 (1961), p.43-45.
- , *L'Évangile selon Thomas. Les paroles secrètes de Jésus*. Monaco, Le Rocher, 1988.
- DRIVERS, H. J. W., « The 19th Ode of Salomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity », *JTS* 31 (1980), p.337-355.
- DUMAIS, M., *Le sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*. Paris; Sainte-Foy: QC, Letnouzey & Ané, 1995.
- DUNN, J. D. G., *Jesus Remembered: Christianity in the Making 1*. Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- ECO, U., *Les limites de l'interprétation*. Paris, Grasset, 1992.
- EDWARDS, M. J., « Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos », *VC* 54 (2000), p.159-177.
- EHLERS, B., « Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa », *NovT* 12 (1970), p.284-317.
- ELLIOTT, J. H., « The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research », *JBL* 95 (1976), p.243-254.
- , « The First Epistle of Peter », dans D. N. FREEDMAN (éd.), *ABD* (Vol. 5. O—Sh). New York, Doubleday, 1992, p.269-278.
- ENGELBRECHT, E., « God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist », *JChrStud* 7 (1999), p.509-526.
- FALLON F. T. et R. CAMERON, « The Gospel of Thomas : A Forschungsbericht and Analysis », dans H. TEMPORINI and W. HAASE (éds), *ANRW* (II 25.6). Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p.4196-4251.

FANTINO, J., *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (CFid 180). Paris, Cerf, 1994.

———, « Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon », *VC* 52 (1998), 418-429.

FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

FERGUSON, E., « Recapitulation », dans W. A. ELWELL (éd.), *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids, Baker Books House, 1984, p.916-917.

———, « Epistle of Barnabas », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity. Vol. 1. A – K*. New York, Garland Publishing Inc., 1997, p.167-168.

———, « Hippolytus », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.426-427.

FIEGER, M., *Das Thomasevangelium. Einleitung Kommentar und Systematik* (NTAbh 22). Münster, Aschendorff, 1991.

FITZMYER, J. A., « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas », dans *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Missoula, Scholars Press, 1974, p.355-433.

———, « The First Epistle of Peter », dans R. E. BROWN, J. A. FITZMYER et R. E. MURPHY (éds), *The Jerome Biblical Commentary. The New Testament and Topical Articles. Volume II*. Englewood Cliff: NJ, Prentice-Hall Inc., 1968, p.362-368.

FRANCE, R. T., *The Gospel According to Matthew* (TNTC 1). Grand Rapids, Eerdmans, 1985.

FRANCIS, J., « 'Like Newborn Babes' – The Image of the Child in 1 Peter 2 :2-3 », dans E. A. LIVINGSTON (éd.), *Studia Biblica (1978) III : Papers on Paul and Other New Testament Authors*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1980, p.111-117.

GAGNÉ, A., « De l'intentio operis à l'intentio lectoris. Essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20) », *Theolog* 12/1-2 (2004), p.213-232.

- , « La Visite de Dieu dans l'Instruction sur les Deux Esprits (1QS 3:3-4:26) : Caractérisation de la communauté de Qumrân et de ses ennemis », dans F. GARCÍA MARTÍNEZ and M. POPOVIĆ (éds), *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen* (STDJ 70). Leiden, Brill, 2008, p.204-216.
- , « A Critical Note on the Meaning of ΑΠΟΦΑCIC in *Gospel of Judas* 33:1 », *LTP* 63 (2007), p.377-383.
- , « Connaissance, identité et androgynéité. Conditions du salut dans l'Évangile selon Thomas », dans M. ALLARD, D. COUTURE et J.-G. NADEAU (éds), *Pratiques et constructions du corps en christianisme* (Actes du 42<sup>e</sup> congrès de Société canadienne de théologie). Montréal, Fides (à paraître en 2008).
- , « Sectarianism, Secret Teaching and Self-Definition: Relational Features between Jesus, the Disciples and the Outsiders », dans T. HOLMÉN (éd.), *Jesus in Continuum: Jesus from Judaism to Christianity* (WUNT, Reihe A). London, T&T Clark (à paraître en 2008).
- GARITTE, G., « Les 'Logoi' d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit 'Évangile de Thomas' », *Mus* 73 (1960), p.335-349.
- GÄRTNER, B., *The Theology of the Gospel of Thomas*. New York, Harper & Brothers Publishers, 1961.
- GEORGE, A., « A Literary Catalogue of New Testament Passages on Baptism », dans *Baptism in the New Testament*. London, Geoffrey Chapman, 1964, p.13-22.
- GIGNAC, A. et A. GAGNÉ, « N'est pas fort qui croyait l'être, et sa foi n'est pas celle qu'il convenait d'avoir ! Ambiguïté discursive et programmation de lecture en Rm 14. », *Theof* 35 (2004), p.21-46.
- GIRARD, M., « L'analyse structurelle », dans J. DUHAIME et O. MAINVILLE (éds), *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (CLecBib 41). Montréal, Médiaspaul, 1994, p.149-159.
- , *Les Psaumes Redécouverts. De la structure au sens. 1-50*. Montréal, Bellarmin, 1996.
- , *Between Two Sundays (John 20:19-29). Towards a Methodological Reconciliation of Diachrony and Synchrony*. Présentation au congrès annuel de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* à Sibiu, Roumanie (août 2007).



- GLIMM, F. X., « The Letter of Barnabas », dans F. X. GLIMM, J. M. F. MARIQUE and G. G. WALSH (éds), *The Apostolic Fathers*. Washington, Catholic University Press, 1962, p.185-222.
- GOODSPEED, E. J., *A History of Early Church Literature* / revised and enlarged by R. M. GRANT. Chicago, The University of Chicago Press, 1966 (1942<sup>1</sup>).
- GOPPELT, L., *A Commentary on 1 Peter*. Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- GRANT, R. M., « The Odes of Salomon and the Church of Antioch », *JBL* 63 (1944), p.363-377.
- , « Notes on the Gospel of Thomas », *VC* 13 (1959), p.170-180.
- GRANT, R. M. et D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*. Garden City, Doubleday, 1960.
- GREEN, J. B., *The Gospel of Luke* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- GROH, D. E., « Montanism », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.622-623.
- GRUDEM, W. A., *The First Epistle of Peter. An Introduction and Commentary* (TNTC 17). Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- GUNDRY, R. H., *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1982.
- GUNDRY-WOLF, J. M., « The least and the greatest: children in the New Testament », dans M. BUNGE (éd.), *The Child in Christian Thought*. Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p.29-60.
- GUNTHER, J. J., « The Meaning and Origin of the name 'Judas Thomas' », *Mus* 93 (1980), p.113-148.
- HAENCHEN, E., *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (ThBibT 6). Berlin, Töpelmann, 1961.
- HAGNER, D. A., *Matthew 14-28* (WBC 33b). Waco: TX, Word Books, 1995.
- HAMMAN, A., *Guide pratique des Pères de l'Église*. Paris, Desclée De Brouwer, 1967.
- HARL, M., « À propos des LOGIA de Jésus : Le sens du mot MONAXOË », *REG* 73 (1960), p.464-474.

- , « L'herméneutique d'Origène », dans M. HARL et N. DE LANGE, *Origène. Philocalie, 1-20 sur les Écritures et la lettre à Africamus sur l'histoire de Suzanne* (SC 302). Paris, Cerf, 1983, p.42-157.
- HAUCK, F., « ἀγνός κτλ. », dans G. KITTEL (éd.), *TDNT* 1. Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p.122-124.
- HEDRICK, C. W., « An Anecdotal Argument for the Independence of the *Gospel of Thomas* from the Synoptic Gospels », dans H.-G. BETHGE, S. EMMEL, K. KING and I. SCHLETTERER (éds), *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptische-gnostische Schriften's Thirtieth Year* (NHMS 44). Leiden, Brill, 2002, p.113-126.
- HERCEG, P., « Sermons of the Book of Acts and the Apocryphal Acts », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Apocryphal Acts of John* (StApocAc). Kampen, Pharos, 1995, p.153-170.
- HILL, D., « On Suffering and Baptism in 1 Peter », *NovT* 18 (1976), p.181-189.
- HOBBIE, P. H., « 1 Peter 2:2-10 », *Int* 47 (1993), p.170-173.
- HOOVER, M., « Hard Sayings, 1 Corinthians 3:2 », *Theol* 68 (1966), p.19-22.
- ISENBERG, W. W., « Introduction to the Gospel according of Philip », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.131-139.
- ISER, W., *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Bruxelles, Mardaga, 1978.
- JEREMIAS, J., *Infant Baptism in the First Four Centuries* (LHisD). London, SCM Press, 1960.
- , *The Parables of Jesus* (NTL). London, SCM Press, 1963.
- , « ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος », dans G. KITTEL (éd.), *TDNT* 1. Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p.364-367.
- JOBES, K. H., « Got Milk? Septuagint Psalm 33 and the Interpretation of 1 Peter 2:1-3 », *WTJ* 63 (2002), p.1-14.
- JOUSSA, J.-P., *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal? Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand* (CFid 28). Paris, Cerf, 1968.

- JURGENS, W. A., *The Faith of the Early Fathers* (Vol. 1). Collegeville: Minn., Liturgical Press, 1970.
- KAESTLI, J.-D., « L'utilisation de l'évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI et J. M. POFFET (éds), *Jésus de Nazareth : nouvelles approches d'une énigme* (MdB 38). Genève, Labor et Fides, 1998, p.373-395.
- KASSER, R., *L'évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- KEE, H. C., « 'Becoming a Child' in the Gospel of Thomas », *JBL* 82 (1963), p.307-314.
- KEENER, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1999.
- KELLY, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (BTC). London, Adam & Charles Black, 1969.
- KILMARTIN, E., « The Baptismal Cups Revisited », dans E. CARR (éd.), *Eulogema : Studies in Honor of Robert Taft, S. J.* (SA 110). Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1993, p.249-267.
- KING, K. L., *What is Gnosticism?* Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- KITTEL, G., « λογικός », G. KITTEL et G. FRIEDRICH (éds), *TDNT* 4. Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p.142-143.
- KLIJN, A. F. J. « Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum », *VC* 15 (1961), p.146-159.
- , « The "Single One" in the Gospel of Thomas », *JBL* 81 (1962), p.271-278.
- , « Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers, "Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?" ». *NovT* 14 (1972), p.70-77.
- KLOPPENBORG, J. S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (SAC). Philadelphia, Fortress, 1987.
- KOESTER, H., « One Jesus and Four Primitive Gospels », dans J. M. ROBINSON et H. KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia, Fortress, 1971, p.158-204.

- , « Apocryphal and Canonical Gospels », *HTR* 73 (1980), p.105-130.
- , « The Gospel of Thomas. Introduction », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.38-49.
- , *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*. Philadelphia; London, Trinity Press International; SCM Press, 1990.
- KORPEL, M. C. A., « Stone », dans K. VAN DER TOORN et al. (éds.), *DDD*. Leiden, Brill, 1999 (1995<sup>1</sup>), p.818-820.
- KUNTZMANN, R., *Le symbolisme des jumeaux au Proche Orient. Naissance, fonction et évolution d'un symbole* (BeauRel 12). Paris, Beauchesne, 1983.
- , « Le Livre de Thomas (NH II,7) et la tradition de Thomas », dans L. PAINCHAUD et A. PASQUIER (éds), *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* (BCNH Section « Études » 3). Québec; Louvain, Presses de l'Université Laval; Peeters, 1995, p.295-310.
- LAGRAND, J., « How Was the Virgin Mary 'Like a Man' (ⲕⲓⲃⲁ ⲙⲁⲣⲓ)? », *NovT* 22 (1980), p.97-107.
- LALLEMAN, P. J., *The Acts of John: A Two-stage initiation into Johannine Gnosticism* (SAAA 4). Leuven, Peeters, 1998.
- LAYTON, B., *The Gnostic Scriptures*. Garden City, Doubleday, 1987.
- LEE, J. A. L., « Hebrews 5:14 and "ΕΕΙΣ: A History of Misunderstanding », *NovT* 39 (1997), p.151-176.
- LÉGASSE, S., *Jésus et l'enfant. 'Enfants', 'petits' et 'simples' dans la tradition synoptique* (EBib). Paris, Gabalda, 1969.
- , *Naissance du baptême*. Paris, Cerf, 1993.
- LELYVELD, L., *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas* (NHS 34). Leiden, E. J. Brill, 1987.
- LIÉBAERT, J., « Les 'Odes de Salomon' et 'l'évangile selon Thomas' », dans *Les enseignements moraux des Pères apostoliques* (Recherches et synthèse. Section de morale IV). Gembloux, Éditions J. Duculot, 1970, p.227-253.

- LEIBENBERG, J., *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (BZNT 102). Berlin, Walter de Gruyter, 2001.
- LINDARS, B., « John and the Synoptics. A Test Case », *NTS* 21 (1981), p.287-294.
- LÜDEMANN, G., *Jesus After 2000 Years. What He Really Said and Did*. Amherst: N.Y., Prometheus Books, 2001.
- LUZ, U., *Matthew 8–20* (Her). Minneapolis: Minn., Augsburg Fortress, 2001.
- MACDONALD, D. R., 'There is no Male and Female'. *The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (HDR 20). Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique* (ScBib – Études / instruments 2) Montréal, Médiaspaul, 1995.
- , *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains* (ScBib études 6). Montréal, Médiaspaul, 1999.
- , « De Jésus à l'Église: étude rédactionnelle de Luc 24 », *NTS* 51 (2005), p.192-211.
- MANN, C. S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27). Garden City: New York, Doubleday, 1986.
- MARJANEN, A., *The Woman that Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents* (NHMS 40). Leiden, E. J. Brill, 1996.
- , « Is Thomas a Gnostic Gospels? », dans R. URO (éd.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas* (SNTW). Edinburgh, T&T Clark, 1998, p.107-139.
- MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Grand Rapids, Eerdmans, 1978.
- MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, (ICC 1). Edinburgh, T&T Clark, 1996.
- MCLEAN, B. H., « On the Gospel of Thomas and Q », dans R. A. PIPER (éd.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q* (NovTSup 75). Leiden, E. J. Brill, 1995, p.321-345.

- MEEKS, W. A., « The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity », *HR* 19 (1974), p.165-208.
- MEIER, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One: The Roots of the Problem and the Person* (ABRL). New York, Doubleday, 1991.
- MELLO, A., *Évangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif* (LD 179). Paris, Cerf, 1999.
- MÉNARD, J.-É., *L'Évangile de Thomas* (NHS V). Leiden, Brill, 1975.
- MERILLAT, H. C., *The Gnostic Apostle Thomas "Twin of Jesus"*. Philadelphia, Xlibris Corporation, 1997.
- MEYER, M., « Making Mary Male: The Categories of 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas », *NTS* 31 (1985), p.554-570.
- , *The Gospel of Thomas. The Hidden Sayings of Jesus*. San Francisco, Harper Collins, 1992.
- , « The Beginning of the Gospel of Thomas », dans *Secret Gospels. Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. New York, Trinity Press, 2003, p.39-53.
- , « Gospel of Thomas. Saying 114 Revisited », dans *Secret Gospels. Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. New York, Trinity Press, 2003, p.96-106.
- MICHAELS, J. R., *I Peter* (WBC 49). Waco: TX, Word Books, 1988.
- MILLER, B. F., « A Study of the Theme of 'Kingdom'. The Gospel According to Thomas: Logion 18 », *NovT* 9 (1967), p.52-60.
- MOLLAT, D., « Baptismal Symbolism in Paul », dans *Baptism in the New Testament*. London, Geoffrey Chapman, 1964, p.63-83.
- MORARD, F.-E., « Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle. Influence bibliques et gnostiques », *FZPhTh* 20 (1973), p.332-411.
- , « Encore quelques réflexions sur Monachos », *VC* 34 (1980), p.395-401.
- MORRIS, L., *The First Epistle of Paul to the Corinthians. An Introduction and Commentary* (TNTC 7). Grand Rapids, Eerdmans, 1985 (1958<sup>1</sup>).

- , *The Gospel According to Matthew*. Grand Rapids, Eerdmans; Leicester, Inter-Varsity Press, 1992.
- MOULE, C. F. D., « The Nature and Purpose of 1 Peter », *NTS* 3 (1956), p.1-11.
- MÜLLER, P., *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *L'existence chrétienne selon saint Paul* (LD 80). Paris, Cerf, 1974.
- MURRAY, R., *Symbols of the Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*. Piscataway: NJ, Gorgias Press, 2004.
- NELLER, K. V., « Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction », *SecCent* 7 (1989-1990), p.1-18.
- NORDSIECK, R., *Das Thomas-Evangelium*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004.
- NORRIS, F. W., « Acts of John », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.7-8.
- , « Basil of Caesarea » dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.139-141.
- , « Gregory of Nazianus », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.139-141 et 391-400.
- OEPKE, A., « βάπτω, βαπτίζω », dans G. Kittel (éd.), *TDNT* 1. Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p.529-546.
- , « παῖς κτλ. », dans G. FRIEDRICH (éd.), *TDNT* 5. Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p.637-645.
- OGDEN, L. K., « The Binding of Codex II », dans J. M. ROBINSON (éd.), *The Coptic Gnostic Library : A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Volume 2). Leiden, Brill, 2000, p.19-25.
- ORR, W. F. et J. A. WALTHER, *1 Corinthians. A New Translation* (AB 32). Garden City: NY, Doubleday, 1976.
- OSTMEYER, K.-H., « Jesu annahme der Kinder in Matthäus 19:13-15 », *NovT* 46 (2004), p.1-11.

- PAGELS, E., « What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity », *SJWCS* 2 (1976), p.293-303.
- PAINCHAUD, L., M.-P. BUSSIÈRES et M. KALER, « Le syntagme ΠΜΔ ΤΗΡῚ dans quelques textes de Nag Hammadi », dans L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éds), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNH Section « Études » 7). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 2006, p.619-645.
- PATTERSON, S. J., « The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition: A Forschungsbericht and Critique », *FFF* 8 (1992), p.45-97
- , *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma: CA, Polebridge Press, 1993.
- , « Wisdom in Q and Thomas », dans L. G. PERDUE, B. B. SCOTT et W. J. WISEMAN (éds), *In Search of Wisdom: Essay in Memory of John G. Gammie*. Louisville: KY, Westminster John Knox, 1993, p.187-221.
- , « The Gospel of Thomas and Historical Jesus Research », dans L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éds), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNH. Section « Études » 7). Québec; Louvain; Paris, Presses de l'Université Laval; Peeters, 2006, p.663-684.
- PATERSON CORRINGTON, G., « The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity », *HTR* 84 (1989), p.393-420.
- PERKINS, P., « Mani, Manichaeism », dans E. FERGUSON (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, Garland Publishing, 1990, p.562-563.
- PERRIN, N., *Thomas en Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002.
- , « Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991-2006): Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels », *CurBr* 5.2 (2007), p.183-206.
- PETERSEN, N. R., « Pauline Baptism and 'Secondary Burial' », *HTR* 79 (1986), p.217-226.
- PETERSEN, W. L., *Tatian's Diatessaron. It's Creation, Dissemination, Significance, & History in Scholarship* (VCSup 25). Leiden, E. J. Brill, 1994.
- PIÉGAY-GROS, N., *Introduction à l'intertextualité*. Paris, Nathan, 2002.



- PIERRE, M.-J., « Lait et miel, ou la douceur du Verbe », *Apoc 10* (1999), p.139-176.
- POIRIER, P.-H., « Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas : Une traduction et ses transformations » *Apoc 7* (1996), p.9-26.
- PUECH, H.-C., *En quête de la Gnose 2. Sur l'évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique* (Bibliothèque des sciences humaines). Paris, Gallimard, 1978.
- QUASTEN, J., *Patrology. Vol. II. The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Westminster: Md, Newman Press; Utrecht/Antwerp, Spectrum Publishers, 1953.
- , *Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Westminster: Md, Newman Press; Utrecht/Antwerp, Spectrum Publishers, 1960.
- QUISPEL, G., *Makarius, das Thomasevangelium, und das Lied von der Perle* (NovTSup 15). Leiden, E. J. Brill, 1967.
- , « Gnosis and the New Sayings of Jesus », *ErJb* 38 (1969), p.261-296.
- , *Tatian and the Gospel of Thomas: Studies in the History of the Western Diatessaron*. Leiden, Brill, 1975.
- , *Gnostic Studies II* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 34/2). Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1975.
- , « The Gospel of Thomas Revisited », dans B. BARC (éd.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi. Québec, 22-25 août 1978* (BCNH Section « Études » 1). Québec; Louvain, Les Presses de l'Université Laval; Peeters, 1981, p.218-266.
- RADERMAKERS, J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu. 2. Lecture continue*. Louvain, Institut d'Études Théologiques, 1972.
- RICŒUR, P., *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique* (PEs 227). Paris, Seuil, 1983.
- , « Qu'est-ce qu'un texte? », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique-II*. Paris Seuil, 1986, p.137-159.
- , *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1990.

- RILEY, G. J., « The Gospel of Thomas in Recent Scholarship », *CurBs* 2 (1994), p.227-252.
- , *Resurrection Reconsidered. Thomas and John in Controversy*. Minneapolis, Fortress, 1995.
- ROBBINS, V., « Enthumemic Texture in the Gospel of Thomas », *SBL Seminar Papers 1998* (SBLSP 37). Atlanta, Sholars Press, 1997, p.86-114.
- ROBERTS, L., « The Literary Form of the *Stromateis* », *SecCen* 1 (1981), p.211-222.
- ROBINSON, J. M., « The Formal Structure of Jesus' Message », dans W. KLASSEN et G. F. SNYDER (éds), *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in Honor of Otto A. Piper*. New York, Harper & Row, 1962, p.91-110.
- , *A New Quest of the Historical Jesus*. London, SCM Press, 1966.
- , « LOGOI SOPHÔN: on the Gattung of Q », dans J. M ROBINSON et H. KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia, Fortress, 1971, p.71-113.
- , « The Construction of the Nag Hammadi Codices », dans M. KRAUSE (éd.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib* (NHS 6). Leiden, Brill, 1975, p.170-190.
- , « From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices », dans B. BARC (éd.), *Colloque international sur les texts de Nag Hammadi. Québec, 22-25 août 1978* (BCNH Section « Études » 1). Québec; Louvain, Les Presses de l'Université Laval; Peeters, 1981, p.21-58.
- RUDOLPH, K., *Gnosis. The True Nature & History of Gnosticism*. Edinburgh, T & T Clark, 1984.
- SCHELKLE, K. H., *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (HTKNT Band XIII: Faszikel 2). Freiburg, Herder, 1970.
- SCHLIER, H., « γάλα », dans G. KITTEL (éd.), *TDNT* 1. Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p.645-647.
- SCHNELLE, U., « Baptism. 1. Biblical Data », dans E. FAHLBUSCH (éd.), *Encyclopedia of Christianity A—D* (vol. 1). Grand Rapids, Eerdmans; Leiden, Brill, 1999, p.183-185.

- SCHRAGE, W., *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (BZNW 29). Berlin, Töpelman, 1964.
- SESESMANN, H., « παλαιός », dans G. FRIEDRICH (éd.), *TDNT* 5. Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p.717-720.
- SEGELBERG, E., « The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and Its Sacramental System », *Numen* 7 (1960), p.189-200.
- SELLEW, P., « The Gospel of Thomas: Prospects for Future Research », dans J. D. TURNER et A. MCGUIRE (éds), *The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (NHMS 44). Leiden, Brill, 1997, p.327-346.
- SELWYN, E. G., *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*. London, Macmillan & Co, 1961.
- SENF, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT Deuxième série VII). Genève, Labor et Fides, 1990.
- SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine* (Jésus et Jésus-Christ 17). Paris, Déclée, 1982.
- SEVRIN, J.-M., « Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe », *Mus* 87 (1974), p.143-193.
- , « L'Évangile selon Thomas. Paroles de Jésus et révélation gnostique », *RTL* 8 (1977), p.265-292.
- , « Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas. EvTh 63, 64, 65 », dans J. DELORME (éd.), *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB, Lyon 1987* (LD 135). Paris, Cerf, 1989, p.425-439.
- , « La rédaction des paraboles dans l'Évangile selon Thomas », dans M. RASSART – DEBERGH et J. RIES (éds), *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre, 1988. II. De la linguistique au gnosticisme* (PInstOL 41). Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1992, p.343-354.

- , « Remarque sur le genre littéraire de l'Évangile selon Thomas (II,2) », dans L. PAINCHAUD et A. PASQUIER (éds), *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* (BCNH Section « Études » 3). Québec; Louvain, Presses de l'Université Laval; Peeters, 1995, p.263-278.
- , « L'interprétation de l'Évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction », dans J. D. TURNER et A. MCGUIRE (éds), *The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden, Brill, 1997, p.347-360.
- , « 'Ce que l'œil n'a pas vu...' 1 Co 2,9 comme parole de Jésus », dans J.-M. AUWERS et A. WÉNIN (éds), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETL 144). Leuven, University Press; Peeters, 1999, p.307-324.
- , « Thomas, Q et le Jésus de l'histoire », dans A. LINDEMANN (éd.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158). Leuven, University Press; Peeters, 2001, p.461-476.
- , « Les paraboles de l'ivraie et du filet dans l'évangile selon Thomas », dans E. BONS (éd.), *Le jugement dans l'un et dans l'autre Testament II. Mélanges offerts à Jacques Schlosser* (LC 198). Paris, Cerf, 2004, p.353-368.
- SMITH, J. Z., « Garments of Shame », *HR* 5 (1965), p.217-238.
- SNODGRASS, K. R., « 1 Peter II. 1-10: Its Formation and Literary Affinities », *NTS* 24 (1977-1978), p.97-116.
- SPICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre* (SB). Paris, Gabalda, 1966.
- STEENBERG, M. C., « Children in Paradise: Adam and Eve as 'Infants' in Irenaeus of Lyons », *JÉCS* 12 (2004), p.1-22.
- STROKER, W. D., *Extracanonical Sayings of Jesus* (SBLRBS 18). Atlanta, Scholars Press, 1989.
- SMYTH, K., « Gnosticism in the 'Gospel according to Thomas' », *HeyJ* 1 (1960), p.189-198.
- THEISSEN, G., et D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria* / traduit de l'allemand par M. EUGENE BORING. London, Westminster John Knox Press, 2002.

- THOMPSON, W. G., *Matthew's Advice to a Divided Community. Mt. 17,22 – 18,35* (ABISRB 44). Rome, Biblical Institute Press, 1970.
- TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., « La Incomprensión de los Discípulos en el Evangelio de Tomás », dans E. A. LIVINGSTON (éd.), *Studia Patristica XVIII* (Part I). Oxford, Pergamon, 1982, p.243-250.
- TRILLING, W., *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (SANT 10). München, Kösel-Verlag, 1964.
- TUCKETT C. M., « Thomas and the Synoptics », *NovT* 30 (1988), p.132-157.
- , « Q and Thomas. Evidence of a Primitive 'Wisdom Gospel'? A Response to H. Koester », *ETL* 67 (1991), p.346-360.
- URO, R., « Asceticism and Anti-Familial Language in the Gospel of Thomas », dans H. MOXNES (éd.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*. New York, Routledge, 1997, p.216-234.
- , *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*. New York, T&T Clark, 2003.
- VAN DE BUNT, A., « Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria », dans H. J. AUF DER MAUR, L. BAKKER, A. VAN DE BUNT et J. WALDRAM (éds), *Fides sacramenti sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*. Netherlands, Van Gorcum Assen, 1981, p.27-39.
- VAN DEN HOEK, A., « The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage », *HTR* 90 (1997), p. 59-87.
- VAN EIJK, A. H. C., « The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Gnostic and Ecclesiastical Theology of the Resurrection and the Eucharist », *VC* 25 (1971), p. 94-120.
- VAN REGEMORTER, B., « La reliure des manuscrits gnostiques découverts à Nag Hamadi [sic] », *Scrip* 14 (1960), p.225-234.
- VALANTASIS, R., *Spiritual Guides of the Third Century* (HDR 27). Minneapolis: MN, Fortress Press, 1991.
- , « Constructions of Power in Asceticism », *JAAR* 63 (1995), p.775-821.
- , *The Gospel of Thomas* (NTR). New York, Routledge, 1997.

———, « Is the Gospels of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory », *J ECS* 7 (1999), p.55-81.

VILLEY, L., *Origène, lecteur de l'Écriture* (SupCaE 96). Paris, Cerf, 1996.

VIVIANO, B. T., « The Least in the Kingdom : Matthew 11:11, its Parallel in Luke 7:28 (Q) and Daniel 4:14 », dans *Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians. Studies in Biblical Theology* (NTOA 61). Fribourg, Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2007, p.81-94.

VÖÖBUS, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient* (CSCO 184). Louvain, Peeters, 1959.

WALLS, A. F., « The Reference to the Apostles in the Gospel of Thomas », *NTS* 7 (1960-1961), p.266-270.

WAYMENT, T. A., « Christian Teachers in Matthew and Thomas: The Possibility of Becoming a 'Master' », *J ECS* 12 (2004), p.289-311.

WEBER, H.-R., *Jésus et les enfants* (foi chrétienne). Paris, Centurion, 1980.

WENHAM, D., « A Note on Mark 9:33-42 / Matt. 18: 1-6 / Luke 9:46-50 », *JSNT* 14 (1982), p.113-118.

WILLIAMS, M. A., *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, Princeton University Press, 1996.

WILSON, R. MCL., *Studies in the Gospel of Thomas*. London, A. R. Mowbray, 1960.

WIMBUSH V. L. et R. VALANTASIS (éds), *Asceticism*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

WRIGHT, N. T., « Romans and Theology of Paul », dans D. M. HAY et E. E. JOHNSON (éds), *Pauline Theology Volume III: Romans*. Minneapolis, Fortress Press, 1995, p.30-67.

ZÖCKLER, T., *Jesu Lehren im Thomasevangelium* (NHMS 47). Leiden, Brill, 1999.