

Avant le canonique et l'apocryphe : aux origines des récits de la naissance de Jésus

Autor(en): **Norelli, Enrico**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **44 (1994)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381522>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

AVANT LE CANONIQUE ET L'APOCRYPHE: AUX ORIGINES DES RÉCITS DE LA NAISSANCE DE JÉSUS¹

ENRICO NORELLI

Résumé

On admet généralement que tous les textes chrétiens anciens sur la naissance de Jésus dont nous disposons dépendent des évangiles de Matthieu et de Luc. Cet article essaie de montrer qu'à partir d'écrits non canoniques on peut retrouver des traditions sur la naissance de Jésus d'une vierge, plus anciennes que la rédaction des évangiles canonisés, bien que déjà légendaires. Elles ont notamment la forme de recueils de prophéties tirés de l'Ancien Testament, dont une partie seulement est authentique, tandis que d'autres viennent de livres apocryphes ou ont été forgés ad hoc.

A notre époque, on a progressivement redécouvert l'importance non seulement littéraire, mais historique des apocryphes chrétiens, qui nous permettent parfois d'accéder à des traditions chrétiennes très anciennes non reprises ou même combattues par les textes du canon. On se rend compte qu'il est nécessaire, pour bien comprendre les origines du christianisme, d'étudier chacun des textes que nous appelons apocryphes en relation non pas avec les autres apocryphes, mais avec tous les autres écrits du christianisme primitif. C'est ce qu'a fait, par exemple, Helmut Koester dans son ouvrage intitulé *Ancient Christian Gospels*².

Dans le cas des récits de la naissance de Jésus, il paraît particulièrement difficile de réaliser cette intégration paritaire, si on peut dire, de littérature canonique et apocryphe. En fait, les exégètes qui commentent Mt 1-2 et Lc 1-2 en essayant de retrouver les traditions préexistantes n'utilisent pas

¹ Le présent article est la version retravaillée d'un exposé lu à Cartigny (Genève) le 3 octobre 1992, à l'occasion d'un colloque en l'honneur du professeur François Bovon, pour ses 25 ans d'enseignement à la Faculté de théologie de Genève. Je remercie Isabelle Chappuis-Juillard qui a bien voulu corriger mon français.

² H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London; Philadelphia 1990.

des récits apocryphes comme parallèles indépendants, car ils les considèrent dérivés des canoniques. Koester lui-même écrit: «Les évangiles de Matthieu et de Luc fournissent le seul accès aux récits les plus anciens sur la naissance et l'enfance de Jésus. Apparemment, il n'y a pas de récit plus ancien, dans aucun évangile apocryphe, qui aurait survécu indépendamment, même s'il y avait peut-être quelques notices isolées, telle la localisation de la naissance de Jésus dans une grotte, qui apparaît chez Justin Martyr et aussi dans le *Protévangile de Jacques*»³.

L'étude des apocryphes serait donc utile pour nous laisser entrevoir les milieux où se produisaient de telles élaborations secondaires, ainsi que pour comprendre des lignes, même importantes, de la théologie et de la piété chrétienne postérieures; mais elle ne nous permettrait pas de retrouver des traditions très anciennes, parallèles à celles reprises par Mt et par Lc⁴.

Il est vrai que tous les autres récits que nous avons ont été composés après les évangiles de Mt et de Lc. Pourtant, ce n'est pas la date de leur rédaction qui compte ici, mais celle des traditions qu'ils ont reprises et intégrées. Il est largement admis que Mt et Lc ont utilisé de courts récits pré-existants, d'origine et d'orientation théologique différentes. Ces matériaux circulaient dans les communautés, et ils n'étaient sans doute pas les seuls. Ne serait-il pas possible, dans des textes qui ne sont pas devenus canoniques, d'en retrouver d'autres, ou de retrouver d'autres élaborations des mêmes traditions, qui nous aideraient à mieux remonter à leur forme la plus ancienne?

Malgré l'importance que la virginité de Marie a rapidement prise dans la tradition chrétienne, la conception virginale n'apparaît que dans deux péricopes du Nouveau Testament: Lc 1,26-38 et Mt 1,18-25. Or, la question que je poserai est la suivante: l'intérêt pour la virginité de Marie, développé au début dans le cadre des récits de la naissance de Jésus⁵, n'a-t-il son point de départ que dans les récits devenus ensuite canoniques, ou peut-on encore retrouver des canaux parallèles à ces derniers?

Partons d'un apocryphe chrétien, l'*Ascension d'Isaïe* (dorénavant: AI), qui n'est pas un évangile, mais qui contient un récit de la naissance de Jésus⁶. D'après ce texte, le prophète Isaïe, soulevé au septième ciel dans une

³ *Ancient Christian Gospels*, p. 308-309.

⁴ La question que je pose ici ne concerne pas – je tiens à le souligner – la possibilité de retrouver, hors des évangiles canonisés, des traditions historiquement plus fiables sur la naissance de Jésus (là, ma réponse est nettement négative), mais celle de remonter à des traditions plus anciennes que nos évangiles canonisés, et non élaborées à partir de ces derniers.

⁵ On sait en effet que le motif de la conception virginale n'appartient pas, à l'origine, à ce que nous appellerions la mariologie – une branche de la théologie inconnue du christianisme des origines –, mais à la christologie.

⁶ Voir l'édition critique, avec commentaire, par P. BETTILOLO, A. KOSSOVA,

vision, a pu voir non seulement le Christ préexistant, mais aussi sa future descente dans ce monde, sa crucifixion et son ascension glorieuse à travers les sphères célestes. L'apparition du Christ en ce monde est racontée avec une certaine ampleur, car elle a pour but d'illustrer comment cet être céleste peut se manifester sous une forme humaine tout en n'étant pas un homme en chair et en os. En fait, selon ce texte, le Christ doit simuler une vie humaine normale pour ne pas être reconnu par le diable. Cette simulation commence justement par la grossesse de Marie. L'idée de la virginité de Marie est ici exploitée pour prouver que Jésus n'a pas été engendré comme l'est tout autre être humain.

C'est dans ce contexte que se trouve un récit parallèle à celui de Mt 1,18-25. Marie, la fiancée de l'artisan Joseph, se retrouve enceinte tout en étant vierge; Joseph veut la renvoyer, mais, après une apparition angélique (l'ange est ici le Saint-Esprit lui-même, tandis que la conception n'est pas attribuée au Saint-Esprit), il la garde, sans s'approcher d'elle (AI 11,2-5). Tous les commentateurs ont considéré cet épisode comme dépendant de Mt, bien que retravaillé conformément à la théologie de l'auteur de l'AI. Pour ma part, j'ai essayé de montrer⁷ que cet auteur paraît bien ne pas avoir utilisé Mt, mais un récit traditionnel que Mt a aussi employé: les deux auteurs partagent un fonds commun de traditions concernant Jésus, mais ils les réinterprètent au service de projets théologiques profondément différents. Si, comme le suggère la masse des indices, l'AI a été écrite à Antioche au début du deuxième siècle, on peut très bien s'imaginer que son auteur, tout en connaissant probablement Mt, qui n'était pas encore canonique, ait pu se sentir autorisé à reprendre et à développer d'une autre façon une tradition faisant autorité au sujet de la conception de Jésus, que Mt avait exploitée de son côté.

Si on accepte cette hypothèse, on aurait accès à une tradition précanonique sans passer, ou sans passer uniquement, par le texte canonisé. Du coup, l'importance de l'apocryphe deviendrait remarquable. Bien sûr, dans Mt comme dans l'AI, la conception virginale est déjà une donnée traditionnelle: cet état des choses ne nous permet donc pas de résoudre l'énigme des origines de l'idée de la conception virginale de Marie.

La suite de l'AI va nous permettre de retrouver d'autres matériaux très anciens relatifs à ce thème. Après deux mois seulement a lieu la naissance

C. LEONARDI, E. NORELLI, L. PERRONE dans le *Corpus Christianorum, Series Apocryphorum*, v. 7-8, Turnhout 1994. Dans mon commentaire, j'ai daté l'AI aux premières décennies du deuxième siècle; et démontré que la section 11,2-22 n'est pas un ajout postérieur, comme on l'a volontiers affirmé, mais, au contraire, fournit l'une des clés de lecture de l'œuvre. Ces versets ne nous restent qu'en version éthiopienne, à laquelle s'ajoute, pour 11,14-16, un fragment d'une version copte.

⁷ *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini n.s.1), Bologna, 1994, p. 116-142.

de l'enfant, qui d'ailleurs n'en est pas une. Marie et Joseph sont seuls à la maison, à Bethléem. Soudain Marie voit un petit enfant, puis s'aperçoit que son sein est redevenu comme avant qu'elle conçoive. Immédiatement après, les yeux de Joseph s'ouvrent aussi, il voit l'enfant et loue le Seigneur qui «est venu dans son lot», tandis qu'une voix leur ordonne de ne raconter cette vision à personne (11,7-11). C'est en effet du genre littéraire de la vision qu'il s'agit, non pas de celui du récit de naissance. On ne sait même pas si l'enfant est vraiment sorti du ventre de Marie. Ce qui importe, c'est que Marie et Joseph voient l'apparition, en ce monde, de celui qui passera pour être leur fils, mais dont ils sont les seuls à savoir qu'en réalité il est venu d'ailleurs. Tous les autres devront croire qu'il est un enfant comme les autres, mais ils seront pourtant frappés par des circonstances extraordinaires visibles à l'extérieur et qui les troubleront. C'est le thème du passage qui suit (11,12-14):

«12 Et une voix se répandit au sujet de l'enfant à Bethléem; 13 il y en avait qui disaient: «La vierge Marie a enfanté, avant qu'elle fût mariée depuis deux mois»; 14 et beaucoup disaient: «Elle n'a pas enfanté, et il n'est pas monté de sage-femme, et nous n'avons pas entendu les cris des douleurs». Et ils étaient tous aveugles à son sujet [de l'enfant], et tous, ils ne croyaient pas en lui, et ils ne savaient pas d'où il était»⁸.

Cette discussion entre les habitants de Bethléem peut paraître un expédient narratif un peu original. Est-ce vraiment le cas? La phrase «la vierge Marie a enfanté» fait clairement allusion à Is 7,14 selon la version de la Septante («voici que la vierge concevra et enfantera un fils»), un verset qui fut toujours compris par les chrétiens comme une prophétie de la naissance de Jésus. Sans le savoir, les bethlémites en annoncent donc l'accomplissement. Mais même le groupe qui ne croit pas à l'enfantement s'exprime à l'aide de citations. C'est ce qui ressort de la comparaison avec un autre apocryphe, les *Actes de Pierre et Simon* (dorénavant: AP)⁹. L'apôtre Pierre

⁸ Ma traduction, tirée de *Ascension du prophète Isaïe*, par E. NORELLI (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC), Turnhout 1993, p. 146-147. Pour ces versets, le fragment copte parallèle n'a que: «... Elle n'a pas enfanté ni...nous n'avons pas entendu... chacun endurcira son cœur à son sujet et ne saura pas d'où il était venu». L'endurcissement du cœur, absent de l'éthiopien, s'explique du fait que les deux versions supposent une allusion à Is 6,10 (sous une forme proche de la citation du même verset en Jn 12,40), qui mentionne les yeux et le cœur. Les futurs du copte, inexplicables dans le contexte de l'Ascension, seraient-ils dus à une reprise fidèle du verset biblique?

⁹ Ecrits en grec au deuxième siècle, ils ne sont conservés – sauf la partie contenant le martyre de Pierre, transmise en grec et en plusieurs versions – qu'en version latine, par le seul manuscrit 158 de la bibliothèque capitulaire de Verceil (VII^e siècle); un court épisode en est resté, en traduction copte, dans le codex 8502 de Berlin. Voir textes, introduction et commentaire en L. VOUAUX, *Les Actes de*

y soutient une dispute avec Simon le Mage, au cours de laquelle ce dernier se moque de la foi de Pierre en l'homme Jésus, inconciliable avec l'idée que tout païen cultivé se faisait de Dieu: «Est-ce qu'un Dieu naît? Est-ce qu'il est crucifié? Qui a un maître, n'est pas Dieu» (ch. 23). L'apôtre lui oppose alors une série de citations prophétiques, axées pour la plupart sur la naissance extraordinaire de Jésus, mais en partie apocryphes:

Anatema in tuis verbis in Christo! Audaciam habuisti haec loqui, propheta dicente de eo: (1) «Genus eius quis enarravit?» (Is 53,8). Et alius propheta dicit: (2) «Et vidimus eum et non habuit speciem neque decorem» (Is 53,2). Et: (3) «In novissimis temporibus nascitur puer de Spiritu Sancto: mater ipsius virum nescit, nec dicit aliquis patrem se esse eius» (?). Et iterum dicit: (4) «Peperit et non peperit» (Pseudo-Ezéchiél). Et iterum: (5) «Non minimum praestare vobis agonem; ecce in utero concipiet virgo» (Is 7,13-14). Et alter propheta dicit honorificatum patrem: (6) «Neque vocem illius audivimus neque obsetrix subit» (?). Alter propheta dicit: (7) «Non de vulva mulieris natus, sed de caeleste loco descendit» (?). Et: (8) «Lapis praecisus est sine manibus et percussit omnia regna» (Dn 2,34). Et: (9) «Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli» (Ps 117,22); et (10) «lapidem» eum dicit «electum, praetiosum» (Is 28,16). Et iterum dicit profeta de eo: (11) «Et ecce vidi super nubem venientem sicut filium hominis» (Dn 7,13)¹⁰.

De ces onze citations, quatre (3, 4, 6, 7) sont apocryphes: déjà ce mélange de citations apocryphes et authentiques, ainsi que la manière de citer (un prophète dit... un autre prophète dit), sont des indices du fait que cet auteur utilise un recueil de *testimonia*. Les n^{os} 1-8 concernent le caractère extraordinaire de la naissance du Christ. Le n^o. 8, Dn 2,34, est cité par Justin, *Dialogue avec Tryphon* 70,1, et par Irénée, *Contre les hérésies* 3,21,7, comme *testimonium* pour la naissance virginale. Chez Irénée, il est accompagné par Is 28,16, qui est le n^o 10 en AP, où toutefois les n^{os} 8, 9, 10 concernent le thème «pierre», lui aussi un noyau autour duquel se regroupent souvent des *testimonia*¹¹. Il est tout à fait possible que les textes

Pierre (Les apocryphes du Nouveau Testament), Paris 1922; texte copte édité, traduit et annoté par L. Roy, en D. ROULEAU, *L'Épître apocryphe de Pierre* (NH 1,2); L. ROY, *L'Acte de Pierre* (BG 4) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 18), Québec 1987, p. 163-233. Voir aussi CANT, n^o 190.

¹⁰ Ch. 24; éd. VOUAUX, p. 366-370; mais j'ai rétabli les leçons du manuscrit à la place des corrections de Vouaux, qui ne s'imposent guère. La seule émendation nécessaire est *obsetrix* pour *obsetrix* à la citation n^o 6. La numérotation des *testimonia* vient bien sûr de moi.

¹¹ Cf. E. NORELLI, «Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. *Testimonia*; Barnaba; Giustino», *La Bibbia nell'antichità cristiana. I: Da Gesù a Origene*, a cura di E. NORELLI (La Bibbia nella storia 15/1), Bologna 1993, p. 211-215.

n° 9, 10, 11 aient été ajoutés à un dossier déjà existant, concernant la naissance virginale: l'élément d'union aurait été le n° 8, utilisé comme *testimonium* aussi bien pour le thème «naissance virginale» que pour le thème «pierre»¹².

Les *testimonia* apocryphes sont les plus intéressants pour nous: ils posent le problème du rapport avec AI 11. Le n° 3 est de provenance inconnue¹³. Il ne présente pas d'affinité particulière avec le texte de l'AI, où, au contraire, la naissance de l'enfant n'est pas l'œuvre du Saint-Esprit. On peut pourtant relever deux points de contact: selon AI 9,13, la venue du Christ sur la terre aura lieu aux derniers jours; et non seulement l'AI ne considère pas Joseph comme le père de Jésus, mais sa forme la plus ancienne n'attribue même pas à Dieu le titre de «père» du Christ¹⁴. En tout cas, ici les AP ne citent certainement pas l'AI.

Le n° 6 correspond évidemment à la remarque des habitants de Bethléem en AI 11,14. Les savants estiment que les AP citent ici l'AI¹⁵. Mais comme le *testimonium* précédent (n° 5) est Is 7,13-14, pourquoi attribuer celui-ci à «un autre prophète», s'il était tiré d'une prophétie qui se prétend d'Isaïe? Cette manière de citer, nous l'avons dit, est par contre typique en dépendance d'un recueil de *testimonia*, où les sources des passages qui se suivent ne sont souvent pas mentionnées. Certes, théorique-

¹² D'après A. DE ALDAMA, *María en la patristica de los siglos I y II* (BAC 300), Madrid 1970, p. 137, Dn 2,34 et Es 28,16 se trouvaient, avant Justin, dans un recueil de *testimonia* christologiques, non axé toutefois sur la naissance virginale: cette phase serait encore visible en AP 24. Mais notre étude démontre que ce dossier sur la naissance virginale existait bel et bien. Parmi les textes d'AP, on retrouve chez Justin les n°s 1, 2, 5, 8, 11; chez Irénée les n°s 1, 5, 8, 10, 11.

¹³ ALDAMA, *María*, p. 124, critique à raison les propositions de R. A. LIPSIUS, *Acta apostolorum apocrypha* I, Lipsiae 1891 p. 72 (la source serait *Oracles Sibyllins* 8,457 ss) et de L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre* (Mt 1,18 + Lc 1,34 + [peut-être] Is 8,4; cette dernière référence est une correction de A. Orbe pour Is 9,6 indiqué par Vouaux).

¹⁴ Cf. notre commentaire à AI 10,6-7 dans le *Corpus Christianorum*, v. 8.

¹⁵ Ainsi R. H. CHARLES, *The Ascension of Isaiah, Translated from the Ethiopic Version...*, London 1900, p. 77; E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne...* (Documents pour l'étude de la Bible), Paris 1909, p. 205; A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Zweiter Theil: Die Chronologie*, Leipzig 1897-1904, I, p. 558 (la citation viendrait de la couche la plus récente de l'AI, du III^e siècle, p. 575-578); L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre*, p. 369 note 6; A. ACERBI, *Serra lignea. Studi sulla fortuna della Ascensione di Isaia*, Roma 1984, p. 16-20; etc. D'après A. ORBE, «La muerte de Jesús en la economía valentiniana», *Gregorianum* 40 (1959), p. 655 note 210; ALDAMA, *María*, p. 124, les mots *honoratum patrem*, «pour honorer le père» (?), qui précèdent le *testimonium* viendraient eux aussi de l'AI (11,10: Joseph loua Dieu, car il était venu dans son lot).

ment, AP pourrait avoir utilisé un recueil de *testimonia*, dont quelques-uns venaient de l'AI. Mais nous pourrions bientôt écarter cette possibilité.

Le n° 7 est, lui aussi, mystérieux, et la question de son origine a troublé les commentateurs. W. Bauer¹⁶ et L. Vouaux¹⁷ proposent un texte manichéen (*Acta Archelai* 47). Mais A. Orbe¹⁸ a souligné que le manichéisme nie le passage *per Mariam*, alors que notre *testimonium* nie l'origine *de Maria*, mais pas le passage *per Mariam*¹⁹; quant à lui, Orbe reconnaît dans ces passages «un florilège valentinien», situant les AP dans la deuxième moitié du deuxième siècle²⁰. Mais A. Acerbi²¹ repousse l'avis de Orbe, affirmant que le *testimonium* n'oppose pas *de vulva* à *per vulvam*, mais à *de caelesti loco*: par conséquent, son enjeu ne serait pas l'incompatibilité entre nature céleste du sauveur et assomption d'éléments terrestres (thème valentinien), mais l'incompatibilité entre provenance céleste et origine humaine (thème marcionite). Le *testimonium* serait donc marcionite, bien entendu à l'insu du compilateur de ce recueil.

Je plaiderai maintenant pour les deux thèses suivantes: 1. ce *testimonium* paraît plus proche de la problématique valentinienne que marcionite; 2. il n'est probablement même pas d'origine valentinienne, mais les valentiniens eux-mêmes l'ont utilisé en le tirant d'un recueil qui n'était pas valentinien et qui, comprenant des textes de l'Ancien Testament, ne pouvait guère être marcionite.

Premier point. Bien qu'il soit très difficile de considérer la deuxième partie du *testimonium* comme une citation de 1 Co 15,47b ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (ce qui paraît certain à Acerbi), il faut admettre que, d'après les marcionites, la chair du Christ était *de sideribus... et substantiis superioribus mundi*²², et que le Christ est *secundum carnem quoque caelestis*²³. Pourtant, *non de vulva* est une expression technique du débat avec les valentiniens²⁴, tandis qu'à ma connaissance elle n'est pas

¹⁶ *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909 (réimpr. Darmstadt 1967), p. 36.

¹⁷ *Les Actes de Pierre*, p. 369 note 7.

¹⁸ «La muerte», p. 656 note 218.

¹⁹ «La muerte», p. 655 note 211.

²⁰ *Ibid.*; de même, A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I (BAC 384), Madrid 1976, p. 145, cf. p. 425 ss. Orbe est suivi par ALDAMA, *María*, p. 124.

²¹ *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo* (Studia patristica Mediolanensia 17), Milano 1989, p. 157 note 24.

²² Tertullien, *La chair du Christ* 6,3; mais cf. à ce sujet J.-P. MAHÉ, *Tertullien. La chair du Christ I* (Sch 216), Paris 1975, p. 105-108.

²³ Tertullien, *La chair du Christ* 8,7.

²⁴ Tertullien, *La chair du Christ* 19-20, sur lequel nous reviendrons.

attestée pour les marcionites. Au début de l'évangile de Marcion devait se lire que le Christ *descendit de caelo*²⁵, mais la question du *de vulva* était superflue pour un marcionite, pour qui il suffisait d'affirmer que le Christ n'était pas né, voire «engendré d'une femme»²⁶. Inversement, «descendre» apparaîtrait chez les valentiniens²⁷; de même «du ciel», comme le montre ce passage du Pseudo-Tertullien, dépendant du *Syntagme* de Justin: les valentiniens affirment que le Christ *spiritalis nescio quod corpus de caelo deferentem, quasi aquam per fistulam, ... per Mariam virginem transmeasse*²⁸. Donc, déjà au milieu du II^e siècle (Justin), chez les valentiniens, «du ciel» se liait à *per Mariam*, contre *de Maria*: le langage de notre *testimonium* n'est pas étranger à la perspective valentinienne, au contraire, le *de vulva* tend à l'y ramener.

Faut-il donc, avec Orbe, attribuer à ce *testimonium* une origine valentinienne? Nous voici au deuxième point. Alors que les alternatives *de Maria / per Mariam* et *de virgine / per virginem* sont largement attestées dans la littérature antignostique, l'alternative *de (ex) vulva / per vulvam* n'apparaît, à ma connaissance, qu'en *La chair du Christ* 19-23, où Tertullien la puise sans doute à la source valentinienne qu'il utilise dans les ch. 17-24²⁹, car il déclare: *per virginem dicitis natum non ex virgine, et in vulva non ex vulva*. Et le passage 19,5, qui marque l'apparition de ce terme dans le débat, montre que la source de Tertullien reliait *non de vulva à descendit: si dei spiritus non de vulva carnem participaturus descendit in vulvam, cur descendit in vulvam?* Qu'il s'agit là du lexique de ses adversaires, c'est ce que confirme 20,1 *dicitis natum... in vulva non ex vulva*. Encore, en 20,6, la rhétorique de Tertullien laisse transparaître l'importance du *de vulva* dans sa source: *quodsi verbum caro ex se factum est, non ex vulvae communicatione, nihil operata vulva, nihil functa, nihil passa*.

Or cette même source utilisait le *testimonium* tiré du Pseudo-Ezéchiel (sur lequel je reviendrai), qui est dans le florilège d'AP 24 et est présumé par AI 11,13-14. Tertullien écrit en effet (23,2): *agnoscimus ergo signum contradicibile [cf. Lc 2,34] conceptum et partum virginis Mariae de quo academici isti: «Peperit et non peperit, virgo et non virgo»*. Un peu

²⁵ Tertullien, *Contre Marcion* 4,7,1-3.

²⁶ Ainsi le texte sur les marcionites cité par Acerbi, Origène, *Homilie 17 sur Lc 4: eum de muliere non esse generatum... eum venisse de coelis*.

²⁷ Voir *La chair du Christ* 19-20; en outre, par ex., Irénée, *Contre les hérésies* 3,22,2 ἢ εἰς Μαρίαν αὐτοῦ κάθοδος... εἰς αὐτὴν κατήει.

²⁸ Ps.-Tertullien, *Contre toutes les hérésies* 4,5 (CCL 2, 1407); d'autres textes en M. TARDIEU, «Comme à travers un tuyau». Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ», *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, éd. par B. BARC (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Etudes» 1), Québec; Louvain 1981, p. 153-163.

²⁹ MAHÉ, *Tertullien. La chair du Christ I*, p. 67-68.

plus loin, Tertullien admet que *peperit et non peperit* vient de l'Écriture, et il l'attribue à Ezéchiel, tout en en profitant pour se moquer de ses adversaires: *legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa quae peperit et non peperit: sed videte ne vos iam tunc providens spiritus sanctus notarit hac voce disceptaturos super uterum Mariae* (23,6). La *disceptatio super uterum* à laquelle Tertullien fait allusion concerne certes Is 7,14, qui est justement discuté dans ce ch. 23, ainsi qu'évidemment dans la source de Tertullien; mais il se peut bien que ce dernier fasse ici allusion aussi au débat sur *de vulva*, au sujet duquel il s'était moqué des subtilités valentiniennes (*tortuositas* 20,1; *grammatici isti* 20,2). D'ailleurs, Is 7,14 est, lui aussi, repris dans le florilège d'AP et, implicitement, en AI 11,13.

Comme Tertullien aborde le thème de la *vulva* à partir d'une phrase de ses adversaires où apparaissaient *non de vulva* et *descendit*, on est autorisé à penser que sa source valentinienne argumentait aussi à l'aide d'un groupe de *testimonia* où se trouvaient (entre autres?) Is 7,14, le Pseudo-Ezéchiel et le *testimonium* «*non de vulva...*». L'objection possible selon laquelle le thème de la *vulva* se rattacherait par contre à Ex 13,2 (Lc 2,23), cité en *La chair du Christ* 23,4, ne tient pas pour les raisons suivantes: ce thème a été introduit bien plus tôt dans le discours; en outre, ce verset ne donne pas occasion à la connexion entre *non de vulva* et *descendit*; de plus, ce verset était interprété par les valentiniens dans un autre sens, en relation au niveau du Plérôme, du moins selon la source d'Irénée, *Contre les hérésies* 1,3,4; enfin, ce verset est introduit par Tertullien lui-même, justement pour nier la virginité *in partu* contre les valentiniens, qui, eux, n'avaient aucun intérêt à la nier, et du reste Tertullien ne fait aucune allusion à une interprétation de ce verset de leur part.

J'en conclus que la source valentinienne de Tertullien devait disposer d'un groupe de *testimonia* concernant la naissance virginale, qui correspondaient, du moins en partie, à ceux qu'utilisèrent les AP³⁰. On pourrait

³⁰ A cette hypothèse s'adapte bien l'argumentation de J. R. MUELLER, *The «Apokryphon of Ezekiel»: A Critical Study of Pseudepigraphic Fragments*. Diss. Ph. Duke University, 1986. Repr. facs. Ann Arbor, MI, UMI, 1989, p. 168-171. Pour lui, en *La chair du Christ* 23,3, Tertullien cite la forme courte du *testimonium* (sur ces deux formes voir ci-dessous, note 33): *peperit et non peperit*, sans mention de la génisse, telle que l'utilisaient ses adversaires, et dont il ne connaît ni ne recherche la source (que, d'après Mueller, nous ne pouvons pas non plus retrouver). En 23,6, par contre, Tertullien rapprocherait de cette citation la forme longue (avec mention de la génisse), qu'il tirerait d'une autre source et qu'il considère comme Écriture. Ce serait justement l'affinité des deux formes qui l'empêche de repousser sans plus la citation proposée par ses adversaires, et qui l'oblige à essayer d'interpréter cette dernière dans le sens pour lui orthodoxe. Je partage cette argumentation, et j'ajoute que la source des adversaires de Tertullien devait être le recueil de *testimonia* dont je parle dans ces pages, où se trouvait justement la forme courte *peperit et non peperit*, présumée par les AP et par l'AI; le recueil dont disposaient les

objecter que le «*non de vulva...*» pourrait cependant être un *testimonium* d'origine valentinienne, étant donné l'usage technique du *non de vulva* chez les valentiniens. Mais le fait qu'on ne connaît aucun autre cas de discussion avec les valentiniens au sujet de la virginité de Marie sur le fondement du mot *vulva* nous pousse à renverser le raisonnement: ce n'est pas la diffusion du principe *non de vulva* chez les valentiniens, qui aurait provoqué la fabrication d'un *testimonium* apocryphe; mais c'est le fait qu'un *testimonium* déjà existant a été repris dans un écrit valentinien (accompagné, comme par hasard, du Pseudo-Ezéchiël, comme en AP et en AI), qui a amené à ce cas unique de discussion autour de ce terme.

En somme: si ce *testimonium*, avec son *non de vulva*, se prêtait bien à être exploité par les valentiniens pour renforcer *non de Maria* et *non de virgine*, il est très probable, toutefois, qu'à l'origine il n'ait pas été valentinien. Acerbi a donc raison de remarquer que ce *testimonium* n'oppose pas *de vulva* et *per vulvam*, et qu'il n'est pas rédigé en fonction de la christologie valentinienne; mais cela ne signifie pas qu'il s'adapte mieux à une perspective marcionite. L'importance qu'il attribue à la *vulva* nous oriente alors vers une interprétation simple: l'origine de Jésus n'est pas dans l'utérus de Marie, mais au ciel. À l'aide d'une terminologie postérieure, on dirait que ce texte n'est pas exempt de docétisme; il implique probablement la virginité *in partu*.

Cette analyse nous a donc fourni un autre indice de la circulation d'un recueil de *testimonia*, contenant quelques-uns des apocryphes cités en AP, toujours, semble-t-il, avec l'inséparable Is 7,14. En outre, nous ne sommes pas obligés de considérer le *testimonium* n° 7 des AP comme postérieur à Marcion ou à Valentin. Revenons à l'AI: ce *testimonium* n'est pas sans rappeler les modalités de la «naissance» de Jésus en 11,8-9³¹. Le logion apocryphe d'AP pourrait être un condensé du récit de la «naissance» de Jésus en AI 11; mais ce récit pourrait aussi être, inversement, une manière d'interpréter ce logion sur le mode narratif. Pour choisir, nous devons nous tourner vers le texte n° 4 du florilège des AP.

Ce dernier a une histoire plus riche: il revient chez d'autres auteurs³²,

valentiniens n'étant pas forcément identique, bien entendu, à celui ou à ceux utilisés par les deux autres.

³¹ C'est ce que remarquait déjà ORBE, «La muerte», p. 656: «Salta a la vista, por el contexto, la comunidad de inspiración con Ascensio Isaiae»; il cite aussi *Odes de Salomon* 19,6 ss; *Protévangile de Jacques* 18,1; 19,1-3.

³² Clément d'Alexandrie, *Stromates* 7,16,94; Tertullien, *La chair du Christ* 23,2.6; Epiphane de Salamine, *Panarion* 30,30,3; Pseudo-Grégoire de Nysse, *Témoignages choisis contre les Juifs* 3 (PG 46, 208 C); les témoignages sont réunis par A. RESCH, *Agrapha. Ausserkanonische Schriftfragmente*, 2. Aufl. (TU 15, 3/4), Leipzig 1906, p. 305-306; A.-M. DENIS, dans M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*; A.-M. DENIS, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca, una*

et, comme nous l'avons constaté, Tertullien l'attribue à un apocryphe d'Ezéchiél, qui nous est connu aussi par d'autres citations³³. Déjà R. A.

cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis (PVTG 3), Leiden 1970, p. 122. Sur l'Apocryphe d'Ezéchiél on peut encore voir, par ex., K. HOLL, «Das Apokryphon Ezekiel» (1922), in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, Tübingen 1928, p. 33-43; A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (SVTP 1), Leiden 1970, p. 187-191; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*. A New English Version Revised and Edited by G. VERMES & F. MILLAR III/2, Edinburgh 1987, p. 793-796; J.-P. MAHÉ, *Tertullien. La chair du Christ* II (Sch 217), Paris 1975, p. 430. 433; J. R. MUELLER – S. E. ROBINSON, «Apocryphon of Ezekiel», in J. H. CHARLESWORTH, éd., *The Old Testament Pseudepigrapha* I, London 1983, p. 487-495. Voir surtout l'étude déjà citée de MUELLER, *The «Apocryphon of Ezekiel»*: sur notre fragment p. 140-181, avec une bonne histoire de la recherche, qui ignore malheureusement aussi bien ORBE, «La muerte» qu'ALDAMA, *María*. Je ne m'explique pas pourquoi Mueller n'y mentionne pas AI 11,13-14, alors que MUELLER et ROBINSON, «Apocryphon of Ezekiel», p. 490, admettent, en se référant à ce passage, que l'AI «may have known the apocryphon». A mon avis, le libellé de l'AI ne laisse aucun doute sur la connaissance du *testimonium*, mais cet auteur le puise à un recueil de *testimonia* et non pas à un Apocryphe d'Ezéchiél (voir aussi la note 30 ci-dessus).

³³ ORBE, «La muerte», p. 653-655, essaie de reconstruire deux formes différentes sous lesquelles aurait circulé ce logion, et, à titre d'hypothèse, il propose comme texte original *καὶ τέξεται ἡ δάμαλις καὶ ἐροῦσιν τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν. Orbe rattache l'AI à l'une des deux formes secondaires, Mueller et Robinson à l'autre. Selon ALDAMA, *María*, p. 126 ss, la forme primitive serait *iuvenca peperit et non peperit* (Pseudo-Grégoire de Nysse, *Témoignages choisis contre les Juifs* 3), qu'il considère répandue au moins depuis le II^e siècle et interprétée couramment comme une prophétie de la maternité virginale de Marie. Toutefois, comme le remarque MUELLER, *The «Apocryphon of Ezekiel»*, p. 176, Tertullien, *La chair du Christ* 23,6, affirme que, chez (le Pseudo-)Ezéchiél, le Saint-Esprit s'est exprimé *dubitative*, et il oppose ce passage à Is 7,14 *conciptet et pariet*; il semble par conséquent que la forme longue du *testimonium*, connue de Tertullien, avait *peperit et non peperit*, mais pas le futur τέξεται attesté par Epiphane. Mueller, quant à lui, considère comme originale la forme attestée par le Pseudo-Grégoire. En fait, le ἐροῦσιν d'Epiphane, qui à première vue pourrait expliquer la mise en scène réalisée par l'AI, est vraisemblablement secondaire et répond aux exigences polémiques d'Epiphane, qui ont provoqué une reformulation du *testimonium* (en ce sens, K.-G. ECKART, «Die Kuh des apokryphen Ezekiel», in *Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von W. SOMMER unter Mitwirkung von H. RUPPEL, Berlin 1969, p. 44-48, contre Holl). AP, AI (non étudiée par Eckart) et la source des valentiniens combattus par Tertullien ignorent la génisse, qui apparaît pour la première fois dans le cadre des considérations de Tertullien sur le *testimonium* en *La chair du Christ* 23,6, et qui reste, dans les sources postérieures, comme une partie du *testimonium* lui-même. C'est pourquoi il faut peut-être accueillir la proposition d'ECKART, «Die Kuh»; Id. in W. HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*; K.-G. ECKART, *Das Apokryphon Ezekiel* (JSHRZ 5/1), Gütersloh 1974, p. 48-49: à son avis, la mention de la génisse n'appartenait pas au logion, mais à son contexte dans l'Apocryphe d'Ezéchiél, et c'est Tertullien qui la relia au logion, auquel elle resta ensuite

Lipsius³⁴ avait attiré l'attention sur l'affinité avec AI 11,13-14, où l'opposition «elle a enfanté / elle n'a pas enfanté» est mise dans la bouche de deux groupes de personnes. Lipsius considérait AI 11,13-14 (et 11,9) comme la source du logion, ce qui est impossible parce que, comme le démontrent les autres attestations, ce ne sont pas les AP qui réunissent les deux parties, mais l'AI qui les sépare.

Que l'AI mette en scène ce logion, c'est aussi l'avis d'Orbe³⁵. Par contre, selon Acerbi³⁶, les *testimonia* apocryphes cités par AP 24 présupposent à l'origine un contexte narratif³⁷ : les AP dépendraient donc de l'AI, qu'ils utilisent pour leur polémique anti-ébionite. Mais, en premier lieu, comme nous l'avons remarqué, *peperit et non peperit* ne peut pas venir de l'AI : dans ce cas au moins, il faudrait admettre toutefois une source commune, et précisément un *testimonium*³⁸. Deuxièmement, celles qui seraient, dans les AP, des citations tirées de l'AI, sont introduites, l'une après l'autre, par *et iterum dicit* [scil. *alius propheta*]; *et iterum*; *et alter propheta dicit*, ce qui n'encourage certes pas à les croire toutes puisées à un même texte ; il s'agit plutôt de la manière typique de citer des recueils de *testimonia*, comme le prouve aussi l'attribution des deux premiers *testimonia* du florilège, tous les deux tirés d'Is 53, à deux prophètes différents³⁹.

rattachée. Quoi qu'il en soit, la forme connue des AP, de l'AI et de la source valentinienne de Tertullien ne suppose autre chose que *peperit et non peperit*. Il faut en tout cas écarter l'hypothèse de MUELLER et ROBINSON, «Apocryphon of Ezekiel», p. 490, d'après laquelle l'AI serait proche de la forme d'Epiphane : en effet, celle-ci contient «ils diront», mais pas l'opposition «elle a engendré / elle n'a pas engendré» qui est essentielle dans l'AI. La mise en scène de l'AI, comme je le dirai, ne dérive pas de ce «ils diront», mais d'autre chose. Quant à l'identification de la génisse avec Marie, supposée par ce *testimonium*, elle viendrait logiquement de l'allégorie de *I Hénoch* 90,37, où la venue du messie est représentée comme la naissance d'un taureau blanc : ainsi MUELLER et ROBINSON, «Apocryphon of Ezekiel», p. 490.

³⁴ R. A. LIPSIVS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte und zu einer zusammenfassenden Darstellung der neutestamentlichen Apokryphen*, 4 v., Braunschweig 1883-1890 (réimpr. en 2 v., Amsterdam, s. d.), II/1, p. 187, et surtout p. 269 note 4.

³⁵ «La muerte», p. 652-653 ; 654.

³⁶ *Serra lignea*, p. 16-20.

³⁷ Il faut croire que cela n'est plus valable pour le *testimonium* qu'Acerbi considère marcionite en 1989. En outre, pour le n° 4, Acerbi parle maintenant d'un *testimonium* «sotteso al testo di AI 11,13-14» (*L'Ascensione*, p. 156).

³⁸ Ce qui prouve qu'un logion appartenant probablement, comme celui-ci, à un contexte narratif originel (aujourd'hui inconnu), pouvait circuler isolément pour être ensuite inséré dans un contexte narratif différent de celui d'origine, comme c'est le cas dans l'AI.

³⁹ La correction d'*alius* en *alias*, introduite par Vouaux, est par conséquent inutile et empêche même de se rendre compte de l'état des choses.

On pourrait encore imaginer que les AP dépendent d'un recueil de *testimonia* qui aurait puisé à l'AI. Mais à cela s'oppose le cas de *peperit / non peperit*, qui prouve que l'AI utilise au ch. 11 des *testimonia*, et qu'elle les met en scène dans sa structure narrative, ce qui nous sera confirmé tout à l'heure par son utilisation d'Is 7,13-14. Si donc l'AI transforme des *testimonia* en récit, dans le cas du *non de vulva...* nous pouvons aussi penser à une source commune, utilisée de deux façons différentes par l'AI et les AP. Et, étant donné que pour le *testimonium* n° 4, et très probablement aussi pour le n° 7, l'AI et les AP dépendent d'un recueil de *testimonia*, on se compliquerait inutilement la vie en supposant que pour l'autre apocryphe qu'ils ont en commun (le no. 6), les AP dépendraient par contre de l'AI, ou bien d'un recueil de *testimonia* qui aurait exploité l'AI, laquelle utilise à son tour des recueils de *testimonia*...

Une dépendance directe des AP par rapport à l'AI est rendue invraisemblable aussi par l'utilisation de ce même logion dans des contextes, tels que les AP eux-mêmes et les *Odes de Salomon* 19,7.9, qui admettent sans doute qu'il y a eu un enfantement réel, bien que sans douleurs, et qui n'auraient pas partagé le point de vue de l'AI sur la «naissance» de Jésus. L'affirmation d'Acerbi⁴⁰, que ce *testimonium* présuppose un schéma narratif, et que ce dernier doit être celui d'AI 11, est une sorte d'illusion d'optique, due à l'assomption de l'AI comme point de départ de l'enquête. En réalité, ce *testimonium* ne raconte quoi que ce soit, mais il exclut les caractéristiques normales de n'importe quel accouchement, les douleurs et l'aide de la sage-femme; il ne suppose donc pas le récit de l'AI, mais il signale simplement un enfantement prodigieux et sans douleur. Comme nous le verrons, il est probable que dans le *Protévangile de Jacques* ce *testimonium* (ainsi que d'autres que nous avons étudiés) ait provoqué des développements narratifs tout à fait différents. Enfin, la proximité de ce n° 6 au n° 4 (*peperit et non peperit*) confirme que le point de départ ne devait pas être l'AI: quelle que soit la forme sous laquelle il est attesté, le *testimonium* «*peperit*» se réfère évidemment à un enfantement réel (que ce soit *de Maria* ou *per Mariam*), mais avec des caractéristiques telles (sauvegarde de la virginité, etc.) qu'elles contredisent l'expérience commune et obligent à affirmer en même temps qu'il n'y a pas eu d'accouchement. En AI 11, où il n'y a justement pas d'accouchement, la mise en scène du logion transforme l'énoncé d'un fait en un point de vue subjectif concernant la situation, où «elle a enfanté» n'exprime qu'une opinion, au même titre que «elle n'a pas enfanté». Comme l'a montré Orbe, enfin, le *testimonium* «*non de vulva*», quelle qu'en soit l'origine, ne nie pas, lui non plus, la réalité de l'accouchement, mais seulement l'origine *de Maria*.

⁴⁰ D'ailleurs non reprise en *L'Ascensione*.

Parmi les *testimonia* authentiques, nous ne nous arrêtons que sur le n° 5: Is 7,13b-14. Dans la Septante, le v. 13b est: μή μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις; καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα;. Sous cette forme – qui se retrouve chez Justin, *Dialogue* 43,5; 66,2 –, ce sont les hommes qui veulent proposer une querelle au Seigneur, le mettre à l'épreuve. Mais déjà la version latine d'Irénée cite de la façon suivante: *non pusillum vobis agonem praeberere hominibus, et quemadmodum hominibus praestat agonem?* (*Contre les hérésies* 3,21,4). Selon cette formulation⁴¹, c'est Dieu qui met les hommes à l'épreuve: ce sont ceux-ci qui doivent soutenir l'ἀγών, la dispute, en rapport avec la naissance virginale. Or, AI 11,13, nous l'avons constaté, cite implicitement Is 7,14: serait-ce par hasard que cette allusion apparaît dans le contexte d'une *dispute* entre les habitants de Bethléem au sujet de la naissance de l'enfant de Marie? Dans le dossier des AP (n° 5), Is 7,14a est précédé immédiatement par 13b, sous la forme qui implique une dispute proposée aux hommes. Après ce que nous avons dit, il est naturel de penser que l'AI ait repris aussi ce *testimonium*, transformant en récit le motif de l'ἀγών par la création d'un cadre narratif où les autres *testimonia* sont insérés dans la dispute entre les habitants de Bethléem⁴². Nous retrouverons dans le *Protévangile de Jacques* une démarche tout à fait comparable.

Avant de passer à ce dernier, esquissons quelques résultats. AI 11,12-14 et AP 24 dépendent d'un groupe de *testimonia* qui affirmait le caractère miraculeux de l'enfantement de Marie⁴³. On peut chercher dans le contexte

⁴¹ Qui se retrouve chez Tertullien, *Contre les Juifs* 9; Cyprien, *Épître* 10,4; *Testimonia ad Quirinum* 2,9 *non pusillum vobis certamen cum hominibus, quoniam Deus praestat agonem*. Cf. A. ROUSSEAU et collaborateurs, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre III, I* (SCh 210), Paris 1974, p. 359 note 3.

⁴² Il faut donc repousser la correction de LIPSIUS, *Acta apostolorum apocrypha* I, p. 72, qui transférait à la fin du chapitre 24 des AP la citation d'Is 7,13b, qu'il n'avait pas reconnue (contre cette initiative, déjà C. H. TURNER, «The Latin Acts of Peter», *JThS* 32 (1931), p. 129). De même, on ne peut pas admettre, avec VOUAUX, *Actes de Pierre*, p. 368 note 4, que l'auteur des AP aurait ajouté Is 7,13b à 7,14a en relation avec le contexte d'une dispute entre Pierre et Simon. On pourrait plutôt se demander si ce n'est pas le contraire: l'auteur aurait mis en place cette dispute parce qu'il disposait d'une tradition sur la naissance virginale dans laquelle Is 7,13b était lu comme une prophétie de disputes au sujet de cette naissance. Il est vrai que les disputes entre Pierre et Simon deviendront un motif courant en dehors de toute référence à la naissance virginale (que l'on pense aux *Pseudo-Clémentines*), mais cela n'arrivera justement, à notre connaissance, que dans des textes postérieurs aux AP et qui connaissent sans doute ces derniers.

⁴³ Il faudra donc corriger ALDAMA, *María*, p. 128-139 (qui étudie soigneusement les passages bibliques cités par Justin et Irénée): à son avis, ni Justin ni AP 24 ne disposaient d'un florilège déjà fait de *testimonia* sur la naissance virginale, de sorte que l'auteur des AP en aurait réalisé un, puisant aux textes apocryphes dont il disposait, dont l'AI. Comme nous l'avons vu, on ne peut pas, hélas, faire endosser à

immédiat de l'AI d'autres contacts avec des textes contenus en AP 24, mais la part de l'hypothèse devient alors plus grande. Dans mon commentaire à AI 11,8, j'ai proposé de retrouver l'inspiration de la bizarre apparition de l'enfant devant Marie et Joseph dans ce qui devait être, d'après l'édition critique de J. Ziegler, la forme originale d'Is 53,2a LXX: «il poussa devant lui comme un petit enfant, comme une racine dans une terre assoiffée, il n'a ni aspect ni gloire»⁴⁴. Or, Is 53,2b est justement dans le dossier des AP (n° 2); d'ailleurs, A. Acerbi⁴⁵ a bien montré combien la deuxième partie de l'AI (ch. 6,1-11,40) se fonde sur l'idée que le Christ, en descendant dans ce monde, transforme son «aspect» et voile la «gloire» qu'il avait dans le septième ciel. Is 53,2 pourrait donc très bien avoir appartenu à la version du florilège connue de l'auteur de l'AI. Enfin, le *testimonium* n° 1 (Is 53,8: «sa γενεά, qui la racontera?») pourrait avoir inspiré l'interdit de révéler la naissance/vision en AI 11,11, si γενεά a été compris au sens de naissance, ou de mode de l'enfantement, comme c'est sans doute le cas dans le contexte du florilège des AP.

En somme, il existait, avant le début du deuxième siècle (c'est la datation probable de l'AI), un dossier de prophéties sur la naissance extraordinaire de Jésus d'une vierge. Il véhiculait cette notion de façon indépendante des récits de Lc et de Mt, destinés à devenir canoniques. Ce dossier n'est pas à l'origine de la croyance en la conception virginale, mais la suppose et la développe. Le texte clé d'Is 7,14, cité par Mt et implicite chez Lc, s'y retrouve, mais dans un contexte qui n'est pas narratif.

L'ensemble de ce dossier laisse entrevoir des lignes doctrinales assez bien caractérisées. Le Sauveur est descendu des cieux (n° 7), où il préexistait sans doute: en se montrant à la vue des hommes, il avait renoncé à sa beauté et à sa gloire (n° 2). Sa naissance d'une vierge (n° 5) est en fait la preuve que sa venue au monde ne ressemble en rien à celle des hommes; au contraire, on ne peut même pas dire qu'il est né du sein d'une femme (n° 7), comme le souligne l'absence des circonstances normales de l'accouchement (douleurs, sage-femme: n° 6): il ne tire pas son origine de Marie (n° 7), mais il est né «du Saint-Esprit», sans que le rôle de ce dernier soit mieux précisé (n° 3). En somme, ce recueil s'inspirait d'une christologie de la préexistence et de la descente cachée dans ce monde, non

l'auteur des «apocryphes» AP la responsabilité d'avoir établi un recueil de *testimonia* apocryphes sur un sujet aussi respectable que la naissance virginale: ce recueil existait bien avant lui, et, comme le montre son utilisation par l'AI au début du II^e siècle, il a de bonnes chances de remonter à la fin du I^{er}, donc de représenter, *parallèlement* aux deux péricopes Mt 1,18-25 et Lc 1,26-38, les plus anciennes traditions chrétiennes disponibles sur la naissance virginale.

⁴⁴ J. ZIEGLER, *Isaias*, 2. durchges. Aufl. (Septuaginta 14), Göttingen 1967: cf. son argumentation à la p. 99.

⁴⁵ *L'Ascension*, p. 63-66.

sans nuances docètes, en tout cas minimisation, pour ne pas dire plus, de la réalité de l'humanité de Jésus.

En utilisant des apocryphes, nous avons pu constater que, peu de temps après la rédaction de Mt et de Lc, le lieu théologique de la conception virginale – y compris l'accouchement virginal, absent des évangiles canoniques – était véhiculé, dans le milieu chrétien de la Syrie occidentale⁴⁶, par des traditions narratives précédant Mt et que celui-ci a utilisées. Ce motif y était lié à l'origine davidique du Messie et élaboré en fonction polémique antijuive⁴⁷. Ce lieu théologique était aussi transmis par des recueils de *testimonia*, où le thème de la virginité servait par contre à fonder une christologie très haute, avec la préexistence céleste du Sauveur et son humanité très spéciale. Tout cela ne nous amène pas encore aux origines du motif, mais du moins nous permet de jeter un regard sur sa première histoire, avant qu'il ne soit canalisé par la canonisation des évangiles de l'enfance de Mt et de Lc.

Il est instructif de jeter un coup d'œil sur un écrit qui me paraît se situer comme à la frontière entre cet usage libre du motif, que nous venons de constater, et un usage réglé par l'autorité de Mt et de Lc : le *Protévangile de Jacques*⁴⁸. Son auteur connaît les histoires de l'enfance de Mt et de Lc, qu'il s'efforce d'harmoniser entre elles. Mais, à côté d'elles, il utilise d'autres matériaux puisés à la tradition. Ainsi, il fait naître Jésus non pas dans une maison, comme Mt, ni près d'une mangeoire, donc probablement dans une étable, comme Lc, mais dans une grotte (18-21 ; ce n'est qu'en 22,2 que l'enfant passe dans une mangeoire) : c'est une tradition attestée au deuxième siècle (Justin, *Dialogue* 78), et au moins depuis le début du troisième siècle, on montrait près de Bethléem la grotte de la nativité (Origène, *Contre Celse* 1,51). Joseph sort de la grotte où il a abrité Marie, pour aller chercher une sage-femme, mais, lorsqu'ils reviendront, l'enfant sera déjà là. La sage-femme ne sera donc pas intervenue dans l'accouchement : cela nous rappelle inévitablement notre *testimonium* n° 6. Or, si le *Protévangile* a développé l'épisode de la sage-femme à partir de ce *testimonium*, pourquoi a-t-il quand même mis en scène ce personnage, dont le texte de départ niait justement la présence ? La clé paraît être dans le souci de Joseph de trouver une sage-femme *juive* (18,1 ; 19,1), alors qu'entre Jérusalem et Bethléem il devait être plus difficile d'en trouver une qui ne le soit pas.

⁴⁶ Où Mt et l'AI ont probablement vu le jour.

⁴⁷ Voir l'étude citée plus haut à la note 7.

⁴⁸ Edition : E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Les apocryphes du Nouveau Testament), Paris 1910 ; E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée* (SHG 33), Bruxelles 1961.

C'est que le *Protévangile* veut réfuter les doutes des juifs au sujet de la chasteté de Marie et de l'origine de Jésus. Quoi de mieux que de faire constater la virginité de Marie par une sage-femme juive, qui, d'un côté, en tant que sage-femme, devait bien s'y connaître, et, de l'autre, en tant que juive, devait être au-dessus de tout soupçon? Je suppose donc que notre auteur a connu le *testimonium* en question, dont il s'est inspiré pour l'épisode de la sage-femme n'intervenant pas dans l'accouchement, comme il se doit, mais toutefois présente, contre les intentions du *testimonium*.

Mais peut-on penser que l'auteur du *Protévangile* a connu aussi quelques-uns des autres *testimonia* que nous avons examinés? Pour l'un d'eux, la chose est certaine. En sortant de la grotte, la sage-femme annonce aussitôt à une amie, Salomé: «une vierge a enfanté, ce que sa nature n'admet pas» (19,3). Salomé affirme qu'elle ne pourra pas le croire, à moins qu'elle n'y mette son doigt. Les deux rentrent alors dans la grotte et la sage-femme exhorte Marie: «Marie, dispose-toi; car ce n'est pas un mince débat qui s'ouvre à ton sujet» (20,1). C'est une modification d'Is 7,13b, ainsi qu'une nouvelle interprétation narrative de cet ἄγών, toujours liée à la naissance virginale mais différente de celles de l'AI (le débat entre les habitants de Bethléem) et des AP (la dispute entre Pierre et Simon): ici, il s'agit de la dispute entre les deux femmes, qui d'ailleurs, comme les commentateurs l'ont vu, ne fait qu'anticiper la dispute entre juifs et chrétiens de l'époque de l'auteur. Le lien entre l'énoncé «une vierge a enfanté» et le motif οὐ μικρὸς ἄγών ne laisse aucun doute: l'auteur développe ici son récit à partir du *testimonium* Is 7,13b-14a, sous une forme déjà élaborée dans un sens chrétien, où la dispute est proposée à des êtres humains.

Peut-on aller plus loin? Il y a en tout cas des indices. Lorsque la lumière disparaît dans la grotte, Joseph et la sage-femme voient l'enfant, qui ensuite ἦλθεν καὶ ἔλαβε μασθόν, «vint et prit le sein de sa mère Marie». D'où vient-il? S'il était sorti du ventre de Marie, il devait être tout près d'elle et n'aurait pas besoin de venir prendre le sein, de s'approcher d'elle. L'auteur veut-il suggérer qu'il n'était pas vraiment sorti de Marie, mais était apparu à côté d'elle, un peu comme dans l'AI? Pourrait-on rapprocher cela du *testimonium* n° 7? Le motif de l'enfant qui tète se retrouve en AI 11,17, et pourrait venir d'une tradition ou d'un *testimonium* que je ne sais pas encore identifier; en tout cas, il n'en est pas question en AP 24. On peut rappeler que le motif de l'allaitement, bien que réinterprété théologiquement, se retrouve dans l'*Ode de Salomon* 19, écrite en Syrie au II^e siècle, qui contient aussi la naissance virginale et l'absence de douleurs et de sage-femme.

Enfin, il y a l'épisode bien connu et mystérieux où Joseph, sorti de la grotte pour trouver une sage-femme, voit le cours des choses s'arrêter, puis reprendre. François Bovon a consacré un article récent à l'interprétation de

cet épisode. Sa conclusion est que «la création s'immobilise parce que Dieu va agir. Quand Dieu intervient, cela se sent sur la terre; l'auteur, qui doit être plus grec que juif, tente de dire à sa façon le caractère eschatologique de la naissance de Jésus: il sait qu'à la fin des temps, il n'y aura plus ni jour ni nuit [une note renvoie ici à 4 *Ezra* 7,39-43]. Cela signifie, dans son horizon culturel, qu'il n'y aura plus de mouvement ni de temps. La naissance de Jésus fait partie de cette fin du temps, mais elle n'en est que la première étape; il est donc nécessaire que l'horizon cosmique soit limité, comme la divinité du Fils fut réduite à une incarnation. Il est non moins indispensable que l'immobilité eschatologique ne soit que provisoire, puisque l'histoire du salut n'est pas encore parvenue à son terme et que plusieurs étapes doivent encore être franchies avant la parousie»⁴⁹.

Si cela peut fort bien être l'intention de l'auteur, en ce qui concerne l'origine de cette formulation je me permettrai de développer une suggestion que François Bovon lui-même m'avait faite⁵⁰. La description de cette suspension (18,2) s'ouvre par la phrase «or moi, Joseph, je marchais et je ne marchais pas»; peu après, à propos de quelques ouvriers assis autour d'une écuelle où ils puisaient leur nourriture: «ceux qui mâchaient ne mâchaient pas, et ceux qui prenaient ne prenaient pas, et ceux qui portaient à leur bouche ne portaient pas». Ces formulations rappellent le *testimonium* «elle a enfanté et n'a pas enfanté». Notre auteur aurait-il connu ce *testimonium* avec les autres, et l'aurait-il utilisé, non pas pour parler de l'enfantement lui-même (ce qu'à son avis il ne fallait justement pas faire), mais pour en expliciter la signification par un autre développement narratif? Dans ce cas, la suspension du mouvement marquerait, pour ainsi dire, ce lieu géométrique de l'histoire où la divinité, c'est-à-dire l'éternité, vient couper la contingence de ce monde. Un événement peut-il se vérifier et en même temps ne pas se vérifier, comme le prévoit le *testimonium*? L'auteur du *Protévangile* paraît suggérer que cela n'est possible que dans un «instant d'éternité», soustrait au mouvement qui mesure le temps de ce monde; un instant où toute la création participe de ce qui est bien une contradiction selon l'expérience courante, mais qui a sa racine dans le fait que les deux pôles opposés, Dieu et l'homme, sont entrés en contact lors de la naissance de Jésus⁵¹.

⁴⁹ «La suspension du temps dans le *Protévangile de Jacques*» (publié en anglais en 1991), in F. BOVON, *Révélation et Ecritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne* (Le monde de la Bible 26), Genève 1993, p. 267-268.

⁵⁰ Il s'est d'ailleurs référé au *testimonium* du Pseudo-Ezéchiel, mais sans en tirer des conclusions, en «La suspension du temps», p. 265 note 62.

⁵¹ Si donc on peut suggérer une dépendance du *Protévangile* et de l'AI des mêmes *testimonia*, leur relation réciproque n'est cependant pas tout à fait claire. TH. ZAHN, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. Brüder und Vettern Jesu* (FGNK 6), Erlangen; Leipzig 1900, p. 312 note 1, considérait comme évidente la

Il est difficile de dire quelle fut l'origine du motif de la conception virginale, mais il se présente, dès le début, fortement chargé de théologie. Dans les écrits reçus ensuite dans le Nouveau Testament, il était très marginal, se limitant à deux péripécies, où il n'a pas de valeur théologique indépendante. Par contre, déjà à la fin du premier siècle, il était sérieusement mis en valeur en milieu syriaque : c'est de là que viennent non seulement Mt, mais l'AI, les *Odes de Salomon*, ainsi que des traditions reprises dans les AP. Au même milieu appartient Ignace d'Antioche. La conception virginale est pour lui déjà une tradition solide, qu'il intègre à sa théologie avec une fonction différente, et même opposée à celle que nous avons constatée dans d'autres documents. Il se bat en effet contre des chrétiens qui n'admettent pas la réalité de l'humanité de Jésus : or, nous avons vu que c'était plutôt dans ce sens qu'était valorisée la virginité de Marie. Ignace, par contre, insiste sur l'humanité réelle de Jésus, qui est en même temps Fils de Dieu et fils d'un être humain : le signe de cette condition unique inouïe est justement ce paradoxe qu'est la naissance de la vierge⁵².

Dans un passage célèbre, Ignace affirme que la virginité de Marie, son enfantement et la mort du Seigneur sont «trois mystères de cri, qui s'accomplirent dans le silence de Dieu» et qui restèrent cachés au prince de ce

dépendance de l'AI du *Protévangile*. E. COTHENET, «Marie dans les apocryphes», in *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'H. DU MANOIR, VI, Paris 1961, p. 77-79, affirme qu'AI 11,3a.12-14 serait une interpolation postérieure, dépendante du *Protévangile*. A bon droit, ALDAMA, *María*, p. 205-206, s'y oppose : pour lui, le texte d'AI 11 est cohérent et, pour des raisons de chronologie, il ne peut pas dépendre du *Protévangile*. Contre Zahn et Cothenet je remarquerai : 1. l'origine davidique de Marie ne se limite pas à AI 11,2 et au *Protévangile* ; voir mon commentaire à AI 11,2, et la note de CHARLES, *The Ascension of Isaiah*, p. 75 ; 2. selon COTHENET, «Marie dans les apocryphes», p. 78, AI 11,3a «il venait dans son lot» ne s'expliquerait que par rapport à la légende du tirage au sort in *Protévangile* 9, or ceci est faux, cf. mon commentaire à 11,3.10 ; 3. la vision de Marie en AI 11,8 est entièrement différente de celle de *Protévangile* 17,2. En plus, le *Protévangile* connaît les récits de l'enfance de Mt et Lc, alors que l'AI n'en révèle aucune trace. Une dépendance de l'AI par rapport au *Protévangile* me paraît donc exclue. Ceci dit, il reste que, si d'un côté, comme je l'ai montré, le *Protévangile* paraît bien utiliser les mêmes *testimonia* que l'AI (ce qui me paraît certain au moins pour les nos 5 et 6 du dossier des AP), mais avec des développements narratifs différents, donc indépendamment de l'AI elle-même, il paraît présenter des contacts avec l'AI en dehors de ces *testimonia*. Ainsi *Protévangile* 14,2 «il gardait la fille», cf. AI 11,5 ; *ibid.*, «il glorifia le Dieu d'Israël», cf. AI 11,10 ; 19,2 «un petit enfant apparut», cf. AI 11,10 ; *ibid.*, «il prit le sein», cf. AI 11,17 (voir ci-dessus). Encore une fois, ces éléments sont contextualisés de façon différente dans les deux écrits, ce qui parle contre une relation directe. Pourra-t-on parvenir à les ramener à d'autres *testimonia* ?

⁵² H. VON CAMPENHAUSEN, «Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche» (1962), in *Id.*, *Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, p. 93-94.

monde (*Ephésiens* 19,1). Ignace partage donc avec l'AI l'idée que la virginité de Marie resta cachée au diable pour l'empêcher de reconnaître l'entrée du Sauveur dans le monde, mais il ne partage pas l'idée que ce Sauveur descendait du ciel, moins encore celle que son humanité n'était qu'apparente⁵³. Plutôt, il admet que le Sauveur fut manifesté aux cieux lors de sa naissance, grâce à un astre plus brillant que tous les autres, étonnant par sa nouveauté, qui troubla les autres astres et marqua la fin de la magie et du règne diabolique du destin gouverné par les astres (*Ephésiens* 19,2-3). Ignace ne dépend pas ici de l'étoile des mages de Mt; c'est plutôt ce dernier qui a élaboré la même tradition connue d'Ignace. Or, le *Protévangile de Jacques* raconte l'épisode des mages en suivant évidemment Mt, mais les paroles des mages à Hérode sont les suivantes: «nous avons vu une étoile de grandeur exceptionnelle qui brillait parmi ces étoiles-ci et qui amortissait leur éclat au point qu'on ne voyait plus les étoiles. Et ainsi nous avons reconnu qu'un roi était né pour Israël» (21,2⁵⁴). Les commentateurs ont remarqué la proximité des phrases d'Ignace. Je n'y vois qu'une explication: l'auteur du *Protévangile* a suivi Mt, mais il avait accès à une autre forme de la tradition sur l'étoile, où la révélation apportée par cette dernière ne rayonnait pas sur l'espace terrestre, mais sur l'espace céleste, comme chez Ignace. Il a combiné les deux versions d'une façon qui n'aurait plus été si facile quelques décennies plus tard, après la canonisation de Mt.

⁵³ Voir mon commentaire à AI 11,16.

⁵⁴ Trad. E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, p. 169-171.