Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 2

Artikel: La Protheôria de la Synopse de Jean Chrysostome
Autor: Dorival, Gilles
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877892

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La *Protheôria* de la *Synopse* de Jean Chrysostome

1 – Présentation[1]

La *Synopse de l'Ancien et du Nouveau Testaments* attribuée à Jean Chrysostome a été pour la première fois éditée par B. de Montfaucon en 1724, d'après un manuscrit conservé à Paris, dont la cote actuelle est le *Parisinus Coislinianus* 388 (f. 87-111^{v}); B. de Montfaucon a eu également accès au *Leidensis Vossianus* F 48 (f. 79-130), mais de manière indirecte, grâce à la collation faite pour lui par Abraham Gronovius.[2] L'édition de B. de Montfaucon a été reproduite en 1859 dans le tome 56 de la Patrologie grecque de l'abbé Migne.[3] En 1883, un nouveau témoin de la *Synopse*, beaucoup plus ancien que les deux précédents, a été découvert par Philotheos Bryennios, le *Hierosolymitanus Sancti Sepulcri* 54; Ph. Bryennios a donné une liste des divergences entre le volume de la Patrologie et le manuscrit de Jérusalem.[4] En 1892, un quatrième manuscrit de la *Synopse* a été signalé et partiellement publié par P. de Lagarde, le *Neapolitanus B. N.* A 12.[5] Puis, en 1895, E. Klostermann a attiré l'attention sur le *Vaticanus Barberinianus gr.* 317 (III 36), qui propose par endroits la *Synopse* attribuée à Jean Chrysostome.[6]

Il existe d'autres témoins de la *Synopse*, sans que l'on puisse prétendre pour le moment dresser une liste exhaustive: le *Neapolitanus* II C 32 (f. 88-121^{v}); le *Parisinus gr.* 443 (163^{v}-166^{v}; quelques extraits seulement); le *Parisinus suppl. gr.* 422 (118-147^{v}); le manuscrit de Rome *Casanatensis* 1106 (f. 17 sq); le manuscrit du Vatican *Barberinianus gr.* 317 (III 36); le *Venetus app. class.* I 13 (f. 1-15^{v}; témoin partiel d'un texte en partie différent de la *Synopse*).

1 Sur la *Synopse* attribuée à Jean Chrysostome et sur la *Synopse* du Pseudo-Athanase, voir G. Dorival, L'apport des *Synopses* transmises sous le nom d'Athanase et de Jean Chrysostome à la question du corpus littéraire de la Bible, in: G. Dorival et al., Qu'est-ce qu'un corpus littéraire, Paris/Louvain 2005, 53-93.

2 B. de Montfaucon, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινοπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τὰ εὑρίσκομενα πάντα. Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi archiepiscopi constantinopolitani Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferantur, VI, Paris 1724, 314-391.

3 PG 56, 313-386.

4 Ph. Bryennios, Διδαχὴ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τῆς ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου, Constantinople 1883, ρθ'-ρμζ'.

5 P. de Lagarde, Septuaginta-Studien (AGWG 38), Göttingen 1892, 59-102.

6 E. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895, 77-112.

La *Synopse* est précédée par une *Protheôria*, ou «considération préliminaire», qui n'est pas présente dans tous les témoins. Elle manque dans le manuscrit de Leyde, le manuscrit de Naples étudié par P. de Lagarde et le manuscrit de Rome. Cette omission n'est probablement pas accidentelle, mais elle tient sans doute à la raison suivante: aucun des témoins actuels de la *Synopse* ne propose la partie concernant les livres du Nouveau Testament; du coup, la *Protheôria*, qui commente largement ce corpus, devenait inutile et pouvait être omise.[7]

Les éditions imprimées de la *Protheôria* sont les suivantes:

B. de Montfaucon, VI 314-318.

Patrologie grecque 56, 313-317.

J'ai collationné le texte grec de B. de Montfaucon et de la Patrologie sur les témoins qui étaient à ma disposition:

C *Parisinus Coislinianus* 388, des XVIe-XVIIe siècles.

H *Hierosolymitanus S. Sepulcris* 54, copié en 1056 par le notaire Léon (d'après les relevés de Ph. Bryennios; je suis toujours dans l'attente du microfilm).

N *Neapolitanus B. N.* II C 32, du XVe siècle.

En revanche, je n'ai pas retenu le *Parisinus suppl. gr.* 422, parce qu'il est la copie du *Coislinianus* 388 écrite par B. de Montfaucon pour son édition; il contient également la traduction latine et les notes du savant mauriste. Enfin, malheureusement, je n'ai pas eu accès au *Barberinianus*, du XIe siècle, dont le microfilm ne m'est pas encore parvenu; ce témoin ne commence qu'à ὀλίγα δεῖν (PG 56, 315B).

Pour la commodité, j'ai numéroté de manière continue les lignes de la *Protheôria* (d'après l'édition de la Patrologie grecque). B. de Montfaucon a commis quelques mauvaises lectures du *Parisinus Coislinianus* 388, dont voici la liste:

103-104 τούτου τοίνυν γέγονεν ἔκγονος τοῦ Ἀβραὰμ Ἰσαὰκ CJ: γέγονεν om. N τούτου τοίνυν ἐγένετο ἔγγονος [Ἀβραὰμ] τοῦ Ἀβραὰμ Ἰσαὰκ Montf. 121 ὑπεξαιρεῖται μία CHN: ὑπεξαιρεῖται Montf. 125 Λευὶ φύλη CHN: Λευὶ Montf. 133 ἀεὶ CHN: ἂν Montf. 139 ἀδρομερῶς CHN: ἀδρομερῆ Montf. 151 ἐπισπάσωνται CHN: ἀποσπάσωνται Montf.

Voici maintenant la liste des variantes des témoins manuscrits et des corrections que j'ai adoptées (l'indication Montf. signifie que la lecture est une leçon ou une correction adoptées par B. de Montfaucon):

PG 56 (c.313) 5 καὶ καινὸς νόμος : καὶ νόμος HN καὶ νόμος C καὶ [*l.* καινὸς] Montf. 6 καὶ ἐντολαὶ καιναὶ HN: καιναὶ ἐντολαὶ C Montf. 8 τοῖς οὐρανοῖς HN: οὐρανοῖς C 15 αὐτῆς τῆς κτίσεως HN: τῆς κτίσεως αὐτῆς C Montf. 17

[7] Voir Dorival, L'apport des *Synopses*, 57-59.

εὐρεῖαν nos: εὐθεῖαν CHN Montf. 23 ἔξωθεν HN: τῶν ἔξωθεν C Montf. 28 μεγάλα HN: μεγάλων C Montf. (c. 314) 33 φύγωμεν HN: ἐκφύγωμεν C Montf. 38 ἡ Ὀκτάτευχος CN Montf.: Ὀκτάτευχος H 39 κτίσεως H: κτίσις N γένεσις C Montf. 42 ἐπὶ τῆς HN: τῆς C Montf. 49 τὸ γένος HN: τὸν δῆμον C Montf. 61 ἐκεῖνο CN Montf.: ἐκεῖνον H 62 τὸν Σολομῶντα HN: Σολομῶντα C Montf. 84 Ἐνὼς nos: Ἐνὼχ CHN Montf. 86 διαφθαρέντων HN: + ὑπὸ κακίας C Montf. 92 αὐτῶν τὴν γνώμην C Montf.: αὐτῶν τῆς γνώμης N τὴν γνώμην αὐτῶν H 93 τὰς γλώσσας αὐτῶν HN: αὐτῶν τὰς γλώσσας C Montf. 101 τούτῳ HN: τοῦτο C Montf. 102 ἡ γλῶσσα HN: γλῶσσα C Montf. 112 οὐκέτι γίνεται μία φυλή H: οὐκ ἐπὶ (sic) γίνεται μία φυλή N μία φυλὴ οὐκέτι γίνεται C Montf. 113 πατὴρ αὐτοῦ HN: πατὴρ ὁ τοῦ Ἰωσὴφ C Montf. 115 αὐτός HN: ὁ αὐτός C Montf. 119 δεκατρεῖς εἶναι τὰς φύλας ἕνδεκα nos: ἕνδεκα εἶναι τὰς φύλας ἕνδεκα CH ἕνδεκα εἶναι τὰς φύλας δεκατρεῖς N ἕνδεκα [l. τρισκαίδεκα] εἶναι τὰς φύλας ἕνδεκα Montf. 133 ἐγίνοντο HN: ἐγένοντο C Montf. 133 τὸ μέν ἐστι HN: ἐστι τὸ μὲν C Montf. 135 αἱ Παροιμίαι HN: αἵ τε Παροιμίαι C Montf. 135-136 ἡ Σοφία τοῦ Σειρὰχ HN: ἡ τοῦ Σειρὰχ Σοφία C Montf. 136 τὸ ᾄσμα HN: τὰ ᾄσματα C Montf. 137 δεκαὲξ HN: δεκαὲξ λέγω C Montf. 144 Ταῦτα δὲ πάντα H: Ταῦτα δέ N Πάντα δὲ ταῦτα C Montf. 147 καὶ ἀπὸ τῆς HN: καὶ τῆς C Montf. 169-170 Τοῦτο μὲν οὖν διὰ λόγων εἰλ' (εἶλον Montf.) προφητεῦσαι C om. HN (recte: glossa videtur) 186-187 Ἀνανίου καὶ Σαπφείρης HN: τοῦ Ἀνανίου καὶ τῆς Σαπφείρης C Montf. 198 τῆς HN: καὶ τῆς C Montf. 199 ἀπαλλαγέντα HN: ἠρέμα ἀπαλλαγέντα C Montf. 199 ἀγγέλων CN: οὐρανῶν H Montf. 200 ἦν HN: ἔργον ἦν C Montf. 201 τῆς καινῆς δὲ HN: τῆς δὲ καινῆς C Montf. 205 ἀπήλλακται H: ἀπήλλαττε CN Montf.

La justification des quatre corrections retenues est la suivante:

– 5: on peut hésiter entre la correction καὶ καινὸς et celle que suggère Montfaucon καινὸς. La présence de l'adjectif est nécessaire pour le sens; celle de la particule de liaison n'est pas indispensable, mais elle est présente dans toute la tradition manuscrite.

– 17: la leçon des manuscrits «la terre droite» ne fait pas sens dans la phrase, qui développe le thème de la grandeur de la création (ciel, terre et mer) suscitant l'admiration de l'homme pour le créateur; d'où la correction «la terre vaste». De plus la transformation d'εὐρεῖαν en εὐθεῖαν par un copiste ancien est relativement aisée à expliquer du point de vue paléographique, au moins à l'époque où se développe la minuscule. Une autre correction possible, βαθεῖαν, serait plus délicate à justifier.

– 84: le texte des manuscrits énumère Adam et Seth, puis saute jusqu'à Enokh et «d'autres jusqu'à plusieurs générations» et en arrive à Noé. Ainsi, entre Seth et Enokh, sont omis Enôs, Kainan, Maleleêl et Yared; entre Enokh et Noé, Mathousala et Lamekh. Or, on ne peut dire que ces deux derniers patriarches fassent «plusieurs générations»; en revanche, entre Enôs et Noé, il y a six pa-

triarches, ce qui s'accorde au texte grec. De plus, Enôs est beaucoup moins connu qu'Enokh: qu'un copiste ait changé le nom est compréhensible.
– 119: le texte des manuscrits contient une contradiction interne: comment les tribus peuvent-elles être au nombre de onze, chiffre explicitement proposé comme la somme des onze autres tribus et des deux tribus issus de Joseph? Montfaucon avait suggéré τρισκαίδεκα. La correction δεκατρεῖς est peut-être préférable, car elle a un support dans le manuscrit N (s'il a interverti onze et treize).

La question que posent la *Synopse* en général et la *Protheôria* en particulier est celle de l'authenticité chrysostomienne.[8] L'analyse qui va suivre porte sur la seule *Protheôria* et veut établir que, conformément à une intuition de R. Brändle, elle est bien l'œuvre de Jean Chrysostome.[9]

[8] Sont partisans de l'authenticité: B. de Montfaucon Sancti Patris (n. 2); Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 2. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band, Erlangen/Leipzig 1890, 226-230; P. de Lagarde, Septuaginta-Studien, qui renvoie à B. de Montfaucon; C. Baur, Der heilige Chrysostomus und seine Zeit I, München 1929, 238. Lui sont hostiles: Isaac Vossius (dont l'argumentation n'est pas connue); H.B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1902, revised by R.R. Ottley, New York 1968, 205; L. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Freiburg i.Br. 1909; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, Freiburg i.Br. 1912, 352; A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne, III, Paris 1930, 526; P. Altaner, Patrologie, Freiburg i.Br. 1958, 293; J. Quasten, Patrology, III, Utrecht/Anvers 1960, 472; E.B. Eising, Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend, Inaugural-Dissertation (dactylogr.), Würzburg o.J. (1972), 146-182 et 197-253 (qui attribue la *Synopse* à Théodore de Mopsueste); P. Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131), Berlin 2001, 195. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, 111 estime qu'on ne peut pas se prononcer sur l'authenticité de la *Synopse* avant d'avoir édité le texte d'après tous les manuscrits qui nous sont parvenus. Cette position paraît en effet raisonnable, car il y a sans doute plusieurs *Synopses* différentes; mais on peut dissocier le cas de la *Synopse* de celui de la *Protheôria*, dont les manuscrits offrent un texte identique à quelques variantes près.

[9] Il y a quelques années, à ma demande, R. Brändle a regardé de près la *Synopse*; il est convaincu de l'authenticité chrysostomienne: «la *Synopse* est un texte chrysostomien. (...) Ce sont ceux qui nient l'authenticité qui ont le devoir de prouver l'inauthenticité» (courriel du 19 décembre 2003).

2 – *Traduction*[10]

La traduction a été divisée en douze alinéas, numérotés de 1 à 12 entre crochets obliques; ces alinéas correspondent à une analyse du contenu de la *Protheôria*. Les colonnes de la Patrologie grecque sont indiquées entre crochets droits. Les lignes des colonnes de la Patrologie ont été numérotées, de cinq en cinq, et cette numérotation est donnée dans la traduction, également entre crochets droits. Entre parenthèses, figurent les mots absents du grec, mais restitués pour une meilleure compréhension. Chaque citation scripturaire est suivie, en exposant, d'une lettre et l'ensemble des citations figure dans l'apparat scripturaire qui suit la traduction; plusieurs de ces citations n'avaient pas été repérées jusqu'à présent.

[c. 313] Considération préliminaire

<§ 1> Nouveau (Testament) se dit et du point de vue du temps et du point de vue de la nature de ce qui se trouve en lui, parce que tout a été renouvelé et d'abord l'homme, à cause duquel le tout existe. Mais pour qu'on ne dise pas: «Le ciel est le même, la terre et l'homme, qui est le plus important [5] de tout ce qui existe», tant une nouvelle loi a été donnée que des commandements nouveaux, la nouvelle grâce par le bain (du baptême), un nouvel homme, de nouvelles promesses. Car ce ne sont plus la terre et les réalités de la terre, mais le ciel et les réalités dans les cieux. Nouveaux, les mystères. Car ce ne sont plus ces réalités corporelles-là, [10] le mouton et le sang, et la graisse, et l'excrément, mais c'est le «culte rationnel»[a] et vertueux, les préceptes nouveaux, un bois qui fait monter dans les cieux et qui (nous) rend élevés.

<§ 2> Eh bien, le but des Testaments en l'un et l'autre cas est un: le redressement des hommes. Et pourquoi faut-il s'étonner au sujet de l' [15] Ecriture, étant donné que l'usage de la création même existe à cause de l'homme ? Et en effet il a fait le ciel grand à cause de lui, et la terre vaste, et la mer au delà du besoin, afin qu'en admirant le démiurge pour la grandeur de ce qui existe, les hommes aillent à la connaissance de Dieu. Et cela [20] donc existe à cause de l'homme.

<§ 3> Puisque donc le but de l'Ancien et du Nouveau (Testaments) est un, Moïse a pensé qu'il était nécessaire d'écrire aussi les histoires anciennes, mais non selon la suite logique des païens; car ces gens-là écrivent purement et simplement les histoires, en sorte qu'ils font des récits des choses, [25] qu'ils

[10] Les traductions de M. Jeannin, Saint Jean Chrysostome, Œuvres complètes, Arras/Bar-le-Duc/Paris/Bruxelles 1865, VI 521-524, et de J. Bareille, Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome, Paris 1868, XI 7-12, relèvent de ce que l'on appelle «les belles infidèles».

donnent à lire au public des guerres et des combats et qu'ils recueillent de la gloire de leurs écrits. Mais le législateur ne fait pas ainsi, mais toujours il rapporte par écrit les histoires des hommes qui ont accompli de grandes actions, en sorte que, pour ceux qui viennent après cela, le récit de ce que ces gens-là ont vécu [30], soit le sujet d'un bon enseignement. Voilà pourquoi non [c. 314] seulement il donne à lire au public les hommes qui ont bien agi, mais encore ceux qui ont péché, afin que nous enviions les premiers et que nous fuyons les seconds, et que, en l'un et l'autre cas, soient dressés ce qui relève de la vertu [35] et ce qui relève du soin.

<§ 4> Ainsi donc qu'on ne pense pas que le fait de raconter d'anciennes histoires et de rapporter par écrit des lois soit étranger au législateur. Car ce à quoi la loi donne force, cela aussi le fait le récit de la vie des saints. Donc relève de l'Ancien (Testament) la (forme) historique, ainsi l'Octateuque: le (livre de la) création, qui raconte ce qui concerne la démiurgie [40] et ce qui concerne la vie de ceux qui ont été agréables à Dieu; l'Exode, qui raconte le départ des Juifs d'Egypte, départ extraordinaire, le séjour dans le désert et le don de la loi; le Lévitique, qui raconte ce qui est relatif aux offrandes et au cérémonial; car cette tribu [45] de Lévi était celle qui avait reçu comme lot la prêtrise, et c'est du nom de la tribu que le livre a reçu son appellation. Après ce livre, les Nombres; car après la sortie d'Egypte, Dieu a ordonné que fût dénombrée la lignée des Juifs, et ils étaient six cents [50] milliers, issus d'un seul homme, Abraam. Ensuite, après ce livre, le Deutéronome; car Moïse a interprété pour eux la loi une seconde fois. Ensuite après ce livre, Jésus fils de Navé; car, devenu après Moïse leur guide, il les a conduits vers la terre [55] de la promesse et il a partagé la terre en lots pour les douze tribus. Après ce dernier, les Juges; car, une fois Jésus mort, le gouvernement des Juifs se transforma en une aristocratie et les tribus eurent le pouvoir. Ensuite Ruth, un livre court, qui contient l'histoire [60] d'une femme étrangère mariée à un Juif. Après ce livre, [c. 315] les quatre Règnes, dans lesquels sont racontés ce qui est relatif à Saoul, ce qui est relatif à David, ce qui est relatif à Salomon, à Elie et à Elisée et ce qui va jusqu'à la captivité à Babylone. Après les Règnes, [65] Esdras. Car lorsqu'ils furent emmenés à Babylone pour avoir péché et qu'ils eurent passé «soixante-dix ans»[b] en cet endroit en esclaves, Dieu plus tard leur devint favorable et fit en sorte que Cyrus, qui était alors le roi des Perses, Cyrus, dont Xénophon a consigné par écrit l'éducation, [70] renvoyât les captifs. Et quand il les renvoya, ils revinrent, sous la conduite d'Esdras, de Néhémie, de Zorobabel. Et Esdras écrit ce retour, comment, revenus, ils bâtirent une seconde fois le temple et relevèrent la ville. Et, cent ans s'étant écoulés, [75] de nouveau une guerre fondit sur eux, la guerre macédonique. Ensuite les événements du temps d'Antiochos Epiphane se produisirent, lorsque, opprimés pendant trois ans et demi,[c] dans une situation misérable, de nouveau ils furent débarrassés des

misères qui étaient survenues. Et après cela, un peu de temps s'écoule, [80] le Christ vient et l'Ancien (Testament) prend fin.

<§ 5> Pour comprendre d'où s'est constituée la lignée des Juifs, il est nécessaire d'en dire un peu. Après Adam naquit Seth, ensuite Enôs, ensuite d'autres jusqu'à plusieurs [85] générations. Et alors Noé: de son temps, les hommes s'étant corrompus, a lieu le déluge. Ensuite, quand le déluge cessa, il sortit du coffre seul avec ses trois fils et il emplit la terre de sa génération: ceux qui étaient enfantés à la suite furent nombreux.[d] [90] Donc, quand ils furent nombreux, ils voulurent construire une tour qui allait jusqu'au ciel. Mais Dieu condamna leur résolution, il confondit leurs langues et il divisa la langue unique en plusieurs langues. De là la nécessité advint pour eux, qui ne s'entendaient pas [95] les uns les autres, de ne pas habiter les uns avec les autres. Et c'est cela la raison qui fait qu'ils sont dispersés en tout lieu de la terre.[e] Mais on dit dans cette confusion des langues que Heber, l'ancêtre des Juifs, ne voulut pas prendre part à leur entreprise et [100] que seul il demeura à conserver sa langue, honoré en cela pour sa très belle résolution. Son descendant fut Abraam. Voilà pourquoi la langue des Juifs est appelée hébraïque, d'après Heber. Ainsi donc de cet Abraam il y eut un descendant, Isaac, dont [105] Jacob est le fils. Celui-ci engendra les douze patriarches, Roubeim, Syméôn, Lévi, Jouda, Isakhar, Zaboulôn, Nephthaleim, Gad, Dan, Asêr, Jôsêph, Benjamin. De onze de ces patriarches, les tribus qui vinrent après cela ont tenu leurs noms. [110] Car chacun engendra une tribu, et ceux qui furent enfantés étaient appelés d'après eux. Cependant, en lieu et place de Jôsêph, il n'y a plus une seule tribu, mais deux. Car son père ne voulut pas qu'il donne son nom à une seule tribu. Qu'arrive-t-il donc ? Etant donné que lui-même était un seul homme, [115] pour qu'il y eût un double patriarche, il fit en sorte qu'Ephraim et Manassé, ses deux fils, [c. 316] donnassent leurs noms à deux tribus et les deux tribus étaient comptées pour Jôsêph. En conséquence, il arriva de cela que les tribus furent treize: [120] onze, les tribus des autres frères; deux, celles de Jôsêph par ses fils. Une seule tribu est mise à part, celle de Lévi, et est réservée à l'ordre de la prêtrise; car il n'était point nécessaire qu'elle exerçât une autre charge. Et le nombre des douze demeure, sans être amputé. Donc, les douze tribus faisaient toutes les autres choses; [125] mais la tribu de Lévi était seule à être préposée aux choses sacrées. De celle-là était Moïse. Tels sont donc les douze patriarches qui s'en allèrent en Egypte; la promesse de Dieu à Abraam s'accomplissait, qui disait: «Je ferai ta descendance comme les étoiles [130] du ciel»[f]: ils furent les ascendants de six cents milliers. C'est à partir de là que s'est constituée la lignée des Juifs, qui a reçu son nom de la tribu de Jouda, la tribu royale par excellence, d'où les rois étaient toujours issus.

<§ 6> Donc à l'Ancien (Testament) appartiennent la (forme) historique, – cela, nous l'avons dit plus haut; la (forme) exhortative, [135] ainsi les Prover-

bes, la Sagesse de Sirakh, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques; la (forme) prophétique, ainsi les seize prophètes, Ruth et David.

<§ 7> Mais on peut trouver que ces formes ont été distinguées à gros traits, dans la mesure où elles existent les unes avec les autres. [140] Pour donner un exemple, dans les histoires on peut trouver de la prophétie. Et on peut entendre les prophètes exprimer beaucoup de choses historiques. Et en outre la forme de l'exhortation et celle de la parénèse sont présentes en chacun de ces deux-là, tant dans la prophétie que dans l'histoire. Or tout cela, comme [145] je l'ai déjà dit, regarde vers une seule chose, le redressement des auditeurs, en sorte que, à partir du récit de ce qui s'est produit avant, à partir de l'exhortation et à partir de la parénèse, à partir de la prophétie, ils se règlent sur ce qu'il faut.

<§ 8> Mais ce qui était plus particulièrement l'affaire de la prophétie, c'était [150] d'annoncer à l'avance les événements à venir, soit heureux, soit fâcheux, afin d'attirer les uns et d'écarter du vice les autres par la peur. Mais il y a encore une autre forme de prophétie, qui consiste à annoncer à l'avance ce qui est relatif au Christ; en ce cas avec exactitude non seulement sur la parousie, mais aussi sur ce qu'il devait faire [155] durant son existence, sur l'enfantement, sur la génération, sur la croix, sur les miracles, sur l'élection des disciples, sur le Nouveau Testament, sur la cessation des choses juives, sur la disparition des choses grecques, [160] sur l'excellence de l'Eglise et sur tous les autres faits qui sont à la suite. Tout cela, les prophètes l'ont annoncé à l'avance avec une clarté totale il y a beaucoup de temps, tantôt par des figures, tantôt par des mots. [165] Et en effet il y a deux formes de prophétie, annoncer les événements à venir par des actes et par des paroles. Par des paroles, comme lorsque, en voulant dire la croix, (les prophètes) disent: «Comme un mouton, il a été mené à l'égorgement et comme un agneau il est resté muet devant celui qui le tondait».[g] [c. 317] [170] Par des actes, lorsque Abraam, comme on le sait, offre son fils et égorge le bélier.[h] Car par les faits Abraam préfigure l'image de la croix et l'égorgement qui aura lieu pour le monde habité. Et nombreuses sont les figures de ce genre qu'on peut trouver [175] dans l'Ancien (Testament), ainsi que les prophéties par les faits.

<§ 9> Mais il est possible que des prophéties non seulement parlent des événements à venir, mais aussi de ceux du passé, ce qui se produit plus particulièrement chez Moïse. Car lorsqu'il discourt sur le ciel et la terre,[i] il parle de faits passés [180] et dissimulés par le temps, mais une prophétie les énonce. En effet, de même que ce qui n'est pas encore advenu et ce qui est encore invisible, il est possible que des prophéties le disent, de même ce qui est advenu, mais est dissimulé par le temps, cela, il appartient à une grâce égale de le dévoiler et de le produire en public.

<§ 10> [185] Mais il est possible encore que des prophéties disent le présent, lorsque quelque chose advient, mais est dissimulé, par exemple dans

le cas d'Ananias et de Sappheira; là en effet il n'y avait ni passé ni avenir, mais un fait présent, toutefois inconnu; ainsi donc Pierre dévoile les faits par une prophétie, [190] les donne à connaître en public.[j]

<§ 11> Et voilà ce qui concerne l'Ancien (Testament), ainsi qu'on peut dire à gros traits. Quant au Nouveau (Testament), ce qui a été dit dans l'Ancien Testament sur le mode de l'énigme, c'est cela qui est montré, je veux parler des prophéties attestées par les actes, de la citoyenneté des cieux qui est atteinte, [195] des biens indicibles de l'avenir, «que l'oeil n'a pas vus, l'oreille pas entendus et qui ne sont pas montés dans le cœur des hommes».[k] Car le Nouveau (Testament) reçoit l'homme à travers l'Ancien; une fois que l'homme s'est débarrassé du vice selon une mesure appropriée, le (Nouveau Testament) le fait monter vers la citoyenneté des anges. [200] Par conséquent il appartenait à l'Ancien (Testament) de rendre homme, au Nouveau (Testament) de faire l'homme un ange. Car étant donné que le vice a fait perdre le fait même d'être des hommes, en les faisant descendre à la bassesse des êtres sans raison et en les transformant en fauves, la loi [205] a délivré de ce vice. Mais la grâce ajoute encore cette vertu angélique.

<§ 12> Appartiennent au Nouveau (Testament) aussi des livres: les quatorze lettres de Paul, les quatre évangiles, deux de disciples du Christ, Jean et Matthieu, et deux [210] de Luc et Marc; l'un a été un disciple de Pierre, l'autre de Paul. Car les premiers avaient été des «témoins oculaires»[l] et avaient vécu en même temps que le Christ; les seconds, qui ont reçu de ceux-là ce qu'ils avaient vu, l'ont fait connaître à autrui. Et en outre il y a le livre des Actes, lui aussi [215] de Luc qui fait l'histoire de ce qui est arrivé, et trois des lettres catholiques.

a. Rm 12,11 b. Jr 25,11-12 et 36 (29), 10 c. voir Dn 9,2 et 12,11-12 d. voir Gn 6-10 e. voir Gn 11,1-9 f. voir Gn 22,17 et 26,4 g. Es 53,7 h. voir Gn 22,1-19 i. voir Gn 1,1-2, 7 j. Ac 5,1-11 k. I Co 2,9 l. Lc 1,2.

3 – Commentaire

Le titre, *Protheôria*. Le même titre est attesté au Ve siècle, chez Théodoret de Cyr, dont le *Commentaire sur les psaumes* commence par un prologue intitulé *Προθεωρία*. Les deux *Protheoriai* ont en commun d'être une considération (-θεωρία) préliminaire (προ-) qui se livre à l'examen de questions considérées comme méritant d'être traitées avant l'explication de détail de chaque livre biblique ou de chaque psaume. Il s'agit ici d'un procédé habituel dans l'explication de texte antique, païenne ou chrétienne: elle commence par une explication d'ensemble qui consiste à donner une vue globale du texte (θεωρία) ou à résumer son sujet (ὑπόθεσις); ensuite, vient l'explication de détail des éléments successifs du texte (λέξις). Cette manière de faire s'explique par la con-

ception que les Anciens se faisaient des textes: chaque texte constitue une suite logique et cohérente, dont la fin est en continuité avec le commencement et qui poursuit un but unique; dès lors, les premiers mots ou la première question d'un texte donnent le sujet qu'il traite.

Les alinéas. Le commentaire de chaque alinéa est présenté d'une manière identique. D'abord, un résumé de l'alinéa, qui met en valeur les points essentiels de celui-ci. Puis, lorsque cela est nécessaire, les éclaircissements qu'il appelle. Enfin, les parallèles avec les autres œuvres de Jean Chrysostome.

§1. *Le sens du terme «nouveau» dans «Nouveau Testament», à la fois temporel et de l'ordre du contenu*. Le Nouveau Testament est le temps du renouvellement de toutes choses. Ce renouvellement concerne la loi, les commandements, la grâce baptismale, l'homme, les promesses, les mystères. Il ne concerne plus les réalités terrestres, mais les réalités célestes, auxquelles l'homme a accès grâce au bois de la croix. Le culte corporel cède la place au culte rationnel de Romains 12,1.

Eclaircissements. Le sens chronologique de «Nouveau Testament» est précisé à la fin de l'alinéa 4: l'Ancien Testament correspond à la période qui va de la création du monde et des patriarches jusqu'à Antiochos Epiphane, c'est-à-dire jusqu'aux Maccabées. Avec le Christ commence un nouvel âge, celui qui, comme l'explique l'alinéa 1, voit le renouvellement de toutes choses. – Le dit «Le ciel est le même, la terre et l'homme, qui est le plus important de tout ce qui existe» ne provient ni des Ecritures ni de la littérature païenne et patristique; il semble avoir été forgé par Jean Chrysostome lui-même, faisant parler un interlocuteur imaginaire qui prend à contre-pied Es 65,17 et 66,22, où il est question de «cieux nouveaux» et de «terre nouvelle», et Ep 2,15 et 4,24, où est développé le thème de «l'homme nouveau». – Les «commandements nouveaux» font allusion au «commandement nouveau» de Jn 13,34 et I Jn 2,1.8. – Les «nouveaux mystères» consistent dans l'eucharistie, d'après l'*Homélie sur le baptême et l'épiphanie* 4 et l'*Homélie 23 sur Mt* 3. Quant au «culte rationnel et vertueux», l'expression s'éclaire par référence à l'*Homélie 20 sur Rm*, qui explique que le culte rationnel de Rm 12,1 est la vie selon le Christ et que celle-ci consiste à se faire le prêtre de son corps et de «la vertu» de son âme.

Parallèles. L'*Homélie 2 sur II Co 4,13*, 2 développe le thème du sens temporel du mot «nouveau»: la différence entre les deux Testaments, qui ont le même Dieu pour auteur, tient au temps où ils sont apparus. Quant au thème de la nature de cette nouveauté, on note que le début de l'*Homélie sur Ps 149* présente une thématique et un vocabulaire proches des nôtres: avec le Nouveau Testament, tout est devenu nouveau (πάντα ... γέγονε καινά), le Testament, la création, l'homme, la vie. – L'idée que toutes les choses existent pour l'homme est fréquemment exprimée par Jean Chrysostome: *Homélie 7 sur les statues* 2; *Homélie 6 sur Gn* 5; *Homélie 7 sur Gn* 6, où l'homme a le pouvoir, ἐξουσία, sur toute la création et où il est «l'être le plus digne d'honneur», τι-

μιώτερον ζῷον; *Homélie 8 sur Gn* 1-2, avec l'emploi du même adjectif τιμιώτερος; *Homélie 15 sur Gn* 3; *Sermon 2 sur Gn* 1, qui qualifie l'homme de «plus digne d'honneur aux yeux de Dieu que la création tout entière», τῆς κτίσεως ἁπάσης τῷ θεῷ τιμιώτερος, où l'adjectif τιμιώτερος fait écho au κυριώτατος de la *Protheôria*; *Homélie sur Ps 8* 6; *Homélie 19 sur Ep* 3. – Le thème selon lequel l'Ancien Testament est du côté des réalités terrestres, le Nouveau des réalités célestes a un écho dans l'*Homélie 6 sur II Co* 3, qui met l'Ancien Testament du côté du corps, le Nouveau du côté de l'âme. Dans l'*Homélie 2 sur Mt* 3, Jésus/Josué fait entrer dans la terre promise, Jésus «dans le ciel». L'opposition entre le culte juif et le culte chrétien se retrouve dans l'*Homélie 19 sur Hebr* 1, où le sang des béliers (τράγων αἷμα) est opposé au sang de Jésus. – L'emploi d'ὑψηλός au sens d'«élevé spirituellement» est attesté dans l'*Homélie 64 sur Mt* 1 (où les apôtres devenus «plus élevés», ὑψηλότεροι, peuvent recevoir les récompenses d'en haut) et l'*Homélie 90 sur Mt* 2 (où c'est l'Esprit Saint qui «peut rendre élevés» les disciples).

§2. *Le but unique des deux Testaments est le redressement des hommes.* Un parallèle est tracé entre l'Ecriture et la création: celle-ci existe à cause de l'homme qui connaît Dieu grâce à la grandeur du ciel, de la terre et de la mer.

Eclaircissements. Le parallèle est un peu énigmatique. Il semble que le raisonnement soit le suivant: la création et l'Ecriture ont toutes deux pour fin l'homme; mais elles n'opèrent pas de la même façon: par sa grandeur, la création permet à l'homme de connaître Dieu; par son contenu, l'Ecriture permet à l'homme de vivre en conformité avec la volonté de Dieu. Création et Ecriture sont toutes deux paroles de Dieu: la première est une sorte de livre qui révèle à l'homme l'existence de Dieu; la seconde est un livre véritable qui révèle à l'homme comment il doit se comporter.

Parallèles. L'idée que les deux Testaments poursuivent le même but de redressement moral n'est pas explicitement énoncé par l'*Homélie 2 sur II Co 4,13*, 2, mais il figure en filigrane de ce texte: de même que le médecin a «un seul but», la santé du malade, de même les deux Testaments énoncent des législations différentes, mais non contradictoires; toutes deux visent par conséquent la guérison morale de l'homme. Le mot διόρθωσις est attesté dans la *Catéchèse I* 22 et la *Catéchèse II* 1: il désigne le redressement moral que doivent opérer les catéchumènes pendant la durée de leur formation. Dans le *Panégyrique 6 de Paul* 13, il est question de la bonne colère implantée en nous par le créateur en vue du redressement des pécheurs; dans le *Panégyrique 7* 9, la mission proposée à Paul à Rome est le redressement de la cité. – Le parallèle entre les Ecritures et la création figure dans l'*Homélie 1 sur les statues* 2: les Ecritures ont été données tardivement aux Hébreux, parce que Dieu voulait d'abord instruire les hommes par la grandeur et la beauté de la création. – Sur la création au service de l'homme, voir les parallèles réunis à l'alinéa 1. – Le triptyque «ciel, terre, mer» figure dans le *Sermon 1 sur Gn* 1 et 2 (cinq exemples) et

dans le *Sermon 2 sur Gn* 1 (un exemple); la grandeur des trois mène l'homme à l'admiration et à la connaissance du créateur (*Sermon 1 sur Gn* 1). L'originalité de la *Protheôria* est de s'en tenir à la grandeur de la création, alors que Jean Chrysostome, en règle générale, couple la grandeur et la beauté (par exemple, *Sermon 1 sur Gn* 1; *Homélie 4 sur Gn* 5; *Homélie 9 sur les statues* 2).

§3. *La manière dont Moïse écrit les histoires des anciens hommes n'est pas celle des païens*. Le but que poursuivent ceux-ci est d'abord informatif: ils veulent raconter ce qui s'est passé. De plus ils font des récits de guerres. Enfin ils cherchent à acquérir pour eux la célébrité. A l'inverse, Moïse poursuit un but moral. Il raconte les grandes actions des anciens hommes, mais aussi leurs péchés, afin de nous attirer vers le bien et de nous détourner du mal.

Eclaircissements. La *Protheôria* ne le précise pas, mais le lecteur le déduit facilement: puisqu'il vise un but hautement moral, Moïse ne recherche pas la renommée personnelle. – Le mot ἐπιμέλεια paraît désigner chez Jean Chrysostome le soin apporté au corps ou à l'âme en vue de leur guérison; par exemple, le sens médical est attesté dans la *Catéchèse II* 9 et le sens moral, dans le *Traité sur le sacerdoce* II 2 et IV 1; ici le mot s'applique à la guérison du mal par l'exemple des pécheurs.

Parallèles. L'opposition entre les deux manières d'écrire l'histoire paraît propre à la *Protheôria*; toutefois, dans le *Commentaire sur Ps 3* 1, les historiens sont énumérés à côté des peintres, sculpteurs et d'autres comme faisant seulement l'éloge des vainqueurs, alors que, en contraste, le psaume 3 raconte l'histoire de la fuite de David devant Absalon. – En revanche, la finalité morale poursuivie par Moïse dans ses écrits est souvent soulignée par Jean Chrysostome: Moïse raconte les vies des hommes justes, comme Abraam ou Isaac, pour que nous imitions leurs vertus (*Homélie 49 sur Gn* 1). Il narre la conduite des pécheurs pour que nous renoncions au péché: par exemple, l'histoire de Caïn nous incite à nous détourner du meurtre (*Homélie 18 sur Gn 7*; *Homélie 19 sur Gn* 6; *Homélie 20 sur Gn* 1).

§4. *Il est normal que la législation énoncée par l'Ancien Testament s'accompagne du récit des anciennes actions*. Car la loi énonce les règles que les actions des saints de l'Ancien Testament mettent en pratique. L'Ancien Testament comporte donc d'abord la forme historique, appelée simplement «l'historique». Cette forme est illustrée par l'Octateuque, dont chacun des livres est résumé (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Jésus/Josué, Juges, Ruth), les quatre livres des Règnes (de Saül à la captivité de Babylone), Esdras (qui met par écrit le retour d'exil grâce à Cyrus, la reconstruction du temple et le relèvement de la ville). La *Protheôria* cite alors la guerre macédonique, puis les événements du temps d'Antiochos Epiphane. Quelque temps après survient le Christ et l'Ancien Testament prend fin.

Eclaircissements. «L'historique» est un adjectif neutre substantivé; mais il est aisé de suppléer le substantif neutre «forme» (εἶδος), qui figure au début de

l'alinéa 7. – La forme historique reçoit dans cet alinéa le sens large de récits d'événements et d'actions, mais aussi de consignation écrite des lois. – On note que, si la période d'Antiochos Epiphane est racontée par 1 et 2 Maccabées, en revanche, la guerre macédonique, quelle que soit son identification, n'a pas donné lieu à un récit biblique. Il est vrai que la *Protheôria* ne parle pas ici explicitement d'un écrit: il se peut qu'elle pose un simple jalon chronologique. – On remarque encore que la forme historique comprend des livres qui appartiennent aux trois catégories du canon juif: les cinq livres de la Torah, des livres qui appartiennent aux prophètes (Jésus/Josué, Juges, les Règnes) et des livres qui appartiennent aux écrits (Ruth et Esdras). Enfin il contient probablement des livres qui ne figurent pas dans le canon juif: les Maccabées. – *Les soixante-dix ans de l'exil à Babylone*. Cette durée fait écho à la prédiction de Jérémie, qui prophétise que les Hébreux «seront asservis parmi les nations pendant soixante-dix ans» (δουλεύσουσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἑβδομήκοντα ἔτη) et que, «quand seront accomplis les soixante-dix ans» (ἐν τῷ πληρωθῆναι τὰ ἑβδομήκοντα ἔτη), le Seigneur vengera la nation juive (Jr 25,11-12). Voir aussi Jr 36 (29 TM),10 («lorsque viendront à être accomplis à Babylone les soixante-dix ans», ὅταν μέλλῃ πληροῦσθαι Βαβυλῶνι ἑβδομήκοντα ἔτη); II Ch 36,21 («l'accomplissement des soixante-dix ans», συμπλήρωσις ἐτῶν ἑβδομήκοντα); I Esr 1,55 («l'accomplissement des soixante-dix ans», συμπλήρωσις ἐτῶν ἑβδομήκοντα); Dn 9,2 («l'accomplissement de la désolation de Jérusalem, soixante-dix ans»). La captivité à Babylone a en fait duré moins de soixante-dix ans: soixante ans, si l'on prend comme *terminus a quo* la première déportation de 597 et comme *terminus ante quem* le retour de la première vague d'exilés, en 538-537; un peu moins de cinquante ans, si l'on retient la seconde déportation de 586 à 538/537. Les soixante-dix ans sont parfois expliqués comme étant la période qui va de la mort de Josias (609) à la chute de Babylone (539). – *La guerre macédonique*. Les historiens modernes donnent le nom de «guerres de Macédoine» à trois guerres qui opposèrent Rome à la Macédoine et ses alliés, en 215-205, en 200-197 et en 172 (ou 171)-168. Or la *Protheôria* affirme que la guerre macédonique impliqua directement la Judée: il ne peut s'agir de l'une des trois guerres de Macédoine. De plus, la *Protheôria* contient une indication chronologique qui s'oppose à une telle possibilité: la guerre eut lieu cent ans après le retour d'exil, la reconstruction du temple et le relèvement de Jérusalem. La datation traditionnelle de l'édit de Cyrus autorisant le retour des exilés et dont il est question dans notre texte est 538; celle du retour, 537; mais il n'y a pas de guerre impliquant la Macédoine et la Judée dans les années 440-430. Toutefois, une autre lecture de la *Protheôria* est possible, qui repose sur la datation d'Esdras et de Néhémie dont les noms sont cités par notre texte: II Esd 7,7-8 situe le retour d'Esdras la septième année d'Arthasastha (Artaxerxès Ier); II Esd 12,1, situe la venue de Néhémie à Jérusalem la vingtième année du même roi; II Esd 23,6 parle d'un second voyage à une époque qui se

situe la trente-deuxième année du roi, ou un peu après; les dates sont respectivement 458, 445 et 433. En prenant le chiffre cent en un sens un peu large, la guerre macédonique peut alors être située dans la seconde moitié du IVe siècle, ce qui correspond soit à la conquête de la Palestine par Alexandre en 332 soit à la prise de Jérusalem par Ptolémée Ier un peu plus tard (322 selon Eusèbe-Jérôme, *Chronique*; 320 ou en 302-301). On pourrait être tenté d'aller dans le sens de la seconde hypothèse, car les historiens chrétiens de l'Antiquité dépendent en général de Flavius Josèphe, qui, dans le cas d'Alexandre, signale, certes, la prise de Gaza, mais parle ensuite de l'accueil chaleureux réservé au conquérant par les prêtres du temple (*Antiquités juives* XI 320-339); en revanche, dans le cas de Ptolémée Ier, il s'agit d'une véritable guerre, qui donne lieu à une déportation de population (XII 4-7). Cependant, la première hypothèse est la plus probable, comme on le verra dans les parallèles. Pourrait-il s'agir d'une autre guerre? Une hypothèse doit être écartée: les historiens modernes ont souvent voulu situer Esdras au temps d'Artaxerxès II ou même d'Artaxerxès III: la date de sa venue en Judée serait alors à situer en 398 ou en 352; et la guerre macédonique se déroulerait alors dans la première moitié du IIIe siècle avant notre ère. Mais les historiens anciens ne semblent pas imaginer une telle possibilité. – *L'oppression de trois ans et demi à l'époque d'Antiochos Epiphane* (175-163). Le verbe πολιορκεῖν n'a pas ici le sens d'«assiéger», mais de «persécuter», d' «opprimer», bien attesté à l'époque patristique, par exemple chez Eusèbe et Théodoret (voir G.W.H. Lampe, *PGL sv*). Du reste, il n'existe pas de siège de Jérusalem qui, à l'époque d'Antiochos Epiphane, ait duré trois ans et demi: lorsqu'en 169, à son retour victorieux d'Egypte, Antiochos entra dans Jérusalem et pilla le sanctuaire (I M 1,20-24), il n'y eut ni combat ni siège, et Flavius Josèphe précise même qu'Antiochos prit la cité sans combat (*Antiquités juives* XII 246-247, ἀμαχητὶ). En 163-162, le siège du Temple entrepris par le fils d'Antiochos Epiphane, Antiochos Eupator, dura «de nombreux jours» (ἡμέραι πολλαὶ), selon I M 6,51-52, mais sûrement pas trois ans et demi: c'était une année sabbatique, il n'y avait donc pas de vivres et, de plus, les assiégeants et les assiégés conclurent un accord de paix; le siège n'a pas duré plus que quelques mois. En revanche, l'oppression d'Antiochos Epiphane dura de 167 à 164: selon I M 1,54, l'abomination de la désolation fut construite dans le temple le 15 kislev 145 (ère des Grecs), c'est-à-dire en décembre 167, et des sacrifices furent offerts le 25 kislev; après la victoire de Judas Maccabée sur Lysias (I M 4,26-35), la restauration du temple eut lieu le 25 kislev de l'année 148, c'est-à-dire en décembre 164 (I M 4,52-53). Entre la profanation du temple et sa purification, s'est donc écoulée une durée de trois ans, malgré II M 10,3, qui parle d'un «temps de deux ans.» C'est ce chiffre de trois ans qu'on trouve chez Jean Malalas pour parler de la violence exercée par Antiochos sur les Juifs (*Chronique* 8, 22). D'où vient la demi-année supplémentaire de la *Protheôria*? Elle contredit apparemment les données bi-

bliques: I M 4,54 et II M 10,5 insistent sur le fait que la restauration eut lieu le même jour que la souillure. En réalité, la source est le livre de Daniel, qui, en 8,13-14, expose la vision de l'interruption du rituel du temple pendant 1300 jours et, en 12,11, annonce que le sacrifice cessera pendant 1290 jours, ce qui correspond dans les deux cas à environ trois ans et demi. Or, il existe un parallèle à ce sujet chez Jean Chrysostome, comme on va le voir.

Parallèles. Le thème du mélange entre législation et histoire dans les écrits de Moïse et de la sainteté comme illustration de la loi paraît propre à la *Protheôria*; mais tout lecteur ancien de la Bible sait que Moïse est à la fois celui qui narre l'histoire des patriarches et celui qui reçoit la loi sur le Sinaï. – Jean Chrysostome emploie le même terme de «saints» (ἅγιοι) pour parler des justes de l'Ancien Testament dans le *Commentaire sur Es, prologue*: Isaïe, Moïse, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, David, Abraam; il souligne cependant la supériorité des saints du Nouveau Testament. – 600 000 Hébreux: même chiffre dans l'*Homélie 3 sur les changements de noms* 2; les chiffres donnés par les Nombres sont un peu plus élevés: 603 550 en 1,45-46, et 601 730 en 26,51. – Dans l'*Homélie 5 contre les Juifs* 5, Jean Chrysostome commente les soixante-dix ans de la captivité selon Jr 25,11 et Dn 9,2 dans des termes proches de la *Protheôria*. – En dépit de l'attaque contre les historiens païens de l'alinéa 3, la *Protheôria* fait référence à la *Cyropédie* de Xénophon en des termes qui montrent que ce texte était bien connu en milieu chrétien. Il ne semble pas que le nom de Xénophon soit cité ailleurs par Jean Chrysostome, mais celui-ci lui fait au moins deux fois des allusions précises, d'abord dans le traité *Contre ceux qui cohabitent avec des vierges* I 2: pour donner une idée de l'intensité de la souffrance, les Grecs ont imaginé la fiction de quelqu'un à qui l'on présente des mets succulents qu'il ne peut jamais consommer; c'est une allusion aux *Mémorables* I 3,9. Ensuite, l'*Homélie 31 sur Mt* 4: des Grecs se sont couronnés de fleurs et ont mis des vêtements blancs à la mort de leurs enfants; il s'agit probablement d'une allusion à Xénophon qui apprend la mort de son fils Gryllos alors qu'il est en train de sacrifier, la tête ceinte d'une couronne; il retire la couronne, mais quand il apprend le comportement héroïque de son fils, il la remet, selon le récit de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* II 54. – Dans l'*Homélie 5 contre les Juifs* 7, Jean Chrysostome interprète la deuxième corne de la vision de Daniel 8 comme se référant à Alexandre de Macédoine, ce qui constitue un argument pour mettre la guerre de Macédoine en rapport avec ce conquérant. – Dans la tradition patristique, les trois ans et demi sont mis en rapport avec deux versets différents de Daniel. Tantôt ce sont 1300 jours de Dn 8: Hippolyte, *Commentaire sur Dn* IV 26, estime que, entre la conquête de Jérusalem par Antiochos Epiphane et la victoire de Judas Maccabée, le temple est resté désert pendant 1300 jours, «c'est-à-dire pendant trois ans et demi». Tantôt ce sont les 1290 jours de Dn 12,11: pour Hippolyte, *ibid*. IV 55, il s'agit de la durée du règne de l'Antéchrist. La *Protheôria* ne fait

pas référence à cette lecture eschatologique. Or, une interprétation très proche de Dn 12,11 se lit dans l'*Homélie 5 contre les Juifs* 8: Jean Chrysostome affirme que les 1290 jours de Dn 12,11 sont ceux qui séparent l'abolition du sacrifice perpétuel dans le Temple par Antiochos Epiphane de sa restauration; il calcule que ces 1290 jours font «trois ans et demi et un peu plus» (ἔτη τρία καὶ ἥμισυ καὶ μίκρον τι πρός); il ajoute que les 1335 jours de Dn 12,12 font apparaître une durée supplémentaire de 45 jours, qui est le temps de la guerre victorieuse des Maccabées.

§5. *La constitution de la lignée des Juifs*. La *Protheôria* énumère les trois premiers patriarches, omet les noms des six suivants («d'autres jusqu'à plusieurs générations»), puis cite Noé et le déluge. Vient alors l'épisode de la tour de Babel, que la Septante appelle «confusion» (σύγχυσις). Heber refuse de participer à l'entreprise de construction et il est récompensé de son attitude en échappant à la confusion des langues et en conservant la langue hébraïque originelle. La *Protheôria* ne dit rien des cinq patriarches qui séparent Heber d'Abraam: Phalek, Ragau, Seroukh, Nakhôr et Thara. Elle ne fait que citer Abraam, Isaac et Jacob; en revanche, elle s'étend quelque peu sur les douze fils de Jacob. Elle explique alors comment onze des patriarches ont donné leurs noms à onze tribus, Jôsêph donnant son nom à deux tribus par l'intermédiaire de ses fils, Ephraïm et Manassé; mais les treize tribus sont en fait douze, car la tribu de Lévi, à laquelle appartient Moïse, est mise à part pour le culte. La *Protheôria* ajoute que les douze patriarches allèrent en Egypte et que, conformément à la promesse faite à Abraam de lui donner une descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel (selon Gn 22,17 et 26,4, cités librement), ils furent les ascendants de six cent mille Hébreux. La *Protheôria* conclut en notant que la lignée des Juifs tient son nom de la tribu royale de Jouda.

Eclaircissements. Sur la correction d'Enokh en Enos, voir plus haut. – Heber est séparé de Noé par quatre patriarches (Sem, Arphaxad, Kainan et Sala) d'après Gn 10,21-24 et 11,10-14. Le point de départ du synchronisme entre Heber et l'épisode de la tour est sûrement Gn 10,25: à l'époque du fils de Heber, Phalek, «la terre fut répartie», ce qui renvoie au second grand thème de la tour, la dispersion des constructeurs et des peuples. – Les fils de Jacob sont énumérés selon un ordre qui n'est pas attesté dans le texte biblique du Pentateuque. Précisons: au début sont cités les six fils de Leia dans l'ordre des naissances (Roubeim, Syméôn, Lévi, Jouda, Isakhar, Zaboulôn) et à la fin les deux fils de Rachel (Jôsêph, Benjamin); ce qui est inédit, c'est l'ordre dans lequel sont énumérés les fils de Balla et Zelpha: Nephtalim, Gad, Dan, Aser, soit le second de Balla, l'aîné de Zelpha, le premier de Balla et le second de Zelpha.

Parallèles. L'affirmation selon laquelle Heber échappe à la confusion des langues et conserve la langue hébraïque originelle se lit dans l'*Homélie 30 sur la Genèse* 4; toutefois celle-ci ne développe pas l'idée qu'ainsi Heber est récompensé de ne pas avoir participé à la construction de la tour: dans l'*Homélie*

30, Dieu a simplement voulu pérenniser le souvenir de la dispersion. Sur ce passage sur Heber, voir Problèmes.

§6. *Les trois formes dont est fait l'Ancien Testament*. La *Protheôria* parle de «l'historique», de «l'exhortatif» et du «prophétique», – des adjectifs substantivés au neutre: le mot «forme» (εἶδος) ne figure pas dans cet alinéa, mais, comme il est donné au début de l'alinéa suivant, il est aisé de le suppléer. Pour la forme historique, la *Protheôria* se contente de renvoyer à ce qui a été dit plus haut, c'est-à-dire à l'alinéa 4. Faut-il traduire τὸ συμβουλευτικόν par «forme exhortative» ou par «forme délibérative»? Dans l'alinéa 7, la συμβουλή est mise en parallèle avec la παραίνεσις: le premier sens s'impose. Quatre livres sont cités comme relevant de cette forme: Proverbes, Siracide, Ecclésiaste et Cantique. La forme prophétique comprend les seize prophètes, Ruth et David.

Eclaircissements. L'énumération Proverbes, Siracide, Ecclésiaste et Cantique surprend en ce qu'elle mêle trois livres attribués à Salomon et un livre deutérocanonique, le Siracide, qui est mis ainsi sur le même plan que les livres du canon juif. Il est vrai que ce livre a sans doute appartenu un temps au canon juif avant d'en sortir, comme le montrent les nombreuses citations dont il fait l'objet dans les Talmuds. – Les seize prophètes sont les quatre grands prophètes et les douze petits prophètes, ce qui ne se comprend que dans la perspective du canon chrétien; le canon juif range en effet Daniel parmi les écrits et non parmi les prophètes. David, le roi-prophète, est ici l'auteur des psaumes, qui, dans la Bible hébraïque, appartiennent aux écrits et non aux prophètes. La présence de Ruth parmi les prophètes surprend: elle est discutée plus bas, parmi les problèmes.

Parallèles. Le Siracide est très souvent cité par Jean Chrysostome (plus de deux cents citations). En revanche, Ruth n'est cité que deux fois, ici et dans l'*Homélie 3 sur Mt* 4. – La distinction entre les trois formes de l'Ancien Testament n'a pas de parallèle ni chez Jean Chrysostome ni chez les Pères ni dans la tradition rabbinique. Certes, il existe des tripartitions bibliques dans la tradition patristique: Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze et Amphiloque d'Iconium distinguent les livres historiques, les livres poétiques (τὰ στιχηρή) et les livres prophétiques, mais la catégorie des livres poétiques (dont font partie les Ps) ne correspond pas aux livres exhortatifs de la *Protheôria*; de plus, elle est purement formelle et ne repose pas sur une analyse des contenus. Une division plus proche de la *Protheôria* figure chez le Pseudo-Léonce de Byzance, qui distingue les livres historiques, les livres prophétiques et les livres parénétiques, mais le Pseudo-Léonce s'en tient aux livres communs aux canons juif et chrétien et, surtout, à ces trois catégories il ajoute les livres qui concernent le fait de psalmodier (τὰ πρὸς τὸ ψάλλειν γενόμενα), en fait les Ps: on retrouve un critère formel de classification. La tripartition de la *Protheôria* est donc originale. De plus, elle est cohérente et homogène, en ce sens qu'elle repose sur

un critère de même type, qui fait appel à l'analyse des contenus. C'est peut-être la classification la plus satisfaisante jamais proposée par les Pères.[11]

§7. *Le mélange des formes*. Ici est formulée une objection: la distinction entre les trois formes peut apparaître comme grossière dans la mesure où, dans la réalité des Ecritures, ils coexistent, l'histoire avec la prophétie, la prophétie avec l'histoire; l'exhortation est présente au sein de l'histoire et de la prophétie. La *Protheôria* rétorque que l'histoire, l'exhortation et la prophétie visent un but unique qui est de redresser les auditeurs; en d'autres termes, il est normal que les trois formes soient mélangées puisqu'elles poursuivent toutes la même finalité; dès lors, la distinction n'a rien de grossier ou de caricatural.

Eclaircissements. La formule «comme je l'ai déjà dit» est une allusion à l'alinéa 2, où la *Protheôria* énonçait l'idée que le but unique des Ecritures était le redressement des hommes (τῶν ἀνθρώπων ἡ διόρθωσις); la terminologie est pratiquement identique ici: on retrouve le terme διόρθωσις; la différence est que «les hommes» de l'alinéa 2 sont remplacés par «les auditeurs» (οἱ ἀκούοντες). Cette précision est importante: elle montre que la *Synopse* vise un auditoire. Malheureusement, rien n'est dit sur la nature de cet auditoire. La question est reprise plus bas, parmi les problèmes. – «Le récit de ce qui s'est produit avant» (πρότεροι): on pourrait comprendre aussi «le récit concernant les anciens», c'est-à-dire les patriarches et les saints de l'Ancien Testament; mais, en ce cas, on attendrait plutôt un mot comme παλαιοί ou πατριάρχαι.

§8. *La prophétie comme annonce de l'avenir et comme annonce du Christ et des réalités chrétiennes, soit par des paroles soit par des actes*. Une des originalités de la *Protheôria* est de ne pas limiter la prophétie à l'avenir, même si elle commence par cet aspect, qui est en effet la conception que l'on se fait le plus habituellement de l'activité prophétique. La prophétie annonce à l'avance des événements heureux ou malheureux. Ce faisant, elle poursuit son but de redressement moral rappelé à l'alinéa précédent: l'annonce d'événements heureux constitue une motivation pour agir conformément à la volonté de Dieu; la prophétie des malheurs suscite la peur, qui détourne de la mauvaise conduite. Une autre forme de prophétie concerne le Christ: l'Ancien Testament annonce à l'avance sa venue et les événements de son existence: l'enfantement, la génération, la croix, les miracles, l'élection des disciples, le Nouveau Testament lui-même, la ruine du judaïsme, la fin du paganisme, l'Eglise et «les autres faits qui sont à la suite». On aimerait connaître les faits que l'auteur de la *Protheôria* a en tête, car on aurait ainsi sans doute des éléments pour dater le texte. Tout cela, les prophètes l'ont annoncé par des «types» (τύποι, en latin des «figures», *figurae*) ou actes ou faits, d'une part, par des mots ou des paroles (ῥήματα, λόγοι), d'autre part.

[11] Dorival, L'apport des *Synopses*, 83-93.

Parallèles. L'idée que l'Ancien Testament constitue une prophétie de la vie de Jésus figure dans le traité sur la *Divinité de Jésus prouvée contre les Juifs et les Grecs* 2-3: l'Ancien Testament prophétise l'incarnation de Jésus, mais aussi sa préexistence, ainsi que la naissance virginale, la période obscure de sa vie, sa patience et sa douceur, ses miracles; parmi les textes cités, Es 9,1; 35,5-6; Ps 8,3. La *Protheôria* signale ensuite l'enfantement et la génération, en d'autres termes la naissance virginale et la génération éternelle du Christ préexistant; comme beaucoup d'autres Pères, Jean Chrysostome voit en Es 7,14, une prophétie de la première (*Homélie sur Ps 117 (118)*,5); quant à la génération du Fils, l'*Homélie 2 sur Mt* 1 cite Es 53,8 («qui pourra dire sa génération?») et l'*Homélie sur Ps 109 (110)* tout entière voit dans ledit psaume une annonce de la génération éternelle du Christ et de sa préexistence. L'idée que l'Ancien Testament prophétise la croix figure dans l'*Homélie 36 sur Mt* 2: Jean Chrysostome cite Isaïe et surtout David, Ps 21 (22),7. Sur les miracles de Jésus prophétisés par l'Ancien Testament, voir le traité sur la *Divinité de Jésus prouvée contre les Juifs et les Grecs* 3. Sur l'élection des disciples, voir *ibid.* 5-6, où sont cités Es 52,7; 67,12; Ps 18 (19),5; 44(45),17s. L'idée que l'Ancien Testament contient la prophétie du Nouveau est présente dans l'*Homélie 6 sur la Pénitence* 4, où Jean Chrysostome cite Jr 38 (31),31: «Je ferai pour vous un testament nouveau». Mal 1,10s., est fréquemment considéré comme une prophétie de la cessation des choses juives, de la disparition des choses grecques et du triomphe de l'Eglise (par exemple, *Homélie 5 contre les Juifs* 12; *Divinité de Jésus* 7s. et 17); Es 2,2, permet d'établir que l'Ancien Testament annonce que l'Eglise sera solidement établie (*Divinité de Jésus* 6); le Ps 44 (45),17, prophétise la supériorité des apôtres sur les rois (*ibid.* 6); Jr 38 (31),34, annonce la soumission du monde entier à l'enseignement de Jésus (*ibid.* 6). L'*Homélie 1 sur l'obscurité des prophéties* 5-6 insiste sur le fait que l'Ancien Testament prophétise la fin du judaïsme et la victoire de l'Eglise. – L'*Homélie 6 sur la pénitence* 4 contient la distinction entre deux formes de prophéties, par des actes et par des paroles; elle l'illustre à l'aide des mêmes exemples scripturaires que la *Protheôria*: Es 53,7 («comme un mouton, il a été mené à l'égorgement et comme un agneau il est resté muet devant celui qui le tondait») est un exemple de prophétie par des paroles; l'épisode de Genèse 22,1-19 (le sacrifice d'Abraam et l'égorgement du bélier à la place d'Isaac) illustre la prophétie par les faits. Les *Fragments sur Jérémie, prologue*, définissent la prophétie comme «une parole ou un fait» (λόγος ἢ πρᾶγμα) qui prédisent les faits.

§9. *La prophétie comme dévoilement du passé, d'un passé dissimulé par le temps*. La deuxième dimension temporelle de la prophétie concerne le passé et vaut surtout pour Moïse, considéré comme l'auteur du Pentateuque. L'idée de l'auteur de la *Protheôria* est que le récit de la création du ciel et de la terre de Genèse 1 vise des faits passés, mais dissimulés (κεκρυμμένα) par le temps.

Eclaircissements. Les fait passés et dissimulés par le temps peuvent être dévoilés (ἀνακαλύπτειν) seulement par une «grâce égale» (ἴση χάρις): en d'autres termes une grâce prophétique concernant le passé, égale à celle qui est relative à l'avenir.

Parallèles. Selon le *Sermon 1 sur Gn* 2, Moïse enseigne aux Juifs les premiers éléments de la connaissance de Dieu: l'homme est né de la terre et la terre a été créée du néant. D'après l'*Homélie 2 sur Gn* 2, à la différence des autres prophètes qui prédisent des événements à venir, Moïse, qui a vécu plusieurs siècles après la création du monde, a reçu une inspiration divine qui lui permet de raconter la création de Dieu. – Le thème des prophètes agissant sous l'action de la grâce figure par exemple dans le *Commentaire sur Es* I 1 et III 2 (où le prophète inspiré par la grâce divine est opposé au devin, στοχαστής, dont l'intelligence est humaine) et dans l'*Homélie 2 sur David et Saül* 1, où il est question de la grâce de Dieu qui réside sur les lèvres du prophète David.

§10. *La prophétie comme dévoilement du présent*. Le présent constitue la troisième dimension temporelle de la prophétie. Il s'agit de rendre connu un fait présent réel, mais dissimulé (κρύπτεσθαι) et inconnu (ἄγνωστον). L'exemple est celui d'Ananias et Sappheira.

Eclaircissements. Selon Ac 5,1-11, les époux Ananias et Sappheira mettent en vente un lopin de terre (χωρίον), mais ils prélèvent sans le dire une partie de la somme et remettent le reste à la communauté. Pierre perce à jour d'abord Ananias, qui expire sur le champ pour avoir menti à Dieu; puis Sappheira, qui connaît le même sort.

Parallèles. L'idée que la prophétie peut avoir pour objet le présent figure dans l'*Homélie 12 sur Ac* 2: Pierre connaît les choses cachées. L'*Homélie 5 sur I Tim* 1 affirme que la prophétie concerne non seulement l'avenir mais aussi le présent; les exemples données sont Saül, qui fut choisi par la prophétie, et Timothée qui fut désigné par le même moyen (Ac 13,2). Les *Fragments sur Jr, prologue*, définissent la prophétie comme «le fait de dire ce qui s'est passé, ce qui est et ce qui sera» (τὸ λέγειν τὰ προλαβόντα καὶ ὄντα καὶ ἐσόμενα).

§11. *Les rôles respectifs de l'Ancien et du Nouveau Testaments*. Le Nouveau Testament montre ce qui est dit dans l'Ancien Testament sur le mode de l'énigme (αἰνιγματωδῶς): il décrit les faits annoncés par les prophéties, il permet d'atteindre la citoyenneté des cieux (ἡ τῶν οὐρανῶν πολιτεία), il révèle les biens indicibles à venir. L'Ancien Testament est sous le signe de la loi, le Nouveau sous celui de la grâce. L'observance de la loi a permis à l'homme, que le vice avait rabaissé au rang des créatures sans raison, de redevenir homme; la grâce fait de l'homme un ange.

Eclaircissements. «Selon une mesure appropriée», c'est-à-dire selon la mesure qui correspond à l'Ancien Testament.

Parallèles. L'idée que l'Ancien Testament, et singulièrement les prophètes, s'expriment sous forme d'énigmes figure dans l'*Homélie 1 sur l'obscurité des*

prophéties 3 (αἰνίγμασι ἔοικε τὰ προφητικά, «les prophéties ressemblent à des énigmes»). – Le thème du Nouveau Testament rendant manifeste l'Ancien Testament se lit fréquemment chez Jean Chrysostome, par exemple dans l'*Homélie 14 sur Jn* 3s. – L'expression «la citoyenneté des cieux» est assez fréquente chez Jean Chrysostome: par exemple, *Homélie sur la nativité* 6 (en Jésus, «Dieu s'est construit un temple saint et par son moyen il a introduit la citoyenneté des cieux dans notre vie»); *Homélie 3 sur Anne* 5 («la citoyenneté céleste [...], sans dépense, nous apporte un gain grand et stable»); *Homélie sur Rm 12,20* 3 («toi [le chrétien] qui arrives à la citoyenneté des cieux»); *Homélie 1 sur Mt* 5 (les moines sont comparés aux chœurs des anges et, grâce à eux, «apparaît la citoyenneté des cieux»). – L'interprétation que la *Protheôria* donne de I Co 2,9 est proche de ce qu'on lit dans l'*Homélie 7 sur I Co 3*. – L'*Homélie 6 sur II Co 3* développe le thème de l'homme réduit par le péché à l'état d'être sans raison et de fauve. – Pour parler de la vie des saints de l'Ancien Testament (Daniel et les trois jeunes gens), Jean Chrysostome utilise l'expression de «citoyenneté angélique» (*Homélie 4 contre les Juifs* 5). Dans le *Traité sur la virginité* 78, 1, le mode de vie des vierges est l'état «qui est digne des cieux et est proche de la citoyenneté angélique» (ὃ τῶν οὐρανῶν ἄξιόν ἐστι καὶ τῆς ἀγγελικῆς πολιτείας ἐγγύς).

§12. *Les livres du Nouveau Testament*. Ce sont: les quatorze lettres de Paul, les quatre évangiles, les Actes des apôtres et trois des lettres catholiques. Plusieurs points de ce court alinéa méritent d'être relevés: les lettres de Paul sont citées avant les Evangiles; Jean et Matthieu sont considérés comme des disciples de Jésus, Luc et Marc comme des disciples de Pierre et de Paul; Luc est l'auteur de l'Evangile qui porte son nom et des Actes; les lettres catholiques du canon ne sont pas sept, mais trois; enfin l'Apocalypse ne figure pas dans la liste des livres néo-testamentaires.

Eclaircissements. La syntaxe grecque permet de comprendre aussi bien que Luc est le disciple de Pierre et Marc celui de Paul que l'inverse: le tour ὁ μὲν ... ὁ δὲ signifie aussi souvent «le premier (...) le second» que «le second (...) le premier». Le fait que le même tour soit employé immédiatement à la suite au sens de «les premiers (...) les seconds» n'entraîne pas qu'il faille donner ce sens dans le cas de Luc et de Marc. La tradition patristique voit en Luc un disciple de Paul et en Marc un disciple de Pierre.

Parallèles. Dans l'*Homélie 1 sur Mt* 1, Marc est disciple de Pierre et Luc de Paul. La paternité lucanienne des Actes est affirmée par l'*Homélie 1 sur Ac* 1, l'*Homélie 2 sur le titre des Ac* 3, l'*Homélie 3 sur le titre des Ac* 3 et le fragment de l'*Homélie 2 sur le commencement des Ac* 2.

4 – Problèmes

Heber. L'alinéa 5 situe Heber au moment de l'épisode de la tour de confusion (Babel), sans doute à cause de Gn 10,25 (voir les éclaircissements donnés sur l'alinéa). L'originalité de la *Protheôria* est d'affirmer que Heber refuse de participer à l'entreprise de construction et que cela lui vaut d'être récompensé en échappant à la confusion des langues et en conservant la langue hébraïque originelle. La Bible est muette sur tous ces points. Jean Chrysostome semble affirmer qu'il dépend d'une source (λέγεται, «il est dit que»). Cette source reste à identifier. Rien de tel ne se lit, semble-t-il, ni chez Philon, ni chez Flavius Josèphe, ni chez aucun auteur juif de la littérature intertestamentaire, ni chez aucun Père, à l'exception du Pseudo-Eustathe d'Antioche dans un texte daté des IVe-Ve siècles.[12] La littérature rabbinique paraît également muette sur cette version de l'histoire de Heber.

Le livre de Ruth. Il est cité deux fois dans la *Protheôria*, d'abord dans l'alinéa 4, où il fait partie de la forme historique et des livres de l'Octateuque, puis dans l'alinéa 6, où il est classé dans la forme prophétique, entre les seize prophètes et David. Pour lever cette contradiction, Th. Zahn a proposé de corriger Ῥοὺθ καὶ Δαυίδ en ρν΄ ψαλμοὶ τοῦ Δαυίδ.[13] Mais cette correction est paléographiquement difficile. De plus, on peut se demander si la *Protheôria* ne reflète pas à la fois une tradition canonique et une tradition d'interprétation, comme c'est le cas en milieu rabbinique à peu près à la même époque: dans le texte massorétique, Ruth figure parmi les écrits, tandis que, selon le traité *Baba batra* 14b-15a du Talmud de Babylone, Samuel a écrit son livre, Juges et Ruth. L'explication pourrait alors être la suivante: d'un côté, Ruth fait partie de l'Octateuque dans la Septante; de l'autre, le personnage de Ruth est cité dans la généalogie de Jésus, comme mère de Iôbed, qui engendra Jessé, le père du roi David (Mt 1,5-6); or, dans l'*Homélie 3 sur Mt* 4, Jean Chrysostome explique que Ruth est la figure de ce qui devait arriver: étrangère qui a quitté son pays et ses parents, elle est le type de l'Eglise; Ruth est donc une prophétie par les actes, pour reprendre la terminologie de la *Protheôria*. A ce titre, son livre peut être classé dans la forme prophétique, tout en appartenant aux livres historiques.

L'authenticité chrysostomienne de la Protheôria. Dans la *diatriba* qui précède l'*editio princeps* de 1724, B. de Montfaucon signale la principale objection que l'on peut faire valoir contre l'authenticité: la *Synopse* n'est pas signalée par les auteurs patristiques et byzantins qui ont parlé de Jean Chrysostome. Aussi la tradition d'érudition a-t-elle pris peu à peu l'habitude de parler de la *Synopse* du Pseudo-Chrysostome. A ce premier argument, on peut en ajouter un se-

[12] Commentaire sur l'Hexaéméron, PG 18, 757.
[13] Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 228.

cond: au début de l'alinéa 4 (lignes 28-39), il est question de «l'Octateuque» (ἡ Ὀκτάτευχος), qui désigne l'ensemble formé par les cinq livres du Pentateuque, Jésus/Josué, Juges et Ruth. Or ce mot ne paraît pas attesté avant le début du VIe siècle, où on le trouve chez le Pseudo-Gregentios (PG 86, 621A) et chez Procope de Gaza (PG 87, 21A). Que valent ces deux arguments? Le premier est un argument *e silentio*; le second, un argument de vocabulaire. Or, ces types d'arguments ne sont jamais décisifs. De plus, le mot latin *octateuchus*, qui décalque le mot grec, figure chez Jean Cassien, *Institutions divines* 1 et chez Jérôme, *Lettre 71*, 5: il est sûr que, vers 400 ou un peu avant, le mot grec existait.

Plusieurs des arguments en faveur de l'authenticité ont été énoncés par B. de Montfaucon dans la Préface au volume VI des œuvres de Jean Chrysostome, paragraphe III, et dans la *diatriba* qui précède la *Synopse*. Dans la Préface, l'éditeur note que les livres du Nouveau Testament sont cités dans l'ordre suivant: 14 lettres de Paul; 4 Evangiles; Ac; et trois des lettres catholiques. Cette énumération, où Paul figure avant les Evangiles, est inhabituelle. Or, elle se lit dans le *Commentaire sur Es* II 1, où Jean Chrysostome cite «les lettres de Paul et les Evangiles». Cet argument est de nouveau signalé à la fin de la *diatriba*. Celle-ci ajoute deux autres arguments. D'abord, le dernier alinéa de la *Protheôria* est consacré à la liste des livres du Nouveau Testament: il est question pour finir de «trois des lettres catholiques». Or seul un Antiochien peut affirmer que le canon du Nouveau Testament se limite à trois des sept lettres catholiques: l'Eglise d'Antioche admettait seulement Jc, I P et I Jn et ne recevait pas II P, II et III Jn et Jude. Or, dans ses œuvres, Jean Chrysostome ne cite jamais les quatre lettres catholiques écartées par son église. Certes, dans l'*Homélie 6 sur la Gn* 1, il pourrait se référer à II P 2,22, et cette indication figure en marge de l'édition de B. de Montfaucon (IV 40); mais, dans la *diatriba*, ce dernier se critique lui-même et montre qu'en fait la *Protheôria* cite Pr 26,11, par ailleurs cité par II P 2, 22. A cet exemple donné par B. de Montfaucon, on peut ajouter l'*Homélie 34 sur Jn* 3, où ce n'est pas II P 21-22 qui est cité, mais de nouveau Pr 26,11. Le second argument énoncé par B. de Montfaucon repose sur l'absence de citations de l'Ap tant dans la *Protheôria* que dans les œuvres de Jean Chrysostome. De fait les passages où l'on a cru déceler la présence de citations de ce livre ne peuvent être retenus. C'est ainsi que, dans l'*Homélie sur la fête de la nativité* 7, la citation «saint, saint, saint, le Seigneur» ne provient pas d'Ap 4,8, mais de Es 6,3, à son tour cité par Ap.

Aux arguments de B. de Montfaucon, on peut en ajouter d'autres. Par exemple, l'adverbe ἀδρομερῶς, qui figure deux fois dans la *Protheôria*, aux lignes 139 et 191, est un mot relativement rare, qu'on trouve ailleurs chez Jean Chrysostome, dans l'*Homélie 1 sur Ac* 3 (ἀδρομερῶς καὶ παχυμερῶς). Un autre argument de vocabulaire peut être énoncé: à côté de l'expression ἡ καινὴ διαθήκη (ligne 158), la *Protheôria* utilise habituellement les tournures ἡ παλαιά (li-

gnes 19-20.38.80-81.133.190.192.197-198.200) et ἡ καινή (lignes 20.191.198. 201.207). Mais ce double argument lexical doit être relativisé: on trouve l'adverbe ἀδρομερῶς chez (le Pseudo-?) Hippolyte, *Elenchos*, prologue et VI 42; d'autre part, les tournures ἡ παλαιά et ἡ καινή sont attestées chez Hippolyte, Origène, Athanase, le Pseudo-Athanase, Jean Moschos, Jean Damascène.[14]

Le second grand argument qu'on peut ajouter aux remarques de B. de Montfaucon c'est que, comme le montre ci-dessus le commentaire des alinéas, il y a de très nombreux parallèles entre la *Protheôria* et les œuvres de Jean Chrysostome. Certains sont particulièrement convaincants, parce qu'ils reposent sur une interprétation identique de citations scripturaires qui n'avaient pas été relevées jusqu'à présent: les soixante ans de la captivité de Babylone (Dn 9,2) et les 1 290 jours de Dn 12,11, qui figurent à l'alinéa 5 de la *Protheôria*, se retrouvent quasiment à l'identique dans l'*Homélie 5 contre les Juifs*; en particulier, dans les deux textes, Jean Chrysostome calcule que les 1290 jours font trois ans et demi.

Mais, à son tour, cet argument tiré des parallèles rencontre des limites. D'abord, il n'a pas été possible de toujours trouver des parallèles convaincants: c'est le cas, à l'alinéa 3, sur les deux manières, païenne et biblique, d'écrire l'histoire; c'est encore le cas, à l'alinéa 6, de la tripartition des livres de l'Ancien Testament, qui constitue l'originalité la plus grande de la *Protheôria*; dernier exemple, à l'alinéa 11, l'idée que l'Ancien Testament rend à l'homme son humanité perdue par le vice et que le Nouveau fait de l'homme un ange ne se lit pas ailleurs chez Jean Chrysostome. En deuxième lieu, certains parallèles sont partiels: par exemple, à l'alinéa 2, le thème de la grandeur de la création conduisant à la connaissance de Dieu, présent dans la *Protheôria*, s'accompagne ailleurs chez Jean Chrysostome du thème de la beauté du monde. Autre exemple: l'*Homélie 30 sur Gn* 4 et la *Protheôria* 5 affirment toutes deux que Heber a échappé à la confusion des langues et a conservé la langue hébraïque originelle; mais leur explication de ce qui est arrivé à Heber n'est pas la même: pour l'*Homélie 30*, Dieu a voulu que l'homme garde la mémoire de l'épisode de la tour; pour la *Protheôria*, Dieu a voulu récompenser Heber de n'avoir pas participé à la construction de la tour. Les deux explications ne sont pas nécessairement contradictoires, mais elles sont fort différentes. Troisièmement, d'autres thèmes, très voisins, ne sont pas identiques: à l'alinéa 1, l'homme, «la plus importante» (κυριώτατον) de toutes les créatures, n'est pas exactement l'homme «plus digne d'honneur» que les autres créatures. En dernier lieu, il est parfois possible d'établir des parallèles entre des thèmes caractéristiques de la *Protheôria* et des auteurs autres que Jean Chrysostome: par exemple, comme Jean Chrysostome, Diodore de Tarse divise la forme prophétique en trois, celle qui se rapporte à l'avenir, celle qui est relative au présent,

[14] G.W.H. Lampe, *sv.* διαθήκη.

celle qui se réfère au passé (*Commentaire sur Ps*, prologue).[15] Le rapprochement avec Jean Chrysostome reste pertinent, mais sa valeur contraignante est diminuée.

Au total, la *Protheôria* a de bonnes chances de revenir à Jean Chrysostome.[16] En effet, certains développements qu'elle contient s'éclairent par référence à d'autres passages de cet auteur: notamment les trois ans et demi d'oppression à l'époque d'Antiochos Epiphane (alinéa 4); les trois dimensions temporelles de la prophétie (alinéas 8-10); le corpus du Nouveau Testament (alinéa 12).

Les destinataires. L'alinéa 7 fait référence au but poursuivi par les Ecritures, le redressement des auditeurs (οἱ ἀκούοντες). Ces auditeurs forment-ils un véritable auditoire devant lequel la *Synopse* serait prononcée? Mais celle-ci ne peut être assimilée à une suite d'homélies sur les deux Testaments. Il ne s'agit pas non plus de catéchèses baptismales. S'agirait-il d'un cours, dont les élèves seraient des clercs ou de futurs clercs? Cela n'est pas impossible, mais on peut se demander si une telle hypothèse ne consiste pas à projeter sur le passé patristique les réalités modernes de la formation au sein des séminaires diocésains. On peut encore songer à des auditeurs virtuels, ceux que l'auteur de la *Protheôria* imagine qu'il aura un jour devant lui, lorsqu'il aura à prononcer des homélies sur les deux Testaments ou bien à assurer la formation des catéchumènes. C'est en quelque sorte l'hypothèse que formulait C. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, vol. 1, p. 238, lorsqu'il se demandait si la Synopse n'était pas le reste d'une sorte de cahier d'étudiant.[17] On peut développer cette hypothèse: Jean Chrysostome, encore jeune, aurait rédigé un résumé des Ecritures précédé d'une vue synthétique, l'ensemble étant susceptible de lui servir de fil conducteur en cas d'homélies à prononcer sur tel ou tel passage des livres de la Bible ou bien en cas de formation catéchétique à assurer.[18] Toutefois, la faiblesse de cette suggestion est qu'elle convient mieux à la Synopse proprement dite qu'à la *Protheôria*, dont l'existence constitue un argument en faveur du caractère véritablement littéraire de l'œuvre: il ne s'agit pas de notes personnelles, mais d'un texte mis en ordre, édité et visant un public.

[15] J.-M. Olivier (éd.), Diodori Tarsensis. Commentarii in Psalmos I-L, Turnhout/Leuven 1980, 3-8.

[16] Je suis plus affirmatif aujourd'hui sur ce point que dans mon livre de 2004 (L'apport des *Synopses*) 69, où je réfutais la paternité de Théodore de Mopsueste, mais où, à côté de l'authenticité chrysostomienne, je n'excluais pas l'hypothèse d'un écrit «dans l'esprit de Jean Chrysostome».

[17] Baur, Der heilige Chrysostomos und seine Zeit, 238.

[18] On retrouve ici une idée de B. de Montfaucon dans sa *diatriba*: pour lui, Jean Chrysostome a fabriqué la *Synopse* pour les besoins de sa prédication; il la datait donc de l'époque où il était prêtre et prédicateur à Antioche, dans les années 386-397.

Abstract

This paper deals with John Chrysostom's *Old and New Testaments Synopsis* or rather with the *Protheôria* which inaugurates that treatise. Is the text genuine? First, the paper gives a list of the Greek manuscripts that offer the *Protheôria* and correct Montfaucon's edition (1724). Then, a French translation is given. Next, a commentary tries to throw light on the difficulties of the text and to find parallels with the other works of John Chrysostom. At last, some specific problems are examined: the patriarch Heber, the book of Ruth, the authorship of the text, its adressees. The most important conclusion of the paper is that the *Protheôria* is genuine.

Gilles Dorival, Aix/Marseille