

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, s. j. et J. Daniélou, s. j.

Secrétariat de direction : C. Mondésert, s. j.

A DIOGNÈTE

INTRODUCTION, ÉDITION CRITIQUE, TRADUCTION
ET COMMENTAIRE

DE

Henri Irénée MARROU

PROFESSEUR A LA SORBONNE

*Cet ouvrage a été publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique
et de Monseigneur LAGIER, Directeur de l'Œuvre d'Orient*

ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS
1951

INTRODUCTION

I

Le manuscrit de Strasbourg

Beaucoup de mystère entoure ce petit écrit dont l'auteur, la date, l'origine, le caractère même sont encore l'objet de vives discussions. Ce mystère irritant explique, autant que l'intérêt intrinsèque de son étude, les soins nombreux dont la *Lettre à Diognète* a été l'objet de la part des savants modernes. Depuis l'*editio princeps*, Henri Estienne, Paris, MDXCII, notre texte n'a pas été réédité ou réimprimé, en tout ou partie, moins de soixante cinq fois ; sa bibliographie dépasse deux cent cinquante numéros.

Cette popularité contraste avec le silence total de la littérature patristique et byzantine : la *Lettre à Diognète* ne s'y trouve nulle part citée¹ ; elle est ignorée de nos informateurs habituels en matière d'ancienne littérature chrétienne, Eusèbe, saint Jérôme, Gennade, Photius. Nous ne pouvons rien savoir sur elle, sinon ce que nous apprend l'unique manuscrit qui nous l'avait transmise.

De ce manuscrit (nous le désignerons par le sigle **F**, qui

1. Nous signalerons bien quelques rencontres textuelles avec saint Irénée, Hippolyte de Rome, Clément d'Alexandrie, l'*Apocalypse d'Élie*, Antipater de Bostra et les *Actes de saint Eustratios* ; mais ces contacts, limités à de brèves expressions, sont toujours de signification historique douteuse.

lui est attribué par Otto¹ dans son *Corpus Apologetarum*), il est devenu possible aujourd'hui² de reconstituer avec assez de probabilité l'histoire, d'ailleurs romanesque et mouvementée. Il se trouvait, au début du xv^e siècle à Constantinople, où il fut découvert, vers 1436, dans une poissonnerie, parmi un tas de papiers d'emballage, et acheté à vil prix, par un jeune clerc latin, Thomas d'Arezzo³, venu étudier le grec dans la capitale byzantine. Plus tard, ce jeune humaniste entendit l'appel de la perfection : décidé à tout abandonner et à accompagner trois frères mineurs en mission chez les Musulmans, pour rechercher avec eux la palme du martyr, il céda ce manuscrit au théologien dominicain et futur cardinal Jean Stojkovic de Raguse, qui se trouvait à Constantinople, pendant ces mêmes années 1435-1437, en qualité de légat du concile de Bâle.

Ce prélat lettré, qui avait réuni une belle collection de

1. I. C. Th. von OTTO, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, v. III, *S. Iustini philosophi et martyris opera*, t. II, ed. tertia, Iena, 1879, p. VII et suiv., spécialement p. XX-XXVI.

2. Grâce à deux études, indépendantes l'une de l'autre, dont les conclusions se confirment et se complètent mutuellement : P. THOMSEN, *Verlorene Handschriften von Justins Werken und Marc-Aurels Selbstbetrachtungen*, dans : *Mélanges Poland*, c. 111-112 (= *Philologische Wochenschrift*, t. III, 1932, n^o 35-38, c. 1055-1056) ; et : Card. G. MERCATI, *Da incunaboli a codici*, I. *Di due ou tre rari codici greci del cardinale Giovanni da Ragusa* († 1443), dans : *Miscellanea Bibliografica in memoria di don Tommaso Accurti a cura di Lamberto Donati* (= *Storia e Letteratura*, N. 15), Rome, 1947, p. 3-26.

3. L'identification du personnage est du moins proposée, sous toutes réserves, par le card. Mercati (*art. cit.*, p. 13-16) ; il ne se désigne lui-même que par l'expression vague : *primae tonsurae secularis clericus* dans l'opuscule *Tractatus de martyrio sanctorum* où il raconte la découverte et la cession du manuscrit, f^o 36^v (*sic* : e iij) ; cf. f^o 50^v. Cet incunable anonyme, petit in-4^o, sans indication d'éditeur, de lieu, ni de date (Bâle ? vers 1492 ?) était connu depuis longtemps et dûment catalogué par les bibliographes (L. HAIN, *Reperitorium bibliographicum*, t. II, I, p. 370, *10864, etc.), mais l'intérêt de son témoignage n'a été révélé que par les extraits qu'en a publiés G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra-*

manuscrits grecs et latins¹, ramena avec lui notre document en Occident et plus précisément à Bâle. Des Dominicains et des Chartreux de cette ville, à qui le cardinal Stojkovic, mort en 1443, avait légué sa bibliothèque, l'humaniste Jean Reuchlin de Pforzheim acquit à son tour la propriété de ce manuscrit². Après la mort de Reuchlin, survenue en 1522, il parvint, en 1560 ou, peut-être, seulement en 1580³, à l'abbaye alsacienne de Marmoutier (arr. de Saverne, Bas-Rhin). De là, entre 1793 et 1795, il entra à la Bibliothèque municipale de Strasbourg (*Ms. Grec IX*), où il

Santa e dell'Oriente francescano, t. V, Quaracchi, 1927, p. 295 et 293. L'existence d'une deuxième édition (Leipzig, apud Wolfgangum Monacensem, 1496 : Hain *10865) repose sur une méprise : j'ai pu vérifier l'exactitude de l'hypothèse suggérée par le P. Accurti au Card. Mercati (*art. cit.*, p. 4, n. 1) ; l'un des trois exemplaires de notre *Tractatus* que possède la Bibliothèque Nationale (cote actuelle : Rés. D. 4746) a été relié au xviii^e siècle avec trois autres opuscules dont le second, le *Tractatus optimus de animabus exulis a corporibus* du chartreux Jacques de Jüterbogk, porte en guise de colophon : *Impressus est iste tractatus Lyptzick per Baecalarium wolfgangum Monacensem*, 1496. Le doreur, trompé par la similitude des titres (*Tractatus...*) a inscrit au dos : TRACT / DE / MARTIR / LIPSIE / 1496, et Hain a endossé son erreur. En fait les deux opuscules sont de type très différent et le *Tractatus de martyrio* ne se distingue en rien des autres exemplaires connus (ainsi, toujours à la B. N., Rés. D 4747-4748).

1. R. BEER, *Eine Handschriftenschenkung aus dem Jahre 1443* (*Johannes de Ragusio's Bibliothek*), dans : *Serta Harteliana* (*Mélanges von Hartel*), Wien, 1896, p. 270-274 ; B. ALTANER, *Zur Geschichte der Handschriftensammlung Kardinals Johannes von Ragusa*, dans : *Historisches Jahrbuch*, t. 47, 1927, p. 730-732.

2. On lisait en effet, à l'intérieur de la reliure de F, la note suivante, que nous a conservée la copie h, f^o 51 a : *Liber Graecus Joannis Reuchlin phorcensis* (= de Pforzheim), *emptus a pdicatorib. ex consensu carthusiensium ibidem*. Le texte paraît incomplet : *ibidem* renvoie à Bâle, et non à Pforzheim : sur les tractations entre Reuchlin et les héritiers du cardinal ragusain, cf. K. CHRIST, *Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim*, dans : *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 52, Beiheft, 1924, p. 62-66.

3. F portait une seconde indication : *Ex libb. abb. Maurimonast. 1560*. Mais une note de M. Crusius sur la copie h semble établir que

fut détruit, avec tant d'autres trésors, le 24 août 1870, dans l'incendie allumé par le bombardement de l'artillerie prussienne.

Heureusement, le texte qu'il renfermait de la Lettre à Diognète avait été collationné avec soin en 1842 par le théologien strasbourgeois Ed. Cunitz, pour le compte d'Otto, qui préparait sa grande édition des *Opera* de saint Justin, t. II (1843). Mieux encore, en 1861, un autre savant alsacien, Ed. Reuss, avait très consciencieusement comparé au manuscrit le texte de la seconde édition d'Otto (1849) et avait adressé à celui-ci le résultat de sa révision, en l'accompagnant d'observations paléographiques et critiques d'une extrême minutie, dont Otto a tenu le plus grand compte et qu'il a largement reproduites dans les notes de sa dernière édition (1879).

Nous possédons ainsi, dans celle-ci¹ un véritable substitut du manuscrit perdu. On peut sans doute confronter ses données avec celles de trois documents du XVI^e siècle :

(h) une copie de notre texte avait été faite, sur le ms. F, en 1579 semble-t-il, par Bernard Haus pour le compte de Martin Crusius : on l'a retrouvée à la Bibliothèque Universitaire de Tubingue, où elle est conservée dans le ms. M. b. 27^a.

(st) nous possédons d'autre part la copie prise par Henri Estienne en 1586 en vue de l'édition qu'il devait publier en 1592 ; après avoir appartenu à Isaac Voss, elle

le manuscrit se trouvait à Dorchach en 1579 ; la date de 1560 serait-elle, sur l'ex-libris, une erreur pour 1580 ? Cf. à ce sujet : A. HARNACK, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, dans : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, I. B., H. 1-2, Leipzig, 1883, p. 80, n. 192.

1. *Iustini... opera*, t. II^a, p. 158-211 (texte grec, traduction latine et commentaire).

2. C. I. Neumann en a signalé le premier l'existence dans sa note : *Ueber eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's*, dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. IV, 1881, p. 284-287.

est passée à la Bibliothèque Académique de Leyde, où elle se trouve sous la cote *Cod. Gr. Voss. 4^o 30*. Ses marges sont couvertes de notes de lecture et d'essais de corrections.

(b) une troisième copie, du même ms. F, avait été exécutée, entre 1586 et 1592 par (ou pour) l'humaniste J.-J. Beurer qui y avait porté, lui aussi ses remarques et ses conjectures. Cette copie est perdue, mais Beurer l'avait communiquée à H. Estienne et à F. Sylburg, qui ont reproduit une partie de ces annotations, le premier à la suite de sa propre édition (p. 98-106), le second dans les notes critiques de la sienne (p. 432-433).

Mais ces trois documents, très intéressants par les conjectures de leurs auteurs, ne nous apportent pratiquement rien de vraiment utile à la reconstitution du texte de F¹. Une confrontation précise entre leurs lectures et les recensions de Cunitz et de Reuss pose cependant un problème curieux, qu'il est malheureusement difficile de résoudre, maintenant que le manuscrit original est perdu : en plusieurs endroits, les copies anciennes, et notamment h et st, signalent de courtes lacunes que les observations du XIX^e siècle ont trouvées comblées et parfaitement lisibles².

Il a semblé à Reuss qu'une main récente (c'est peut-être celle de Beurer lui-même), avait retouché le manuscrit ;

1. Tout au plus le texte de deux scholies se trouve-t-il mieux conservé dans la copie h (f^o 59^r ad III, 4 ; f^o 64^r ad XI, 2), exécutée alors que les marges du ms. F n'avaient pas encore été détériorées par la dent des rongeurs.

2. Ainsi II, 10 : τὸ * λέγειν st ; τὸ (τὰ h) πλείω λέγειν Fbh. III, 5 : τῶν * τὰ st h ; τῶν εἰς τὰ Fb. IV, 1 : οὐδὲν st ; οὐδενός Fbh. IV 4 : μαρτύρ st ; μαρτύριον Fb ; μαρτυρίων h. IV, 5 : μ * st ; μῆρων Fbh ; V, 7 : ἀλλ' ** st ; ἀλλ' οὐ Fbh. VIII, 2 : μὲν *** πῦρ st ; μὲν πῶρ bh ; μὲν τινας πῦρ F. Cf. von Gebhardt dans : O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera*, fasc. I, p. 2, ed. altera, Leipzig, 1878, p. 146, n. 2, et, pour l'attribution à Beurer, déjà : OTTO, *Corp. Apolog.*, p. 16, n. 3 ; 164, n. 13 ; 167, n. 24 ; 178, n. 10 ; J. DONALDSON, *A critical history of Christian Literature*, t. II, Londres, 1866, p. 141, avait eu l'attention attirée par ces faits, mais sans en avoir aperçu la portée.

Reuss a cru pouvoir constater que, le plus souvent, ces retouches n'étaient que des restaurations, utilisant avec beaucoup de soin les traces encore plus ou moins visibles de la première main. Il faut évidemment regretter qu'il soit devenu impossible de vérifier si c'était bien, et toujours, le cas.

II

Nature du manuscrit F

Puisque le témoin **F** est seul à nous renseigner, il convient de l'interroger avec soin et de lui arracher toutes les indications qu'il peut fournir sur l'histoire de notre texte. Or, après tant de travaux consacrés à la *Lettre à Diognète*, une étude réellement approfondie de **F** n'a jusqu'ici jamais été tentée. Nous devons bien à Harnack un mémoire de trois cents pages sur *La tradition manuscrite des apologistes grecs du second siècle dans l'Église ancienne et au moyen âge*¹ et celle de notre texte relevait bien de son sujet (la *Lettre à Diognète* se présente dans le manuscrit **F** comme attribuée « à saint Justin, philosophe et martyr », à la suite d'une série de quatre opuscules attribués également au même Justin). Mais cette étude, si volumineuse et en apparence si minutieuse, est en réalité déparée par de fâcheuses lacunes². Harnack s'y occupe bien de **F**,³ et ses observa-

1. Déjà cité, ci-dessus, p. 8.

2. Cf. en dernier lieu le jugement sévère de J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, t. III, *Compléments à l'étude de la Patristique*, Bruxelles-Paris, 1948, p. 17.

3. Et pour cause : toute la tradition manuscrite des œuvres, authentiques ou supposées, de l'apologiste Justin repose en dernière analyse sur trois témoins : **A** (le célèbre manuscrit *Paris. Gr. 451*, copié pour l'archevêque Aréthas de Césarée en 914), **F** (notre *Argentoratensis*) et **C** (*Paris. Gr. 450*, daté de 1364).

tions¹, comme toujours, sont précieuses à recueillir², mais elles ne concernent qu'une bien petite partie du contenu du manuscrit et de son histoire.

Bien entendu, il faudra toujours regretter qu'une telle étude n'ait pas été entreprise avant 1870, alors que le manuscrit était encore accessible ; cependant, même dans les conditions décourageantes où nous l'entreprenons aujourd'hui, elle mérite encore d'être tentée.

Le manuscrit **F** était un petit in-folio de papier, comptant 260 pages, écrit à l'encre noire (les titres, les initiales et les scholies marginales, en rouge), en une minuscule régulière et soignée, comportant beaucoup de ligatures et d'abréviations. Otto l'a daté, de façon très vague, « du XIII^e siècle (ou du XIV^e?) »³ ; nous ne disposons plus aujourd'hui pour vérifier ce jugement que du bref fac-simile que le même érudit a joint à son édition⁴ ; obtenu sans doute grâce à un calque, ce fac-simile n'a pas la précision que permettent aujourd'hui d'obtenir nos procédés de reproduction photo-mécaniques ; dans la mesure où ce document si imparfait autorise une hypothèse, nous serions portés à reserrer la période indiquée par Otto : c'est au XIV^e siècle, semble-t-il⁵ et peut-être au XV^e siècle avancé, plutôt qu'au XIII^e, qu'il convient d'attribuer notre manuscrit.

De son contenu, nos prédécesseurs n'ont guère retenu

1. Mémoire cité, *Texte und Untersuchungen*, I, p. 69, 79-86, 89, 161-163, 190-193.

2. Nous en ferons plus loin notre profit, p. 25.

3. *Justini... opera*, t. II², p. xiv.

4. *Ibid.*, hors-texte ad p. XIII, le titre et les quatre premières lignes du *Discours aux Grecs*, le quatrième des opuscules pseudo-justiniens qui précèdent notre *A Diognète* ; de celui-ci, Otto ne reproduit qu'une petite vignette en forme de croix qui se trouvait au milieu de la première ligne du texte.

5. Je remercie MM. Dain et Astruc qui ont bien voulu se prêter à une expertise de ce document et nous faire profiter de leur compétence paléographique.

que les cinq opuscules pseudo-justiniens qui se lisaient en tête ; ils n'ont pas vu l'intérêt que présentait une étude systématique de l'ensemble. Heureusement, pour nous, la copie de Tubingue (h) a conservé, f° 51^{rv}, une table de F, copiée ou dressée par B. Haus¹. Nous pouvons ainsi nous rendre compte que ce manuscrit était un recueil complexe de vingt-deux titres. Il contenait d'abord les cinq textes que nous venons de rappeler :

(I) *De saint Justin philosophe et martyr, Sur la monarchie divine* (éd. Otto, *Corp. Apologetarum*, vol. III² (= t. II), p. 126-158).

(II) *Du même, Exhortation aux Grecs* (*Ibid.*, p. 18-126).

(III) *Du même, Exposition de la foi orthodoxe ou Sur la Trinité* (*Ibid.*, t. IV, p. 2-66).

(IV) *Du même, Aux Grecs* (éd. Harnack, *Sitzungsberichte* de l'Acad. des Sc. de Berlin, 1896, p. 634-637).

(V) *Du même, A Diognète* : notre texte.

Puis venaient :

(VI) *Vers de la Sibylle Érythrée* : il s'agissait évidemment, d'après le titre, de quelque extrait des *Oracles Sibyllins*, que les auteurs chrétiens aimaient à attribuer spécialement à la plus célèbre d'entre les Sibylles, celle d'Érythrées en Ionie². H. Estienne en avait pris une copie, comme nous l'apprend une note qu'il a portée sur le manuscrit st, à la suite du texte de notre *A Diognète* :

sequitur in altera pagina quae est in altera parte
 Σιδύλλης Ἐρυθραίας ἰσραίας Ἀπόλλωνος
*quae scripsi alibi*³.

1. Elle a été publiée par K. J. Neumann, art. cité, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. IV, 1881, p. 285-286.

2. Ainsi : LACTANCE, *Inst. div.*, I, 6, 14 ; *De ira Dei*, 22, 5 ; Ps. CONSTANTIN, *Discours à l'assemblée des saints*, 21 (= *Oracula Sibyll.*, éd. Geffcken, p. 233, fr. 8) ; saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XVIII, 23, 1 ; *Theosophia*, éd. Erbse (ci-dessous), p. 195, 4 ; 199, 17 ; 188, 1.

3. Ms. st, f° 50^v, l. 1-3.

Cette copie est malheureusement perdue.

(VII) *Oracles des dieux grecs*. Nous sommes ici plus favorisés grâce, cette fois, au manuscrit de Tubingue (h) qui nous a conservé ce texte, copié à la suite des nos IV et V¹ : c'est un curieux recueil rassemblant des témoignage païens (ou supposés tels), oracles, citations de poètes et de philosophes, vers sibyllins², et qui cherche à montrer l'accord existant entre la sagesse grecque ou égyptienne et l'enseignement des Saintes Écritures. L'introduction nous apprend qu'il s'agit là d'un extrait d'un grand ouvrage apologétique intitulé *Theosophia*, dont l'auteur nous reste inconnu³, mais dont la composition se situe à une date assez précise, entre 474 et 501⁴.

(VIII) *D'Alhénagore d'Alhènes, philosophe chrétien, Supplique au sujet des Chrétiens*.

(IX) *Du même, Sur la Résurrection* : deux œuvres

1. H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien, herausgegeben und quellenkritisch untersucht* (*Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft*, B. 4), Hambourg, 1941, p. 167-201. Cette édition et l'étude qui la précède surclassent et remplacent tous les travaux antérieurs sur la question. De très nombreux manuscrits (Erbse, p. 165) nous ont conservé par ailleurs soit des morceaux de la même collection, soit des collections de type analogue.

2. Il n'est pas impossible que le texte n° VI ait été extrait, lui aussi, du même recueil ; c'est du moins l'hypothèse que suggère une autre note de la main d'Henri Estienne, écrite sur le même feuillet du ms. st, dans la marge gauche, à la suite de l'indication ci-dessus citée ; note malheureusement difficile à déchiffrer et à interpréter : σε (σημελωσαι ?) vocata fuisse | hac θεοσοφίαν | et iuxta εκ... | θεοσοφίας | hic..... εκλογάς | meas ex bibl. παλαι(ας).

3. A. BRINKMANN (*Die Theosophie des Aristokritos*, ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, t. 51, 1896, p. 273-280) avait proposé de l'identifier avec la *Theosophie d'Aristokritos*, œuvre manichéenne mentionnée par une formule grecque d'abjuration du ix^e siècle (*P. G.*, t. 1, c. 1468A) ; mais Erbse n'accepte pas cette hypothèse, qui ne repose que sur la communauté de titre.

4. H. ERBSE, *op. cit.*, p. 1-3.

authentiques de l'apologiste contemporain de Marc-Aurèle, conservées d'autre part par le manuscrit **A** et ses dérivés¹.

(X) *Copie des lettres écrites par Cyrille, évêque d'Alexandrie, à Nestorius* : les œuvres authentiques de saint Cyrille contiennent en effet plusieurs lettres adressées à l'hérésiarque².

(XI) *Extrait de la vie de notre saint Père Théodore, évêque d'Édesse, écrite par son neveu Basileios, évêque d'Émèse*. Il s'agit ici encore d'un texte bien connu³, datant de la première moitié du ix^e siècle, et intéressant en particulier pour les rapports entre les Chrétiens de la région d'Édesse et leurs maîtres musulmans.

(XII) *De saint Cyrille sur la foi*. Ce titre abrégé ne permet pas d'identifier le texte : il doit s'agir d'un des trois discours de saint Cyrille *Sur la foi orthodoxe*, adressés respectivement à l'empereur Théodose II, aux princesses Arcadie et Marine, aux impératrices Pulchérie et Eudocie⁴.

(XIII) *Discours invectif contre les Arméniens*.

(XIV) *Contre les erreurs et les opinions des Arméniens*. Ces indications encore plus vagues ne nous aident guère à nous orienter à travers les écrivains assez nombreux qui, pendant l'ère byzantine, ont polémique avec les Arméniens monophysites : on pourrait penser à Nicétas de Byzance, le philosophe, un jeune contemporain de Photius⁵, ou à des

1. Pour la *Supplique*, voir en dernier lieu l'Introduction et la Traduction de G. BARDY, *Sources Chrétiennes*, 3, Paris, 1943.

2. St. CYRILLE, *Ep.*, II, IV, XVII (ap. Ed. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, t. I, vol. I, pars 1, p. 23-25, 25-28, 33-42) ; VI-VII (connues seulement par une traduction arabe, ap. *P. G.*, t. 77, c. 57-60).

3. Ed. J. Pomjalovski, Petersbourg, 1892 ; cf. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, p. 152, § 62, 3.

4. En voir le texte ap. SCHWARTZ, *A. C. Œ.*, I, 1, 1, p. 42-72 ; I, 1, 5, p. 26-61, 62-118.

5. *P. G.*, t. 105, c. 588-665 ; cf. *Krumbacher*, p. 79, § 19.

auteurs plus tardifs, Nicetas Stetathos¹, au milieu du ix^e siècle, Isaac² ou Théorianos³, dans la seconde moitié du xii^e.

(XV) *Réfutation parfaite des Ismaélites⁴ et de la vanité de leurs croyances*. Même observation : il s'agit cette fois de polémique contre les Musulmans, et ici encore la littérature byzantine nous offre un vaste choix : ainsi au temps de Photius, Barthélemy d'Édesse⁵ et le même Nicetas de Byzance⁶ ; mais le thème est repris de siècle en siècle jusqu'aux Paléologues⁷.

(XVI) *Confession* (si toutefois c'est bien ainsi qu'il faut traduire 'Εξομολόγησις) de saint Cyrille : on ne connaît pas d'œuvre authentique de saint Cyrille d'Alexandrie portant ce titre ; faute d'une meilleure hypothèse, on pourrait peut-être songer à identifier notre texte avec un sermon apocryphe, *sur la Pénitence*, 'εξομολόγησις, attribué à saint Cyrille et publié dans les *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. VI, 1913, p. 493-526.

(XVII) *De l'évêque Athanase à l'empereur Jovien sur la foi orthodoxe* : il s'agit d'une lettre bien connue, de saint Athanase d'Alexandrie, *P. G.*, t. 26, c. 813-820.

(XVIII) *Interrogation de Sévère⁸ le Jacobite* ; il s'agit évidemment du grand Sévère, patriarche monophysite d'Antioche de 512 à 538.

1. *Krumbacher*, p. 155, § 64, 1.

2. *P. G.*, t. 132, c. 1156-1265 ; *Krumbacher*, p. 89, § 23, 4.

3. *P. G.*, t. 133, c. 120-297 ; *Krumbacher*, p. 88-89, § 23 (*sic*).

4. Corr. en 'Ισαμηλίτων l'Ισμαλήτων du ms. h

5. *P. G.*, t. 104, c. 1384-1457 ; cf. *Krumbacher*, p. 78, § 18, 3.

6. *P. G.*, t. 105, c. 669-841 ; cf. *Krumbacher*, p. 79, § 19.

7. Cf. *Krumbacher*, p. 81, 106, 111.

8. Le ms. h a Σεβηριανοῦ : il faut évidemment lire Σεβηροῦ ; on ne peut corr. en Σεβηριανοῦ, car on ne connaît pas de jacobite de ce nom : il n'est pas possible de songer ici au gnostique Sévérien ni à Sévérien de Gabales.

(XIX) *Des Sévériens ou Jacobites, Réfutation de la foi orthodoxe* ; il pourrait s'agir ici comme là de deux écrits du même Sévère : la *Réfutation du tome de Julien d'Halicarnasse*, et la *Réfutation des propositions*, dont la traduction syriaque nous a été conservée par divers manuscrits (éd. A. Sanda, Beyrouth 1931).

(XX) *Du bienheureux Théodore, évêque de Carrhes*¹, *Sur de nombreuses questions physiques*. Théodore Abû Qurra (vers 740-820), évêque melkite de Carrhes (Harrân) en Haute-Mésopotamie, est un disciple de saint Jean Damascène qui a écrit en arabe et syriaque aussi bien qu'en grec². Nous possédons dans cette langue un ensemble de quarante trois petits textes³, de caractère généralement apologétique, mais dont certains peuvent justifier le titre ici adopté⁴.

(XXI) *De Photius, Sur Adam*. C'était encore un des opuscules de l'évêque de Carrhes, qui traite de la passibilité du corps d'Adam : **F** a ici abrégé le titre complet que les manuscrits de Théodore présentent sous la forme : *Extrait du même Théodore, évêque de Carrhes, sur Adam, de Photius*⁵, c'est-à-dire sans doute, « extrait par Photius » d'une œuvre plus étendue de Théodore : cette brève note de cinq lignes a bien le caractère d'un *excerptum*.

(XXII) *Lettre de Maxime au sage Salomon, Sur de nombreuses questions, en particulier astronomiques*⁶ : je n'ai

1. Καρῶν **h** ; lire Καρῶν : mais la première forme est également attestée dans les manuscrits des opuscules grecs de notre Théodore : cf. A. Mai, ap. *P. G.*, t. 97, c. 1456.

2. Cf. G. GRAP, en dernier lieu dans : *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. II, *Studi e Testi* de la Bibl. Vaticane, t. 133, Vatican, 1947, p. 7-16 ; cf. 16-23.

3. Édition J. Gretser reproduite ap. *P. G.*, t. 97, c. 1461-1610 ; cf. t. 94, c. 1595-1597.

4. Par exemple l'opuscule XXXIV, « sur le Temps », *P. G.*, t. 97, c. 1855 BD.

5. *Opusc.*, XL, *ibid.*, c. 1598 B.

6. Ms. **h** : Μέγιστος τῷ σοφῷ σολομῶντι καίρειν περὶ τῶν πολλῶν καὶ ἀστρονομικῶν.

pas réussi à identifier ce texte. Il faut peut-être l'attribuer à un certain « philosophe » Maxime, auteur d'un traité d'astronomie d'inspiration chrétienne, dont un fragment nous a été conservé par un manuscrit astrologique de Munich¹.

Si imparfaites que soient les identifications que, sur le vu de ces titres, nous puissions proposer², elles permettent de se faire une idée assez précise du caractère de **F** : ce recueil groupait, on le voit, un ensemble complexe d'œuvres diverses dont la date s'échelonne du second siècle (VIII-IX) à la seconde moitié du IX^e (XXI), sinon même à la fin du XII^e, ou plus tard encore (XIII-XV). Qui donc, disons entre le IX^e (XII^e) siècle, et le XIV^e, a pu être amené à compiler un tel ensemble ? La question peut et doit être posée³, car, tel qu'il nous apparaît, grâce à cette table, le ms. **F** n'était pas un recueil de *Miscellanea*, rassemblant de façon artificielle des pièces sans rapport les unes avec les autres. Une même inspiration apologétique anime ces divers documents : polémique contre les païens (I-IX), contre les hérétiques de tout genre : Ariens (XVII), Nestoriens (X, XII, XVI), Monophysites syriens (XVIII, XIX) ou arméniens (XIII, XIV), et enfin contre les Musulmans (X, XV).

III

Origine du manuscrit **F**

Du coup, notre collection prend un sens et vient s'insérer à sa place dans toute une tradition. La veine

1. *Catal. cod. astrol. Graec.*, t. VII, p. 13, Munich, 7, f^o 35.

2. Je tiens à remercier le R. P. du Manoir de Juaye, M. H. Ch. Puech, le R. P. A. J. Festugière et Mr. S. Weinstock dont les précieux avis m'ont aidé dans cette tâche.

3. L. THORNDIKE, *The problem of the composite manuscript*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. VI (*Studi e Testi*, t. CXXVI),

apologétique, inaugurée par les écrivains du second siècle, n'a plus cessé, après eux, d'être activement exploitée par la littérature chrétienne ; de siècle en siècle, de génération en génération, la polémique contre les adversaires de la vraie foi, d'où qu'ils vissent, s'est développée sans rien laisser perdre de l'apport des devanciers. A Byzance en particulier, tout un important secteur de l'activité littéraire¹ est consacré à la défense de l'orthodoxie contre ses ennemis du dedans et du dehors, hérétiques et infidèles, anciens ou nouveaux, qu'il s'agisse du paganisme et des Juifs ou de l'Islâm.

Cette activité a donné le jour à des œuvres de plan toujours plus ambitieux et de dimensions toujours plus considérables. Vers 1100, un moine de Constantinople, Euthymios Zigabènos rédige, à la demande de l'empereur Alexis I^{er}, sa grande *Panoplie dogmatique* en XXVIII « titres », véritable Somme d'apologétique générale². Son plan et sa méthode présentent avec le contenu de notre manuscrit **F** d'intéressants points de contact. Les titres I-VII, qui correspondent en gros à des traités *de Deo uno, trino, creatore, incarnato...* se présentent comme une tentative d'apologie contre le paganisme grec : « Lorsqu'il s'agit de discuter avec quelque représentant des idées hellènes... », lisons-nous à la première ligne³. Comme chez les plus

Vatican, 1946, p. 93-104, a montré (à propos des manuscrits scientifiques latins de la fin du moyen âge) qu'il n'était pas vain de rechercher la valeur de témoignage que peuvent posséder des recueils en apparence désordonnés.

1. Voir l'importante section que Krumbacher lui consacre dans sa *Geschichte der byzantinischen Literatur*, p. 46-122.

2. Elle remplit le tome CXXX de la *Patrologie Grecque* de Migne. Sur l'œuvre et son auteur, cf. la notice de M. Jugie, s. v. *Euthymios Zigabène ou Zigadène*, ap. *Dictionn. de Théol. cath.*, t. V, 2, c. 1577-1582.

3. T. I, P. G., t. CXXX, c. 3 C : « Όταν πρός τινα τῶν ἐλληγιζόντων δόξαίς ἤ... » ; l'auteur a sans doute en vue Michel Psellos et son école.

anciens Apologètes, et, on le verra, comme notre *Lettre à Diognète*, la polémique *contra Paganos* est intimement associée à celle contre les Juifs¹, qui font cependant l'objet, plus tard d'un traitement spécial². Successivement défilent, à commencer par Simon le Magicien³, toutes les grandes hérésies ; nous y relevons tous les thèmes représentés d'autre part dans la collection **F** : Euthymios polémique lui aussi contre les Ariens⁴, les Nestoriens⁵ les Monophysites⁶, les Arméniens⁷ et pour finir les Sarrasins, entendez les Musulmans, qu'il désigne aussi, comme **F**, XV, et comme on faisait souvent, du terme biblique d'*Ismaélites*⁸.

Sa méthode consiste à présenter, juxtaposés sans autre artifice, une série de textes découpés dans les œuvres des Pères et autres représentants autorisés de la tradition. Sans doute beaucoup de ces citations sont de seconde main⁹ ; il n'en reste pas moins que la préparation de cet énorme recueil a exigé un effort de documentation considérable. Euthymios a dû rassembler ces textes, empruntés à des auteurs fort divers, et qui n'étaient pas tous de lecture courante à son époque ; les rassembler et sans doute, pour des raisons pratiques, les faire copier. On est ainsi conduit à imaginer, au point de départ de sa composition, l'établissement d'un dossier de textes apologétiques, tout à fait analogue, comme contenu, à notre recueil **F**.

1. T. I, c. 36C, 42AB...

2. T. VIII, c. 257D sq.

3. T. IX, c. 305C sq.

4. T. XI, c. 332A sq.

5. T. XV, c. 932 sq.

6. T. XVI-XVIII, c. 1012A sq.

7. T. XXIII, c. 1173D sq.

8. T. XXVIII, c. 1332D sq.

9. C'est le cas en particulier pour celles qu'il donne des auteurs les plus anciens : Euthymios cite, t. XVIII, c. 1097AC, trois passages de saint Ignace d'Antioche, Jules de Rome et Méliton de Sardes ; il les a trouvés dans l'*Hodègos* d'Anastase le Sinaitte, apologiste de la fin du VII^e siècle ; cf. encore un extrait d'Ignace d'Antioche, t. XI, c. 480A : il provient cette fois de saint Athanase, *Epist. de synodis*.

La *Panoplie* cite parfois non seulement les mêmes auteurs, mais très précisément les mêmes textes que nous trouvons par ailleurs rassemblés dans **F** : ainsi le *Discours sur la foi* qu'Euthymios attribue, comme le manuscrit de Strasbourg (**F**, III) à « Justin, philosophe et martyr »¹ ; ainsi encore, de saint Cyrille, une *Lettre à Nestorius*² et le *Discours aux princesses*³. Mais ne concluons pas de ces curieux rapprochements, que nous possédons, dans **F**, le propre dossier constitué par Euthymios : en fait, la *Panoplie* ne révèle nulle part de dépendance à l'égard de notre collection⁴ ; d'autre part, elle est de deux siècles au moins antérieure au manuscrit de Strasbourg et, si notre conception est exacte, on n'imagine pas qu'un tel dossier ait pu être utilement recopié à nouveau après un si long temps.

Mais l'œuvre d'Euthymios Zigabènos n'est pas demeurée isolée : un siècle plus tard⁵, vers 1204-1210, Nicéas Acominatos compile lui aussi une somme apologétique en XXVI livres, le *Trésor de l'Orthodoxie*⁶. Lui aussi sait profiter de ses devanciers, à commencer par la *Panoplie*, qu'il imite de très près et dont il s'approprie la documenta-

1. T. XVI, c. 1080A.

2. T. XV, c. 984D ; T. XVIII, c. 1097A.

3. T. XV, c. 99A.

4. Euthymios a pu connaître tous les textes qu'il cite par une voie distincte de celle qui passe par **F** : ainsi le *Discours sur la Foi* du Ps. Justin nous a été conservé, outre **F**, par 23 manuscrits (OTTO, *Corp. Apologet.*, t. IV, 3^e éd., p. vii-xxi).

5. Sans parler de la *Ἐπεὶ Ὀπλοθηρῆ* d'Andronic Camatères, rédigée vers 1170-1175, qui imite déjà Zigabène (et jusque dans son titre), mais sur un plan moins vaste (polémique contre les Latins et les Monophysites) : cf. A. PALMIERI, dans *Dictionn. de Théol. cathol.*, t. II, 2, c. 1432-1433 ; V. LAURENT, dans *Byzantion*, t. VI, 1931, p. 261.

6. Ce grand ouvrage n'est malheureusement pas facile à étudier : cf. Krumbacher, p. 91-92, § 26 ; F. CAVALLERA, *Le Trésor de la Foi Orthodoxe de Nicéas Acominatos Choniote*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1913, p. 124-137. Du texte grec, seuls des fragments ont été édités ; la traduction latine de P. Moreau n'intéresse

tion¹ ; non qu'il s'en contente : le *Trésor* n'est pas un simple démarquage de la *Panoplie* ; il en reprend le sujet à frais nouveaux et sur un plan élargi. Au lieu d'une anthologie d'autorités surtout patristiques, Nicéas s'astreint à fournir d'abord un exposé de la doctrine de chacune des « hérésies » qu'il combat, puis une réfutation en forme. Sa curiosité s'étend : les hérésies pré-ariennes, sommairement expédiées par Euthymios², sont maintenant l'objet d'une longue étude remarquablement documentée : de Simon le Magicien et Basilide, au schisme mélicien, Nicéas n'examine pas moins de quarante-quatre « hérésies »³. Il développe pareillement la discussion des erreurs du paganisme, à qui

que les livres I-V. Montfaucon a publié dans sa *Palaeographia Graeca*, p. 327-334 (d'où : *P. G.*, t. CXXXIX, c. 1093C-1096B) l'intéressante table analytique que présentait en tête du traité le ms. *Paris. Gr.* 1234 (celui-ci ne conserve plus aujourd'hui, f^o 7^{rv}, que le sommaire des L. I-VIII). A. M. Bandini a dressé d'autre part, d'après le ms. *Medic. Plul.* IX, xxiv, un index des auteurs cités par Nicéas, dans : *Catalogus codic. manuscr. Bibl. Medic. Laurent. varia continens opera Graecorum Patrum*, Florence, 1764, p. 430b-434a, ou, plus commodément, ap. *P. G.*, t. CXL, c. 285-292.

La dépendance de cette œuvre à l'égard de celle d'Euthymios est évidente ; elle est soulignée dans le ms. *Paris.* 1234, f^o 8^r, par le titre (ajouté par Théodore Skutariotes ?), *Panoplie dogmatique*.

1. Ainsi, c'est d'Euthymios que proviennent toutes les citations que Nicéas fait des auteurs dont il a été question plus haut : Ignace d'Antioche, Jules de Rome, Cyrille, *Contre Nestorius*, Méliton : mêmes citations, dans le même ordre et la même perspective anti-théopaschite (ms. *Paris* 1234, f^o 201^r, dern. l., 201^v, l. 1-3) ; Ps. Justin, *Sur la foi* : même texte, même contexte antimonophysite (f^o 192 bis^r, 3 dern. l.).

Il faut ici rectifier le jugement erroné de Krumbacher, pour qui ces citations attestent l'étendue de l'information de Nicéas, qu'il oppose à l'ignorance où Euthymios serait des Prénicéens (*Geschichte*, p. 91 et 83) : c'est louer le geai des plumes du paon ! Il s'agit en fait d'une érudition de troisième main, puisque ces textes proviennent en définitive d'Anastase le Sinaïte.

2. *Panoplie*, t. IX, *P. G.*, t. CXXX, c. 305C sq.

3. *Trésor de l'Orthodoxie*, l. IV (texte grec : Ms. *Paris. Gr.*, 1234, f^o 66^v-104^r ; trad. latine : *P. G.*, t. CXXXIX, c. 1241B-1360C).

la Renaissance classique du temps des Comnènes restituait une vitalité dangereuse¹ ; chemin faisant, il est ainsi amené à se pencher sur des problèmes de physique et d'astronomie², exactement comme le fera notre compilateur (F, XX, XXII).

A la fin du XIII^e siècle, nous retrouvons le *Trésor* entre les mains d'un autre écrivain, Théodore Skutariotès, du clergé de Cyzique³, qui lui aussi, ne se satisfait pas des travaux de ses prédécesseurs, ainsi qu'en témoignent les *scholia* marginaux et autres additions dont il garnit son exemplaire personnel⁴ : peut-être avait-il songé à en

1. On reliendra l'important chapitre, qu'à l'imitation de saint Jean Damascène (*De Haeres.*, 94, P. G., t. XCIV, c. 757) Nicéas consacre aux *Ethnophrones*, « ceux qui imitent les coutumes et les superstitions des Gentils », notamment en matière de divination astrologique ou autre : IV, 42 ; ms. *Paris.*, f^o 99s. ; trad. Lat., c. 1343Bs. Il ne s'agit pas d'une imitation livresque : bien que Nicéas classe ses *Ethnophrones* parmi les « hérésies » pré-ariennes, il polémique visiblement contre la faveur que rencontraient chez tant de ses contemporains l'astrologie, la sorcellerie et la magie : cf. là-dessus, en français, L. ECONOMOS, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, thèse de Paris, 1918, p. 65-102, et notamment p. 83 sq., sur le magicien Sikiditès, dont Nicéas Acimatos a longuement parlé dans son *Histoire* et au L. XXVII du *Trésor de l'orthodoxie* (fragments du texte grec édités par Th. Uspenskij, St. Petersbourg, 1892).

2. L. I, c. 7-28, et notamment c. 19 ; IV, 42...

3. Voir sur ce personnage : A. HEISENBERG, *Analecta, Mitteilungen aus Italienischen Handschriften byzantinischer Chronographen* (thèse de Würzburg), Munich, 1901, p. 16-18 : Théodore, prêtre (mais non comme on l'avait prétendu archevêque) de Cyzique, serait né vers 1230 et mort au début du XIV^e siècle.

4. Il s'agit du ms. *Paris. Gr.* 1234, déjà cité, qui porte son ex-libris. Une étude précise serait nécessaire pour préciser l'étendue et la portée des notes personnelles ajoutées par Théodore (cf. CAVALLERA, *art. cit.*, p. 123-124). P. Moreau (préface de sa trad. latine, ap. P. G., t. CXXXIX, c. 1089-1090) lui attribue tel *scholion* ou *appendix* (voir sa traduction latine, ap. P. G., t. CXXXIX, c. 1255D, 1314C) ; dans sa préface (*ibid.*, c. 1089-1090) il lui fait également honneur des l. 25-26, mais certainement à tort, car ces deux derniers livres sont

préparer une refonte¹. Mais cela importe peu à notre sujet : en évoquant cette remarquable continuité de la tradition apologétique à Byzance, j'ai voulu simplement rendre intelligible la compilation d'un recueil comme celui que constitue notre manuscrit F : je propose de voir dans celui-ci un dossier d'apologétique générale, analogue à ce que suppose la rédaction de la *Panoplie* ou du *Trésor*, constitué par quelque héritier des auteurs que nous venons de citer². Il n'est pas nécessaire d'attribuer à son auteur le projet arrêté de rédiger à son tour une Somme contre les ennemis de la vraie foi ; il suffit d'imaginer quelque lettré, curieux d'apologétique, qui, non content des traités existants, ait voulu avoir sous la main une documentation directe, appuyée sur des sources originales. Je ne crois pas qu'il soit possible de préciser davantage : le silence du

consacrés à la discussion de deux problèmes dogmatiques soulevés du vivant de Nicéas (cf. L. ECONOMOS, *op. cit.*, p. 58-63, 84-86, n.).

1. Théodore Skutariotès était un auteur : A. HEISENBERG (*op. cit.*, p. 7-15) lui a restitué la paternité de la *Synopsis*, une chronique universelle, d'Adam à l'an 1260, éditée comme anonyme par K. N. SATHAS d'après le ms. *Marcianus* 407, qui porte la signature, et non pas seulement l'ex-libris, de Théodore.

2. Il convient en effet de considérer comme un tout l'ensemble de ces XXII textes. Je n'ignore pas que Cunitz a cru pouvoir attribuer les nos V-VII et X sq. à « une autre main, plus récente » (*Orro, Iustini opera*, t. II³, p. XIV). Le cardinal Mercati (*Mélanges Accurti*, p. 21, n. 40) a déjà été amené à se demander « se la diversità delle date e la distribuzione delle mani erano vere ». Changement de date ? Certainement : la chose saute toujours aux yeux. Diversité de date ? Je ne crois pas : le ms. F a été découvert vers 1436 dans un état de vétusté avancée : la *manus recentior* ne pouvait pas être *recentissima* ! La partie que Cunitz croyait plus ancienne ne remonte pas, au mieux, avant 1300 et pourrait bien être plus récente : la marge chronologique ne permet guère deux périodes de rédaction. Il est plus économique d'imaginer une compilation réalisée en même temps, encore que confiée à plusieurs scribes ; un changement de main, surtout s'il s'accompagne d'un changement dans la qualité du papier peut facilement donner l'impression d'un changement d'époque : voir par ex. dans le Ms. *Paris.* 1234, les f^os 37-53.

manuscrit ne permet pas de remonter à son premier possesseur ; d'autre part, il devait exister dans le monde byzantin du temps des Paléologues un bon nombre de lettrés qu'un manuscrit comme **F** aurait intéressés : le xiv^e siècle nous a légué plusieurs manuscrits des anciens Apologètes¹ et des recueils complexes qui témoignent d'une curiosité analogue à celle dont nous percevons ici l'effet² : notre hypothèse gagne ainsi en convenance ce qu'elle peut perdre en précision.

IV

A la recherche de l'archétype

Le problème qui se pose maintenant est de savoir comment la *Lettre à Diognète* est venue entre les mains de notre compilateur. Elle se présente, on l'a vu, au cinquième rang, dans sa collection, à la suite de quatre opuscules attribués pareillement, et aux yeux de la critique moderne pareillement à tort, à l'apologiste Justin le martyr. Cette série forme bien un tout, comme le souligne le libellé, progressivement résumé, des titres³. Le scribe s'est d'abord astreint à reproduire tout au long la même formule :

(I) *De saint Justin philosophe et martyr, sur la Monarchie.*

1. Voir la liste dressée par Harnack, mémoire cité, *Texte und Untersuchungen*, t. I, p. 69.

2. C'est le cas par exemple du ms. 43 de la Bibl. *Angelica* à Rome (xiv^e siècle), qui contient, avec toute une série de textes patristiques analogue à la nôtre, des extraits de l'*Hodègos* d'Anastase le Sinaïte et une riche collection de *Vers Sibyllins* et d'*Oracles païens* (cf. **F**, VI-VII) : cf. l'analyse de G. Muccio, dans *Studi Italiani di Filologia classica*, t. IV, 1896, p. 84-92. C'est le cas encore du ms. *Paris.*, B. N., f. grec, 1335 : cf. l'*Inventaire sommaire* de H. OMONTE, t. II, p. 14-16.

3. Reportons-nous ici, non plus aux titres abrégés de la table de **F** publiée d'après h par Neumann, mais aux titres mêmes qui précédaient chaque texte : OTTO, *Iustini... opera*, t. II¹, p. XIV.

(II) *De saint Justin philosophe et martyr, Discours d'exhortation aux Grecs.* Parvenu au n^o III, il commence à se lasser et écrit plus brièvement :

De Justin philosophe et martyr, Exposé de la foi conformément à l'orthodoxie, ou sur la Trinité.

Ensuite, estimant la référence implicite assez claire, il se contentera de dire :

(IV) *Du même, Aux Grecs.*

(V) *Du même, A Diognète.*

Fort ingénieusement, Harnack nous invite¹ à considérer cet ensemble comme la deuxième moitié d'un *Corpus* des œuvres de Justin, — disons d'une *editio aucta et amplissima* où, comme dans celles des *Patrologies* de Migne étaient groupés en *Appendix* les *ubia* et les *spuria*. Harnack, en effet, a bien établi qu'entre le iv^e et le x^e siècle l'œuvre de Justin fut étoffée d'un nombre croissant d'opuscules supplémentaires, d'attribution incertaine : son catalogue finit par atteindre trente et un numéros, sur lesquels neuf ou douze seulement sont, ou ont chance d'être, authentiques². Par comparaison³, on peut dire que l'auteur de la collection que nous retrouvons en **F** a fait preuve d'un certain discernement critique : il n'a accueilli aucune des œuvres très tardives que d'autres admettent sans sourciller, comme la *Réjuration d'Aristote* ou la *Lettre à Zenas*. Seule l'*Exposition de la vraie foi* (III) est postérieure au iv^e siècle : on paraît d'accord pour y voir aujourd'hui une œuvre de jeunesse de Théodoret, écrite avant 431⁴. Les autres opuscules

1. Ap. *Texte und Untersuchungen*, t. I, p. 85 ; *Geschichte der altchristlichen Literatur*, II, *Chronologie*, t. I, p. 513.

2. *T. U.*, t. I, p. 190-193.

3. Notamment avec la notice consacrée à Justin par Photius, *Bibliothèque*, cod. 125, et avec la table du ms. **C** (*Parisinus Gr. 450*).

4. Cf. J. LEBON, dans *Revue d'hist. ecclésiast.*, t. XXVI, 1930, p. 536 sq. ; M. RICHARD, dans *Revue des Sc. philos. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 83 sq.

(I, II, IV) sont pré-constantiniens et leur attribution à Justin trouve au moins une excuse dans la communauté de titres avec deux écrits authentiques, mentionnés par Eusèbe, *Aux Grecs* et *Sur la Monarchie divine*¹. Notre *A Diognète* ne se trouve donc pas « en trop mauvaise compagnie », *nicht in schlechter Gesellschaft*, et cet argument paraît suffire à Harnack pour écarter résolument toute hypothèse qui retarderait la composition de notre texte après le vie (vii^e) siècles².

Nous pouvons aujourd'hui reprendre à notre compte ce qui chez Harnack n'était qu'une hypothèse assez gratuite, et, en l'étayant de bonnes raisons, la tenir désormais pour une conclusion bien assurée. Le texte de la *Lettre à Diognète* a été recopié par F, comme nous l'apprend une précieuse annotation marginale³ sur une très vieille copie, ἀντίγραφος παλαιότατος, présentant des mutilations, des coupures, ἐγκοπαι. Deux sont formellement attestées par un *scholion* en marge⁴ et la critique interne permet d'en déceler, ou au moins d'en soupçonner, plusieurs autres⁵.

Or ce caractère délabré n'est pas le fait de la seule *Lettre à Diognète*, mais se retrouve également dans les autres textes de la collection (I-V)⁶ : c'est donc celle-ci tout entière, et non pas seulement l'*A Diognète*, que le compilateur de F a

1. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 18, 3-4.

2. *Texte und Untersuchungen*, t. I, p. 85.

3. Voir plus loin l'apparat critique ad VII, 7.

4. Ad VII, 7 et XI, 1.

5. Ad II, 2; II, 5; VIII, 9; IX, 2 (?); X, 1.

6. Ce point, essentiel, n'a pas été relevé jusqu'à présent. Notons les faits les plus décisifs : pour le texte I, *De Monarchia*, voir c. 4, Otto, *Iustini opera*, t. II^a (*Corp. apolog.*, vol. 3), p. 141, n. 10 : trois vers attribués à Philémon, sont recopiés par F dans un tel état de corruption qu'on ne peut l'expliquer que par l'état déplorable de son modèle. Pour le texte III, *Expositio rectae fidei*, c. 15, Otto, t. III, 1 (*Corp. apolog.*, vol. 4), p. 57, n. 32 : F présentait une lacune de neuf mots et l'indiquait expressément par un signe à l'encre rouge : preuve assurée qu'il l'avait trouvée dans l'archétype.

trouvée dans son « très ancien » antigraphe, — ce qui fait remonter de plusieurs siècles au moins la constitution de cette *Appendix Justiniana*. A quelle date ?

Nous connaissons aujourd'hui beaucoup mieux que Harnack ne pouvait le faire en 1883 l'intérêt que les Byzantins ont porté à l'ancienne littérature apologétique et l'usage qu'ils en ont fait. Leurs hagiographes, en particulier, montrent assez souvent qu'ils la connaissaient bien. On sait que ces écrivains, « lorsqu'ils se voient à court de matière, ont volontiers recours à l'emprunt »¹ : amenés à placer un discours apologétique dans la bouche d'un de leurs héros, ils n'hésitaient pas à copier, parfois littéralement, tel ou tel texte hérité de l'antiquité chrétienne. L'exemple le plus célèbre de cette méthode nous est offert par le roman de *Barlaam et Joasaph* dont l'auteur s'est approprié la vieille *Apologie* d'Aristide², la faisant prononcer par le sorcier païen Nachor³, que la divine Providence force, nouveau Balaam, à défendre cette même foi chrétienne qu'il comptait perfidement attaquer⁴.

La date de cette œuvre, à tant de titres curieuse, n'est malheureusement pas encore définitivement établie : on hésite toujours entre la première moitié du viii^e et l'extrême fin du x^e siècle⁵. A cette seconde date appartient certaine-

1. H. DELEHAYE, dans *Analecta Bollandiana*, t. 45, 1927, p. 152, renvoyant à son livre : *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 254-273 (en fait : 266-270).

2. On sait que l'identification, rendue possible par la découverte d'une traduction syriaque d'Aristide, est due à J. ARM. ROBINSON : voir ses *Texts and Studies*, t. I, Cambridge, 1891, p. 67.

3. *Barlaam et Joasaph*, c. XXVII, p. 239-255, Boissonnade.

4. *Id.*, c. 26, p. 237.

5. P. PEETERS avait avancé de bonnes raisons pour attribuer la rédaction du texte grec de ce roman, « avatar » inattendu de la légende du Bouddha, à saint Euthyme l'hagiorite (fin du x^e siècle) : voir son mémoire : *La première traduction latine de Barlaam et Joasaph et son original grec* dans les *Analecta Bollandiana*, t. IXL, 1931, p. 276-312, et à sa suite : H. DELEHAYE, AA. SS., Dec., *Propyl.*,

ment, puisqu'elle est sortie de l'atelier de Syméon Métaphraste¹, une recension du *Martyre de sainte Catherine* dans laquelle on trouve également un certain « matériel apologétique » pareillement réemployé². Mais ce procédé de rédaction, si commode et si efficace, était déjà connu et pratiqué bien avant : je citerai comme exemple les *Actes* du martyr de saint Eustratios et de ses compagnons³, qui nous offriront des parallèles par moment très précis avec le texte de notre *A Diognète*⁴ : insérés tels quels dans la collection métaphrastique, ils lui sont antérieurs d'un bon siècle pour le moins⁵.

p. 551-552, n° 8. Mais Fr. Dölger nous a appris qu'il comptait sous peu rouvrir le débat et faire valoir à nouveau les droits de saint Jean Damascène.

1. Sur la date de Syméon, voir en dernier lieu la discussion de A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I, 2, dans : *Texte und Untersuchungen*, t. LI, Leipzig, 1938, p. 307-313.

2. *BHG*², 32 : P. G., t. CXVI, c. 276C-301B. L'étude de ce texte a donné lieu à toute une querelle : qu'il me suffise de renvoyer aux comptes rendus critiques de G. KRÜGER, *Theologische Literaturzeitung*, t. XLVIII, 1923, c. 431-432 ; t. XLIX, 1924, c. 544-545, et de H. DELEHAYE, *Analecta Bollandiana*, t. XLV, 1927, p. 151-153. J. Rendel Harris, l'heureux découvreur de l'Aristide syriaque, avait pensé pouvoir renouveler cet exploit en « énucléant » des *Acta Catharinae* une autre *Apologie* ancienne, celle, pensait-il, de Quadratus ; son argumentation n'a pas résisté aux coups que lui portèrent J. Arm. Robinson et E. Klostermann-E. Seeberg. Mais l'existence dans ces *Acta* d'un noyau apologétique remontant au VI^e-VII^e siècle n'est pas contestée.

3. *BHG*², 646 : P. G., t. CXVI, c. 468B-505D. Voir H. DELEHAYE, en dernier lieu ap. AA. SS., *Propyl. Dec.*, p. 580-581, n. 2 ; D. MALLARDO, *Storia antica della chiesa di Napoli*, p. 100-103 ; *Il calendario marmoreo di Napoli*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. LX, 1946, p. 252-253 ; 254.

4. Voir ci-dessous, *Commentaire*, p. 122-124.

5. Cf. à ce sujet A. EHRHARD, *op. cit.*, t. I, 2 (*T. U.*, t. LI), p. 526 ; 697 : on trouve le texte grec de ces *Acta* dans un bon nombre de collections hagiographiques pré-métaphrastiques, dont il existe des manuscrits qui remontent ou peuvent remonter au IX^e siècle (*Id.*, t. I, 1, *T. U.*, t. L, p. 510, § 16 ; p. 279, § 79, etc.). Une des deux

Quoi qu'il en soit de la date de ces textes hagiographiques, toujours difficile à établir, l'analyse du stock de citations qu'ils utilisent¹ conduit à situer le rassemblement de ces documents apologétiques vers le VI^e siècle : c'est Malalas en effet qui en est le premier témoin², sinon la source à proprement parler³. Il doit s'être produit vers cette époque, VI^e (VII^e) siècle, — renonçons prudemment à vouloir trop la préciser⁴ —, un renouveau d'intérêt pour la polémique *adversus Paganos*, entraînant un effort pour réunir les matériaux que pouvait offrir, dans ce domaine, la tradition ancienne.

Ne pourrait-on pas faire remonter jusqu'à cette date le « très vieux modèle » sur lequel a travaillé le copiste du manuscrit de Strasbourg ? Il est sans doute délicat de scruter la portée de l'expression banale *ἀντίγραφος παλαιότερος* dont celui-ci s'est servi pour le caractériser ; on peut toutefois se demander si cet aspect « très ancien » n'était pas dû, autant qu'à l'usure des siècles, à l'archaïsme de sa graphie : un manuscrit du VI^e-VII^e siècle devait être encore

traductions latines que nous en possédons (*BHL*, 2778) a été faite à Naples entre 872 et 875. Pour la seconde, cf. *BHL*, 2778b ; il existe aussi un texte arménien (*BHO*, 300) et nous savons que saint Euthyme l'Hagiorite en avait donné une en géorgien (*Analecta Bollandiana*, t. XXXVI-XXXVII, 1917-1919, p. 35, l. 34).

1. Celles surtout des poètes patens, des oracles et des vers Sibyllins qui leur servent notamment à cautionner l'evhémérisme (ce type d'argumentation, absent de l'*A Diognète* joue un grand rôle dans les opuscles I, II et IV de la collection **F** ; cf. bien entendu aussi les textes VI et VII).

2. L'intérêt de ce témoignage a été signalé pour la première fois par J. Bidez, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XI, 1902, p. 388-394.

3. Car Malalas lui-même nous renvoie (II, p. 76, Dindorf) à la compilation d'un certain Timothée (cf. J. Arm. Robinson dans *Journal of Theological Studies*, t. XXV, 1924, p. 253) ; les citations d'oracles patens peuvent dériver, sans avoir à passer par Malalas, de la *Théosophie* (**F**, VII) ou des recueils apparentés.

4. Les critiques les plus prudents parlent de façon estompée « de quelque compilation du VI^e ou du VII^e siècle » (ainsi H. DELEHAYE, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XLV, 1927, p. 152).

écrit en onciale, et par là attirer l'attention d'un copiste du XIV^e habitué à l'usage de la minuscule¹. Rien ne suggère d'autre part de remonter plus haut : l'effort dépensé par Kihn pour situer l'archétype de **F** dans la période 370-431 l'a été en pure perte². Je proposerai donc d'admettre que le copiste de **F** a eu entre les mains un « très vieux manuscrit », appelons-le Φ , datant du VI^e (VII^e) siècle, contenant nos textes I-V, peut-être même I-IX³ : l'association de textes païens (VII) ou supposés tels (VI) aux apologues chrétiennes du Ps.-Justin (IV) et d'Athénagore (VIII-IX) n'aurait rien que de naturel. Ce manuscrit aurait été constitué, disons au temps de Justinien, comme **F** devait l'être

1. Sur la translittération d'onciale en minuscule, cf. les remarques de A. DAIN, *Histoire du texte d'Élien le Tacticien*, Paris, 1946, p. 119 s.

2. H. KIHN, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, p. 41-44 : son induction repose non sur le texte même de **F**, mais sur certaines des notes marginales, qu'il voudrait faire remonter à l'archétype : rien n'est moins vraisemblable (deux de ces notes, on l'a vu, relatives à l'état mutilé de Φ sont évidemment l'œuvre du copiste de **F** ; rien ne permet de distinguer ces notes en deux couches chronologiquement différentes). Kihn en relève deux (*ad* VIII, 9 et XII, 2 : voir à l'apparat critique de notre édition) où il croit retrouver un écho caractéristique de l'enseignement de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste : c'est forcer la portée de ces remarques banales ; Kihn s'était beaucoup intéressé à Théodore (cf. son livre, longtemps classique, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg, 1880), mais il avait un peu tendance à le retrouver partout ! Voir les graves critiques que vient d'adresser à ce livre R. DEYRESSÉ, *Essai sur Théodore de Mopsueste, Studi e Testi*, t. CXLI, Vatican, 1948, p. 274.

3. Malgré la différence de mains entre VI-VII et I-V, VIII-IX. En effet le texte de VII, tel qu'il nous a été conservé par la copie **h**, présente lui aussi des lacunes dont l'une au moins (éd. Erbse, p. 167, l. 10) est signalée à l'attention par un blanc et un petit signe (cf. le cas analogue signalé ci-dessus, p. 26). Pour VIII-IX, je n'ai pas relevé de cas aussi net dans l'apparat critique d'Otto ; là encore, **F** présentait d'assez nombreuses lacunes, mais elles peuvent être imputées à l'incurie du copiste aussi bien qu'à l'état misérable de son modèle (ainsi lorsque ces lacunes s'expliquent par un « saut du même au même » : OTTO, *Corp. Apolog.*, vol. 7, p. 42, n. 24 ; p. 242, n. 5).

au temps des Paléologues, par quelques spécialiste d'apologétique, soucieux de s'assurer, sur le sujet, une documentation de première main.

L'hypothèse aurait de plus l'avantage d'expliquer le peu de rayonnement qu'a eu notre *Lettre à Diognète* pendant le moyen âge byzantin : notre texte n'aurait pas, en fait, circulé dans le public lettré ; il serait resté enseveli dans les dossiers de deux spécialistes, se succédant à huit siècles de distance¹.

Remonter plus haut dans l'histoire de la tradition manuscrite paraît impossible dans l'état actuel de notre documentation. Si limités qu'ils soient au VI^e siècle, les résultats de notre enquête ne sont toutefois pas négligeables : nous aurons à en tirer profit lorsqu'il s'agira non plus de reconstituer l'histoire de la transmission, mais de déterminer la date de composition de notre Apologie.

V

L'état du texte

On aurait pu espérer qu'ayant ainsi traversé un millénaire (VI^e-XVI^e siècles) en n'étant recopié qu'une fois, l'*A Diognète* nous serait parvenu en un état de conservation satisfaisant. Il n'en est malheureusement rien et cela pour trois raisons : 1. le manuscrit **F** est arrivé au XVI^e siècle en très mauvaise condition ; il a été découvert, on s'en sou-

1. On pourrait penser que l'impudence avec laquelle les hagiographes démarquent les documents qu'ils utilisent s'explique par le fait qu'ils savaient détenir des textes peu connus, qu'aucun lecteur n'irait identifier ; mais ce n'est pas toujours vrai : ainsi les *Actes* de S. Philippe d'Héraclée (*BHL*, 6834) mettent en œuvre le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, texte qu'on ne peut considérer comme aussi rare que l'*Apologie* d'Aristide ou notre *Lettre à Diognète* (cf. J. FÜHNEN, *Römische Mitteilungen*, t. VII, 1892, p. 159 ; *AA. SS. Propyl. Dec.*, p. 469, n° 2).

vient, réduit à l'état de papier d'emballage, probablement débrouché¹. Tel qu'il était conservé au XIX^e siècle dans la bibliothèque de Strasbourg, et les copies du XVI^e montrent que son aspect n'était alors guère meilleur, ce *codex* se présentait dans des conditions assez misérables² : des souris y avaient niché et en avaient rongé le papier ; l'encre avait pâli et s'était même complètement effacée par endroits, notamment à la fin des lignes et à la partie supérieure des pages. Le type d'écriture employé, qui multipliait abréviations et ligatures rendait le texte particulièrement vulnérable : des lacunes de quelques millimètres devenaient très fâcheuses.

2. Si la calligraphie est en somme soignée, le copiste mérite moins d'éloge pour la qualité de son texte, qu'il a souvent transcrit avec négligence. Son incurie éclate lorsqu'on compare les leçons, souvent « ineptes »³, qu'il s'est laissé aller à écrire, au texte des autres manuscrits qui nous ont conservé par ailleurs les œuvres nos I-IV et VII-IX⁴.

3. Mais ces défauts n'incombent pas tous au copiste du XIV^e siècle : nous l'avons vu, il travaillait lui-même sur un « très vieux » modèle, du VI^e ou du VII^e siècle, qui lui était parvenu en piteux état, criblé de lacunes, mutilé, et probablement peu lisible.

C'est donc sur un document de qualité très médiocre que les éditeurs modernes ont eu à travailler ; on comprendra à

1. Cf. à ce sujet, G. Mercati, art. cité des *Mél. Accurti*, p. 21 ; le *Tractatus de martyrio sanctorum* parle de Justin (I-IV) et d'Athénagore (VIII-IX) comme de deux manuscrits distincts.

2. Voir la description, si minutieuse, de Cunitz, ap. Orro (*Iustini opera*, t. II^s, *Corp. Apolog.*, vol. 3), p. xv-xvii.

3. Jugement lapidaire d'Otto, par ex., *ibid.*, p. 35, n. 9.

4. Voir l'apparat critique d'Otto, *pass.*, et, si imparfaites que soient ses collations, HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, t. I, p. 81-84, pour la confrontation entre F, A et C (*Cohortatio, De resurrectione*).

la fois que la critique conjecturale se soit abondamment exercée sur lui, et que ses résultats soient inévitablement sujets à caution.

VI

Les éditions

La présente édition sera, je l'ai annoncé, la soixante-septième : ce nombre peut paraître effrayant ; en fait l'histoire du texte peut se résumer à deux (ou, si l'on veut, à quatre) noms : Estienne, (Maran, Lachmann) et Otto.

L'édition princeps, Paris, 1592¹, est due au grand humaniste Henri Estienne qui avait voulu donner un supplément à l'édition de Justin procurée par son père Robert (Paris, 1551) en publiant les deux opuscules omis par celui-ci, notre *A Diognète* et le discours *Aux Grecs*. La copie autographe conservée à Leyde (st) témoigne du soin apporté par H. Estienne à la préparation de son travail, de l'effort qu'il a dépensé pour triompher des difficultés de lecture du manuscrit F et pour améliorer par conjecture les passages lacunaires ou corrompus.

C'est sur les données de l'édition Estienne et en profitant des renseignements supplémentaires fournis par Beurer (b) qu'ont travaillé les éditeurs suivants : F. Sylburg (Heidelberg, 1593, réimpr. par F. Morel, Paris, 1615, ²1636, ³1686) ; P. Maran (Paris, 1742, ²Venise, 1746), éd. reproduite par A. Gallandi (Venise, 1765), F. Oberthür (Wurtzburg, 1737) et adoptée par J.-P. Migne, *P. G.*, t. II (Paris, 1857), c. 1168B 1185B ; puis H. Olshausen (Berlin, 1822), G. Boehl (Berlin, 1826), et C. J. Hefele (Tubingue, 1839,

1. On trouvera toutes les indications bibliographiques nécessaires pour les éditions anciennes dans les *Prolegomena* d'Otto (*Iustini opera*, t. II^s, p. xxxiv-xliv), v. GEBHARDT (*PP. Apostolicorum Op.*, t. II^s, p. 147-148) et FUNK (*PP. Apostolici*, t. I^s, p. cxix-cxx).

²1842), édition reproduite par A. Grenfell (Londres, 1844). La plupart ont apporté une contribution, plus ou moins importante, à l'amélioration du texte, en proposant des conjectures nouvelles : particulièrement notable à cet égard est l'édition due au savant mauriste Dom Prudence Maran, à qui on doit une étude, approfondie et remarquable à sa date, sur l'ensemble de l'ancienne littérature apologétique chrétienne¹.

Mais personne, entre temps, n'avait pensé à revoir le manuscrit conservé à Marmoutier puis à Strasbourg : l'œuvre de J. C. Th. Von Otto ouvre une nouvelle époque dans l'histoire du texte. Otto s'est particulièrement intéressé à notre « Épître », à laquelle il a consacré sa thèse *De epistula ad Diognetum S. Iustini philosophi et martyris nomen prae se ferente* (Iéna, 1845, 2^e éd. augmentée, Leipzig, 1852) : il en a donné quatre éditions successives, dont les plus importantes sont la première (1843) et la dernière (1879), appuyées, comme nous l'avons dit, sur deux recensions successives, très consciencieuses, du manuscrit F².

Le travail fourni par cet éditeur n'est pas moins remarquable que celui de H. Estienne : Otto tient le plus grand compte des travaux de ses prédécesseurs à commencer par

1. C'est la préface de son édition : elle a été reproduite par Migne, *P. G.*, t. VI, v. 9A-206A, et par Otto, *Corp. Apologet.*, vol. 9 (Hermias), p. 35-330.

2. Précisons, car la bibliographie d'Otto prête à confusion : sa première édition de l'Épître à Diognète fait partie de ses *S. Iustini philosophi et martyris opera...*, « tome » II, Iéna, 1843 (mais le t. I étant divisé en deux parties, ce t. II est en fait le volume 3) ; la seconde figure dans la réédition du même ensemble, t. II, Iéna, 1849, mais les *Iustini... opera* sont maintenant comprises dans le *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, dont notre tome II constitue le « volume » III ; la troisième est une édition isolée de notre « Épître », englobée dans le remaniement de la thèse d'Otto, dont le titre, passant de l'ablatif au nominatif est devenu : *Epistola ad Diognetum Iustini... nomen prae se ferens*, Leipzig, 1852 ; la quatrième fait à nouveau partie du *Corpus apologetarum...* (2^e édition), vol. III, *Iustini... opera...*, tome II, editio tertia, Iéna, 1879.

H. Estienne et J. J. Beurer (il avait fait collationner la copie **st** à Leyde par J. Geel) et, plus encore, de toutes les particularités signalées par Cunitz et Reuss dans **F**. Bien entendu, il ne s'est pas résigné à donner de celui-ci une édition diplomatique et ne s'interdit jamais de le corriger, parfois même hardiment. Comment s'en étonner ? On sait quelle confiance illimitée l'Allemagne savante du milieu du XIX^e siècle avait dans les ressources de la critique verbale.

Justement, entre temps C. C. J. Bunsen avait publié (Londres, 1854) une autre édition de la *Lettre à Diognète* pour laquelle il avait obtenu le concours du grand philologue K. Lachmann, le maître incontesté de la critique textuelle. Celui-ci, comme on pouvait s'y attendre, s'est encore moins privé du droit de correction et a multiplié les conjectures de tout ordre. Beaucoup nous paraissent aujourd'hui inutiles, et gratuites, mais il faut bien reconnaître que son intuition et sa grande expérience l'ont plus d'une fois bien inspiré et mis sur la voie d'une solution heureuse.

C'est d'Otto que dépendent étroitement toutes les éditions ultérieures, à commencer par la 3^e et la 4^e de Hefele (Tubingue, 1847, 1855). Le texte de Hefele a été repris et corrigé par la série des éditions de Funk (Tubingue, 1878, ²1901¹), à laquelle fait suite aujourd'hui l'édition de K. Bihlmayer (Tubingue, 1924)². Funk s'est astreint à collationner scrupuleusement la copie **h**, découverte par K. J. Neumann ; mais il a eu tort d'en citer les leçons, dans son appareil critique, comme si cette copie constituait un second témoin, parallèle à **F**.

La série continue avec Hoffmann (Neisse, 1851),

1. Il existe aussi une *editio minor* : 2^e tirage, 1906.

2. *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, II. R., I. H., I. T., *Die apostolischen Väter*, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. BIHLMAYER, I. Teil, Tubingue, 1924, p. XLVII-L (introduction), 141-149 (texte).

W. A. Hollenberg (Berlin, 1853), W. B. Lindner (Leipzig, 1857), M. Krenkel (Leipzig, 1860), M. I. C. Thoenissen¹, A. Stelkens (Progr. Recklinghausen, 1871 : elle ne contient que les chapitres I-IV), H. Hurter (Innsbruck, 1871), B. L. Gildersleeve (New-York, 1877). Mais ces éditions sont plus intéressantes par le témoignage qu'elles constituent de la popularité de notre écrit que par leur importance intrinsèque.

Il faut par contre retenir, pour l'effort critique qu'elles représentent, celles de von Gebhardt (Leipzig, 1875, ²1878)² et de (J.-B. Lightfoot) J.-R. Harmer (Londres, 1891, ³1893, réimpr. 1898)³, qui, à la suite de Hefele-Funk continuent à garder une place pour l'*Épître à Diognète* dans le *Corpus des Pères Apostoliques* où Gallandi l'avait le premier insérée.

Le texte est désormais à peu près stabilisé : il n'existe pas de divergences bien grandes entre les quatre éditions fondamentales de Otto, Funk, Gebhardt et Harmer. Celles qui ont paru depuis ne font guère que les reproduire, quitte à y introduire quelques retouches personnelles : c'est le cas de Kirsopp Lake (Londres, 1913, ⁴1917, ⁵1924)⁴, E. Buonaiuti (Rome, 1921)⁵, U. von Wilamowitz-Moellendorf (⁶Berlin, 1926)⁶, J. Geffcken (Heidelberg,

1. Mentionnée, sans autre précision par Stelkens, dans la préface de la sienne, p. 5.

2. Une *editio minor* avait atteint en 1920 son sixième tirage.

3. Il s'agit de l'édition en un volume qui a repris, sur un plan plus modeste (avec traduction anglaise mais sans commentaire), et mené à terme l'œuvre laissée inachevée par Lightfoot : J. B. LIGHTFOOT-J. R. HARMER, *The apostolic fathers*, Londres, 1891, p. 487-489 (introduction), 490-500 (texte grec), 503-511 (traduction).

4. KIRSOPP LAKE, *The apostolic fathers, with an English translation*, t. II (*Loeb classical library*).

5. E. BUONAIUTI, *Lettera a Diogneto, testo, traduzione e note* (*Scrittori Cristiani Antichi*, n° 1).

6. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Griechisches Lesebuch*, 2. *Halbband*, introduction et texte (ch. I-X), p. 363-367, notes, p. 225-227.

1928)¹, S. Colombo (Turin, 1934)², P. Everts (Zwolle, 1941)³, G. Bosio (Turin, 1942)⁴, E. H. Blakeney (Londres, 1943)⁵ et enfin H. G. Meecham (Manchester, 1949)⁶. Une autre édition, entreprise par Dom P. Andriessen, est en voie de préparation : l'auteur nous a, très amicalement, permis de connaître les leçons originales qu'elle contiendra. Les textes de Wilamowitz, Geffcken, Everts et Blakeney, destinés à un public d'étudiants, ainsi que celui de Meecham, sont accompagnés d'un commentaire qui confère à ces éditions un intérêt particulier.

Les chapitres XI-XII, souvent considérés comme *spuria*, ont été omis par Krenkel, Wilamowitz, Geffcken et Blakeney ; ils ont fait par contre l'objet d'éditions séparées de la part de Bunsen (Londres, 1852 ; Leipzig, 1853) et Credner (Berlin, 1860)⁷.

VII

La présente édition

Nous nous trouvons donc en présence, d'une part, d'un unique manuscrit (les recensions de Cunitz et de Reuss

1. *Der Brief an Diognetos herausgegeben von J. GEFFCKEN* (coll. *Kommentierte griechische und lateinische Texte*, n. 4).

2. S. COLOMBO, *SS. Patrum apostolicorum opera Graece*, p. 268-297 ; il existe aussi une édition avec traduction latine : *SS. P. A. op., Graece et Latine*.

3. P. EVERTS, *De Brief aan Diognetus* (coll. *Selecta*).

4. G. BOSIO, *I padri apostolici*, t. II, p. 287-333 (coll. *Corona Patrum Salesiana, series graeca*, 14).

5. *The Epistle to Diognetus* by E. H. BLACKENEY (*Society for promoting christian knowledge*).

6. *The epistle to Diognetus, the Greek text, with introduction, translation and notes*, thèse de Manchester.

7. Pour mémoire, une autre édition partielle (ch. V-VII) ap, G. RAUSCHEN, *Florilegium Patristicum*, I, *Monumenta Aevi Apostolici*, p. 74-79, Bonn, 1904.

m'ont paru lever, pratiquement¹, toute incertitude sur la teneur de **F**), et, d'autre part, d'une énorme prolifération de conjectures : H. Estienne déjà avait beaucoup corrigé ; ses successeurs, et surtout Lachmann, ont dépassé toute mesure. On ne s'est pas contenté de remédier aux corruptions les plus évidentes, mais on a prétendu améliorer la suite des idées, la syntaxe, l'orthographe même.

Avouerai-je avoir peu de goût pour ce jeu ? Il faut mesurer quel coefficient d'incertitude affecte toute tentative pour reconstituer l'état original d'un texte comme le nôtre : de cet original, nous sommes séparés par le triple barrage que constituent la vétusté de **F**, l'incurie de son copiste et l'état délabré dans lequel ϕ lui était parvenu. D'autre part, ne disposant que d'un manuscrit unique, nous sommes privés du moyen de contrôle que représentent normalement les diverses familles dans lesquelles se rangent les témoins multiples.

Notre édition veut être une édition d'historien. L'humaniste (et le grand Lachmann lui-même restait bien en ce sens un humaniste) cherche à se procurer le texte qui, littérairement, lui assurera le maximum de satisfaction, dût-il pour cela traiter le copiste byzantin comme s'il était un étudiant qui lui soumettrait un thème grec, violenter son texte pour le ramener à certaines normes en matière de langue ou de style. Mais quelle autorité peut avoir, pour l'historien de la pensée chrétienne, un scrupule grammatical de Lachmann, un texte qui en définitive sera daté de Berlin, 1850 ? Sans doute celle d'un byzantin du temps des Paléologues est déjà très faible, mais il faut voir que dès qu'on s'éloigne de son témoignage, le seul point sur lequel nous appuyer, on quitte l'incertain pour l'incertus.

1. Lorsque nous nous trouvons encore dans l'embarras, le manuscrit lui-même ne nous aurait pas été d'un grand secours : ainsi XII, 8, l'éditeur hésite entre $\mu\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$ et $\mu\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$; mais dans **F**, nous dit Cunitz « das Iota subscriptum fehlt durchweg », ap. OTTO, *Iustini opera*, t. II², p. xvi.

Nous offrirons donc à nos lecteurs une édition résolument conservatrice : elle reproduit en principe le texte de **F**, le maintenant partout où il offre un sens acceptable. On n'a accueilli qu'un minimum de conjectures¹, surtout de détail : particules de liaison faciles à omettre ou à échanger, désinences que le système d'abréviations rendait particulièrement vulnérables, etc. Quant aux passages vraiment corrompus et devenus inintelligibles, on se contentera d'aménager aux moindres frais les données du manuscrit, de manière à en tirer un texte qui offre un sens, sans prétendre atteindre par là à une restitution de l'archétype. Il m'a paru, en effet, que la conjecture était constamment paralysée par l'incertitude fondamentale où nous laisse l'état de la tradition manuscrite : avons-nous en **F** un texte corrompu, à travers lequel on puisse entrevoir, et restaurer en le corrigeant, la leçon primitive ? Ou bien s'agit-il d'un texte matériellement exact, mais simplement lacunaire, et devenu inintelligible par suite des mutilations subies entre le VI^e et le XIV^e siècles par le modèle ϕ ?

VIII

Les traductions

Henri Estienne accompagnait son édition d'une traduction latine qui a été reproduite par la plupart des éditions savantes qui ont suivi, non sans subir des corrections et

1. Nous ne nous sommes risqués qu'une fois à en proposer une nouvelle : il s'agit d'un passage particulièrement désespéré (III, 2) sur lequel nos prédécesseurs ont beaucoup hésité. En vertu du principe posé, l'apparat critique ignorera systématiquement les corrections proposées pour tous les passages où le texte de **F** nous a paru pouvoir être conservé.

2. Qu'on se souvienne du cas si remarquable relevé plus haut (p. 26) : si nous ne disposons, pour les vers cités par le *De Monarchia*, d'autres témoins, qui aurait deviné la lacune qui se dissimulait dans le texte de **F** ?

retouches diverses, dues notamment à Maran (dont la traduction a été reprise par Gallandi et Migne) et Hefele (reproduit par Hurter). La tradition a été continuée par Otto, Funk¹ et Colombo ; la version d'Otto est particulièrement notable : sa précision lui donne la valeur d'un véritable commentaire².

Je connais l'existence de seize traductions allemandes³, de onze traductions anglaises⁴, de cinq en italien⁵, sans parler d'autres en néerlandais, russe, danois et grec moderne⁶. En français, on n'a publié que trois traductions complètes : la première, due à l'oratorien Antoine Le Gras⁷ est en réalité une paraphrase qui délaie en 32 pages nos douze petits chapitres, non sans omettre pourtant tel ou tel passage d'interprétation embarrassante.

La seconde, due à l'abbé (puis Mgr) A. E. de Genoude⁸ est plus précise et souvent élégante ; mais nous sommes devenus plus scrupuleux et elle nous paraît s'éloigner encore trop du texte ; d'autre part, elle s'appuie sur le texte de l'édition Maran que les progrès de la critique ont,

1. *Editio major* seulement ; elle n'a pas été reprise par K. Bihlmeyer.

2. De même que Bunsen et Credner ont publié des éditions isolées des ch. XI-XII, P. Roasenda en a donné une traduction latine dans : *Aevum*, t. IX, 1935, p. 248-250.

3. La dernière en date est celle de J. Geffcken, dans : E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^e éd., Tubingue, 1924, p. 619-623.

4. En dernier lieu : J. A. KLEIST, *The Didache, the Epistle of Barnabas, ... the Epistle to Diognetus* (coll. *Ancient Christian Writers*, 6), Westminster (Maryland), 1948, p. 127-147 ; 210-211 ; et H. G. MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, Manchester, 1949, p. 75-91.

5. En dernier lieu : C. LA VESPA, *La Lettera a Diogneto* (coll. *Raccolta di Studi di Letteratura Cristiana Antica*, n. 7), p. 67-106.

6. Cf. OTTO, *Iustini opera*, t. II², p. LIV-LVII.

7. A. LE GRAS, *Épître à Diognète dans laquelle l'auteur sur les ruines de l'idolâtrie et du Judaïsme établit les plus solides fondements de la religion chrétienne. Ouvrage du 1^{er} siècle, traduit de l'original grec*, Paris, 1725.

8. *Les Pères de l'Église, traduits en français, ouvrage publié par M. de Genoude*, t. II, Paris, 1838, p. 184-195.

entre temps, souvent amélioré. La dernière est celle du R. P. M. A. Genevois¹, faite sur le texte de Funk² ; elle pêche par l'excès contraire : elle s'est astreint à une littéralité si minutieuse qu'elle en est devenue pratiquement illisible. Du moins elle assume par là une position nette et courageuse sur tous les points de sens controversé.

J'ai pu connaître encore deux autres traductions françaises : l'une, due à l'abbé R. Aigrain a connu une diffusion limitée, grâce à un petit fascicule autographié de G. Duret : *Les Chrétiens d'après deux textes anciens, série préparatoire aux Cahiers pour les professeurs catholiques de France*, III, 2, Toussaint 1919 ; l'autre préparée par M. A. Grenet est demeurée jusqu'ici inédite, mais je dois à la courtoisie de son auteur d'en avoir eu communication et d'avoir pu la confronter avec la mienne.

Signalons d'autre part cinq traductions partielles : celle de M. N. S. Guillon² se présente comme une « condensation » de l'ensemble de la *Lettre à Diognet (sic)*, ce que nous appelons aujourd'hui un « digeste » ; l'auteur a eu la coquetterie d'enchaîner dans son texte une traduction de IX, 3-5 due à Bossuet³. Celle de A. Kayser⁴ contient les ch. VII-X et prend, elle aussi, bien des libertés avec le texte, qu'elle coupe ou résume par endroits. La troisième, concernant les chapitres essentiels, IV-VI, a été insérée par E. Renan dans son *Marc-Aurèle*⁵ et a dû à cette plume prestigieuse d'être

1. Dans *La vie spirituelle, ascétique et mystique*, t. LI, 1937, p. 276-285 (ch. I-X seulement).

2. *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église grecque et latine ou Cours d'éloquence sacrée*, 1^{re} partie, t. I, Paris, 1824, p. 318-323.

3. Bossuet l'a citée au moins trois fois (dans le *Discours sur l'Histoire universelle* et dans deux *Sermons*), preuve de l'intérêt qu'il portait à notre texte.

4. Dans T. COLANI, *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, t. XIII, Strasbourg, 1856, p. 266 s.

5. *Histoire des origines du christianisme*, t. VII, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1881, p. 424-428.

souvent relue et citée¹ : c'est sur ces quelques pages que repose la connaissance que le public français a d'ordinaire de notre texte. Enfin on peut extraire du mémoire que Dom P. Andriessen a consacré à l'*Épilogue de l'Épître à Diognète*² une traduction très précise des difficiles ch. XI-XII, et tout récemment A. de Brouwer s'est essayé à son tour de donner une traduction nouvelle des ch. V-X³.

Je ne chercherai pas, pour finir, à excuser l'insuffisance de ma propre tentative, étant trop persuadé qu'un texte, à mesure qu'il est plus profondément travaillé et mieux compris, devient progressivement intraduisible ; mais ici, j'imagine, l'humaniste m'accusera de succomber à un préjugé d'historien !

..

Il ne paraît pas nécessaire d'écraser un texte si bref sous une trop longue Introduction : le plus simple est de demander au lecteur de le lire sans plus attendre, avant d'en reprendre l'étude dans le Commentaire.

1. Ainsi par A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, p. 220-221.

2. Dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XIV, 1947, p. 132, 134, 138, 141, 143, 145, 146, 149.

3. Dans *Espril et Vie*, octobre 1948, p. 414-420.

BIBLIOGRAPHIE

Elle est trop abondante pour qu'il soit possible de la dresser ici ; on en trouvera les éléments dans :

J. C. TH. VON OTTO, *Epistula ad Diognetum, Iustini philosophi et martyris nomen prae se ferens* (thèse d'Iéna, 1845), 2^e édition, Leipzig, 1852 (bibliographie de 1592 à 1852).

Du même, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundii*, vol. III, *Iustini philosophi et martyris opera*, t. II, 3^e édition, Iéna, 1879, p. XL-XLIV, LIV-LVII, LXI-LXIII (bibliographie de 1853 à 1877 ; cf. parallèlement : O. DE GEBHARDT, *Patrum apostolicorum opera*, t. I, fasc. 2, 2^e-3^e édition, Leipzig, 1878, bibliographie de 1825 à 1877).

On glanera quelques références supplémentaires dans les notes de :

F. X. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, 2^e édition, Tubingen, 1901, p. CXIII-CXVII (jusqu'en 1900) ;

E. MOLLAND, *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes*, dans *Zeitschrift für die neules-tamentliche Wissenschaft*, t. 33, 1934, p. 289-312 (jusqu'en 1932).

Enfin on trouvera une « select bibliography » dans :

H. G. MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, Manchester, 1949, p. 69-73.

Je compléterai les indications qui précèdent en donnant une liste de travaux récents ; il s'agit surtout de travaux italiens, trop souvent et bien injustement négligés par les bibliographies germaniques ou britanniques :

M. FERMI, *L'apologia di Aristide e la lettera a Diogneto*, dans *Ricerche religiose*, t. I, 1925, p. 541-547.

P. ROASENDA, *In epistulae ad Diognetum XI-XII capita adnotatio*, dans *Aevum*, t. IX, 1935, p. 248-253.

Du même, *Il pensiero paolino nell'epistola a Diogneto*, *ibid.*, p. 468-473.

P. PANTALEO, *Dogma e disciplina* (scil. dans Justin et l'épître à Diognète), dans *Religio*, t. IX (de la série commencée par les *Ricerche religiose*), 1935, p. 231-238.

A. CASAMASSA, *I Padri apostolici*, Rome, 1938, p. 217-232.

F. OGARA, *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio*, dans *Gregorianum*, t. XXV, 1944, p. 74-102 (et la note critique de DOM B. BOTTE, dans *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. V, 1947, n° 383).

P. ANDRIESSEN, *L'apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XIII, 1946, p. 5-39.

Du même, *Id.*, II, *Les données de l'histoire sur Quadratus et son apologie*, *ibid.*, p. 125-149.

Du même, *Id.*, III, *Les données de l'histoire sur l'empereur Hadrien*, *ibid.*, p. 237-260.

Du même, *L'épilogue de l'épître à Diognète*, *ibid.*, t. XIV, 1947, p. 121-156.

Du même, *Quadratus a-t-il été en Asie Mineure?* dans *Sacris erudiri, Jaarboek voor Godsdienswetenschappen*, t. II, 1949, p. 44-54.

Du même, *Un prophète du Nouveau Testament*, dans *Bijdragen uitgegeven door de philos. en theol. Faculteiten der N. en S. Nederlandse Jezuelen*, 1950, p. 140-150.

L. ALFONSI, *Il « Protretlico » di Clemente Alessandrino e l'epistola a Diogneto*, dans *Aevum*, t. XX, 1946, p. 100-108.

Du même : *Spunti protretlici e filosofici nell' « Epistola a Diogneto »*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. XXXIX, 1947, p. 239-241.

C. LA VESPA, *La lettera a Diogneto* (thèse de Catane), *Raccolta di Studi di Letteratura cristiana antica*, t. VII, Catane, s. d. (1947).

M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, Rome, 1947, p. 58-61.

Du même, *Gli apologeti greci del II. secolo*, Rome, 1947, p. 240-249.

Pour être complet, il faudrait joindre aux travaux indépendants les notices ou articles consacrés à *Diognète* (*Lettre*, ou *Épître*, à-) par la plupart des grandes encyclopédies, générales ou spécialisées, les traités ou manuels concernant l'histoire du christianisme ou des dogmes, la littérature grecque, la pensée chrétienne, la patristique... Dans cette catégorie, consulter en dernier lieu :

J. QUASTEN, *Patrology*, t. I, Utrecht, 1950, p. 248-253.

B. ALTANER, *Patrologie*, 3^e édition, Fribourg en Br., 1951, p. 102-103.

E. PETERSON, dans *Enciclopedia cattolica*, t. IV, Rome, s. d. [1951], c. 1660, s. v. *Diogneto, epistola a* —.

..

On ne dépouille pas cet énorme ensemble sans quelque lassitude : une trop grande partie de ces travaux est consacrée à formuler, défendre, puis démolir d'innombrables hypothèses sur la date et l'auteur. Travail de Pénélope qui n'a pas fait avancer autant qu'on eût pu l'espérer la connaissance du contenu réel de notre texte. Il faut surtout relire :

D'abord les études d'OTTO : sa thèse, ci-dessus citée, et l'admirable commentaire, historique autant que critique, dont il a accompagné son édition et sa traduction latine, au vol. III, de son *Corpus apologetarum* (3^e édition, Iéna, 1879, p. 158-211) ; puis les commentaires de :

L. B. RADFORD, *The epistle to Diognetus* (collection *Early Church classics*), Londres, 1908.

F. GEFFCKEN, *Der Brief an Diognetos* (coll. *Kommentierte griechische und lateinische Texte*), Heidelberg, 1928 ; avec les études antérieures du même auteur, notamment

dans *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, p. xli s., 273 s., et *Der Brief an Diognetos*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLII, 1924, p. 348-350.

Enfin l'excellent mémoire de MOLLAND, cité ci-dessus, et surtout :

H. G. MERCHAM, *The epistle to Diognetus, the Greek text, with introduction, translation and notes* (thèse de Manchester), Manchester, 1949.

C'est le travail le plus considérable, après celui d'Otto, et de tous le plus poussé, qui ait été consacré à l'*A Diognète*. Je suis heureux d'avoir pu l'utiliser et d'y renvoyer aujourd'hui le lecteur¹ : le commentaire, extrêmement précis et détaillé, est d'ordre surtout linguistique et littéraire (cf. de même dans l'*Introduction*, p. 9-19, 65-66, l'étude du vocabulaire, de la grammaire et du style) ; il complète utilement l'étude que nous présentons ici et qui a cherché à être une étude historique et doctrinale.

1. En même temps qu'au compte-rendu, bref mais dense, qu'en a donné G. QUISPEL, dans *Vigiliae Christianae*, t. V, 1951, p. 187.

TEXTE ET TRADUCTION

ABRÉVIATIONS

1. Manuscrits

- F : Strasbourg, Bibliothèque municipale, *Codex Graecus IX*, détruit (reconstitué d'après les collations et commentaires de Cunitz et de Reuss, ap. Otto).
- b : Notes de J. J. Beurer, perdues (d'après les renseignements fournis par Estienne, p. 98-104, et Sylburg, p. 432 a-433 a).
- h : Copie de B. Haus, Tübingen, Bibliothèque universitaire, *M. b. 27*, d'après la recension de Funk¹.
- st : Copie de H. Estienne, Leyde, Bibliothèque académique, *Codex Graecus Vossianus 4^o 30*, d'après la recension de J. Geel², ap. Otto.

2. Editions et études critiques

- Andriessen : Dom Paul Andriessen a bien voulu nous communiquer les leçons nouvelles que contiendra son édition en voie de préparation.
- Blakeney : E. H. Blakeney, *The epistle to Diognetus*, Londres, 1943.
- Boehl : G. Boehl, *Opuscula Patrum selecta*, P. I, Berlin, 1826.

1. Les vérifications auxquelles a bien voulu faire procéder pour moi M. R. Goegler ont toujours confirmé les lectures de Funk.

2. L'examen du manuscrit, que m'a facilité l'amicale obligeance de M. J. H. Waszink, ne m'a procuré de neuf que les notes (jusqu'ici, à ma connaissance, inédites) du f^o 50^v, relatives aux « Vers de la Sibylle Érythrée », citées ci-dessus, p. 12 et 13.

- Bunsen : C. C. J. Bunsen, *Christianity and Mankind*, t. V (*Analecta Ante-Nicaena*, t. I), Londres, 1854.
- Credner : C. A. Credner, *Geschichte des neutest. Kanon*, éd. par G. Volkmar, Berlin, 1860.
- Cunitz : ap. Otto.
- Estienne : H. Estienne, *Iustini philosophi et martyris Epistula ad Diognetum et Oratio ad Graecos*, Paris, 1592.
- Funk : F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. I, 2^e éd., Tübingen, 1901.
- Gebhardt : O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, *Patrum apostolicorum opera*, P. II, fasc. I, 2^e éd., Leipzig, 1878.
- Geffcken : J. Geffcken, *Der Brief an Diognetos*, Heidelberg, 1928.
- Gildersleeve : B. L. Gildersleeve, *Justinus Martyr, The apologies*, New York, 1877.
- Harmer : J. B. Lightfoot, J. R. Harmer, *The apostolic fathers* (éd. minor), 2^e éd., Londres, 1893-1898.
- Hefele : C. J. Hefele, *Patres Apostolici*, 4^e éd., Tubingen, 1855.
- Hengel : Van Hengel, ap. Otto.
- Hilgenfeld : A. Hilgenfeld, *Der Brief an Diognetos*, ap. *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, t. XVI, 1873, p. 270 s.
- Hoffmann : Hoffmann, *Justinus des Märtyrers Brief an Diognetus*, Neisse, 1851.
- Hollenberg : W. A. Hollenberg, *Der Brief an Diognet*, Berlin, 1853.
- Krenkel : M. Krenkel, *Epistola ad Diognelum*, Leipzig, 1860.
- Kühner : ap. Otto.
- Lachmann : ap. Bunsen.
- Lange : ap. Röhr, *Krit. Pred. Biblioth.*, t. 25, 1844, fasc. 6, p. 998.
- Lindner : G. B. Lindner, *Bibliotheca Patrum eccles. selectissima*, t. I, Leipzig, 1857.

- Maran : Dom P. Maran, *S. Iustini opera*, Paris, 1752.
- Murray : G. Murray, ap. Blakeney.
- Nock : A. D. Nock, *A note on Ep. ad Diognelum X*, § 1, ap. *Journal of theol. studies*, t. 29, 1927-28, p. 40.
- Nolte : J. H. Nolte, ap. Scheiner, *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1854, reproduit par Migne, *P. G.*, t. II, col. 1301-1304.
- Otto ou Otto² : I. C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum christianorum saec. sec.*, vol. III, *Iustini philosophi et martyris opera*, t. II, 3^e éd., Iéna, 1879 ; on renvoie également à la 1^{re} éd., 1843 (Otto¹), à la seconde, 1849 (Otto²), ainsi qu'à l'édition isolée, *Epist. ad Diognelum Iustini phil. et marl. nom. prae se ferens*, 2^e éd., Leipzig, 1852 (Otto, 1852).
- Reuss : ap. Otto.
- Scheibe : C. Scheibe, *Zur Kritik des Epistola ad Diognelum*, ap. *Theol. Studien und Kritiken*, Gotha, t. 35, 1862, p. 576-578.
- Sylburg : F. Sylburg, *S. Iustini philosophi et martyris opera*, Heidelberg, 1593.

3. Sigles

<.....> : mots ajoutés, changés ou corrigés.

[.....] : mots à supprimer

*** : lacune

Pour la commodité du lecteur, on a évité d'introduire les sigles critiques à l'intérieur des mots ; ainsi, en IX, 2, lisant ἐλεῶν là où le ms. F donne λέγων, on imprime <ἐλεῶν> et non <ἐ>λε[γ]ῶν.

ΠΡΟΣ ΔΙΟΓΝΗΤΟΝ

I. Ἐπειδὴ ὄρω, κράτιστε Διόγνητε, ὑπερσπουδακότα σε τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν καὶ πάνυ σαφῶς καὶ ἐπιμελῶς πυθνανόμενον περὶ αὐτῶν, ἅτινι τε Θεῷ πεποιθότες ἡ καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτὸν ἵκτον > τε κόσμον ὑπερορώσει πάντες ἡ καὶ θανάτου καταφρονοῦσι, ἡ καὶ οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λορίζονται ἡ οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι, ἡ καὶ τίνα τὴν φιλοστοργίαν ἔχουσι πρὸς ἀλλήλους, ἡ καὶ τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον. 2 Ἀποδέχομαι γε τῆς προθυμίας σε ταύτης, καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ — τοῦ καὶ τὸ λέγειν καὶ τὸ ἀκούειν ἡμῖν χορηγοῦντος — αἰτοῦμαι δοθῆναι ἐμοὶ μὲν εἰπεῖν οὕτως ὡς μάλιστα ἂν ἀκούσαντά > σε βελτίω γενέσθαι, σοὶ τε οὕτως ἀκοῦσαι ὡς μὴ λυπηθῆναι τὸν εἰπόντα.

II. Ἄγε δὴ, καθάρας σαυτὸν ἀπὸ πάντων τῶν προκατεχόντων σου τὴν διάνοιαν λογισμῶν, καὶ τὴν ἀπατωσάν

I, 1 αὐτὸν τὸν τε κόσμον Lachmann : αὐτὸν τε κόσμον F αὐτὸν κόσμον τε Krenkel.

2 ἂν ἀκούσαντά σε Estienne : ἂν ἀκούσαι σε F τῷ ἀκούσαι σε Lindner ἂν τὸν ἀκούσαντα (om. σε) Scheibe τὸν ἀκούσαντα (om. ἂν et σε) Otto.

1. Méliton de Sardes avait placé en tête de ses Ἐκλογαί une lettre-dédicace qui s'ouvre par un exorde (conservé par Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, IV, 26, 13) d'un mouvement analogue : Ἐπειδὴ πολλάκις ἠξίωσας, σπουδῆ..., «Méliton à son frère Onésime, salut. Ton zèle pour la doctrine t'a fait souvent désirer d'avoir des extraits de la Loi et des Prophètes... ; tu as souhaité aussi savoir avec précision quels sont, etc. ».

A DIOGNÈTE

Les questions de Diognète

I. Je vois¹, Excellent Diognète, le zèle qui te pousse à t'instruire sur la religion des Chrétiens, la clarté et la précision des questions que tu poses à leur sujet : ^aà quel Dieu s'adresse leur foi²? ^bQuel culte lui rendent-ils? ^cD'où vient leur dédain unanime du monde ^det leur mépris de la mort? ^ePourquoi ne font-ils aucun cas des dieux reconnus par les Grecs ^fet n'observent-ils pas les superstitions³ judaïques? ^gQuel est ce grand amour qu'ils ont les uns pour les autres? ^hEnfin pourquoi ce peuple nouveau — ce nouveau mode de vie — n'est-il venu à l'existence que de nos jours et non plus tôt?

Préparation spirituelle

2 Je te félicite de cette ardeur et je prie Dieu, de qui nous vient le don et de parler et d'entendre, qu'il m'accorde le langage le plus propre à te rendre meilleur, toi qui m'écoutes, et qu'il te donne de m'écouter de manière à ne pas être un sujet de tristesse pour moi qui te parle.

II. Quand donc tu auras purifié ton esprit de tous les préjugés qui l'assiègent, quand tu te seras dépouillé des habitudes trompeuses, quand tu seras devenu un homme

2. Pour la commodité du commentaire, notre traduction décompose en propositions parallèles une période complexe dont les éléments sont en grec subtilement subordonnés les uns aux autres : c'est parce que telle est leur foi et tel leur culte qu'ils méprisent le monde, etc.

3. Cf. J. P. KOETS, *Δεισιδαιμονία, a contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*, thèse d'Utrecht, 1929, p. 66-67 : appliqué péjorativement au judaïsme le mot ne se rencontrerait qu'ici (et plus bas IV, 1) et sous la plume d'ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VII, 41, p. 192, 6, Köttschau ; cf. II, 2, p. 129, l. 16 ; in *Nam.*, 23, 5.

σε συνήθειαν ἀποσκευασάμενος, καὶ γενόμενος ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος, ὡς ἂν καὶ λόγου καινοῦ, καθάπερ καὶ αὐτὸς ὡμολόγησας, ἀκροατῆς ἐσόμενος ἴδε μὴ μόνον τοῖς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ καὶ τῇ φρονήσει, τίνος ὑποστάσεως ἢ τίνος εἶδους τυγχάνουσιν οὓς ἐρεῖτε καὶ νομίζετε θεοῦς. 2 Οὐχ ὁ μὲν τις λίθος ἐστὶν ὅμοιος τῷ πατουμένῳ, ὁ δ' ἐστὶ χαλκὸς οὐ κρείσσων τῶν εἰς τὴν χρῆσιν ἡμῶν κεχαλκευμένων σκευῶν, ὁ δὲ ξύλον ἤδη καὶ σεσηπός, ὁ δὲ ἄργυρος χρῆζων ἀνθρώπου τοῦ φυλάξαντος ἵνα μὴ κλαπῆ, ὁ δὲ σίδηρος ὑπὸ ἰοῦ διεφθαρμένος, ὁ δὲ ὄστρακον, οὐδὲν τοῦ κατασκευασμένου πρὸς τὴν ἀτιμοτάτην ὑπηρεσίαν εὐπρεπέστερον ; 3 οὐ φαρτῆς ὕλης ταῦτα πάντα ; οὐχ ὑπὸ σιδήρου καὶ πυρὸς κεχαλκευμένα ; οὐχ ὁ μὲν αὐτῶν λιθοξόος ὁ δὲ χαλκεὺς ὁ δὲ ἄργυροκόπος ὁ δὲ κεραμεὺς ἐπλασεν ; οὐ πρὶν ἢ ταῖς τέχναις τούτων εἰς τὴν μορφήν τούτων ἐκτυπωθῆναι ἦν ἑκάστον αὐτῶν ἐκάστω ἐπι καὶ νῦν μεταμορφωμένον ; οὐ τὰ νῦν, ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης ὄντα σκευὴ γένοιτ' ἂν, εἰ τύχοι τῶν αὐτῶν τεχνιτῶν, ὅμοια τοιοῦτοις ; 4 Οὐ ταῦτα πάλιν τὰ νῦν ὑφ' ἑμῶν προσκυνούμενα δύναιτ' ἂν ὑπὸ ἀνθρώπων σκευὴ ὅμοια γενέσθαι τοῖς λοιποῖς ; οὐ κωφὰ πάντα, οὐ τυφλά, οὐκ ἄψυχα, οὐκ

II, 3 ἑκάστον Maran : ἑκάστος F

4 ἑμῶν Estienne : ἡμῶν F

1. Expression paulinienne : *Eph.*, 4, 22-24, ou mieux peut-être *Col.*, 3, 10.

2. Le grec dit plus vaguement « tel qu'à l'origine », ce qui pourrait s'entendre d'Adam avant la chute, mais l'allusion eût-elle été accessible au lecteur païen ? Il est plus probable qu'il y a là un écho de *Jn.* 3, 3-7.

3. En parlant des Chrétiens comme d'un peuple *nouveau*.

4. Ou bien, ironiquement, « la réalité objective et la forme apparente ».

5. Noter le passage de la 2^e personne du singulier à celle du pluriel, à laquelle va se tenir la suite du ch. II.

6. *Deut.*, 4, 28 ; cf. *Is.*, 44, 9-20 ; *Jér.*, 10, 3-5 ; *Sag.*, 13, 16 ; 15, 7.

nouveau¹ semblable à celui qui vient de naître², — puisque c'est un langage nouveau, tu en conviens toi-même³, que tu t'apprêtes à entendre —, considère non seulement avec les yeux, mais aussi par la raison quelle est la substance ou la forme⁴ de ceux que vous⁵ appelez et reconnaissez dieux.

Contre
l'idolâtrie

2 L'un n'est-il pas une pierre semblable à celles qu'on foule aux pieds⁶? L'autre du bronze, sans plus de valeur que les ustensiles⁷ fondus pour notre usage? Cet autre du bois, et déjà pourri, ou de l'argent — il a besoin d'un homme posté à sa garde de crainte des voleurs⁸ —, ou du fer rongé par la rouille⁹, ou de la terre-cuite, sans plus d'apprêt que celle dont on se sert pour le plus vil usage¹⁰? 3 Tous ne sont-ils pas fait de matière corruptible? Façonnés par le fer et par le feu? N'est-ce pas un sculpteur qui a fait celui-ci? Un fondeur celui-là? Un orfèvre? Un potier¹¹? Avant d'avoir été façonnés en forme de dieux par ces techniques, est-ce que chacun de ces matériaux n'avait pas déjà changé de forme sous la main de son artisan et ne le peut-il pas encore maintenant¹²? Les ustensiles actuels, faits de la même matière qu'eux, ne pourraient-ils pas devenir eux aussi des dieux, s'ils rencontraient le même artisan? 4 Inversement, ces dieux que vous adorez en ce moment ne pourraient-ils pas être transformés par la main des hommes en ustensiles pareils aux autres? Ne sont-ils pas tous sourds, aveugles, inanimés, insensibles, incapables de

7. *Ep. Jér. (Bar.)*, 6, 58.

8. *Id.*, 17 ; 56.

9. *Id.*, 11 ; 19.

10. Cf. *Sag.*, 13, 11 d.

11. *Jér.*, 10, 3-5 ; *Hab.*, 2, 18-19 ; *Ep. Jér. (Bar.)*, 6, 7-29 ; 44-58.

12. Le grec s'exprime de façon beaucoup plus vague : « Avant d'avoir été façonné par les techniques de ceux-ci (les artisans) en forme de ceux-ci (les dieux), chacun (de ces matériaux) avait été transformé par chacun (de ces artisans), comme encore maintenant ». Pour l'idée, cf. *Rom.*, 9, 21 ; *II. Tim.*, 2, 20.

ἀναίσθητα, οὐκ ἀκίνητα ; οὐ πάντα σηπόμενα, οὐ πάντα φθειρόμενα ; 5 ταῦτα θεοὺς καλεῖτε, τούτοις δουλεύετε, τούτοις προσκυνεῖτε · τέλεον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε. 6 Διὰ τοῦτο μισεῖτε Χριστιανούς, ὅτι τούτους οὐχ ἠγοῦνται θεοὺς. 7 Ὑμεῖς γὰρ οἱ νῦν νομίζοντες καὶ οἰόμενοι, οὐ πολὺ πλέον αὐτῶν καταφρονεῖτε ; οὐ πολὺ μᾶλλον αὐτοὺς χλευάζετε καὶ ὑβρίζετε, τοὺς μὲν λιθίνους καὶ ὀστρακίνοὺς σέβοντες ἀφυλάκτους, τοὺς δὲ ἀργυρέους καὶ χρυσοῦς ἐγκλείοντες ταῖς νυξί, καὶ ταῖς ἡμέραις φύλακας παρακαθιστάντες, ἵνα μὴ κλαπῶσιν ; 8 αἷς δὲ δοκεῖτε τιμαῖς προσφέρειν, εἰ μὲν αἰσθάνονται, κολάζετε μᾶλλον αὐτούς · εἰ δὲ ἀναίσθητοῦσιν, ἐλέγχοντες αἵματι καὶ κνίσαις αὐτοὺς θρησκεύετε. 9 Ταῦθ' ὑμῶν τις ὑπομεινάτω, ταῦτα ἀνασχέσθω τις ἑαυτῷ γενέσθαι. Ἄλλὰ ἄνθρωπος μὲν οὐδὲ εἰς ταύτης τῆς κολάσεως ἐκὼν ἀνέξεται, αἰσθησιν γὰρ ἔχει καὶ λογισμόν · ὁ δὲ λίθος ἀνέχεται, ἀναίσθητεῖ γὰρ · οὐκοῦν τὴν αἰσθησιν αὐτοῦ ἐλέγχετε. 10 Περὶ μὲν οὖν τοῦ μὴ δεδουλωσθαι Χριστιανούς τοιούτοις θεοῖς πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα εἰπεῖν ἔχομι · εἰ δέ τι μὴ δοκοῖη κἄν ταῦτα ἱκανά, περισσὸν ἠγοῦμαι καὶ τὸ πλείω λέγειν.

III. Ἐξῆς δὲ περὶ τοῦ μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίους θεοσεβεῖν αὐτοὺς οἰμαί σε μάλιστα ποθεῖν ἀκοῦσαι. 2 Ἰουδαῖοι τοίνυν, εἰ μὲν ἀπέχονται ταύτης τῆς προσειρημένης λατ-

7 ἀφυλάκτους F (teste Reuss) Estienne : -τως b h Cunitz (qui non intellexerunt scripturae compendium).

1. Ps., 113B (LXX), 4-8 = Ps., 134, 15-18 ; cf. Sag., 15, 15.

2. Ép. Jér. (Bar., 6), 17.

3. Ἐλέγω, ici et plus bas (II, 9), peut signifier aussi bien « reprocher, faire honte de », que « réfuter, démontrer ».

4. Passage désespéré pour lequel on a déjà proposé quatorze essais de reconstitution ; nous nous sommes risqués à en suggérer une quinzième (supposant, comme déjà Sylburg, que εἰς θεὸν ἕνα... appelle nécessairement πιστεῦεν et que la corruption du texte de

se mouvoir ? Ne sont-ils pas tous sujets à la corruption, à la pourriture ? 5 Voilà ce que vous appelez des dieux, ce que vous adorez et à quoi vous finissez par devenir semblables¹ ! 6 C'est pour cela que vous haissez les Chrétiens : parce qu'ils ne les considèrent pas comme des dieux.

7 Pourtant, vous qui les croyez et estimez tels, ne les méprisez-vous pas bien davantage que ne le font les Chrétiens ? Bien plus qu'eux vous les raillez, les outragez : les idoles de pierre ou d'argile, vous les adorez sans leur donner de gardes ; celles d'argent et d'or, vous les tenez sous clef pendant la nuit et le jour vous postez des gardiens à côté d'elles, de peur qu'on ne les dérobe² !

Contre les sacrifices sanglants 8 Et les honneurs que vous croyez leur rendre sont plutôt pour ces dieux un désagrément, s'ils sont doués de sentiment ; qu'ils ne sentent rien, vous le faites bien voir³ par le sang et la graisse fumante de vos sacrifices ! 9 Qui de vous endurerait, qui tolérerait qu'on lui rende de tels honneurs ? Il n'y aura personne pour supporter de bon gré un tel désagrément, car l'homme est doué de sentiment et de raison. La pierre, elle, le supporte car elle ne sent rien : vous faites donc bien voir qu'elle est insensible.

10 Sur le refus des Chrétiens d'adorer de tels dieux, j'aurais encore beaucoup à dire, mais si ce qui précède ne paraît pas suffisant, je juge inutile d'en dire davantage.

Contre les sacrifices des Juifs III. J'en viens à ce qui distingue le culte chrétien de celui des Juifs : c'est, je crois, ce que tu désires surtout apprendre. 2 Quand les Juifs s'abstiennent de l'idolâtrie dont je viens de parler, ils ont certes bien raison de croire en un Dieu unique et de le vénérer comme maître de l'univers⁴.

F est due, ici encore, à une lacune de son modèle Φ ; nous adoptons pour le dernier mot la correction hardie mais heureuse de Lachmann), — non sans avoir hésité à adopter le texte de Lindner qui nécessi-

ρείας, καὶ εἰς θεὸν ἕνα <πιστεύειν καὶ τοῦτον> τῶν πάντων σέβειν [καὶ] δεσπότην, ἀξιοῦσι <φρονίμως>· εἰ δὲ τοῖς προειρημένοις ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προσάγουσιν αὐτῷ ταύτην, διαμαρτάνουσιν. 3 Ἄ γὰρ τοῖς ἀναισθήτοις καὶ κωφοῖς προσφέροντες οἱ Ἕλληνες ἀφροσύνης δεῦγμα παρέχουσι, ταῦθ' οὗτοι, καθάπερ προσδεομένων τῷ θεῷ λογιζόμενοι παρέχειν, μωρίαν εἰκὸς μᾶλλον ἡγοῖντ' ἂν, οὐ θεοσέβειαν. 4 Ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πᾶσιν ἡμῖν χορηγῶν, ὧν προσδεόμεθα, οὐδενὸς ἂν αὐτὸς προσδέοιτο τούτων ὧν τοῖς οἰομένοις δίδόναι παρέχει αὐτός. 5 Οἱ δὲ γε θυσίας αὐτῷ δι' αἵματος καὶ κνίσσης καὶ ὀλοκαυτωμάτων ἐπιτελεῖν οἰόμενοι καὶ ταύταις ταῖς τιμαῖς αὐτὸν γεραιρεῖν, οὐδέν μοι δοκοῦσι διαφέρειν τῶν εἰς τὰ κωφὰ τὴν αὐτὴν <ἐνδεικνυμένων> φιλοτιμίαν, <τὰ> μὴ <δυναμένα> τῆς τιμῆς μεταλαμβάνειν. Τὸ δὲ δοκεῖν τινὰ παρέχειν τῷ μηδενὸς προσδεομένῳ <***>

III, 2 καὶ εἰς F : καὶ εἰ Estienne Nolte Hoffmann Lindner Scheibe Geffcken καὶ ὡς Otto² Otto³ καὶ (om. εἰς) Gildersleeve καὶ κτίστην Bunsen κτίστην Lachmann καλῶς Hilgenfeld

ἕνα πιστεύειν καὶ τοῦτον nos (lacunam suspicantes) : ἕνα F τὸν ἕνα Lange ἕνα καὶ Krenkel

σέβειν F : κτίστην σέβειν Estienne δημιουργὸν πιστεύειν τοῦτον τε μόνον σέβειν Sylburg εὐσεβεῖν διδάσκουσιν (vel παραγγέλλουσιν) Krenkel σέβονται Lindner σέβεσθαι Scheibe Gildersleeve Otto²

καὶ del. nos superius transpositum : om. Lange Nolte Lindner Krenkel Schreibe Gildersleeve Otto³

ἀξιοῦσι F : ἀξίως (vel ἀξίῳ Lindner) Krenkel

φρονίμως Lachmann : φρονεῖν F om. Nolte φρονούσιν Otto³ ὀρθῶς δοκοῦσι φρονεῖν Geffcken.

4 in marg. : ὅτι ὁ θεὸς ἀπροσδεῆς ἐστὶ καὶ οὐδενὸς ὧν προσφέρομεν αὐτῷ δέεται· ὡς καὶ αὐτὸς εἰρηκέ που· τίς γὰρ ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν ἐζήτησε ταῦτα h (huius glossematis testum, quem in margine muribus graviter corrosa mutilatum praebet F, restituere audacter conatus est Otto).

5 ἐνδεικνυμένων b : — νοι F — νοις Estienne

τὰ μὴ δυναμένα Estienne : τῶν μὴ δυναμένων F τῶν μὲν μὴ δυναμένων Lachmann τῶν μὲν μὴ δυναμένων Gebhardt αὐτῶν (scil. τῶν κοφῶν) μὴ δυναμένων Kühner

Mais, quand, suivant l'exemple des païens dont je viens de parler, ils lui rendent le même genre de culte, ils sont dans l'erreur. 3 En faisant de telles offrandes à des idoles insensibles et sourdes, les Grecs manquent de bon sens ; les Juifs, qui les présentent à Dieu en s'imaginant qu'il en a besoin, devraient bien plutôt penser que c'est là extravagance et non piété.

4 Car « celui qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment »¹, qui nous donne gracieusement à tous ce dont nous avons besoin, ne saurait lui-même avoir besoin² de ces biens qu'il accorde lui-même à ceux qui s'imaginent les lui donner. 5 A coup sûr, ceux qui s'imaginent lui rendre un culte par le sang, la graisse fumante et les holocaustes et l'honorer par de telles cérémonies, ne me paraissent en rien différer de ceux qui déploient la même libéralité à l'égard d'idoles sourdes qui ne peuvent prendre part à ces honneurs. S'imaginer faire des présents à Celui qui n'a besoin de rien³ !

Τὸ δὲ δοκεῖν... προσδεομένῳ F (exclamative intelligendum censuit Murray) : haec verba ut glossam del. Otto τῷ δὲ δοκεῖν... Maran τῷ γε δοκεῖν Hefele² τῷ δὲ δοκεῖν Otto (1852) δοκοῦντες γε Lange τῶν δὲ δοκούντων (om. τινῶν) Lachmann.

*** lacunam indicavimus, quam suspicatus est Sylburg et explere voluit, add. πάντων ἐστὶν ἡλίθιον.

terait moins de corrections matérielles, mais qui nous a paru donner à la phrase une construction platement symétrique et banale : «(Quand les Juifs...) et quand ils vénèrent un Dieu unique comme maître de l'univers, ils pensent juste. (Mais quand, etc., ... ils se trompent) ».

1. Ps., 145, 6 (LXX) ; cf. Act., 14, 14 ; Ez., 20, 11. On lit en marge la note : « Que Dieu se suffit à lui-même et n'a besoin d'aucune des choses qui lui sont offertes, comme lui-même l'a dit quelque part (scil. Is., 1, 12 c) : Qui a réclamé cela de vos mains ? ».

2. Act., 17, 24-25 ; Ps., 49, 8-14 ; I. Sam., 15, 22.

3. Suivant la suggestion de Gilbert Murray (dans E. H. BLAKENEY, The epistle to Diognetus, p. 42), nous traduisons le texte du ms. F,

IV. Ἄλλὰ μὴν τό γε περὶ τὰς βρώσεις αὐτῶν φοφοδεές, καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν, καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν, καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νομηγίας εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἄξια λόγου, <οὐ> νομίζω σε χρῆζειν παρ' ἐμοῦ μαθεῖν. 2 Τό τε γάρ τῶν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κτισθέντων εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων ἃ μὲν ὡς καλῶς κτισθέντα παραδέχεσθαι, ἃ δ' ὡς ἄχρηστα καὶ περισσὰ παραιτεῖσθαι, πῶς <οὐν> θέμις ἐστί; 3 τὸ δὲ καταψεύδεσθαι Θεοῦ ὡς κωλύοντος ἐν τῇ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ καλόν τι ποιεῖν, πῶς οὐκ ἀσεβές; 4 τὸ δὲ καὶ τὴν μείωσιν τῆς σαρκὸς μαρτύριον ἐκλογῆς ἀλαζονεύεσθαι ὡς διὰ τοῦτο ἐξαιρέτως ἡγαπημένους ὑπὸ Θεοῦ, πῶς οὐ χλευῆς ἄξιον; 5 τὸ δὲ παρεδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ τὴν παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι, καὶ τὰς οἰκονομίας Θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγὰς <καταδιαριεῖν> πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς, ἃς μὲν εἰς ἑορτάς, ἃς δὲ εἰς πένθη· τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλεον ἡγήσεται τὸ δεῖγμα; 6 τῆς μὲν οὖν κοινῆς εἰκαιότητος καὶ ἀπάτης καὶ τῆς Ἰουδαίων πολυπραγμοσύνης καὶ ἀλαζονείας <ὡς> ὀρθῶς ἀπέχονται Χριστιανοί, ἀρκοῦντως <σε> νομίζω μεμαθηκέναι. Τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον μὴ προσδοκῆσης δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπων μαθεῖν.

IV, 1 οὐδ' *add.* Estienne : *om.* F.

2 οὐν θέμις ἐστί Otto : οὐ θέμις ἐστί F θέμις (*om.* οὐ) ἐστί *vel* οὐκ ἀθέμιτον ἐστί Estienne οὐκ ἀθέμιστον (*om.* ἐστί) Gebhardt οὐ μέθης ἐστίν Lachmann.

5 *in marg.* : ὅτι παρήδρευον Ἑβραῖοι ἄστροις καὶ σελήνῃ καὶ τὰς παρατηρήσεις αὐτῶν ἐφύλαττον

καταδιαριεῖν b : καταδ****εῖν F καταδύρθημιζεν Estienne κατανέμειν *vel* κατατάττειν Sylburg κατασκοπεῖν Boehl

ἡγήσεται τὸ F : ἡγήσεται τὸ Estienne ἡγήσατο h Lachmann (*zealum ms.* F *servare malum;* *de usu futuri indicat. cum ἄν. cf.* Otto, *Corpus Apologetarum* v. II^o, p. 340, n. 8).

6 ὡς Bunsen : *om.* (*sine lacuna*) F ὅτι h.

σε Estienne : τε F *alia manu* (Stephani?) *in se correctum.*

en le comprenant comme une exclamation; mais il est très probable que la phrase est interrompue, par suite d'une mutilation du modèle φ.

Contre le
ritualisme juif

IV. Quant à leur crainte scrupuleuse concernant la nourriture, leur superstition au sujet du sabbat, l'orgueil qu'ils tirent de la circoncision, la fausse humilité¹ de leur jeûne et des néoménies, choses ridicules et indignes de mention, je suppose que tu n'as pas besoin que je t'en instruisse.

2 En effet, parmi les créatures que Dieu a faites pour l'usage des hommes, accueillir les unes comme réussies, rejeter les autres comme inutiles et superflues, comment cela peut-il être permis? 3 Accuser Dieu de défendre d'accomplir une bonne action, n'est-ce pas impie? 4 Tirer vanité d'une mutilation charnelle comme d'un signe d'élection, comme si cela les faisait tout particulièrement aimer de Dieu, n'est-ce pas ridicule? 5 Quant à surveiller le cours des astres et de la lune pour régler l'observance des mois et des jours², quant à distribuer selon leurs propres désirs les plans divins et les vicissitudes des temps en jours de fêtes et jours de pénitence, est-ce faire preuve de piété? N'est-ce pas bien plutôt de la sottise?

6 C'est donc bien avec raison que les Chrétiens s'abstiennent de la légèreté et de l'erreur générales³ comme du ritualisme indiscret et de l'orgueil des Juifs. Je suppose t'en avoir assez appris là-dessus. Mais ce qu'est leur religion à eux, c'est un mystère : n'espère pas pouvoir jamais l'apprendre d'un homme⁴.

1. Le choix du mot εἰρωνεία (proprement « affectation de faiblesse ») s'explique par le désir d'établir une antithèse avec ἀλαζονεία, « jactance », qui précède : ce sont là, d'après Aristote, les deux extrêmes opposés au juste milieu qui consiste à être véridique (*Éth. Nic.*, II, 7, 1108 a, 19-23). Cf. *Col.*, 2, 23 (pour l'idée) et *II. Mac.*, 13, 3 (pour l'emploi du mot εἰρωνεία).

2. Cf. *Luc.*, 6, 9; 13, 14-16; 14, 3-5; G. QUISPÉL songe ici à CLÉMENT AL., *Strom.*, 1, 13, 1.

3. Cf. *Gal.*, 4, 10. En marge : « Que les Hébreux surveillaient les astres et la lune et suivaient leurs indications ».

4. C'est-à-dire, celles à la fois des Patens et des Juifs.

5. Cf. *Gal.*, 1, 12.

V. Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔσθῃ διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. 2 Οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρῆλαγγμένη χρώνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν. 3 Οὐ μὴν ἐπινοῶ τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων <μάθημα> τοῦτ' αὐτοῖς ἐστὶν εὐρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προσεῖσιν ὡσπερ ἔνιοι. 4 Κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκλήρωθη, <καὶ> τοῖς ἐγγωρίοις ἔθουσιν ἀκολουθοῦντες ἐν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. 5 Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι ἂν μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι ἂν πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη. 6 Γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν ἂν ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα. 7 Τράπεζαν κοινήν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ <κοίτην>. 8 Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν. 9 Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολι-

V, 1 *in marg.*: ἔνθεν περὶ Χριστιανῶν ἄρχεται.

ἔσθῃ F (*in marg.*: ἱματίος): ἔσθῃ Estienne.

3 μάθημα τοῦτ' h: μαθήματι τοῦτ' F μάθημά τι τοῦτ' b μάθημά τι (*om. τοῦτ'*) Krenkel μάθημα τοιοῦτ' Hengel

in f. in marg.: ὅτι δόγματος ἀνθρώπων οἱ Χριστιανοὶ οὐκ ἀντιλαμβάνονται, ἀλλὰ <Χριστοῦ>. Οὐδὲ γάρ, φησὶν ὁ ἀπόστολος Παῦλος, παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό F.

4 καὶ Otto: ἐν F *del.* Sylburg (*et infra ante διαίτη ponendum censuit*) καὶ ἐν Boehl.

7 κοίτην Maran: κοινήν F.

1. Le copiste a écrit dans la marge: « Ici commence l'exposé consacré aux Chrétiens ».

2. En marge encore: « Que les Chrétiens ne s'attachent pas à une doctrine humaine mais à celle du Christ. Car, dit l'Apôtre, ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçue » (*Gal.*, 1, 12).

3. Cf. *Phil.*, 3, 20: « Car notre société (πολίτευμα et non, comme ici, πολιτεία) est dans les cieux ». On peut toutefois se demander s'il ne faut pas plutôt comprendre (car πολιτεία a souvent aussi ce sens): le caractère (merveilleux et paradoxal) de leur manière de vivre.

**Le mystère
chrétien**

V. Car les Chrétiens¹ ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. 2 Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. 3 Ce n'est pas à l'imagination ou aux rêveries d'esprits agités que leur doctrine doit sa découverte; ils ne se font pas, comme tant d'autres, les champions d'une doctrine humaine². 4 Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle³.

5 Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés⁴. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers⁵. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère⁶. 6 Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. 7 Ils partagent tous la même table, mais non la même couche⁷.

8 Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair⁸. 9 Ils passent leur vie sur la terre, mais sont

4. *Éph.*, 2, 19; *Héb.*, 11, 13-16; *II. Pierre*, 2, 11.

5. Littéralement: « ils participent à tout comme des citoyens et supportent tout comme des étrangers ». L'accès des honneurs municipaux était réservé, dans chaque ville de l'empire, aux seuls citoyens; les « étrangers » n'avaient pas à subir par ailleurs de vexations particulières; le sens paraît donc: « Les Chrétiens ne se dérobent pas au devoir civique, mais l'accomplissent avec détachement ».

6. *Pasteur d'HERMAS, Sim.*, 1, 1; CLÉMENT d'Alexandrie, *Pédagogie*, III, 8, 1.

7. En acceptant la correction de D. Maran; le texte de F donnerait: « Ils prennent place à une table commune, mais non commune ».

8. Cf. *II Cor.*, 10, 3; *Rom.*, 8, 12-13.

τεύονται. 10 Πείθονται τοῖς ὀρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους. 11 Ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται. 12 Ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται. 13 Πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλοὺς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν. 14 Ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται. 15 Λοιδороῦνται καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται, καὶ τιμῶσιν. 16 Ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι. 17 Ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται, καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.

VI. Ἀπλῶς δ' εἰπεῖν, ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχὴ, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί. 2 Ἐσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχὴ, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις. 3 Οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχὴ, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου. 4 Ἄόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὀρατῷ φρουρεῖται τῷ σώματι· καὶ Χριστιανοὶ γινώσκονται <μὲν ὄντες> ἐν τῷ κοσμῷ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει. 5 Μισεῖ τὴν ψυχὴν ἢ σὰρξ καὶ πολεμεῖ μὴδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μὴδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται. 6 Ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν

VI, 4 μὲν ὄντες Estienne : μένοντες F.

1. Cf. toujours *Phil.*, 3, 20; *Héb.*, 13, 14.

2. *Rom.*, 13, 1; *Tit.*, 3, 1; *I. Pierre*, 2, 13.

3. Littéralement : « ils vainquent les lois ».

4. *II. Cor.*, 6, 9-10.

5. *I. Cor.*, 4, 10, 12, 13.

6. *II. Cor.*, 6, 9-10.

7. Étrangers, et ennemis du Peuple de Dieu : on pourrait presque traduire par « Philistins », selon le sens reçu d'Ἀλλόφυλοι dans les Septante.

citoyens du ciel¹. 10 Ils obéissent aux lois établies² et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois³.

11 Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent. 12 On les méconnaît, on les condamne ; on les tue et par là ils gagnent la vie. 13 Ils sont pauvres et enrichissent un grand nombre. Ils manquent de tout et ils surabondent en toutes choses⁴. 14 On les méprise et dans ce mépris ils trouvent leur gloire. On les calomnie et ils sont justifiés. 15 On les insulte et ils bénissent⁵. On les outrage et ils honorent. 16 Ne faisant que le bien, ils sont châtiés comme des scélérats. Châtiés, ils sont dans la joie⁶ comme s'ils naissaient à la vie. 17 Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers⁷ ; ils sont persécutés par les Grecs et ceux qui les détestent ne sauraient dire la cause de leur haine.

L'âme du monde VI. En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les Chrétiens le sont dans le monde. 2 L'âme est répandue⁸ dans tous les membres du corps comme les Chrétiens dans les cités du monde. 3 L'âme habite dans le corps et pourtant elle n'est pas du corps, comme les Chrétiens habitent dans le monde mais ne sont pas du monde⁹. 4 Invisible, l'âme est retenue prisonnière dans un corps visible : ainsi les Chrétiens, on voit bien qu'ils sont dans le monde, mais le culte qu'ils rendent à Dieu demeure invisible. 5 La chair déteste l'âme et lui fait la guerre¹⁰, sans en avoir reçu de tort, parce qu'elle l'empêche de jouir des plaisirs : de même le monde déteste les Chrétiens¹¹ qui ne lui font aucun tort, parce qu'ils s'opposent à ses plaisirs. 6 L'âme aime cette

8. « Répandue » — comme une semence, si on garde au verbe grec son acception première : cf. ΙΑΞΝΕΞ, *Adv. haeres.*, III, 11, 11 Harvey.

9. *Jn.*, 15, 19; 17, 11-16.

10. *Gal.*, 5, 17.

11. *Jn.*, 15, 18-19; *I. Jn.*, 3, 13.

ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη · καὶ Χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν. 7 Ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα · καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον. 8 Ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σικηρώματι κατοικεῖ · καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι. 9 Κακουργομένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται · καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον. 10 Εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν ἔθετο ὁ Θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι.

VII. Οὐ γὰρ ἐπίγειον, ὡς ἔφην, εὐρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρεδόθη, οὐδὲ θνητὴν ἐπίνοιαν φυλάσσειν οὕτως ἀξιοῦσιν ἐπιμελῶς, οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπιστευνται. 2 Ἄλλ' αὐτὸς ἀληθῶς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος Θεός, αὐτὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν Ἀλήθειαν καὶ τὸν Λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπεριόρητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν, οὐ καθάπερ ἂν τις εἰκάσειεν ἀνθρώποις ὑπηρετήν τινα πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἢ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἢ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δῆμιουργόν τῶν ὄλων, ᾧ τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν, ᾧ τὴν

1. *Matth.*, 5, 44 ; *Luc*, 6, 27.

2. Cf. PLATON, *Phaedr.*, 62b (situation de l'âme dans le monde) ; Ps. PLAT., *Asiarchos*, 365 e ; CICÉRON, *Tusc.*, I, 30 (situation de l'âme dans le corps).

3. *II. Pierre*, 1, 13 ; cf. *II Cor.*, 5, 1.

4. *I. Cor.*, 15, 50.

5. Ou « croissent » (scil. en sainteté plutôt qu'en nombre) ; mais ce sens est moins vraisemblable.

6. En V, 3.

7. Cf. encore *Gal.*, 1, 12 ; le mot ἐπίγειον vient de *Jac.*, 3, 15.

8. Cf. pour le rapprochement des mots « dispensation » et « mystère », *Eph.*, 3, 9 ; *I. Cor.*, 4, 1 ; « dispensation » et « confier », *I. Cor.*, 9, 17.

9. Παντοκράτωρ : *II. Cor.*, 6, 18 ; *Apoç.*, 1, 8, etc.

10. Παντοκτίστης : ce mot est, semble-t-il, un hapax, le seul qu'on ait à signaler dans l'*A Diognète* ; l'auteur l'aura forgé, sur le modèle

chair qui la déteste, et ses membres, comme les Chrétiens aiment ceux qui les détestent¹. 7 L'âme est enfermée dans le corps : c'est elle pourtant qui maintient le corps ; les Chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde² : ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde. 8 Immortelle, l'âme habite une tente mortelle³ : ainsi les Chrétiens campent dans le corruptible, en attendant l'incorruptibilité céleste⁴. 9 L'âme devient meilleure en se mortifiant par la faim et la soif : persécutés, les Chrétiens de jour en jour se multiplient⁵ toujours plus. 10 Si noble est le poste que Dieu leur a assigné, qu'il ne leur est pas permis de désertier.

Le Christianisme VII. Comme je l'ai dit plus haut⁶,
comme révélation leur tradition n'a pas une origine ter-

restre⁷, ce qu'ils professent conserver avec tant de soin n'est pas l'invention d'un mortel, ni ce qui est confié à leur foi une dispensation⁸ de mystères humains. 2 Mais c'est en vérité le Tout-Puissant⁹ lui-même, le Créateur de toutes choses¹⁰, l'Invisible, Dieu lui-même qui l'envoyant du haut des cieux, a établi chez les hommes la Vérité¹¹, le Verbe saint¹² et incompréhensible et l'a affermi dans leurs cœurs.

Non, comme certains pourraient
Le Verbe sauveur l'imaginer, qu'il ait envoyé aux hommes quelque subordonné, ange ou archonte, un des esprits chargés des affaires terrestres, ou de ceux à qui est confié le gouvernement du ciel, mais bien l'Artisan et l'Organisateur¹³ de l'univers : c'est par lui que Dieu a créé

du mot précédent, à partir de l'expression biblique ὁ πάντων κτίστης (*II. Macc.*, 1, 24 ; cf. *Sag. Sir.*, 24, 8).

11. *Jn.*, 14, 6.

12. *Apoç.*, 3, 7.

13. Cf. les deux mêmes titres, pareillement rapprochés, mais appliqués à Dieu, *Héb.*, 11, 10.

θάλασσαν ἰδίους ὄροις ἐνέκλεισεν, οὐδὲ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα, παρ' οὐδὲ τὰ μέτρα τῶν τῆς ἡμέρας δρόμων <ἥλιος> εἴληφε φυλάσσειν, ᾧ πειθαρχεῖ σελήνη νυκτὶ φαίνειν κελεύοντι, ᾧ πειθαρχεῖ τὰ ἄστρα τῷ τῆς σελήνης ἀκολουθοῦντα δρόμῳ, ᾧ πάντα διατέτακται καὶ διώριστα καὶ ὑποτέτακται, οὐρανοὶ καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς, γῆ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, θάλασσα καὶ τὰ ἐν τῇ θαλάσῃ, πῦρ, ἀήρ, ἄβυσσος, τὰ ἐν ὕψει, τὰ ἐν βάθει, τὰ ἐν τῷ μεταξύ · τοῦτον πρὸς αὐτοὺς ἀπέστειλεν. 3 Ἄρα γε, ὡς ἀνθρώπων ἂν τις λογίσαιτο, ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει; 4 οὐ μενοῦν ἄλλ' ἐν ἐπιεικείᾳ <καὶ> πραύτητι ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἐπεμψεν, ὡς θεὸν ἐπεμψεν, ὡς πρὸς ἀνθρώπους ἐπεμψεν, ὡς σώζων ἐπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος · βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ Θεῷ. 5 Ἐπεμψεν ὡς καλῶν, οὐ διώκων · ἐπεμψεν ὡς ἀγαπῶν, οὐ κρίνων. 6 Πέμπει γὰρ αὐτὸν κρίνοντα, καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται;

..... 7 <Οὐχ ὄρας> παραβαλλομένους θηρίους, ἵνα ἀρνήσωνται τὸν Κύριον, καὶ μὴ

VII, 2 ἥλιος Bunsen : om. F ὁ ἥλιος Hefele.

3 καὶ πραύτητι Gildersleeve : πραύτητι F.

6 in marg. : οὕτως καὶ ἐν τῷ ἀντιγράφῳ εὖρον ἐγκοπὴν, παλαιωτάτου ὄντος F.

7 οὐχ ὄρας suppl. Estienne.

1. Ps., 103, 9; Prov., 8, 27-29; Job, 26, 10; 38, 8-11; I. Clem., 33, 3.

2. « Hiérarchie » veut traduire ὑποτέτακται, littéralement « (par qui tout) a été soumis » : soumis, mais à qui ? Au Verbe lui-même pensait H. Estienne (cf. en ce sens I. Cor., 15, 27, source de notre passage), aux hommes propose Otto (cf. infra, X, 2) : respectons l'ambiguïté et la généralité de l'expression.

3. Les deux mots sont souvent associés, ainsi : II. Cor., 10, 1; I. Clem., 30, 8; de même chez Plutarque ou Philon.

4. Allusion à la parabole des vigneronniers homicides (Matth., 21, 37, et parall.) ?

5. Cf. Ιακύνθε, Adv. haer., V, 1, 1, Harvey : ... secundum suadelam quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem; [Origène], Selecta in Ps., P. G., t. XII, c. 1133B.

les cieux, par lui qu'il a enfermé la mer dans ses limites¹ ; c'est lui dont tous les éléments cosmiques observent fidèlement les lois mystérieuses ; lui de qui le soleil a reçu la règle qu'il doit observer dans ses courses journalières ; lui à qui obéit la lune, brillant pendant la nuit ; lui à qui obéissent les astres qui accompagnent la lune dans son cours ; c'est de lui que toutes choses ont reçu disposition, limites et hiérarchie² : les cieux et tout ce qui est dans les cieux ; la terre et tout ce qui est sur la terre, la mer et tout ce qui est dans la mer, le feu, l'air, l'abîme, le monde d'en haut, celui d'en bas, les régions intermédiaires : c'est lui que Dieu a envoyé aux hommes.

3 Non certes, comme une intelligence humaine pourrait le penser, pour la tyrannie, la terreur et l'épouvante ; 4 nullement, mais en toute clémence et douceur³, comme un roi envoie le roi son fils⁴, Il l'a envoyé comme le dieu qu'il était, il l'a envoyé comme il convenait qu'il le fût pour les hommes, — pour les sauver, par la persuasion⁵, non par la violence : il n'y a pas de violence en Dieu⁶.

5 Il l'a envoyé pour nous appeler à lui, non pour nous accuser : il l'a envoyé parce qu'il nous aimait, non pour nous juger⁷. 6 Un jour viendra où il l'enverra pour juger, et qui alors soutiendra son avènement⁸?.....⁹

Preuve 7 Ne vois-tu pas qu'on jette les par les martyrs Chrétiens aux bêtes pour leur faire renier le Seigneur et qu'ils ne se laissent pas vaincre? 8

6. Il y a ici aussi une rencontre remarquable avec un texte de saint Ιακύνθε, Adv. haer., IV, 59 H. : βία Θεῷ οὐ πρόσεστι, « la violence ne se rencontre pas en Dieu » (mais le contexte est différent : il s'agit de la liberté humaine que Dieu ne veut pas violenter) ; cf. encore, *ibid.*, IV, 60, 1 fin ; IV, 64, 3.

7. Cf. Jn., 3, 17.

8. L'idée est dans *Mat.*, 3, 2, mais les mots (dans les LXX) sont différents.

9. La lacune est commentée par une note marginale : « C'est ainsi que j'ai trouvé aussi une coupure dans le modèle, qui était très vieux ».

νικωμένους ; 8 οὐχ ὁρᾶς ὅσῳ πλείονες κολάζονται, τοσοῦτῳ πλεονάζοντας ἄλλους ; 9 ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύνάμεις ἐστὶ Θεοῦ · ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ <δείγματα.>

VIII. Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο τί ποτ' ἐστὶ Θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν ; 2 ἢ τοὺς κενούς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους ἀποδέχη τῶν ἀξιοπίστων φιλοσόφων ; ὣν οἱ μὲν τινες πῦρ ἔφασαν εἶναι τὸν Θεόν — οὐ μέλλουσι χωρῆσειν αὐτοί, τοῦτο καλοῦσι Θεόν — οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἄλλο τι τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ Θεοῦ. 3 Καίτοι γε, εἴ τις τούτων τῶν λόγων ἀποδεκτός ἐστι, δύναιτ' ἂν καὶ τῶν λοιπῶν κτισμάτων ἐν ἑκάστῳ ὁμοίως ἀποφαίνεσθαι Θεόν. 4 Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων ἐστίν. 5 Ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε <εἶδεν> οὔτε ἐγνώρισεν αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξε. 6 Ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ἢ μόνη Θεὸν εἶδεν συγκεχώρηται. 7 Ὁ γὰρ δεσπότης καὶ δημιουργὸς τῶν ὄλων Θεός, ὁ ποιήσας τὰ πάντα καὶ κατὰ τάξιν διακρίνας, οὐ μόνον φιλόανθρωπος ἐγένετο ἀλλὰ καὶ μακρόθυμος. 8 Ἀλλ' οὗτος ἦν μὲν αἰεὶ τοιοῦτος, καὶ ἐστὶ, καὶ ἔσται · χρηστός καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθής, καὶ μόνος ἀγαθὸς ἐστίν. 9 Ἐγνωσθῆς δὲ μεγάλην καὶ ἀφραστον ἔννοιαν <ἀνεκοινώσατο> μόνῳ τῷ παιδί. 10 Ἐν ὅσῳ μὲν

9 δείγματα Estienne : δόγματα F.

VIII, 5 εἶδεν Estienne : εἶπεν F.

9 ἀνεκοινώσατο Bunsen : ἦν ἐκοινώσατο F

παιδί F : *lacunam post hoc verbum suspicatus est Estienne indicavit Krenkel*

in f. in marg.: ὅτι ἐκρύπτετο τοσοῦτους χρόνους τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος, μέχρι τοῦ βαπτίσματος τοῦ ἐν Ἰορδάνῳ F.

1. Le grec présente le même mot παρουσία (traduit par «avènement») aux §§ 6 et 9 : il faut évidemment l'entendre là de la Parousie eschatologique, ici de la Présence actuelle de Dieu parmi les Chrétiens.

2. Héraclite.

3. Cf. *infra*, X, 8.

4. Thalès.

Né vois-tu pas que plus on fait de martyrs, plus les Chrétiens se multiplient par ailleurs ? 9 De tels exploits ne peuvent passer pour l'œuvre de l'homme : ils sont les effets de la puissance de Dieu, ils sont la preuve manifeste de son avènement¹.

Impuissance VIII. Car y eut-il jamais, parmi de la philosophie les hommes, quelqu'un qui ait su ce qu'est Dieu, avant qu'il ne fût venu lui-même ? 2 A moins d'accepter les vanités et les sottises de ces beaux-parleurs de philosophes ! Les uns² ont enseigné que Dieu c'était le feu, — ils appellent dieu ce feu auquel ils sont destinés³ ! — Pour d'autres⁴, c'est l'eau ou quelque autre des éléments créés par Dieu. 3 Cependant, si l'une de ces doctrines était recevable, chacune des autres créatures pourrait au même titre être proclamée Dieu. 4 Mais tout cela n'est que fable et mensonge de ces charlatans. 5 Nul d'entre les hommes ne l'a vu ni connu⁵ : c'est lui-même qui s'est manifesté⁶. 6 Et il s'est manifesté dans la foi qui seule a reçu le privilège de voir⁷ Dieu.

L'économie du salut Car le Maître et Créateur de l'univers, Dieu, qui a fait toutes choses et les a disposées avec ordre, s'est montré pour les hommes non seulement plein d'amour mais aussi de patience⁸. 8 Lui a toujours été tel qu'il est et sera : secourable, bon, doux, véridique ; lui seul est bon⁹. 9 Mais, ayant conçu un dessein d'une grandeur ineffable, il ne l'a communiqué

5. Et non pas « fait connaître » ; cf. *Le.*, 10, 22 ; *Jn.*, 1, 18.

6. Cf. *Rom.*, 3, 25-26.

7. Il faut noter ici aussi une rencontre avec un fragment (malheureusement limité à ces seuls mots) d'Antipater de Bostra, conservé par les *Parallela Rufejud.*, dérivés des *Sacra* de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCVI, c. 533 D : *πίστις ἢ μόνη δέδοται Θεὸν εἶδεναι*, « la Foi à qui seule il a été donné de connaître Dieu » ; voir aussi Irénée, *Adv. haer.*, IV, 34, 6, Harvey.

8. Cf. *Rom.*, 2, 4, etc.

9. *Matth.*, 19, 17 ; *Mc.*, 10, 18 ; *Lc.*, 18, 19.

οὖν κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν, ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφροντιστεῖν ἐδόκει. 11 Ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοίμασμα, πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ <νοῆσαι, ἃ> τίς ἂν πώποτε προσεδόκησεν ἡμῶν ;

IX. Πάντ' οὖν <ἤδη> παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδί <οἰκονομικῶς>, μέχρι μὲν [οὖν] τοῦ πρόσθεν χρόνου εἶασεν ἡμᾶς ὡς ἐδουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους, οὐ πάντως ἐφηρόμενος τοῖς ἀμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος, οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν <νῦν> τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς, νῦν ὑπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ χρηστότητος ἀξιοθῶμεν, καὶ τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν. 2 Ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία, καὶ τελείως πεφανέρωτο ὅτι ὁ μισθὸς αὐτῆς κόλασις καὶ θάνατος προσεδοκᾶτο, ἦλθε δὲ ὁ καιρὸς ἐν Θεῷ προέθετο

11 νοῆσαι & Lachmann : ποιῆσαι F ἀκοῦσαι & Estienne εἰσαθεῖσαι πόσα τε καὶ πηλίκα ἐστὶ ἃ vel κατανοῆσαι τὴν αὐτοῦ μεγαλειότητα & Sylburg κατανοῆσαι Maran ψηλαφῆσαι αὐτόν ταῦτα Boehl ποθῆσαι Hilgenfeld.

IX, 1 ἤδη Lachmann : ἤδει F

οἰκονομικῶς Lachmann : — μικῶς F

οὖν del. Lachmann

νῦν Hefele : νοῦν F.

1. Estienne et Krenkel supposent l'existence d'une lacune après ces mots.

2. En marge : « Que pendant si longtemps était demeuré caché le mystère de la sainte Trinité, jusqu'au baptême (de Jésus) dans le Jourdain ». Cette scholie ne s'applique pas au § 10, qui concerne le « mystère » du salut, et non celui de la Trinité, mais plutôt au § 11 : cf. XI, 5 et le commentaire *ad loc.*

3. *Matth.*, 3, 17 ; 17, 5 (υἱὸς ὁ ἀγαπητός et non παῖς).

qu'à son Enfant¹. 10 Tant qu'il maintenait dans le mystère et réservait son sage projet, il paraissait nous négliger et ne pas se soucier de nous². 11 Mais quand il eut dévoilé par son Enfant bien aimé³ et manifesté ce qu'il avait préparé dès l'origine⁴, il nous offrit tout à la fois⁵ : et de participer à ses bienfaits, et de voir, et de comprendre ; qui de nous s'y serait jamais attendu ?

Pourquoi si tard ? IX. Dieu avait donc déjà tout disposé en lui-même avec son Enfant, mais jusqu'à ces derniers temps⁶, il a souffert que nous nous laissions emporter à notre gré par des mouvements désordonnés, séduits par les voluptés et les passions⁷, nullement parce qu'il éprouvait un malin plaisir à nous voir pécher ; seulement il tolérait, non qu'il l'approuvât, ce règne de l'iniquité. Bien au contraire, il préparait le règne actuel de la justice⁸, afin que, ayant bien prouvé, dans cette première phase, que nos propres œuvres nous rendaient indignes de la vie, nous en devenions maintenant dignes par l'effet de la bonté divine⁹, et que, nous étant montrés incapables d'accéder par nous-mêmes au royaume de Dieu¹⁰, la puissance de Dieu nous en rende maintenant capables.

2 Lorsque notre perversité fut à son comble et qu'il fut devenu pleinement manifeste que la récompense qu'on en pouvait attendre était le supplice et la mort, alors arriva le

4. *Éph.*, 3, 9 ; *Gal.*, 4, 4-5.

5. *Rom.*, 8, 32.

6. *Act.*, 14, 15 ; 17, 30.

7. *Tit.*, 3, 3.

8. « Le règne actuel de la justice » : correction de Hefele ; le texte de F signifierait : « il créait le sens de la justice », ce que la traduction de Kayser paraphrase : « il formait la conscience », mais la correction proposée fournit une antithèse harmonieuse : τότε ... νῦν, qui paraît bien préférable.

9. Sous une autre forme, c'est l'idée exprimée par saint Paul, *Rom.*, 3, 25-26.

10. Cf. *Jn.*, 3, 5 et, pour le mouvement général du §, *IKÉNÉE*, *Prédic. apost.*, 31.

λοιπόν φανερώσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν — <ὡ>τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας <καὶ ἀγάπης> τοῦ Θεοῦ — οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς οὐδὲ ἀπόσατο οὐδὲ ἐμνησικακήσεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν, ἠνέσχετο, <ἐλεῶν> αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἀμαρτίας ἀνεδέξατο, αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ <τῶν> ἀνόμων, τὸν ἀκακὸν ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἀφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν. 3 Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκεῖνου δικαιοσύνη; 4 ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ; 5 ὡς τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς, ὡς τῆς ἀνεξιχνιάστου δημιουργίας, ὡς τῶν ἀπροσδοκῆτων εὐεργεσιῶν ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἐνὶ κρυβῆ, δικαιοσύνη δὲ ἐνός πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ. 6 Ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτήρα δεῖξας δυνατὸν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα, ἐξ ἀμφοτέρων ἐβουλήθη πιστεῦσιν ἡμᾶς τῇ χρηστότητι αὐτοῦ, αὐτὸν ἠγεῖσθαι τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον, σύμβουλον, ἰατρὸν, νοῦν, φῶς, τιμὴν, δόξαν, ἰσχύν, ζωὴν, περὶ ἐνδύσεως καὶ τροφῆς μὴ μεριμνᾶν.

2 ὡς Lange : ὡς F ὡς ὑπὸ Estienne ὡς ἢ ἐξ Sylburg ὡς Maran (sed cf. IX, 5).

καὶ ἀγάπης Estienne : μία ἀγάπη F οἷα ἀγάπη Maran μία ἀγάπη ἐσωσεν ἡμᾶς Boehl μίας ἀγάπης Andriessen.

ἠνέσχετο... ἀνεδέξατο : *glossema esse suspicatus est Sylburg, del. Otto.*

ἐλεῶν Lachmann : λέγων F om. Hefele ἐκὼν vel ἐθέλων Nolte λέγω Andriessen.

τῶν add. Otto : om F.

1. Gal., 4, 4.

2. « Désormais » : λοιπόν pourrait aussi signifier « finalement ».

3. Tit., 3, 4.

4. Il faut signaler ici une rencontre remarquable avec Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IX, 82, 2, dans un contexte où cependant il est question de la pédagogie divine et non comme ici du salut : « O l'excessive philanthropie ! », ὡς τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας :

temps¹ que Dieu avait marqué pour y manifester désormais² sa bonté³ et sa puissance : quelle surabondance de la bonté pour les hommes et de l'amour divins⁴ !

Mystère
de la rédemption

Il ne nous a pas haïs, il ne nous a pas repoussés, ni tenu rancune, mais au contraire il a longtemps patienté, il nous a supportés. Nous prenant en pitié⁵, il a assumé lui-même nos propres péchés⁶ ; il a livré lui-même son propre Fils en rançon pour nous⁷, livrant le saint pour les criminels, l'innocent pour les méchants, le juste pour les injustes⁸, l'incorruptible pour les corrompus, l'immortel pour les mortels.

3 Quoi d'autre aurait pu couvrir nos péchés⁹, sinon Sa justice? 4 En qui pouvions-nous être justifiés¹⁰, criminels et impies que nous étions, sinon par le seul Fils de Dieu? 5 O doux échange, opération impénétrable¹¹, ô bienfaits inattendus : le crime du grand nombre est enseveli dans la justice d'un seul et la justice d'un seul justifie un grand nombre de criminels¹² !

6 Il a d'abord, au cours du temps passé, convaincu notre nature de son impuissance à obtenir la vie ; maintenant il nous a montré le Sauveur qui a la puissance de sauver même ce qui ne pouvait l'être : par ce double moyen, il a voulu que nous eussions foi en sa bonté et que nous vissions en Lui¹³ nourricier, père, maître, conseiller, médecin, intelligence, lumière, honneur, gloire, force, vie, — sans plus nous inquiéter du vêtement et de la nourriture¹⁴.

5. « Nous prenant en pitié » : correction heureuse, mais bien hardie, de Lachmann.

6. Is., 53, 11 ; 53, 4.

7. Rom., 8, 32 ; I. Tim., 2, 6 ; Matth., 20, 28 ; Marc, 10, 45.

8. I. Pierre, 3, 18.

9. Ps., 84 (LXX), 3, d'où I. Pierre, 4, 8 ; Jac., 5, 20 ; I. Clem., 49, 5.

10. Rom., 3, 25, etc.

11. Mot paulinien : Rom., 11, 33 ; Éph., 3, 8.

12. Rom., 5, 17-19.

13. « Lui » : Dieu le Père, ou le Sauveur ? Le pronom est ambigu : voir le commentaire, *ad loc.*, p. 190-194.

14. Matth., 6, 31 ; Lc., 12, 29.

X. Ταύτην καὶ σὺ τὴν πίστιν ἐὰν ποθήσῃς, καὶ λάβῃς πρῶτον μὲν <ἐπίγνωση πατέρα>. 2 Ὁ γὰρ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον, οἷς ὑπέταξε πάντα τὰ ἐν <τῇ γῆ>, οἷς λόγον ἔδωκεν, οἷς νοῦν, οἷς μόνοις <ἄνω> πρὸς οὐρανὸν ὄραν ἐπέτρεψε, οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνας ἔπλασε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν. 3 Ἐπιγνοὺς δέ, τίνος οἶει πληρωθῆσθαι χαρᾶς; ἢ πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε; 4 ἀγαπήσας δὲ μιμητῆς ἔση αὐτοῦ τῆς χρηστότητος. Καὶ μὴ θαυμάσῃς εἰ δύναται μιμητῆς ἀνθρώπου γένεσθαι Θεοῦ· δύναται, θέλοντος αὐτοῦ. 5 Οὐ γὰρ τὸ καταδυναστεύειν τῶν πλησίων οὐδὲ τὸ πλεόν ἔχειν βούλεσθαι τῶν ἀσθενεστέρων οὐδὲ τὸ πλουτεῖν καὶ βιάζεσθαι τοὺς ὑποδεεστέρους εὐδαιμονεῖν ἐστίν, οὐδὲ ἐν τούτοις δύναται τις μιμήσασθαι Θεόν, ἀλλὰ ταῦτα ἐκτὸς τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. 6 Ἄλλ' ὅστις τὸ τοῦ πλησίου ἀναδέχεται βάρος, ὅς ἐν ᾧ κρείσσων ἐστίν ἕτερον τὸν ἐλαττούμενον εὐεργετεῖν

X, 1 ποθήσῃς F : ποθῆς Estienne ἐπιποθήσῃς Lachmann καὶ λάβῃς F : καὶ λήψῃ Otto καταλάβοις ἂν Gildersleeve καὶ λάβοις Lachmann καὶ λάβοις Scheibe κατάλαβε Gebhardt ἐπίγνωση πατέρα Nock : ἐπίγνωσιν πᾶς (scil. πατρός) F ἐπίγνωσον (τὸν) πατέρα Estienne ἐπίγνωσιν πατρός σοι παρέξει Sylburg ἐπίγνωσιν προσλήψῃ vel πληρωθῆσῃ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος Boehl.
2 τῇ γῆ Estienne : lacunam praebet F in f. lineae
ἄνω b : ἄ**F ἄελ h.

I. Le texte du ms. F n'est pas satisfaisant. La plupart des éditeurs corrigent les mots ποθήσῃς καὶ λάβῃς de manière à comprendre : « si tu désires cette foi, tu recevras aussi », ou bien : « — tu pourras recevoir », « — reçois », « — puisses-tu aussi recevoir », « puisses-tu désirer et recevoir (la connaissance du Père) »! Nous préférons conserver les deux verbes parallèles ποθήσῃς et λάβῃς, régissant le même complément πίστιν, et situer la corruption du texte à la fin de la phrase. Nous avons accepté une correction, déjà entrevue par Henri Estienne et formulée par Nock : le sens devient satisfaisant, mais l'hypothèse la plus probable est ici encore que nous avons affaire à un texte correct, mais interrompu par une lacune. Il pourrait

Appel à la conversion X. Si toi aussi tu désires ardemment cette foi, et si tu l'embrasses, tu commenceras à connaître le Père¹.

Anthropocentrisme cosmique 2 Car Dieu a aimé les hommes² : pour eux il a créé le monde ; il leur a soumis tout ce qui est sur la terre³ ; il leur a donné la raison et l'intelligence ; à eux seuls il a permis d'élever les regards vers le ciel ; il les a formés à son image⁴ ; il leur a envoyé son Fils unique⁵ ; il leur a promis le royaume des cieux qu'il donnera à ceux qui l'auront aimé.

Dialectique de la charité 3 Et quand tu l'auras connu, quelle joie, songes-y, remplira ton cœur ! Combien tu aimeras celui qui t'a ainsi aimé le premier⁶ ! 4 En l'aimant, tu seras un imitateur de Sa bonté, et ne t'étonne pas qu'un homme puisse devenir un imitateur de Dieu⁷ : il le peut, Dieu le voulant⁸. 5 Tyranniser son prochain, vouloir l'emporter sur les plus faibles, être riche, user de violence à l'égard des inférieurs, là n'est pas le bonheur et ce n'est pas ainsi qu'on peut imiter Dieu ; bien au contraire, ces actes sont étrangers à la majesté divine.

6 Mais celui qui prend sur soi le fardeau de son prochain⁹ et qui, dans le domaine où il a quelque supériorité, veut en faire bénéficier un autre moins fortuné, celui qui donne libéralement à ceux qui en ont besoin les biens qu'il

à la rigueur se comprendre tel quel, en supposant avec Meeham l'interruption voulue par l'auteur ; on traduirait alors : « Si tu désires cette foi et commences à acquérir la connaissance du Père... ».

2. Jn., 3, 16.

3. Gen., 1, 26-30.

4. Gen., 1, 26 ; I. Clem., 33, 4.

5. Jn., 3, 16.

6. I. Jn., 4, 19.

7. Eph., 5, 1.

8. Le grec est ambigu : « lui le voulant », Dieu, pensons-nous, plutôt que l'homme.

9. Cf. Gal., 6, 2.

ἐθέλει, <ὃς ἄ> παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβῶν ἔχει, ταῦτα τοῖς ἐπιδομένοις χορηγῶν, θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων, οὗτος μιμητὴς ἐστὶ Θεοῦ. 7 Τότε θεάσει τυχάνων ἐπὶ γῆς ὅτι Θεὸς ἐν οὐρανοῖς πολιτεύεται, τότε μυστήρια Θεοῦ λαλεῖν ἄρξει, τότε τοὺς κολαζομένους ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν ἀρνήσασθαι Θεὸν καὶ ἀγαπήσεις καὶ θαυμάσεις, τότε τῆς ἀπάτης τοῦ κόσμου καὶ τῆς πλάνης καταγνώση, ὅταν τὸ ἀληθῶς ἐν οὐρανῷ ζῆν <ἐπιγνῶς>, ὅταν τοῦ δοκοῦντος ἐνθάδε θανάτου καταφρονήσης, ὅταν τὸν ὄντως θάνατον φοβηθῆς, ὃς φυλάσσεται τοῖς κατακριθησομένοις εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ τοὺς παραδοθέντας αὐτῷ μέχρι τέλους κολάσει. 8 Τότε τοὺς ὑπομένοντας ὑπὲρ δικαιοσύνης τὸ πῦρ <τοῦτο> θαυμάσεις καὶ μακαρίσεις, ὅταν ἐκεῖνο τὸ πῦρ ἐπιγνῶς.

XI. Οὐ ζένα ὀμιλῶ οὐδὲ παραλόγως ζητῶ, ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν, τὰ παραδοθέντα <ἀξίως> ὑπηρετῶ γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς. 2 Τίς γὰρ ὀρθῶς διδασκῆται καὶ λόγῳ προσφιλεῖ γεννηθεὶς οὐκ ἐπιζητεῖ σαφῶς μαθεῖν τὰ διὰ λόγου δειχθέντα φανερώς μαθηταῖς; οἷς ἐφανέρωσεν ὁ λόγος φανεῖς, παρησια λαλῶν, ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοούμενος, μαθηταῖς δὲ

6 ὃς ἄ Hengel : ὅσα F.

7 ἐπιγνῶς Bunsen : ἐπιγνώση F.

8 τοῦτο h Cunitz : το* F del. Estienne τὸ πρόσκαιρον Otto¹.
in f. in margine: καὶ ὧδε ἐγκοπὴν εἶχε τὸ ἀντίγραφον F.

XI, 1 ἀξίως Bunsen : ἀξίως F.

2 in margine: ὅτι οἱ ἅγιοι ἄνδρες ἐγνώσαν μυστήρια τοῦ Πατρὸς h (eumdem lectum, mutilatum, praebebat F, margine muribus corrosa).

1. « Régissant », plutôt que « vivant », que pourrait aussi signifier le mot πολιτεύεται (cf. Eph., 6, 9).

2. Cf. I. Cor., 14, 2.

3. La même expression, se retrouve dans Corp. Hermeticum, XIII, 1, p. 200. Nock-Festugière.

4. Martyre de Polycarpe, 2, 2-3.

5. En marge : « Ici aussi le modèle présentait une coupure ».

détient pour les avoir reçus de Dieu, devenant ainsi un dieu pour ceux qui les reçoivent, celui-là est un imitateur de Dieu. 7 Alors, quoique séjournant sur la terre, tu contempleras Dieu régnant dans la cité céleste¹, tu commenceras à parler des mystères de Dieu², alors tu aimeras et

Le martyr admireras ceux qui sont torturés
et l'enfer parce qu'ils ne veulent pas renier

Dieu ; alors tu condamneras l'imposture et l'égaré du monde³. quand tu connaîtras ce qu'est vraiment vivre, quand tu mépriseras ce qu'ici-bas on appelle la mort, quand tu redouteras la véritable mort, réservée à ceux qui seront condamnés au feu éternel, châtiment définitif de ceux qui lui auront été livrés. 8 Alors tu admireras⁴ ceux qui endurent le feu d'ici pour la justice, et tu les proclameraς bienheureux, quand tu auras appris à connaître cet autre feu.....⁵

Récapitulation

XI. Je ne dis rien d'étrange, je ne recherche pas le paradoxe, mais docile aux leçons des Apôtres, je me fais le docteur des Nations. Je transmets exactement la tradition à ceux qui se font les disciples de la Vérité. 2 Qui, en effet, dûment instruit et engendré par la bienveillance du Verbe⁶, ne s'empresse pas d'apprendre pleinement tout ce que le Verbe a clairement enseigné à ses disciples.

La révélation du Verbe

Le Verbe, se manifestant, le leur a manifesté, s'exprimant ouvertement⁷, incompris des incrédules, s'expliquant à ses disciples⁸

6. D. P. ANDRIESEN (*Rech. de théol. anc. et méd.*, 1947, p. 134, n. 19) m'a encouragé à rétablir le texte de F qu'on corrigeait généralement, depuis D. P. Maran, de manière à comprendre : « devenu plein d'amour pour le Verbe » : cf. en effet I. Pierre, 1, 23 : « régénérés que vous êtes... par le Verbe de Dieu ».

7. Passage difficile à ponctuer, et par là ambigu ; P. ROSENDA, *Aevum*, 1935, p. 249, traduit : « libere loquens — ab incredulis non intellectum, discipulis autem loquens qui ab ipso fidi habitū (dicta) intellexerunt — Patris declaravit mysteria ».

8. En marge : « Que les saints ont connu les mystères du Père ».

διηγούμενος, οἱ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ' αὐτοῦ ἐγνώσαν πατρὸς μυστήρια. 3 οὐ χάριν ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῆ, ὅς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεὶς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθεὶς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη. 4 Οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανείς καὶ παλαιὸς εὐρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἀγίῳ καρδίαις γεννώμενος. 5 Οὗτος ὁ αἰεὶ, <ὁ> σήμερον υἱὸς λογισθεὶς, δι' οὗ πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία καὶ χάρις ἀπλουμένη ἐν ἀγίοις πληθύνεται, παρέχουσα νοῦν, φανεροῦσα μυστήρια, διαγγέλλουσα καιροῦς, χαίρουσα ἐπὶ πιστοῖς, ἐπιζητοῦσι δωρομένη, οἷς <ὄρκια> πίστεως οὐ θραύεται οὐδὲ ὄρια πατέρων παρορίζεται. 6 Εἶτα φόβος νόμου ἄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκειται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἰδρύεται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. 7 "Ἦν χάριν μὴ λυπῶν ἐπιγνώση ἂ λόγος ὀμιλεῖ δι' ὧν βούλεται, ὅτε θέλει. 8 "Ὅσα γὰρ θελήματι τοῦ κελεύοντος λόγου ἐκινήθημεν ἐξειπεῖν μετὰ πόνου, ἐξ ἀγάπης τῶν ἀποκαλυφθέντων ἡμῖν γινόμεθα ὑμῖν κοινωνοί.

XII. Οἷς ἐντυχόντες καὶ ἀκούσαντες μετὰ σπουδῆς εἴσεσθε ὅσα παρέχει ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν ὀρθῶς, οἱ γινόμενοι παράδεισος τρυφῆς, πάγκαρπον ξύλον, εὐθαλοῦν, <ἀνατειλάντες> ἐν ἑαυτοῖς, ποικίλοις καρποῖς κεκοσμημένοι. 2 Ἐν γὰρ τούτῳ τῷ χωρίῳ ξύλον γνώσεως καὶ ξύλον ζωῆς

5. ὁ add. Lachmann : om. F.

ὄρκια Lachmann : ὄρια F.

XII, 1 ἀνατειλάντες Estienne : ἀνατείλα[τε] F (λα- in f. lineae, -τε in principio sequentis lineae: -v- in marg. evanuisse potuit).

1. Cf. *Mart. Polyc.*, 14, 1.

2. Même mouvement dans *I. Tim.*, 3, 16.

3. *I. Jn.*, 1, 1 ; 2, 13-14.

4. *Acta Petri*, 20, p. 345 Vouaux.

5. Cf. *Ps.*, 2, 7.

6. Le ms. F répété deux fois ὄρια : « les bornes de la foi, ... les bornes des Pères », ce qui paraît bien plat. Nous avons adopté la correction de Lachmann ; le texte ainsi obtenu trouve un parallèle chez saint Jérôme, *Ep.*, 63, 2 : *Scito nobis esse nihil antiquius quam Christi jura servare nec Patrum transferre terminos*. La seconde

qui reconnus par lui comme ses fidèles reçurent la connaissance des mystères du Père¹. 3 C'est pour cela que le Verbe a été envoyé : pour qu'il se manifestât au monde, Lui qui, méprisé par son peuple, a été prêché par les apôtres et cru par les nations². 4 Lui qui était dès le commencement³, il est apparu comme nouveau et fut trouvé ancien⁴ et il renaît toujours jeune dans le cœur des saints. 5 Éternel, il est aujourd'hui reconnu Fils⁵.

La vie de
l'Église

Par lui l'Église s'enrichit, la grâce, s'épanouissant, se multiplie dans les saints, conférant l'intelligence, dévoilant les mystères, révélant la répartition des temps ; elle se réjouit à cause des fidèles, elle s'offre à ceux qui la recherchent en respectant les règles de la foi et en ne transgressant pas les bornes⁶ des Pères.

6 Et voici que la crainte de la Loi est chantée, la grâce des Prophètes reconnue, la foi dans les Évangiles affermie, la tradition des Apôtres conservée et que la grâce de l'Église bondit d'allégresse. 7 Cette grâce, ne la contriste pas, et tu connaîtras les secrets que le Verbe révèle par qui il veut, quand il lui plaît. 8 Tout ce que la volonté du Verbe nous ordonne, nous inspire de vous exposer avec zèle⁷, nous le partageons avec vous, par amour pour la révélation que nous avons reçue.

XII. Approchez-vous, prêtez une oreille docile, et vous saurez tout ce que Dieu octroie à ceux qui l'aiment⁸ véritablement. Ils deviennent un jardin de délices⁹ ; un arbre chargé de fruits, à la sève vigoureuse, grandit en eux et ils sont ornés des plus riches fruits. 2 Car c'est là¹⁰ le terrain où ont été plantés

La Gnose
véritable

chargé de fruits, à la sève vigoureuse, grandit en eux et ils sont ornés des plus riches fruits. 2 Car c'est là¹⁰ le terrain où ont été plantés

expression est une réminiscence de *Prov.*, 22, 28 : « les bornes éternelles que tes pères ont posées ».

7. « Avec zèle », ou « avec peine », « under stress (Meccham) ».

8. *I. Cor.*, 2, 9.

9. *Psaumes de Salomon*, 14, 1-2 (cf. *Gen.*, 3, 23 ; *Joël*, 2, 3).

10. L'âme du fidèle, ou l'Église ? Les deux sans doute.

πεφύτευται· ἀλλ' οὐ τὸ τῆς γνώσεως ἀναιρεῖ, ἀλλ' ἡ παρακοὴ ἀναιρεῖ. 3 Οὐδὲ γὰρ ἄσχημα τὰ γεγραμμένα, ὡς Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς <ξύλον γνώσεως καὶ> ξύλον ζωῆς ἐν μέσῳ παραδείσου ἐφύτευσε, διὰ γνώσεως ζωὴν ἐπιδεικνύς. Ἦι μὴ καθαρῶς χρησάμενοι οἱ ἀπ' ἀρχῆς πλάνη τοῦ ὄψεως γεγύμνωται. 4 Οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνώσις ἀσφαλῆς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς· Διὸ πλησίον ἐκάτερον πεφύτευται. 5 Ἦν δύναμιν ἐνιδὼν ὁ ἀπόστολος τὴν τε ἄνευ ἀληθείας προστάγματος εἰς ζωὴν ἀσκουμένην γνώσιν μεμφόμενος λέγει· ἡ γνώσις φυσιοῦ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. 6 Ὁ γὰρ νομίζων εἰδέναι τι ἄνευ γνώσεως ἀληθοῦς καὶ μαρτυρουμένης ὑπὸ τῆς ζωῆς, οὐκ ἔγνω· ὑπὸ τοῦ ὄψεως πλανᾶται, μὴ ἀγαπήσας τὸ ζῆν. Ὁ δὲ μετὰ φόβου ἐπιγνοῦς καὶ ζωὴν ἐπιζητῶν ἐπ' ἐλπίδι φυτεῦει, καρπὸν προσδοκῶν. 7 Ἦτω σοι καρδία γνώσις, ζωὴ δὲ λόγος ἀληθῆς, χωροῦμενος. 8 Ὁ ξύλον φέρων καὶ καρπὸν <ἐρῶν> τρυγήσεις ἀεὶ τὰ παρὰ Θεοῦ ποθούμενα, ὧν ὄφισ οὐχ ἄπτεται οὐδὲ πλάνη συγχρωτίζεται· οὐδὲ Εὐὰ φθειρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεῦεται. 9 Καὶ σωτήριον δείκνυται, καὶ ἀπόστολοι συνεντί-

3 ξύλον γνώσεως καὶ *add.* Bunsen : *om.* F.

8 ἐρῶν bh : ῥῶν F (*lacuna unius tantum litterae, supra quam ex secunda manus scripsit*) ἐκπληρῶν Maran χωρῶν (*vel συντηρῶν*) Boehl φανερῶν Hefele εὐρῶν Otto¹ αἰρῶν Otto² ὄρῶν Reuss τηρῶν Andriessen.

in marg. : ὅτι τὴν Εὐὰν, μὴ φθειρομένην, παρθένον ἀποκαλεῖ· φθαρεῖσαν δὲ τῆς παρακοῆς πάντως εἰσεδέξατο τὸ ἐπιτίμιον, δηλονότι φθαρεῖσαν F.

1. Gen., 2, 8-9.

2. Gen., 3, 7.

3. Encore un passage de construction incertaine : j'ai choisi le sens qui m'a paru le mieux s'accorder avec le § 6 qui suit et avec la référence implicite à Rom., 7, 10. Mais on peut aussi comprendre, et plus d'un traducteur a compris, soit « la science qui s'exerce sans la vérité de la loi de vie », soit « la science qui s'exerce sur la vie sans la règle de vérité ».

l'arbre de la science et l'arbre de la vie, mais ce n'est pas l'arbre de la science qui tue, non : c'est la désobéissance qui tue.

3 Car ce n'est pas sans raison qu'il a été écrit que Dieu, au commencement, planta au milieu du Jardin l'arbre de la science et l'arbre de la vie¹, nous montrant dans la science l'accès à la vie. Les premiers hommes, qui ne surent pas bien en user, furent mis à nu² par l'imposture du serpent.

4 Car il n'y a pas de vie sans la science, ni de science sûre sans la véritable vie : c'est pourquoi les deux arbres ont été plantés l'un près de l'autre.

5 Ce sens, l'Apôtre l'avait bien vu quand, blâmant la science qui s'exerce sans obéir aux préceptes de vie que donne la Vérité³, il dit : « La science enfle, mais l'amour édifie⁴ ». 6 Car celui qui croit savoir quelque chose sans la véritable science, celle à qui la vie rend témoignage, celui-là ne sait rien : le Serpent le trompe parce qu'il n'a pas aimé la vie. Mais celui chez qui la science est accompagnée de crainte et qui recherche ardemment la vie, celui-là plante dans l'espérance⁵ et peut se promettre des fruits.

7 Que la science s'identifie à ton cœur ; que le Verbe de vérité, reçu en toi, devienne ta vie. 8 Si cet arbre grandit en toi et si tu désires son fruit, tu ne cesseras de récolter ce qu'on souhaite recevoir de Dieu, ce que le serpent ne saurait atteindre ni l'imposture infecter. Ève n'est plus séduite, mais demeurant vierge, proclame sa foi⁶. 9 Le salut se montre, les

Exhortation finale

4. I. Cor., 8, 1.

5. Expression paulinienne : Rom., 4, 18, etc.

6. C'est là le passage le plus obscur de tout l'*A Diognète*. Il a déjà provoqué l'étonnement, sinon le scandale, du copiste byzantin qui a noté en marge : « Pour l'auteur, Ève n'aurait pas été séduite ; il l'appelle vierge ; mais séduite, elle l'a été, et a dûment reçu le châtement de sa désobéissance ; oui, séduite bel et bien ! ». La construction est ambiguë : παρθένος est-il attribut ou sujet (ou du moins apposition au sujet) ? Πιστεύεται est-il un passif ou un moyen ?

ζονται, καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται, καὶ <καιροὶ>
συνάγονται καὶ μετὰ κόσμου ἀρμόζεται, καὶ διδάσκων
ἀγίους ὁ λόγος εὐφραίνεται, δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται · ᾧ ἡ
δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

9 καιροὶ Syllburg : κηροὶ F (κηροι sine accentu, parum legibile,
vidit b) χοροὶ Maran πηροὶ Lachmann κληροὶ Bunsen κηποι Andriessen.

Apôtres comprennent¹, la Pâque du Seigneur approche,
les temps² s'accomplissent, l'ordre cosmique s'établit, le
Verbe se plaît à enseigner les saints ; par Lui le Père est
glorifié, à qui la gloire dans les siècles des siècles, ainsi
soit-il.

D'où au moins quatre sens possibles : « maintenant, ou là, scil. dans
l'Église, Ève n'est plus séduite mais

- est crue vierge,
- une Vierge (Marie) est objet de foi,
- (Ève, toujours) vierge croit,
- une Vierge (Marie) croit » ;

sans parler d'autres interprétations, moins probables, qui donneraient
au verbe πιστεύεται un sens moins technique, comme « inspire
confiance » (ainsi : Kleist dans le commentaire de sa traduction,
coll. *Ancient Christian writers*, t. VI, p. 221 ; J. C. PLUMPE, *Mater
Ecclesia*, coll. *Studies in Christian antiquity*, t. V, p. 27). Non sans
avoir beaucoup hésité, nous avons choisi la troisième des solutions
énumérées, qui peut invoquer, comme le montrera le commentaire,
des textes parallèles de Justin, Irénée et Tertullien. Signalons ici,
pour n'y pas revenir, un rapprochement avec Antipater de Bostra,
Hom. sur l'Incarnation, 10, P. G., t. LXXXV, c. 1781, qui souligne
la convenance de l'Incarnation, « afin que celui qui à l'origine avait
été trompé par Ève fût sauvé par la conception de la Vierge ».

1. Scil. « sont remplis d'intelligence » (cf. la même expression,
appliquée aux Prophètes, dans Hippolyte, *In Daniel.*, III, 2, 3), —
plutôt que « sont compris » (Otto), « sont interprétés » (Radford).

2. En adoptant l'heureuse conjecture de Syllburg ; le texte de F
donne : « les cierges sont apportés et (en lisant avec Beurer ἀρμόζονται
au pluriel) sont disposés en bon ordre ».

COMMENTAIRE

Tel est ce petit écrit, « plein de finesse et d'élégance en même temps que de sentiment¹ » dont « le mérite rare »² a inspiré à ses admirateurs tant de qualificatifs enthousiastes : « perle » de l'apologétique du II^e siècle, voire de l'antiquité chrétienne³ ; parmi « ce que les Chrétiens ont écrit de plus brillant en grec »⁴ ; « il n'y a pas d'œuvre chrétienne, en dehors du Nouveau Testament, qui touche autant le cœur du public moderne »⁵.

Il ne faudrait pas toutefois surfaire ses mérites, au risque de provoquer, par réaction, des jugements assez défavorables, comme ceux auxquels s'est par exemple⁶ laissé entraîner J. Geffcken qui refuse à son auteur toute origina-

1. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris, 1928, p. 217-218.

2. A. PUECH, *Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 263.

3. I. M. SAILER, *Der Brief an Diognetus, eine Perle des christlichen Alterthums*, dans *Briefe aus allen Jahrhunderten...*, t. I, Munich, 1800, p. 37 ; W. HEINZELMANN, *Der Brief an Diognet, die Perle des christlichen Alterthums, übersetzt und gewürdigt*, Erfurt, 1896 ; J. DE GHELLINCK, *Patristique et moyen âge*, t. II, Bruxelles-Paris, 1947, p. 71 ; t. III, *ibid.*, 1948, p. 125.

4. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. II², Leipzig-Berlin, 1909, p. 513, n. 2.

5. H. B. SWETE, *Diognetus (Epistle to-)* dans *Encyclopaedia Britannica*¹⁴, t. VII, p. 395.

6. On pourrait aussi rapporter des appréciations assez maussades sorties de la plume d'A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. II, Chronologie, 1, Leipzig, 1897, p. 515 (apologétique pâle, rhétorique pateline) ; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*⁴, Leipzig, 1924, t. I, p. 186, n. 2 (jugement discuté plus bas, p. 129, n. 1) ; de H. LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne*, t. II, trad. fr., p. 189 ; même pessimisme chez E. J. GOODSPEED, *A history of early christian literature*, Chicago, 1942, p. 147-148.

lité de pensée et va jusqu'à le traiter de journaliste superficiel¹, ou, avec moins d'anachronisme, de « vrai Sophiste chrétien »².

Une certaine divergence d'appréciation s'explique : ce texte a pu plaire à des lecteurs différents pour des mérites divers et des raisons parfois opposées. Des lettrés ont pu être séduits par l'élégance et la simplicité de sa langue, par l'art très adroit qui utilise sans effort les ressources de la rhétorique traditionnelle et, pour tout dire, par la beauté du style : on comprend qu'un aussi bon juge que Wilamowitz l'ait retenu, comme un témoin de choix de l'hellénisme chrétien, pour son recueil de *Lectures grecques*³. L'humaniste pouvait lui savoir gré de présenter en quelques pages d'une lecture aisée un résumé des thèses fondamentales de l'ancienne apologétique chrétienne, alors que ce caractère sommaire et rapide lui vaudra les dédains de l'historien de la pensée chrétienne à qui cette lecture n'apprend, lui semble-t-il, rien de nouveau.

Toutefois, cette première impression surmontée, il doit convenir qu'on trouve dans la *Lettre à Diognète* autre chose que des banalités : elle constitue un témoignage insigne de la foi et de la mentalité du christianisme antique ; le théologien y relève, formulées avec une netteté et un bonheur d'expression incomparables, quelques thèses capitales sur le rôle des Chrétiens dans l'économie cosmique et dans l'histoire : parcelles d'or pur qui, à elles seules, justifieraient le travail minutieux dépensé à l'étude de notre texte, à l'examen toujours repris du problème délicat de son auteur et de sa date.

1. J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologien*, Leipzig-Berlin, 1907, p. XII ; cf. p. 274.

2. Id., *Der Brief an Diognetos*, Heidleberg, 1928, p. vi.

3. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Griechisches Lesebuch*⁴, Berlin, 1926, II, p. 357-363 ; notes, p. 225-227.

Le titre

Il convient d'abord d'en reconnaître et d'en préciser la nature et le caractère. On notera que le titre traditionnel, *Lettre à Diognète*, n'est dû qu'à l'initiative du premier éditeur Henri Estienne qui a pris sur lui d'ajouter le mot *Lettre* à l'intitulé du manuscrit qui portait simplement : *du même (saint Justin, philosophe et martyr) à Diognète*. Initiative gratuite, et, semble-t-il, malheureuse : rien ne suggère qu'il s'agisse d'une lettre ; la présence à la première ligne, du vocatif *Excellent Diognète*, a la valeur d'une simple dédicace et ne possède pas le caractère d'une salutation épistolaire¹. Rien n'est plus fréquent dans l'Antiquité que de voir la dédicace d'un traité ainsi intégrée à la première phrase de l'œuvre : qu'il suffise de rappeler aux origines de la littérature chrétienne, le début de *l'Évangile selon saint Luc* (1, 3 : « Excellent Théophile ») et celui des *Actes des Apôtres* (1, 1). Le fait que notre auteur présente son exposé comme une réponse à des questions de Diognète ne suffit pas davantage à faire de son œuvre une lettre : le traité *Du Christ et de l'Antéchrist* d'Hippolyte, commence lui aussi par une référence aux demandes sur ce sujet par le dédicataire² : personne ne juge nécessaire d'en conclure que ce traité est une *Épître à Théophile*.

Si Henri Estienne avait voulu à toute force compléter le titre du manuscrit de Strasbourg, il aurait été mieux avisé de choisir le mot de *Λόγος*, « Discours », comme il l'avait fait pour le *Discours aux Grecs* qui, dans le ms. **F** précède immédiatement notre texte, et qui est comme lui

1. L'aurait-elle, que cela ne suffirait pas à établir le caractère épistolaire de notre texte : cf. Théophile d'ANTIOCHE, *A Autol.*, III, 1 : « Théophile à Autolycus, salut ! » Or ce livre III n'est certainement pas une lettre, indépendante des I-II de cette apologie.

2. HIPPOLYTE, *De antichr.*, I, p. 3, Achelis : « Tu m'avais demandé, mon cher frère Théophile, de te donner des éclaircissements sur les propositions que je t'avais sommairement exposées... ». Cf. encore, SAINT CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, 1-2, p. 351-352 Hartel.

intitulé elliptiquement « du même (toujours Justin) aux Grecs ». Mais une telle addition était-elle nécessaire ?

Un titre de la forme *A Diognète* n'avait rien de surprenant pour le lecteur antique¹ : des formules de ce genre apparaissent souvent employées, au moins depuis le iv^e siècle avant Jésus-Christ² ; pour ne pas nous éloigner du genre littéraire auquel, comme on va le voir, se rattache notre récit, rappelons les titres : *A Autolycus* de l'apologie en trois livres de Théophile d'Antioche, *Ad Scapulam* de Tertullien, *Ad Donatum*, *Ad Fortunatum*, *Ad Demetrianum* de saint Cyprien³.

Caractères généraux Discours ou traité, Λόγος, donc plutôt que lettre⁴ ; nous pouvons préciser davantage, comme aimait à le faire la critique littéraire antique qui disposait à cette fin d'un vocabulaire d'une si remarquable technicité⁵ : nous avons ici un Λόγος.

1. C'est pourquoi, malgré P. ANDRIESEN, *Rech. Théol. Anc. et Méd.*, t. XIII, 1946, p. 237-238, je ne vois pas de raison de le suspecter : l'attribution, erronée, à Justin n'entraîne pas la condamnation de la seconde partie, si naturelle, du titre de **F**.

2. Voir par exemple dans la bibliographie d'Aristippe de Cyrène fournie par Diogène-Laërce, II, 85, les titres « A Laïs », « A Poros », « A Socrate ».

3. Sur ces opuscules, cf. M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, Rome, 1947, III, *San Cipriano apologeta*, p. 107-149.

4. Cf. à l'appui de cette conclusion H. G. MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, p. 8 (emploi insistant de termes comme « dire » « entendre, écouter », λέγειν, ἀκούειν, etc. : I, 2 ; II, 1 ; 10). N'en exagérons pas la portée : écrire une lettre en autorisant son destinataire à la communiquer et adresser un ouvrage à un dédicataire, étaient, dans l'antiquité chrétienne, deux actes que ne séparait qu'une faible nuance : cf. à ce propos mon article *La technique de l'édition à l'époque patristique*, dans *Vigiliae Christianae*, t. III, 1949, p. 221-222.

5. Voir, par exemple, le titre du *Remerciement à Origène* de saint Grégoire le Thaumaturge, Εἰς Ὁριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος, ou le sous-titre du *Traité du Saint-Esprit* de saint Basile, προσφωνητικῶς προσερωτήσαντος.

ἀπολογητικὸς καὶ παραινετικὸς¹, une *Apologie* qui se développe et s'accomplit en une *Exhortation*. Sans préjuger de la solution qu'il conviendra d'apporter au problème controversé de sa date, notre écrit en effet, par son contenu et ses traits généraux, se laisse rattacher sans effort à un genre littéraire bien connu de l'ancienne littérature chrétienne : il n'est pas de lecteur tant soit peu familiarisé avec celle-ci qui n'aura relevé dès l'abord les points de contact étroits qui existent entre l'*A Diognète* et la série des anciennes *Apologies*, qui commence vers les années 100-110 ou 120² avec la *Prédication de Pierre*³ et se continue à travers tout le second siècle par les écrits bien connus (s'ils ne sont pas tous intégralement conservés) de Quadratus, Aristide, Justin, Tatien, Miltiade, Apollinaire de Hiérapolis, Méliton de Sardes, Athénagore, Théophile d'Antioche, ou chez les Latins, de Minucius Felix et Tertullien, puis au III^e siècle avec Clément d'Alexandrie, Origène, saint Cyprien, etc. Les mêmes thèmes sont repris à nouveau avec une ampleur sans cesse accrue, dans les siècles suivants, par Arnobe, Lactance, saint Athanase⁴, saint Jean Chry-

1. Cf. dans notre ms. **F**, n° 11, le titre de l'*Exhortation aux Grecs*, du Ps.-Justin, Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας ; on pourrait aussi proposer, en se référant notamment à Clément d'Alexandrie, Λόγος προτρεπτικὸς.

2. Pour la date, voir plus loin, p. 246, n. 2.

3. Je me permets de rappeler au lecteur qu'il ne faut pas confondre la « Prédication de Pierre », Κήρυγμα Πέτρου, apologie perdue du début du second siècle, connue par les fragments que nous en avons conservés en particulier Clément d'Alexandrie, avec les « Prédications de Pierre », Κηρύγματα Πέτρου, écrit judéo-chrétien dont la critique moderne conjecture l'existence et qui serait à la source des *Recongnitions Clémentines* : voir à son sujet, en dernier lieu H. J. SCHÖERS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, 1949, et *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, auteur dont la terminologie peut prêter à confusion.

4. Pour ses deux livres *Contre les païens*, écrits un peu avant 323 : cf. P. TH. CAMELOT, *Sources Chrétiennes*, t. XVI, p. 15-16.

sostome¹, saint Cyrille d'Alexandrie, Macaire de Magnésie, Isidore de Péluse² ou Théodoret de Cyr, pour ne rien dire des auteurs plus récents³. Une étude plus attentive ne fera que mettre davantage en évidence les rapports étroits de notre texte avec cette tradition littéraire, et, tout particulièrement avec ses plus anciens représentants, ceux des années 120-200.

Soulignons dès maintenant que l'association des deux thèmes de l'Apologétique et de l'Exhortation appartient bien à cette tradition : chez tous les apologistes du II^e siècle on peut relever le même souci de faire servir leur défense du Christianisme à la propagande de la vraie foi⁴, bien que chez aucun d'eux ce second thème ne reçoive la place d'honneur qu'elle occupe dans l'*A Diognète*. La chose n'a, du point de vue psychologique, rien que de très naturel : quelle efficacité pratique pouvait-on espérer de ces écrits, évidemment destinés au public païen ? Agir sur l'opinion publique et par contre-coup obtenir du pouvoir impérial un

1. Notamment avec sa *Démonstration pour les Juifs et les Grecs que le Christ est Dieu*, P. G., t. 48, c. 813-838.

2. Il avait écrit trois livres, perdus, *Contre les Grecs* : cf. *Ép.*, II, 137 et 288, P. G., t. 78, c. 580 et 664.

3. Cf. les indications fournies par notre *Introduction* sur la riche production de l'apologétique byzantine.

4. Voir à ce sujet M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, II, *L'elemento propagandistico e protreptico negli apologetici greci del II. secolo*, p. 1-65 (remaniement d'un mémoire paru dans *Rivista di Filologia*, t. LXIX, 1941, p. 1-18 ; 97-109). L'auteur, s'avancant dans la voie frayée d'abord par W. Jäger et devenue chère à l'érudition italienne (E. Bignone, G. Lazzati, L. Alfonsi, S. Mariotti), cherche à retrouver de plus dans nos textes chrétiens les « motifs » traditionnels de la littérature de propagande philosophique issue du *Protreptique* d'Aristote. Ses rapprochements ne paraissent pas tous convaincants, mais cet aspect particulier de sa démonstration n'importe pas à notre sujet.

Concernant spécialement l'*A Diognète*, cf. ses pp. 58-61 ; 63-64 ; et depuis : L. ALFONSI, *Spunti protreptici e filosofici nell'Epistola a Diogneto*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. XXXIX, 1947, p. 239-241.

changement d'attitude ? Peut-être. Mais combien moins incertain et plus immédiat devait être cet autre but : amener le lecteur à la religion chrétienne, après avoir réfuté les objections qui l'écartaient de la foi ! L'exhortation apparaît comme la contre-partie positive qu'appelle normalement l'argumentation défensive. En fait, on retrouve, brièvement esquissé, ce même appel à la conversion dans la conclusion des *Apologies* d'Aristide¹, de saint Justin², de chacun des trois livres de Théophile³, — et chez celui-ci, déjà, avec plus d'insistance ; le thème « protreptique » s'affirme ensuite au premier plan chez Clément d'Alexandrie.

Mais il serait inexact de voir là le fruit d'un développement progressif et, pour l'*A Diognète*, l'indice nécessaire d'une date relativement récente, car dès le début du II^e siècle la *Prédication de Pierre* présentait les mêmes caractères. Il faut s'entendre en effet lorsqu'on place celle-ci en tête de la série de nos *Apologies*⁴ : la *Prédication de Pierre* contenait bien, sans doute, l'essentiel des arguments qui seront inlassablement repris contre les païens et les Juifs, mais, dans la mesure où les trop rares fragments conservés nous permettent de nous faire une idée de cette œuvre, il semble bien que l'apologétique défensive ne s'y présentait pas à l'état isolé mais qu'elle y était comme enrobée dans un contexte « protreptique », associée à une profession de foi positive que l'auteur, conscient de sa mission apostolique, proposait, d'un ton pathétique et pressant, à l'acceptation du lecteur⁵.

1. ARISTIDE, *Apol.*, 17, 6-8, cf. 15, 6.

2. JUSTIN, *II Apol.*, 15, 4-5, cf. *I. Apol.*, 18, 2 ; 44, 13 ; 55, 8 ; 56, 3-4.

3. Théophile d'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, I, 14 ; II, 38 ; III, 30.

4. J. N. REAGAN, *The Preaching of Peter, the beginning of Christian apologetic*, thèse de Chicago, 1923, p. 51-59.

5. Cf. les fragments rassemblés par Dobschütz, *T. U.*, XI, 1 : « Sachez donc qu'il y a un seul Dieu... (fr. II), n'adorez pas ce Dieu

Contenu et plan Le traitement de ce double thème se réalise, dans notre texte, sous la forme d'un développement très habilement ménagé dans lequel on peut, pour la commodité du commentaire, distinguer quatre parties :

1. Une apologie proprement dite contre les païens et les Juifs (I-IV).
2. Le fameux exposé sur le rôle des chrétiens dans le monde (V-VI).
3. Une catéchèse sommaire, contre-partie positive de l'apologie (VII-IX).
4. L'exhortation finale (X et XI-XII).

A la condition bien entendu de ne pas se faire de cette répartition une idée trop rigide : les chapitres V-VI s'enchaînent très naturellement avec les quatre premiers, se présentant comme une explication de la réponse réservée donnée en IV, 6 ; la troisième partie est introduite en VII, 1 comme une reprise de ce qui avait été dit en V, 3 et s'achève sur un morceau lyrique (IX, 5-6) qui facilite le passage à la pathétique exhortation qui commence en X, 1.

D'autre part l'auteur ne s'astreint pas strictement à se cantonner dans le sujet que traite en principe chaque partie : dès la première page, les § I, 2-II, 1 anticipent sur l'Exhortation, et dans la suite, les rappels ne manquent pas : ainsi VIII, 2-4 complètent II, 2-7 ; VII, 7-9, X, 7-8 reprennent VI, 5 et 9 ; X, 7, et XI, 5 reviennent sur la question d'abord réservée en IV, 6 ; mieux encore, c'est au cours de l'homélie finale que sont effectivement traités deux points d'apologétique annoncés dès le programme

comme les Grecs... (III), ne l'adorez pas non plus comme les Juifs... (IV) ; c'est pourquoi, vous aussi, instruits par la tradition que je vous transmets, adorez Dieu d'une manière nouvelle, par le Christ... » (V : ces fragments proviennent de CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 5, 39-41). Cf. encore, pour le plan d'évangélisation du monde, fr. VI-VII (*Strom.*, VI, 5, 43 ; 6, 48).

initial (I, 1, hg) et restés jusque-là sans réponse (IX et X, 4-8).

On ne saurait s'en étonner ; nous avons ici un remarquable spécimen de « prose d'art » antique : à l'époque impériale, une division trop explicitement annoncée et mécaniquement suivie paraissait trop scolaire¹ pour pouvoir être considérée comme réellement artistique : auteur et public connaissaient si bien les règles de la rhétorique traditionnelle qu'il était devenu nécessaire, pour en raviver l'intérêt, d'en assouplir l'application, un peu comme de nos jours les peintres recourent à la déformation volontaire et « expressive »².

1. Cf. mon *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937, p. 75.

2. *Id.* (II) *Retractatio*, Paris, 1949, p. 665-666.

I
Apologie contre les Païens et les Juifs (ch. I-IV)

Les Questions de Diognète, I, 1 L'auteur présente son apologétique comme une réponse à une série de questions, réelles ou supposées, que lui avait, ou lui aurait adressées le païen Diognète¹, et qu'il rappelle, au début, dans une période dont la souple complexité peut difficilement passer du grec au français ; huit questions² qui toutes trouveront plus bas leur réponse, sans, bien entendu, que l'auteur se soit astreint à suivre méthodiquement l'ordre selon lequel il les a d'abord énoncées :

- ^a Quel est le Dieu des Chrétiens (Réponse en VII-IX) ?
- ^b Nature du culte qu'ils lui rendent (R. : VI).
- ^c Leur attitude dédaigneuse à l'égard du monde (R. V-VI *pass.*)³.
- ^d Leur mépris de la mort (R. : VI, 5 ; 9-10 ; VII, 7-9).
- ^e Refus des dieux païens (R. : II).
- ^f Rejet des observances juives (R. : III-IV, 5).
- ^g L'amour mutuel des Chrétiens (R. : cf. X, 4-8).
- ^h Apparition tardive de cette religion nouvelle (R. : VIII, 7-IX, 2).

Diognète est loué non seulement de son ardeur à s'informer, mais aussi de la « clarté », de la pertinence de ses demandes. C'étaient bien là en effet les questions fon-

1. Pour l'identification du personnage, voir *in fine*, p. 254 et 267.
 2. En décomposant, comme l'a tenté notre traduction, la construction synthétique de la période.
 3. OÙ, à vrai dire, l'auteur rétorque l'accusation, plus qu'il ne la réfute.

damentales qu'on pouvait attendre de la part d'un païen curieux. En fait, on retrouve les mêmes problèmes chez les anciens apologistes du christianisme, et notamment chez ceux du second siècle. Il est intéressant de souligner qu'ils les présentent souvent, ainsi que le fait notre auteur, comme des questions qui leur auraient été effectivement posées ; de nombreux textes païens nous montrent d'autre part que ce n'était pas là une fiction mais que ces problèmes inquiétaient bien, de fait, l'opinion du temps :

A. Le Dieu des chrétiens : question inévitable, que déjà les *Actes des Apôtres* (17, 18) mettent dans la bouche des philosophes épicuriens et stoïciens qui, à Athènes, prennent contact avec saint Paul : elle est trop naturelle pour ne pas revenir constamment¹.

B. La singularité du culte chrétien et ses modalités mystérieuses : dans Minucius Felix² le païen Caecilius demande : « Pourquoi n'ont-ils pas d'autels, de temples, de statues divines comme les autres ? »

C. Les Chrétiens avaient hérité du reproche d'isolement haineux à l'égard du monde civilisé, ἀμικία, μισανθρωπία, que les païens adressaient déjà aux Juifs³ : Tacite par exemple estime que les martyrs de la persécution de Néron « furent convaincus moins du crime de l'incendie de Rome que de haine du genre humain »⁴.

1. Ainsi : THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 2 : « Montre-moi ton Dieu » ; Celse, dans ORIGÈNE, *C. Cels.*, VI, 66 ; *Passio Pauli*, 9, p. 32, Lipsius-Bonnet ; ST. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 41, 6 ; 127, 10 ; *Serm. Denis* 2, 4 ; QUODVULTEUS, *De Symbolo sermo III ad catech.*, 3, P. L., t. XL, c. 654.
 2. MINUCIUS, *Oct.*, 10, 2.
 3. M. SIMON, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 243 et les sources rassemblées par Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au judaïsme*, Paris, 1895 (cf. à l'index, s. v. *Misoxénie*) : ainsi Diodore de Sicile, XL, 3 (dans PROTIUS, *Bibl. cod.*, 244) ; JOSÈPHE, *C. Apion*, II, 14, 36 ; I, 34, etc.
 4. TACITE, *Ann.*, XV, 44, 6. De même, MINUCIUS FELIX, *Oct.*, 12, 5 ; Celse dans ORIGÈNE, *C. Cels.*, VIII, 2.

D. Le mépris de la mort affiché par les martyrs n'avait pas moins frappé, et tour à tour scandalisé, étonné ou troublé l'opinion païenne. Marc-Aurèle oppose le suicide rationnel du sage à celui des Chrétiens que dicte un simple esprit d'opposition et qui s'accompagne de mise en scène théâtrale¹. Parmi tant d'autres témoignages², retenons celui de l'apologiste Justin, retraçant l'itinéraire spirituel qui l'a conduit au Christ. « Moi-même lorsque j'étais disciple de Platon, entendant les accusations portées contre les chrétiens et les voyant intrépides en face de la mort et de ce que les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et l'amour des plaisirs »³.

E. Le refus d'adorer les dieux du paganisme avait provoqué l'accusation d'« athéisme » dont les Juifs avaient été également l'objet avant les Chrétiens⁴ : ce reproche revient très souvent ; ainsi, Minucius Felix : « seuls de tous les peuples, les Chrétiens ont l'audace et l'impiété d'attaquer l'ancienne religion »⁵.

F. On pourrait croire que le problème soulevé par le rejet des observances mosaïques relevait de la polémique entre Juifs et Chrétiens, qui a sa tradition littéraire propre⁶ ; il n'en est rien : la séparation, assez tôt accusée et

1. MARC-AURÈLE, *Pensées*, XI, 3 ; cf. ARRIEN, *Entretiens d'Épictète*, IV, 7, 6 ; LUCIEN, *Peregr.*, 11 s.

2. Ainsi : LUCIEN, *Peregrinus*, 13 ; Celse dans ORIGÈNE, *C. Cels.*, II, 45 ; VIII, 54 ; Galien dans ABULFEDA, *Historia anteislamica*, trad. Fleischer, p. 109.

3. JUSTIN, *II Apol.*, 12, 1.

4. Voir encore le recueil de REINACH, *Textes...*, index, au mot *Impiété* : JOSÈPHE, *C. Apion*, II, 7 ; 14 ; I, 34 ; PLINE, *Hist. Nat.*, XIII, 46.

5. MINUCIUS, *Oct.*, 8, 1-5, et en général : A. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXVIII, 4, Leipzig, 1905.

6. Pour l'histoire de cette polémique, voir en dernier lieu M. SIMON, *Verus Israel, étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, 1948, p. 165-213.

rapidement élargie, entre Judaïsme et Christianisme n'avait pas échappé aux païens, comme on peut le voir par Celse¹. Aussi deux des plus anciennes apologies, la *Prédication de Pierre*² et celle d'Aristide³ unissent-elles comme la nôtre la polémique *adversus Judaeos* à celle contre les païens.

G. L'amour mutuel des chrétiens intriguait tant les païens qu'il donnait lieu de leur part aux conjectures les plus infamantes⁴ ; écoutons par exemple Tertullien : « Mais c'est surtout cet amour si actif qui, aux yeux de beaucoup, est comme une flétrissure imprimée au fer rouge : Voyez, disent-ils, comme ils s'aiment... Et comme nous nous appelons « frères » ils déraisonnent là-dessus »⁵.

H. L'apparition tardive dans l'histoire du monde de cette religion d'un Dieu éternel, de la révélation, du salut, soulevait des difficultés qu'avaient bien su apercevoir les plus profonds des « maîtres de la pensée anti-chrétienne »⁶, de Celse à Porphyre⁷.

Ainsi, toutes les questions soulevées par Diognète appartiennent au programme en quelque sorte obligé de l'ancienne apologétique. Si notre Discours présente ici

1. Dans ORIGÈNE, *C. Cels.*, II, 1, etc. ; III, 1.

2. *Fragm.* IV Dobschütz : CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 5, 41.

3. ARISTIDE, *Apol.*, 14. Les autres apologies des II^e et III^e siècles séparent par contre plus nettement la polémique contre les païens de celle contre les Juifs ; pour les trouver de nouveau réunies, il faut, me semble-t-il, attendre saint Jean CHRYSOSTOME, *Démonstration citée plus haut*, ou celle d'un Ps. Chrysostome, plus tardif encore, *Contre les Juifs, les Grecs et les hérétiques*, P. G., t. XLVIII, c. 1075-1080 : cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 169, n. 2.

4. Voir ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 32 ; MINUCIUS, *Oct.*, 9, 2.

5. TERTULLIEN, *Apol.*, 39, 7 ; 39, 16.

6. C'est le titre de la collection qu'inaugurait le livre de L. ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, 1925. Sur ce point, voir en particulier, dans ORIGÈNE, *C. Cels.*, IV, 7 ; VI, 78.

7. SAINT AUGUSTIN, *Ep.*, 102, 2 (8).

quelque originalité, elle se manifeste plutôt par ses silences : nous n'y trouvons pas représentés un certain nombre de thèmes familiers aux autres apologistes, et notamment :

a) Pas de discussion en forme¹ des calomnies habituelles formulées contre les mœurs chrétiennes (inceste et meurtre rituel) que l'auteur, semble-t-il, n'ignorait pourtant pas² ;

b) Ni de l'accusation qui apparaît vers la fin du II^e siècle et ira s'amplifiant jusqu'au V^e : l'impiété des chrétiens est la cause des catastrophes météorologiques et autres qui s'abattent sur le monde romain³ ;

c) Rien non plus sur le problème de la résurrection, une des difficultés majeures cependant que les païens cultivés opposaient à la foi chrétienne, comme on peut le voir par la conclusion brusquée que les *Actes des Apôtres* donnent au discours de saint Paul sur l'Aréopage (17, 32) ; sujet qui, lui aussi, est volontiers traité par les Apologistes⁴ ;

d) Pas de référence explicite⁵ à la source de la révélation

1. Alors que la plupart des Apologies y répondent avec précision et souvent avec détail, ainsi : JUSTIN, *I Apol.*, 26, 7 (et 27-29, 1, sur l'exposition des enfants : *A Diogn.*, V, 6) ; *II Apol.*, 12, 1-4 ; *Tryph.*, 10, 1 ; cf. 17, 1 ; TATIEN, 25 ; ATHÉNAGORE, 3, 31-35 ; THÉOPHILE, *A Autol.*, III, 4-15 ; TERTULLIEN, *Ad Nat.*, I, 7 ; *Apol.*, 7-9 ; 39, 6-21 ; MINUCIUS, *Ocl.*, 9, 2-3 ; 31. Cf. encore ARISTIDE, *Apol.*, 15, 7 ; ORIGÈNE, *C. Cels.*, VI, 27.

2. Cf. V, 7 (si on accepte la correction proposée par DOM MARAN) ; VI, 5.

3. TERTULLIEN, *Ad Nat.*, I, 6 ; *Apol.*, 40-41 ; ST. CYPRIEN, *Ep.*, 75, 10 ; *Ad Demetrian.*, 2-3 ; ORIGÈNE, *C. Cels.*, III, 15, etc., jusqu'à SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, I, 36 ; II, 3 ; III, 31.

4. JUSTIN, *I Apol.*, 18, 6-19, 6 ; TATIEN, 6 ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 36, et bien entendu son traité *De Resurrectione* ; THÉOPHILE, *A Autol.*, I, 13 ; MINUCIUS, *Ocl.*, II, 2-9 ; 34, 6-12 ; TERTULLIEN, *De Resurr. carn.* ; ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, 9 ; V, 14 ; VIII, 49.

5. L'auteur, sans doute, utilise constamment l'Écriture (et avant tout les Épîtres pauliniennes) : les notes qui accompagnent la traduction n'auront pas manqué d'attirer là-dessus l'attention du lecteur. Mais il le fait avec une extrême discrétion, s'ingéniant, et réussissant

chrétienne, à l'Écriture Sainte, à sa vérité, et à l'antériorité qu'on revendique généralement pour elle vis-à-vis des littératures païennes¹ ;

e) Rien sur les problèmes d'ordre juridique, fondement légal des persécutions, légitimité de la procédure suivie au cours de celles-ci, problèmes il est vrai qui sont en quelque sorte propres à l'apologétique latine².

De ces remarques, contentons-nous pour l'instant (réservant à plus tard d'en tirer des inductions chronologiques) de dégager l'impression que l'*A Diognète* a quelque chose de plus rapide, de plus sommaire que les autres apologies, et que d'autre part elle se place sur un plan plus intérieur, plus proprement religieux, moins polémique que spirituel. Impression qui ira s'accroissant à mesure que nous avancerons dans la lecture du texte : le traitement rapide, sinon bâclé, du thème proprement apologétique cède progressivement la place à celui de l'exhortation où l'inspiration de

souvent avec bonheur, à intégrer dans son propre style les emprunts faits au texte sacré, évitant presque toujours de faire des citations explicites (exceptions : II, 5 ; III, 4). Deux fois seulement il souligne l'origine : XII, 3 (« ce qui a été écrit »), XII, 5 (« l'Apôtre dit »), mais c'est dans l'Épilogue final (XI-XII) dont le caractère est si particulier que son authenticité a pu être contestée. De toute façon, même là, l'auteur, quel qu'il soit, ne renvoie pas son lecteur à l'étude des Écritures, comme aiment à le faire les autres Apologistes.

1. *Prédication de Pierre*, fragm. V, IX, X, soit : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, 5, 41 ; 15, 148 ; 15, 128 ; ARISTIDE, 16, 5 ; JUSTIN, *I Apol.*, 23, 1 ; 44 ; 59-60 ; TATIEN, 29 ; 31 ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 9 ; THÉOPHILE, *A Autol.*, I, 14 ; II, 9-38 ; III, 1 ; 26 ; 29-30, etc.

LACTANCE, *Instil. div.*, V, 1, 26-27 ; 3, 4-8, reprochera vivement à SAINT CYPRIEN d'avoir combattu les Païens par un recours aux « témoignages des Écritures » (notamment dans son *Ad Demetrianum*, 6 ; 7 ; 9, etc.) ; mais le scrupule qu'il exprime (V, 1, 26 : « quoniam mystica sunt quae locutus est et ad id praeparata ut a solis fidelibus audiantur... ») n'était nullement partagé par les Apologistes plus anciens, comme on le voit par la longue liste de textes que nous venons de citer.

2. TERTULLIEN, *Apol.*, *pass.* ; SAINT CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, 13.

l'auteur s'épanouit plus largement et avec une visible complaisance.

**Préparation
spirituelle**
I, 2-II, 1

Mais, sans aller plus avant, cet accent proprement spirituel s'affirme dès le seuil de l'exposé dans la double introduction que représentent la brève prière pour demander à Dieu l'efficacité du discours (I, 2) et les conseils à Diognète sur les dispositions préliminaires à réaliser dans son esprit (II, 1). Par là l'auteur montre bien qu'il entend se placer moins sur le plan polémique de l'apologétique au sens strict que sur celui de l'exhortation, qui tend à entraîner l'âme tout entière de l'auditeur et à la conduire jusqu'à la conversion totale.

L'invocation à Dieu n'a guère d'équivalent dans la littérature apologétique du II^e siècle¹ ; on constate par contre une analogie qui va jusqu'à la similitude d'expression avec les indications parallèles qui se rencontrent dans l'Introduction du traité de l'Antéchrist d'Hippolyte² et de l'Exhortation aux Gentils du ps. Justin³.

Quant à l'idée, en somme pascalienne, qu'il est nécessaire de purifier l'âme afin de la rendre disponible, de la préparer à recevoir la révélation de la vérité chrétienne, nous la

1. Cf. tout au plus l'indication fugitive d'Aristide, 2, 1 : « ayant ainsi parlé de Dieu, autant que j'en avais la capacité », καθὼς ἐμὲ ἐχώρησε (mais il ne dit pas que Dieu l'avait accordée à sa prière !). Voir aussi, mais le parallélisme n'est pas non plus très net : IRÉNÉE, *Prédic. apostol.*, 1.

2. HIPPOLYTE, *De antichr.*, 2, p. 5, l. 15-21, Achelis : « Afin qu'il y ait des deux côtés une utilité commune, pour celui qui parle..., pour celui qui écoute..., etc. Puisque, donc, c'est un effort commun qui nous est proposé, pour celui qui parle de s'exprimer sans erreur, pour celui qui écoute de recevoir les paroles dites d'une oreille pleine de foi, je te demande, Théophile, de l'unir à moi dans cette prière faite à Dieu, etc. ».

3. PS. JUSTIN, *Cohortatio*, 1, p. 18, Otto : « Je prie Dieu qu'il accorde, à moi, de dire ce qu'il vous faut ; à vous, après avoir rejeté votre obstination invétérée et abandonné l'erreur de vos aïeux, de choisir le parti qui vous est maintenant utile ».

retrouvons non seulement dans le même passage de la *Cohortatio* mais aussi chez les Apologues du II^e siècle¹ et notamment, avec un relief particulier chez Théophile d'Antioche². Mais elle s'exprime dans l'*A Diognète* sous une forme très originale ; nous avons là un bon exemple de l'art subtil avec lequel l'auteur a comme émaillé son style de réminiscences scripturaires et notamment pauliniennes. C'est de saint Paul que provient l'expression « quand tu seras devenu un *homme nouveau* » : elle nous renvoie au passage qui décrit le renouvellement intérieur du chrétien (*Eph.* 4, 22-23) ; tandis que la suite, « un homme nouveau tel qu'à l'origine » implique, si nous avons bien compris, une référence à l'entretien nocturne de Jésus avec Nicodème dans l'*Évangile selon saint Jean* (3, 3) : « Nul, s'il ne naît de nouveau ne peut voir le Royaume de Dieu ».

Contre l'idolâtrie
II, 4-7

La critique du paganisme est expédiée en un bref chapitre et se limite à un double argument : contre l'idolâtrie (II, 1-7), contre les sacrifices sanglants (II, 8-9) ; dans la suite nous rencontrerons une condamnation, elle aussi brève et dédaigneuse, de « la vanité et des erreurs » des philosophes, ces « charlatans » (VIII, 2-4). C'est peu, et c'est là réduire à un minimum la polémique qui dans la plupart des autres apologues chrétiennes s'étend largement sur la critique de la mythologie, l'immoralité des légendes attribuées aux dieux, sur le pressentiment de la vérité chrétienne qu'on peut réussir à faire confesser aux témoins les plus représentatifs de la tradition païenne (poètes, philosophes, oracles mêmes des faux dieux). N'en faisons pas grief à notre

1. JUSTIN, *I Apol.*, 53, 1 ; TATIEN, 30, *init.* Elle réapparaît bien entendu au III^e siècle : cf. CLÉMENT, *Protreptique*, I, 10, 2 (mais l'affabulation, empruntée à la langue technique des mystères païens, y est toute différente).

2. THÉOPHILE, *A Autol.*, I, 2 (il faut purifier les yeux de l'âme et les oreilles du cœur).

auteur : après tout, son propos n'était pas de fournir une réfutation en forme du paganisme, mais seulement de répondre ici à la première des questions de Diognète : pourquoi les chrétiens refusent-ils de rendre un culte aux dieux traditionnels¹ ? Un argument pouvait suffire pourvu qu'il fût bon.

A vrai dire la réfutation de l'idolâtrie que nous trouvons ici paraît bien sommaire et simpliste ; elle n'a surtout rien d'original : l'idée que la vénération des païens s'adresse à des idoles faites de main d'homme, qui ne sont rien de plus que la matière dont on les a tirées, est un lieu commun qu'on retrouve traité de la même manière chez tous les Apologistes² ; ils mettent en œuvre les mêmes éléments que notre passage : mêmes références à l'Écriture³, même allusion aux transformations qu'un simple changement de forme fait subir aux idoles⁴, mêmes ironies faciles sur l'impuissance de leur matière inerte, incapable d'échapper aux outrages⁵ ou, par elle-même⁶, aux voleurs. Où qu'il

1. Bonne remarque de RADFORD, *The epistle to Diognetus*, p. 46.

2. *Prédication de Pierre*, fragm. III ; ARISTIDE, 13, 1-2 ; JUSTIN, *I. Apol.*, 9, 1-3 ; TATIEN, 4 ; MÉLITON, fragm. II (OTTO, *Corp. Apolog.*, t. IX, p. 413) ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 15 ; 17 ; THÉOPHILE, *A Autol.*, I, 1 ; 10 ; II, 2 ; MINUCIUS FELIX, *Ocl.*, 3, 1 ; 23, 9 s. ; TERTULLIEN, *Ad Nat.*, I, 12 ; *Apol.*, 12, 2 ; 29, 2 ; 29, 4 ; *De idolol.*, 3 ; Ps. MÉLITON, *Or.*, II (OTTO, t. IX, p. 509-510 ; cf. p. 431, trad. Renan) ; CLÉMENT d'Alexandrie, *Protrept.*, IV, 50-52 ; X, 97, 3 ; St. ATHANASE, *C. Gentes*, I, 12-15, c. 28 AD ; *Oracles Sibyll.*, V, 81-85 ; ARNOBE, *Adv. nat.*, I, 39 ; VI, 8-21 ; LACTANCE, *Div. Inst.*, II, 2, 21-23 ; etc.

3. Ainsi : THÉOPHILE, *Ad. Autol.*, I, 10 (termine, comme l'*A Diognète*, sur une référence au Ps., 113, B, 8) ; II, 35 ; St. ATHANASE, I, 14, c. 29 BC ; *Recognit. Clement.*, V, 15.

4. Ainsi : ARISTIDE, 13, 2 ; JUSTIN, *I. Apol.*, 9, 2 ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 26 in ; TERTULLIEN, *Apol.*, 12, 2 ; CLÉMENT, *Protrept.*, IV, 46, 3-47, 1 ; ATHANASE, *C. Gentes*, I, 13, c. 28 C ; ARNOBE, VI, 14-15.

5. MINUCIUS, *Ocl.*, 24, 1 ; TERTULLIEN, *Apol.*, 12, 7 ; cf. 40, 9 ; CLÉMENT, *Protrept.*, IV, 52-53, 1 ; ARNOBE, VI, 16.

6. ARISTIDE, 3, 2 ; JUSTIN, *I. Apol.*, 9, 5 ; TERTULLIEN, *Apol.*, 29, 2 ; CLÉMENT, *loc. cit.* ; St. CYPRIEN, *Ad Demetr.*, 14 ; ARNOBE, VI, 20-21 ; *Recogn. Clement.*, V, 15.

faillie situer notre texte dans la série chronologique de ces écrits, sa dépendance à l'égard de la tradition littéraire qu'ils représentent est évidente puisque dès son premier représentant, la *Prédication de Pierre*, le « lieu commun » apparaît nettement caractérisé¹.

Le mérite, s'il existe, de notre chapitre, ne peut être que d'ordre littéraire : comment a-t-il réalisé l'affabulation de ce thème obligé ? On portera à son actif une certaine vivacité de ton, un mouvement alerte (contre-partie positive de sa brièveté), le pathétique de ses interrogations accumulées qui se font plus pressantes et plus brèves, et s'expriment par des propositions parallèles, *κῶλα*, qui, progressivement raccourcies finissent par être découpées sensiblement selon la même mesure, *ισόκωλα*, et qui riment ensemble, *ὁμοιοτέλευτα* ; et enfin au terme de cette gradation bien conduite, le sarcasme lyrique qui éclate dans une citation biblique quasi explicitée (II, 5) et s'achève en retombant par une réflexion d'une ironie amère (II, 6). Soulignons aussi quelque délicatesse attique dans le manie-ment d'un argument assez grossier : les outrages qui

1. *Fragm.*, III, ap. CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 5, 40 : « Adorez ce Dieu, mais non comme les Grecs qui, entraînés par l'ignorance et ne connaissant pas Dieu comme nous d'une connaissance parfaite, ont fait avec les biens, qu'il avait mis entre leurs mains pour leur usage, des statues de bois et de pierre, de bronze et de fer, d'or et d'argent et, en oubliant la nature matérielle et l'usage, ils ont érigé ce qui avait été mis à leur service et ils l'adorent, comme ils adorent aussi les êtres que Dieu leur avait donnés comme nourriture, ceux qui volent dans l'air, ceux qui nagent dans la mer, ceux qui rampent sur la terre, les bêtes sauvages comme les quadrupèdes domestiques, belettes et rats, chats, chiens et singes ; ils sacrifient leurs propres aliments à ce qui sert d'aliment », etc. Cf. le résumé du même passage donné par ORIGÈNE, *In Johann.*, XIII, 17.

Mais la *Prédication de Pierre* ne faisait déjà que reprendre un « lieu commun » mis au point par l'apologétique de l'Ancien Testament : cf. *Sag.*, 13, 10-15, 13 (et spécialement 13, 16 ou 15, 7, à rapprocher de l'*A Diognète*, II, 7 et II, 2-3), pour ne rien dire de textes plus anciens.

menacent l'idole insensible sont sobrement évoqués en deux mots, « corruption, pourriture » (II, 4), on nous épargne les images plus brutales que d'autres auteurs ont soulignées avec complaisance d'un trait plus appuyé : rats, araignées, colombine¹ ; de même plus haut on nous suggère discrètement les métamorphoses réciproques entre dieux et « ustensiles » : Justin appuie davantage et parle de « vases d'ignominie »².

Mais revenons au fond : cette argumentation pouvait-elle convaincre un païen cultivé ? Il n'y avait là rien qui pût le surprendre ; cette ironie à l'égard de l'idole ne vient pas seulement de la *Prédication de Pierre*, et à travers elle, des Psalmistes et Prophètes d'Israël, elle appartient aussi à la plus authentique tradition classique, d'Héraclite³ ou Hérodote⁴ jusqu'à Horace ou Lucien⁵ ; il y avait longtemps que la piété païenne avait préparé sa réponse (c'est le sort de toute apologétique que de provoquer la contre-apologétique correspondante), — celle-là même que nous voyons Celse opposer aux chrétiens : ce n'est pas à la pierre, au bois, au bronze ou à l'or que s'adressent les hommages, mais bien à la divinité à laquelle ces objets sont consacrés ou que ces images représentent⁶.

1. Cf. les textes cités ci-dessus, p. 106, de Minucius Felix (... mures, hirundines, milui non sentire eos sciunt... araneae uero faciem eius intexunt, et de ipso capite sua fila suspendunt...), de Tertullien (statuas... quas milui et mures et aranei intelligunt), ou Clément.

2. JUSTIN, *I. Apol.*, 9, 2 ; cf. ATHANASE, *C. Gentes*, I, 13, c. 28 C.

3. Fragm. 5, DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*³, § 22 (12) : ce fragment provient de la *Theosophia* du ms. F.

4. II, 172 (anecdote de l'usurpateur Amasis transformant en statue divine un bassin servant à laver les pieds ; elle a été reprise par ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 26).

5. HORACE, *Sat.*, I, 8 ; LUCIEN, *Jup. conf.*, 8 ; *Jup. trag.*, 7 ; *Somn.*, 24. Sur cette tradition, cf. P. TH. CAMELOT, trad. d'Athanase, *C. Gentes* (*Sources Chrétiennes*, t. XVIII), p. 136, n. 1, et les livres classiques de P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, B. von BORNHIES, *Quid veteres philosophi de idololatria senserint*, diss. Göttingen, 1918.

6. Dans ORIGÈNE, *C. Cels.*, VII, 62, p. 211-212 Koetschau.

On comprend l'irritation de critiques comme Harnack ou Geffcken¹ devant une argumentation aussi banale : l'assurance insolente dont fait preuve notre auteur (II, 10) a quelque chose d'un peu agaçant. Mais est-elle due simplement à la suffisance ou à la naïveté ? Mesurons combien le paganisme traditionnel se trouvait en porte à faux dans la culture de l'époque impériale : il représentait la survivance formelle d'une très vieille mentalité que l'évolution des idées et des sentiments avait abolie ; le polythéisme avait été une réalité vivante dans les siècles passés, au temps de cette « première religiosité » qui était déjà aussi étrangère, aussi inaccessible, aux païens des premiers siècles de notre ère qu'elle peut l'être pour nous, car ils en étaient séparés, comme nous, par l'écran interposé de l'incroyance hellénistique². Un païen cultivé, et sensible à la réalité religieuse, comme Diognète, ne pouvait pas réellement justifier en raison le culte des dieux auquel il demeurait traditionnellement attaché, et on comprend que notre auteur ait cru pouvoir en quelque sorte escompter son accord.

Il reste, j'en conviens bien volontiers, que l'argumentation de notre auteur nous paraîtrait bien plus efficace si, au lieu de se contenter de ces sarcasmes faciles et rebattus, il avait fait porter son effort sur ce dépassement inévitable du polythéisme, aidant ainsi son interlocuteur à prendre conscience du monothéisme implicite qui ne pouvait pas ne pas être le sien.

Un intérêt plus réel s'attache à la deuxième partie du chapitre II où l'ironie de l'auteur, toujours aussi agressive, s'attaque à la pratique païenne du sacrifice sanglant : comment peut-on prétendre honorer les dieux

Contre
les sacrifices
II, 8-10

1. Cités au début de ce Commentaire (p. 89-90).

2. Sur la distinction, de part et d'autre de la période hellénistique, entre « première » et « seconde religiosité », cf. mon rapport au IX^e Congrès International des Sciences Historiques, Paris, 1950, t. I, *Rapports*, p. 338, et *Saint Augustin... (II) Retractatio*, p. 694, n. 12.

par cette boucherie et ces odeurs de gaillon ! Ce qu'il importe de souligner ici c'est moins le rejet des sacrifices comme indignes de Dieu, autre lieu commun de l'apologétique chrétienne¹ (nous allons le retrouver un peu plus bas repris contre les Juifs), que le sentiment de dégoût qui sert à l'exprimer : visiblement, ici encore l'apologiste fait appel à une communauté inconsciente de sensibilité entre son lecteur et lui.

Il y a là un témoignage intéressant sur l'évolution des idées religieuses au cours des premiers siècles de notre ère² : comme le polythéisme, la pratique du sacrifice sanglant était un héritage de la mentalité « primitive », une survivance : peu à peu, sous l'effet conjugué d'une délicatesse croissante, d'une idée plus haute de la divinité, sous l'influence aussi de la pratique chrétienne et déjà du culte « rationnel » des synagogues de la Diaspora, les païens en vinrent à rougir et à aspirer eux aussi à un sacrifice non sanglant, raisonnable et pur, λογική θυσία³. Ce sentiment a pu s'esquisser très tôt dans la critique philosophique⁴ mais

1. *Prédication de Pierre*, *Fragm.* III, cité plus haut ; ARISTIDE, 13, 4 ; JUSTIN, *I. Apol.*, 13, 1-2 ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 13 ; 27 ; TERTULIEN, *Apol.*, 30, 6 ; *Ad Scapulam*, 2, 11 ; *Oracl. Sibyll.*, VIII, 390-391 ; ARNOBE, VII, 3 ; 4 ; 17. Comme le précédent, ce thème a, bien entendu, sa racine dans l'Ancien Testament : *Ps.*, 49 (50).

2. Voir à ce sujet : A. D. NOCK, *Prolegom.*, à son éd. de Salluste, *Concerning the Gods*, Cambridge, 1926, p. LXXXIII, n. 191 ; O. CASEL, *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*, dans *Jahrbuch für Liturg. Wiss.*, t. XI, 1931, p. 2-19 ; K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Fribourg, 1943, p. 502-503 ; G. QUISPÉL, *Commentaire de Ptolémée, Lettre à Flora (Sources Chrétiennes, t. XXIV)*, p. 91-92.

3. *Poimandres (Corp. Hermel.)*, I, 31, p. 19, Nock-Festugière (λογικὰ θυσία ἀγνὰ) ; XIII, 21, p. 209 ; ΠΟΡΦΥΡΕ, *De abstinentiâ*, II, 45, p. 174 Nauck (νοερά θυσία) ; cf. chez les Juifs, *Test. Levi*, 3, 6 (λογικὴ καὶ ἀνάιματος θυσία), et dans le Nouveau Testament, *Rom.*, 12, 1 (λογικὴ λατρεία) ; *I. Pierre*, 2, 5 (πνευματικὰ θυσία).

4. L'argumentation de Porphyre, *De abstin.*, *loc. cit.*, remonte sans doute à Théophraste, comme la documentation qu'il met en œuvre

il a mis de longs siècles avant de s'imposer à la conscience commune et ne parait pas être devenu dominant avant le Bas-Empire¹. De cette évolution notre passage de l'*A Diognète* se révèle comme un témoin remarquable, et par sa date² et par la violence avec laquelle il exprime la réaction de sensibilité qui lui sert de point de départ³.

Contre les sacrifices des Juifs III, 4-5

Suivant donc, comme Aristide⁴ la voie inaugurée par la *Prédication de Pierre*⁵, l'*A Diognète* fait suivre sa réfutation du paganisme d'une critique symétrique de la religion juive. Il affirme y attacher plus d'importance (III, 1) et, de fait, y consacre, toutes proportions gardées⁶,

dans l'ensemble de ce livre II : cf. J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, p. 73 s.

1. Le témoignage le plus significatif, parce qu'il émane d'un « païen moyen » et non d'un milieu philosophique ou mystique, est celui d'Ammien Marcellin, choqué par l'abus des sacrifices chez son héros Julien l'Apostat : XXII, 12, 6-8 ; XXV, 4, 17 : cf. à ce sujet, W. ENSSLIN, *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, dans *Klio, Beiheft*, XVI, p. 54-56. Cf. encore l'épigramme des bœufs blancs à Marc-Aurèle : « Si tu reviens vainqueur, nous sommes perdus », citée par Ammien, XXV, 4, 17, mais éveillait-elle, pour son auteur, les mêmes sentiments que chez Ammien ?

2. Sans anticiper sur la discussion finale qui cherchera à préciser cette date, indiquons d'un mot que celle-ci se situe avec certitude dans l'intervalle 120-210.

3. En dehors de notre texte, ce même sentiment est bien exprimé et exploité par CLÉMENT d'Alexandrie, *Protrept.*, IV, 51, 2, et THÉODORE, *Græc. affect. cur.*, VII, 15, p. 104 Syll.

4. ARISTIDE, 14.

5. *Fragm.*, IV, Dobschütz, soit CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 5, 41 : « N'adorez pas non plus comme les Juifs : ceux-là s'imaginent qu'ils sont seuls à connaître Dieu, et pourtant ils ne le connaissent pas, puisqu'ils adorent les anges, les archanges, le mois et la lune : si la lune ne paraît pas, ils ne célèbrent pas le Premier Sabbat, ni les azymes, ni la fête, ni le grand jour », etc.

6. Car, absolument, ces deux ch. III-IV ne représentent pas un texte plus long que le seul ch. II : 43 lignes dans notre édition pour les uns comme pour l'autre.

relativement plus de développement (III-IV) que ne le fait Aristide chez qui la polémique contre les païens occupe beaucoup plus de place que celle contre les Juifs¹. Cependant les caractères généraux de son exposé restent semblables à ceux du chapitre précédent : il est toujours aussi rapide, sommaire, et par suite superficiel, quant au fond, passionné et violent quant à la forme et au ton.

Des thèmes qui étaient, ou devaient devenir, traditionnels dans la controverse chrétienne *adversus Judeos*², notre auteur ne retient que celui du refus de la loi mosaïque envisagée sous deux aspects : le sacrifice (c. III), les observances légales (c. IV) : il ne dit rien du problème du rejet d'Israël et de l'élection des Gentils, du caractère messianique de Jésus, de la responsabilité des Juifs dans la Crucifixion, ni de ce reproche si souvent fait aux Juifs des premiers siècles d'accorder une importance suspecte à la vénération et au culte des Anges³.

A l'intérieur même du sujet où il a choisi de se limiter, il va si vite qu'il ne se donne pas la possibilité de préciser, et par là même de nuancer sa pensée ; son attitude à l'égard du Judaïsme, toute d'une pièce, est strictement négative. Tout au plus, en commençant, consent-il à reconnaître, avec quelque condescendance, le mérite des Juifs à professer le strict monothéisme (III, 2)⁴, mais là se bornera sa bien-

1. Il ne consacre aux Juifs que le court ch. XIV, alors que la polémique contre les païens, « Barbares », Grecs et Égyptiens, en occupe onze, c. 3-13, dont quatre contre les Grecs, c. 8-11.

2. Voir l'inventaire qu'en a dressé A. L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos, a bird's eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935, avec les utiles compléments de M. SIMON, *Verus Israel*, p. 165-213, et, pour les auteurs latins, de B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, B. 25)*, Bâle, 1946.

3. Ce dernier point était déjà soulevé par la *Prédication de Pierre*, si bref que fût son exposé : *fragm.*, IV, cité plus haut.

4. Le texte, corrompu dans F, n'est rétabli que par conjecture, mais le sens général du passage est bien clair.

veillance : ne comptons pas sur lui pour souligner la fraternité profonde qui unit, malgré sa persistante infidélité, le Judaïsme des temps chrétiens, au *Verus Israel* qu'est l'Église du Christ.

Il refuse le sacrifice sanglant de l'Ancienne Loi, quoique adressé au vrai Dieu, comme indigne de celui-ci : le Créateur n'a que faire de ces dons, — Ses dons ! (III, 4) ; sans doute c'est là une attitude commune chez tous les polémistes chrétiens¹, mais d'ordinaire ceux-ci prennent le temps de souligner que ces sacrifices, abolis par la Loi Nouvelle, étaient justifiés sous l'Ancienne, conformes à la volonté de Dieu et répondaient alors à une disposition de l'économie du salut, même si ce n'était qu'à titre de concession pédagogique au penchant inné des anciens Juifs envers les formes du culte idolâtriques². Rien de tel ici ; il n'y a pas de contre-partie positive à la condamnation : la conduite des Juifs n'est qu'erreur totale, extravagance (III, 3), διαμαρτάνουσιν, μωρία, et non piété, elle ne diffère en rien de celle des païens (III, 5).

Le même parti pris, le même ton violent, le même abus de l'invective, appuyant l'argument ou en tenant lieu, se manifeste dans le chapitre suivant, où l'auteur, de la même manière, refuse les observances légales du judaïsme : tabous alimentaires (IV, 2), sabbats (IV, 3), circoncision (IV, 4), calendrier (IV, 5). Quant aux idées, nous ne trouvons là que le traitement banal d'un autre thème constant dans la littérature anti-juive ; ici encore s'il y a un apport propre et, si l'on veut, un mérite à reconnaître à notre auteur, il faut le chercher dans la forme. Les arguments

1. Cf. H. J. SCHOEPS, *Theol. und Gesch. des Judenchristentums*, p. 220-233 ; ORIGÈNE, *Hom. in Num.*, 23, 2, etc.

2. Ainsi JUSTIN, *Tryph.*, 19, 6 ; 22, 1-11, etc. Même un gnostique comme le valentinien Ptolémée s'accorde le droit de reconnaître un élément positif dans l'ancienne Loi : *Lettre à Flora* (dans ÉPIPHANE, *Panarion*, 33), 4-5, p. 50-62 Quispel.

avancés paraissent bien pâles à côté du flot d'injures qui les escorte : le vocabulaire est d'une telle richesse qu'il met dans l'embarras les traducteurs français : IV, 1 : poltronnerie (ψοφοδεές), superstition (δεισιδαιμονία), jaclance (ἀλαζονεία), astuce (εἰρωνεία), ridicule (καταγέλαστα); IV, 2 : inadmissible (πῶς θέμις...), IV, 3 : impiété (ἀσεβής); IV, 4 : vanités (ἀλαζονεύεσθαι), risibles (χλεύης ἄξιον); IV, 5 à nouveau (cf. III, 3) : folie (ἀφροσύνη) et non piété... : tel est le tableau sans nuances qu'esquisse notre exposé.

Dans ces conditions son intérêt intrinsèque demeure faible ; sa seule portée est d'être un témoin de la séparation définitive qui, aux yeux de l'auteur, se trouve accomplie entre la Synagogue¹ et l'Église, de l'animosité voire hâlas ! de la haine² que cette séparation avait entraînée. Disons plus, un témoin exceptionnellement éloquent : dans les archives de l'« antisémitisme chrétien » il y a peu de textes qui atteignent ce ton uniformément méprisant et cette violence dans l'insulte³.

On a cherché à aller plus loin, et, lisant entre les lignes, certains commentateurs en sont venus à se demander si, dans cette condamnation sans appel de la Loi juive, ne se manifestait pas quelque infiltration gnostique, quelque écho, direct ou indirect, du rejet radical de l'Ancien Testament et du mauvais Dieu qui l'avait inspiré⁴ : dans cette voie, on est allé jusqu'à attribuer la paternité de notre

1. Cf. toujours M. SIMON, *Verus Israel*, 2^e partie, p. 163-274, « Le conflit des orthodoxies », qui emprunte précisément son épigraphe à notre *A Diognète*; cf. *ibid.*, p. 112 sur nos ch. III-IV.

2. Hostilité réciproque d'ailleurs, comme notre texte le rappellera plus loin, V, 17.

3. La comparaison est rendue aisée grâce à la bonne étude de M. SIMON, *Verus Israel*, p. 239-274, « L'antisémitisme chrétien ».

4. On relira ici avec profit les analyses minutieuses de A. KAYSER, dans T. COLANI, *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, t. XIII, 1856, p. 258-259 ; 262-266 ; J. DONALDSON, *A critical history of Christian Literature and doctrine*, t. II, Londres, 1866, p. 132-133.

« Épître » au grand Marcion¹, hypothèse sans doute irrecevable sous cette forme précise, car enfin l'*A Diognète* identifie formellement le Dieu des chrétiens au Dieu des Juifs « seul maître et Créateur de l'Univers » (III, 2 ; 4), ce qui exclut la doctrine marcionite bien connue des Deux Principes. C'est pourquoi on a pensé plutôt soit à quelque prédécesseur, encore timide, de Marcion² soit à tel de ses disciples comme Apelles, qui professait un dualisme mitigé³, soit encore simplement à un orthodoxe plus ou moins influencé par l'apport de la controverse gnostique, à une sorte de « Marcion catholique »⁴.

Maladresse de l'apologétique garde à ne pas dépenser en vain de Voil实现 des subtilités, prenons l'ingéniosité, et sous prétexte d'étudier la trame, à ne pas crever la toile ! Ces inductions ne reposent en fait que sur une interprétation bien aventureuse des silences de notre auteur⁵, nous n'avons pas le droit de voir dans ces prétentions l'équivalent d'une négation explicite. Il peut qualifier d'impie et de ridicule la Torâ(h) parce qu'il polémique contre les Juifs de son temps et que pour un Chrétien, elle a été abolie par l'économie nouvelle instaurée par le Christ ; il ne dit rien de l'économie ancienne, ce qui ne signifie pas qu'il la condamne, comme les gnostiques ou Marcion⁶. Avant d'attribuer à notre auteur de telles arrières-pensées,

1. C. C. J. BUNSEN, *Hippolytus and his age*, Londres, 1854, p. 170 ; E. BUONAIUTI, *Lettera a Diogneto*, Rome, 1921, p. 17-19.

2. A. KAYSER, *art. cit.*, p. 265.

3. J. DRAESEKE, *Der Brief an Diognetos*, Leipzig, 1881, p. 140-141.

4. A. HARNACK, dans Gebhardt-Harnack-Zahn, *Patrum Apost. opera*, I, 2, p. 152 (cf. *ibid.*, n. 18, pour d'autres opinions analogues).

5. C'est encore une prétention, non une négation, du rôle des prophètes d'Israël, qu'on peut relever au ch. VIII, 8-11 (l'économie du salut, connue du Fils seul, est demeurée, jusqu'à l'Incarnation, sous le voile du mystère).

6. On pourrait presque dire, en adoptant une suggestion de Donaldson, *loc. cit.*, que l'auteur, dans le passage cité à la note précédente, suggère même le contraire : dire, comme il le fait, que

il faut se demander si ce pseudo-marcionisme ne s'explique pas tout simplement par le caractère sommaire, hâtif, et par suite insuffisant de son exposé. Préoccupé, pour répondre à une des questions (f) de Diognète, de bien opposer Chrétiens et Juifs¹, il n'a pas pris garde que cette affirmation unilatérale, posée sans correctifs, pouvait faire naître des conclusions inattendues dans la pensée d'un lecteur attentif et porté aux déductions, comme se sont montrés l'être les érudits que nous avons cités.

D'une telle maladresse notre auteur donne bien d'autres preuves dans les chapitres que nous venons de relire ; ainsi sa réfutation de l'idolâtrie (II, 2-7), qui nie implicitement la possibilité d'une iconographie religieuse, aurait certainement réjoui un Iconoclaste du VIII^e siècle, si d'aventure ce texte lui avait passé devant les yeux. Sans doute, nous ne pouvons reprocher à notre apologiste de n'avoir pas prévu le développement que devait prendre dans l'Église le culte des Images, mais sa critique du sacrifice sanglant est, elle aussi poussée si loin (III, 5 fin) qu'elle atteint en somme la notion même de sacrifice ou d'offrande, et par là l'eucharistie chrétienne elle-même : n'est-elle pas, elle aussi « un présent offert à Celui qui n'a besoin de rien » ? De même encore l'ironie facile qu'il dépense à propos des précisions astronomiques que suppose l'observance des fêtes juives atteint par ricochet toute tentative pour établir un calendrier liturgique : l'auteur ne pouvait pas ignorer pourtant tout l'intérêt que présente pour les chrétiens la difficile question de la détermination

le plan divin était, jusqu'à Jésus, « tenu dans le mystère » pourrait signifier qu'il était caché sous les apparences de l'économie de l'Ancien Testament.

1. Bien entendu, l'auteur n'a pas la moindre notion de ces *Sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes* dont l'infatigable érudition des modernes réussit à retrouver la trace dans certains rituels byzantins (VIII^e siècle), arméniens ou géorgiens ; voir sous ce titre l'article de F. CONYBEARE dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1901, t. VII, p. 108-114.

de la date de Pâques au sujet de laquelle des controverses passionnées, et qui ne devaient pas se terminer avant de longs siècles, avaient sans doute déjà commencé à se développer de son temps¹.

C'est là le danger qui menace toute apologétique : à vouloir trop pourfendre le seul adversaire qu'on a en vue, on se laisse entraîner à des affirmations imprudentes. Il serait facile de montrer que bien d'autres apologistes, plus profonds et plus éclairés que notre auteur y ont succombé aussi : pour ne fournir qu'un exemple, saint Maxime le Confesseur, polémiquant lui aussi contre la Loi judaïque s'est laissé emporter si loin qu'il paraît refuser tout symbolisme rituel, alors qu'il était personnellement très attaché à ces rites de la liturgie chrétienne dont sa *Mystagogie* célèbre la fécondité d'une manière ingénieuse et profonde².

N'attachons donc pas trop d'importance à ces bévues et ne relisons pas ces chapitres II-IV avec plus d'attention que l'auteur n'a mis à les écrire. Il est visible que pour lui toute cette première partie, proprement apologétique, n'a ni grande importance ni réel intérêt ; on aura noté qu'à trois reprises il manifeste, chemin faisant, comme une sorte d'impatience : « voilà qui suffit » (III, 10) ; « tout cela tu le sais déjà » (IV, 1), « j'en ai bien assez dit » (IV, 6). Il nous donne l'impression de traiter un thème traditionnel sans grand enthousiasme, parce qu'il le faut bien : nous l'avons souligné, il ne fait rien pour rajeunir, renouveler, approfondir les « lieux communs » qu'il aborde tour à tour ; il suit docilement la voie ouverte par la *Prédication de Pierre* :

1. La plus ancienne controverse pascale dont nous ayons gardé le souvenir est celle qui s'est ouverte vers 167 à Laodicée de Phrygie et qui provoqua l'intervention de Méliton de Sardes : EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, IV, 26, 3.

2. St. MAXIME le CONFESSEUR, *Quaest. ad Thalass.*, 65, P. G., t. XC, c. 757 BC et, à propos de ce texte, la remarque de H. Urs von BALTHAZAR, *Liturgie cosmique*, trad. fr., Paris, 1947, p. 229.

il n'ajoute rien, se contente d'alléger son plan, et va si vite, on l'a vu, qu'il en arrive par prétérition, à prêter le flanc à la critique. Son style même, si habile qu'il soit d'ordinaire, révèle par instants ce rôle emprunté : j'ai relevé ce qui pouvait être porté à son crédit, mais d'autre part il faut bien constater ici ou là des tours un peu embarrassés, qui ne sont même pas très clairs si l'on regarde de près construction ou vocabulaire (ainsi II, 3, 8; IV, 5; ou la conclusion si plate, IV, 6, *inil*) : visiblement l'auteur n'est pas parfaitement à l'aise, le cœur n'y est pas; il se hâte, se débarrasse au mieux d'un pensum, pour en venir à ce qui à ses yeux est vraiment essentiel : tout change brusquement alors, et le fond et la forme.

Nous arrivons en effet, comme le copiste du ms. F l'avait noté en marge, à ce noyau précieux qui fait l'incomparable valeur de l'œuvre entière, au fameux exposé sur le rôle cosmique des Chrétiens qui va remplir les chapitres V et VI.

II

Les Chrétiens dans le monde (ch. V-VI)

Le mystère chrétien Observons, pour commencer, la perspective suivant laquelle l'auteur V, 4-6 l'a disposé. Diognète avait demandé à être éclairé sur la *θεοσεβεία* des Chrétiens, et ce mot très compréhensif, — religion, piété, etc.¹ —, paraît bien impliquer une demande d'information sur la « nature du culte qu'ils rendent à leur Dieu », comme le précise la seconde des propositions interrogatives : *πῶς θρησκεύοντες* (I, 1b)... La réponse attendue, venant après le rejet dédaigneux des diverses formes des cultes païen et juif, aurait consisté à décrire les rites et cérémonies de la vie religieuse chrétienne, fût-ce de façon aussi rapide et discrète que l'a fait par exemple Pline le Jeune dans son compte rendu d'enquête à l'empereur Trajan². Cela l'auteur aurait pu le faire, aucun interdit ne l'en empêchait : Justin par exemple, n'a pas hésité, s'adressant formellement aux autorités païennes, à présenter une analyse très détaillée des rites du baptême et de l'Eucharistie tels qu'on les célébrait de son temps³.

A cela notre auteur s'est refusé, adoptant un parti remarquable : il ne donne pas à la question posée cette réponse directe qui eût satisfait à peu de frais la curiosité de Diognète ; au lieu de décrire les mœurs des Chrétiens comme celles d'une secte excentrique, il se situe, et entraîne son lecteur, par un effort de redressement remarquable, sur un plan beaucoup plus élevé. Beaucoup plus que les formes

1. E. BUONAIUTI, *Lettera a Diogneto*, p. 25, paraphrasait « expérience religieuse ».

2. PLINE LE JEUNE, *Ep.*, X, 96, 7.

3. JUSTIN, *I. Apol.*, 61-65 ; 65-67.

extérieures du culte chrétien, ce qui importerait serait de découvrir les réalités spirituelles qui les inspirent et les animent ; or c'est là « un mystère » que les explications du langage humain ne peuvent littéralement pas révéler (VI, 6). L'auteur ne dit pas pourquoi : il est facile pour nous de comprendre que c'est affaire d'initiation sacramentelle et de vie.

Nous touchons là au résidu de réalité que laisse entre les mains de l'historien la critique de ce que l'on a trop longtemps appelé la « discipline de l'arcane », mot, et notion également malheureux¹ ; il ne s'agit pas d'une discipline mais d'un fait : la réalité du christianisme ne peut être saisie du dehors mais seulement par celui qui la possède et la vit du dedans. C'est une religion dont ni l'origine ni la fin n'appartiennent au monde terrestre, et dont les normes terrestres ne peuvent prétendre par suite rendre raison. On voit toute la portée d'une telle prise de position, dont l'intérêt n'est pas seulement historique : il n'est pas exclu que le christianisme contemporain ne puisse être amené à en user de nouveau pour définir son originalité en face d'adversaires prétendant établir « objectivement » la valeur du christianisme d'après son rôle dans la cité temporelle, apprécié du point de vue de celle-ci.

De ce mystère, inaccessible en tant que tel, l'auteur va cependant essayer de faire sentir la nature à Diognète et par là il lui suggèrera l'existence d'un ordre de valeurs proprement religieuses, authentiques et originales dans le christianisme ; pour cela il va analyser la situation des Chrétiens dans le monde, situation paradoxale et antinomique, puisqu'elle est soumise aux exigences opposées de l'incarnation et de la transcendance.

1. Cf. à ce sujet les indications fournies par mon *Histoire de l'Éducation dans l'antiquité*, p. 565, n. 2 ; ajouter Th. KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, s. v. Arkan.

Tradition littéraire

Bien d'autres parmi les anciens Apologistes ont été amenés à tracer, eux aussi, un tableau de la vie chrétienne, fait d'un point de vue tour à tour analogue et différent. Il est difficile d'apprécier l'originalité de l'*A Diognète* à leur égard. D'abord parce que, faute d'avoir pu résoudre d'emblée le problème de sa date, nous ne savons pas exactement où le situer dans la série chronologique de cette tradition. Son exposé s'éloigne sensiblement de la plupart des autres, dans la mesure où ces derniers, mûs par le désir d'absoudre les Chrétiens des soupçons et calomnies qui pèsent sur eux, se laissent aller à abandonner le plan éminent de l'exploration du mystère pour glisser à la description concrète, et, si on peut dire, au document ethnographique¹.

Les contacts les plus étroits sont ceux qu'on observe entre notre texte et l'ancienne *Apologie* d'Aristide qui, tout en évoquant brièvement les vertus des Chrétiens, souligne nettement la valeur éminente de leur présence dans le monde², tout à fait dans la ligne doctrinale illustrée par nos deux chapitres. Nous reviendrons bientôt sur ces rapprochements. Ce ne sont pas là les seuls qu'on ait pu faire entre ces deux textes³ ; mais partout où des fragments conservés de la *Prédication de Pierre* permettent d'établir par ailleurs une comparaison entre les trois documents, on est amené à conclure que ces ressemblance ne proviennent pas d'une influence directe d'Aristide sur l'*A Diognète* ou réciproquement, mais d'une dépendance commune à l'égard du texte plus ancien de la *Prédication*⁴. Il devient

1. Ainsi JUSTIN, *I. Apologie*, 13 s., 27 s., etc. ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 3, 33 ; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 15 ; TERTULLIEN, *Apol.*, 45 s.

2. ARISTIDE, *Apol.*, 16.

3. Nous avons déjà eu l'occasion d'en établir, à propos des ch. II-III : ci-dessus, p. 106, 110-111.

4. Cf. à ce sujet la démonstration, rapide mais pertinente, de J. A. ROBINSON, *The original Greek of the Apology of Aristides*, dans *Text and Studies*, I, 1, p. 95-98, que ne me paraît pas avoir ébranlée

tentant de supposer qu'il en est ainsi également pour le thème du rôle cosmique des Chrétiens, qui aurait été ainsi fixé, comme tant d'autres, par le vénérable initiateur de la tradition apologétique ; mais faute de fragments conservés, ce n'est là qu'une hypothèse¹.

Il faut tenir compte aussi d'un autre ordre de faits : nous ne pouvons pas connaître tous les modèles que l'*A Diognète* est susceptible d'avoir imités car nous sommes loin de posséder l'intégralité de la littérature apologétique des premiers siècles : bien d'autres œuvres que la *Prédication de Pierre* se sont perdues. Or il est possible de faire la preuve qu'une au moins des Apologies disparues présentait avec nos chapitres V-VI des analogies remarquables. Nous avons rencontré au cours de notre Introduction² les *Actes du martyr de saint Eustratios et de ses compagnons* dont les versions les plus anciennement attestées nous reportent au moins aux années 870-875. L'auteur, un moine, Eusèbe de Sébaste en Arménie³, met dans la bouche de saint Eustrate comparaissant devant le gouverneur païen Agricolaos, un long discours que son contenu apparente visiblement à la tradition apologétique ancienne⁴ : pour qui se souvient des procédés de rédaction chers aux hagiographes byzantins, il n'est pas douteux qu'on ait affaire ici, comme dans le roman de *Barlaam*, comme dans les *Actes de sainte Catherine* ou dans ceux de saint Philippe d'Héraclée, à un réemploi, textuel ou élaboré à frais nouveaux, de matériaux provenant de quelque *Apologie* perdue.

Après avoir invoqué et utilisé à ses fins le témoignage du

R. SEEBERG, *Die Apologie des Aristides*, dans Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons*, V, p. 241-243.

1. ROBINSON, *ibid.*, p. 97, ad 7.

2. Cf. *Introduction*, p. 28.

3. Tel qu'il se présente du moins dans la conclusion de la vieille traduction napolitaine : *Bibliotheca Casinensis*, t. III, *Florilegium Casinense*, p. 204 b.

4. Cf. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, p. 266-268.

Timée, puis celui d'Hésiode, Eustrate expose l'économie chrétienne du salut, ce qui le conduit à opposer la vie des chrétiens à celle des païens, ce qu'il fait d'une manière qui par moments, rappelle de très près celle de l'*A Diognète*. L'affabulation, le contexte et l'enchaînement des idées sont cependant assez différents ; il s'agit, de deux traditions parallèles et on ne saurait penser à une dépendance mutuelle :

Cf. *A Diognète*,

V, 12 : (Les Chrétiens) sont mis à mort mais ils gagnent la vie.

VI, 8 : Ils habitent dans le corruptible en attendant l'incorruptibilité qui est dans les cieux.

Ibid. : Immortelle, l'âme habite une tente mortelle.

X, 2 : A eux seuls, Il a permis de redresser la vue jusqu'à Lui.

V, 9 : Ils séjournent sur la terre, mais sont citoyens du ciel ; cf. X, 2.

V, 10 : Leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois (humaines).

VI, 5 : La chair déteste l'âme et lui fait la guerre sans en avoir reçu de tort, parce qu'elle l'empêche de jouir des plaisirs.

Actes de S. Eustrate, c. 27¹ :

Notre corps est vaincu, mais notre esprit est vainqueur ; nous succombons à la corruption, mais c'est en incorruptibilité que se transforme pour nous cette chute, — la mort. Nous nous détournons de votre genre de vie, à vous qui vivez comme des brutes et nous aspirons à l'immortalité angélique. Nous ne tenons pas les yeux fixés vers la terre, comme les bêtes et nous ne sommes pas semblables à ce bétail qui se dit humain, mais la tête haute, nous contemplons le ciel où se trouve notre cité. C'est à vivre comme là-bas que nous nous attachons, tandis que nous sommes encore dans le corps, et nous assumons déjà la citoyenneté spirituelle. Nous savons qu'entre notre âme et le corps, c'est une guerre implacable et continue ; aussi, raisonnant avec sagesse, nous refusons d'être complices des passions de ce corps mortel et

1. *P. G.*, t. CXVI, c. 500 AB et C ; cf. le texte latin, par endroits assez différent du grec (mais c'est sans doute ici le fait du traducteur qui tour à tour abrège ou paraphrase), *Bibl. Casin.*, III, *Flor.*, p. 202 b.

VI, 9 : L'âme devient meilleure en se mortifiant par la faim et la soif.

par nos ferventes prières nous repoussons ses tentations et ses plaisirs. Nous nous exerçons sans cesse à élever notre pensée et à mortifier nos membres par la force d'âme et l'abstinence des plaisirs.

Opposant ensuite les vices des païens aux vertus chrétiennes, le saint est amené à conclure :

X, 7 : Quand tu mépriseras ce qu'ici-bas on appelle la mort, quant tu redouteras la véritable mort réservée à ceux qui seront condamnés au feu éternel...

Vous, vous connaîtrez non seulement la mort du corps mais aussi celle de l'âme ; nous, nous avons appris de notre Seigneur Jésus-Christ que l'esprit animera de nouveau le corps, soumis pour tous à la même corruption, et le rendra éternel.

Qualités du style

A défaut de l'originalité (mais celle-ci n'est pas le seul mérite que puisse présenter une œuvre), nous pouvons du moins apprécier les valeurs intrinsèques de notre texte. La forme, pour commencer : tout change, disions-nous, lorsqu'on atteint la fin du ch. IV, tout, — et d'abord le style. Un souffle nouveau anime l'exposé : visiblement l'intérêt passe des mots aux choses, et pour le plus grand bien des mots. Le style devient plus simple¹, les phrases cessent d'être complexes ou embarrassées : les propositions deviennent brèves, élémentaires, la coordination cède bientôt la place à la juxtaposition pure et simple.

Non certes que dans cette simplicité l'art soit absent. Il y a là beaucoup de variété et d'habileté dans la disposition : le ch. V s'ouvre en guise de prélude par un groupe de propositions négatives : « les Chrétiens ne sont pas... » (V, 1-3),

1. Et du coup la tradition manuscrite devient plus sûre : les copistes successifs, aidés par cette simplicité, et soutenus par l'intérêt du texte, paraissent l'avoir moins altéré ; comme le montre l'apparat critique, il n'y a d'hésitations que pour quelques détails.

puis l'auteur pose sa thèse fondamentale, — le paradoxe de cette société spirituelle qui est dans le monde sans être du monde (V, 4) ; le développement, ou mieux, l'illustration qui suit, adopte tout naturellement un rythme antithétique : « Les Chrétiens sont, ou font..., — mais non comme les autres hommes... ». D'où une longue série d'affirmations pareillement balancées, mais dans lesquelles l'auteur a su éviter toute monotonie : la série se déroule selon un *tempo* progressivement accéléré : les propositions se font plus brèves, le rythme plus hâché, le ton change, se charge de lyrisme, atteint au pathétique, et nous conduit à la fin du ch. V à un paroxysme.

Le début du ch. VI amène d'abord comme un apaisement : nous redescendons sur le plan doctrinal ; la pensée a fait un pas de plus et nous propose une expression positive de ce qui, jusque-là, n'était défini que comme paradoxe et mystère : d'où la célèbre formule : « ce que l'âme est dans le corps les Chrétiens le sont dans le monde ». Mais la mise en œuvre de ce thème réintroduit bientôt contrastes et antinomies, et par suite, le recours à l'antithèse ; cependant, comme il s'agit d'une proportion à quatre termes et non plus d'un simple rapport, cette deuxième nappe de propositions antithétiques et d'une structure plus complexe et d'une expression plus raffinée que la première, elle se développe aussi largement, et conclut adroitement par une affirmation un peu imprévue, à la façon des cadences de Mozart, qui empêche la mémoire de se fixer sur ce rythme obsédant de l'opposition (VI, 10).

Parlerons-nous ici à notre tour de rhétorique ? Oui, si, comme il convient à l'histoire, nous dépouillons ce mot des résonances péjoratives que l'inculture et la suffisance des modernes lui avaient associées¹. La rhétorique n'est pas une maladie du style, mais une science positive que l'on

1. Sur ce procès à reprendre, voir mes réflexions ap. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, (II) *Retractatio*, Paris, 1949, p. 665 sq.

doit compter, avec la géométrie pure et la théorie musicale, au nombre des plus remarquables conquêtes de l'esprit rationnel des anciens Grecs. Elle ne fait, après tout, qu'analyser et classer les procédés les plus efficaces de l'art littéraire : tout bon écrivain applique ses lois sans le savoir, ou, s'il l'a su, sans que sa sincérité et sa spontanéité en soient nécessairement diminuées. Il est naïf d'imaginer que la pensée puisse être saisie en deçà de ses moyens d'expression, et ceux-ci peuvent toujours être repérés dans l'inventaire, si soigneusement classé, de l'ancienne rhétorique.

Nous pourrions poursuivre plus avant notre analyse, et comme s'y est attardé Geffcken¹, relever, après les antithèses, une paranomase en V, 7, une épanalepse en V, 16-17, comme plus loin des polyptotes en VII, 4-6, IX, I, 5, 6, des hypophores en VII, 2 ou 3, IX, I, pour ne rien dire des figures de mots². Qu'en termes galants ces choses-là sont dites ! Mais, pédantisme mis à part, cet effort n'est pas beaucoup plus fécond que celui que poursuivent par exemple les théoriciens de la musique dodécaphonique lorsqu'ils dissèquent la plus innocente mélodie en « motifs » de deux ou trois notes : dans les deux cas l'analyse ne fait que mettre en évidence une structure élémentaire, inévitablement sous-jacente à toute expression organisée, qui n'aide en rien, ou si peu, à la compréhension du sens, qui seule importe.

Mais déceler dans un texte une « figure de pensée », et lui attacher l'étiquette appropriée, laisse intact le problème que pose la pensée elle-même que cette figure peut avoir servi à exprimer : nous pouvons dénombrer, dans ces deux

1. Dans son commentaire : *Der Brief an Diognetos*, p. 18²², 19¹⁰, 21¹², 25⁴, 21⁴¹, 25², 25²⁰; cf. 17²².

2. On pourrait aussi analyser le rythme, relever et classer les clausules : cf. GEFFCKEN, *ibid.*, p. v et ap. *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, t. 43, 1924, p. 349-350; P. ANDRIESEN, ap. *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1946, p. 34-35.

chapitres V-VI, trente-six antithèses : faut-il en conclure qu'il s'agit d'un procédé appliqué jusqu'à l'abus et ajouter une fiche au dossier de l'« asianisme » ? Derrière les mots il y a les choses : si la présence des Chrétiens dans le monde était bien de fait un « paradoxe » (V, 4), si l'opposition de deux pôles antinomiques était profondément inscrite dans le réel ? Il est banal de rappeler que l'expression du mystère chrétien a toujours conduit ses interprètes, de saint Paul à saint Augustin, que dis-je à Kirkegaard, à couler leurs formules dans un moule antithétique, à penser par antithèse¹ : l'*A Diognète* s'insère tout naturellement dans cette tradition.

Filiation doctrinale et influences littéraires s'y rejoignent et conjuguent leurs effets. Notre auteur, c'est là un de ses caractères les plus frappants, a beaucoup pratiqué saint Paul : son style est comme tissé de réminiscences pauliniennes². Ce caractère est particulièrement accusé ici lorsque, vers la fin du chapitre V (11-16), l'expression, ainsi que nous l'avons noté, tend vers un paroxysme lyrique : pour exprimer dans sa plénitude cette émotion religieuse, l'auteur, bien fidèle en cela à une tradition attestée par toute la littérature patristique³, se tourne vers l'Écriture, en fait ici vers saint Paul, et lui emprunte ses formules : tout ce passage est rédigé au moyen d'expressions extraites de *II Cor*, 6, 9-13, et de *I Cor*, 4, 10-13, appliquées au cas présent, avec la hardiesse habituelle aux Pères dans l'usage du sens accommodatrice, car l'auteur entend du rôle des Chrétiens vis-à-vis du « monde » ce que saint Paul disait du ministère apostolique, et spécialement

1. Cf. par exemple, à propos de saint Paul, E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*³, t. II, p. 507-508.

2. Nous l'avons déjà souligné plus haut, p. 102, n. 5; cf. en général l'utile relevé de P. ROASENDA, *Il pensiero paolino nell'Epistola a Diogneto*, dans *Aevum*, t. IX, 1935, p. 468-473.

3. Cf. par exemple mon *Saint Augustin...*, p. 498-503.

du sien propre, en l'opposant à la vanité des Corinthiens¹.

Ici encore nous pouvons apprécier la maîtrise de notre auteur : ces emprunts, pour denses qu'ils soient, ne sont pas réalisés de façon mécanique, à la manière d'un centon ; très subtilement termes et expressions pauliniens sont assimilés au contexte et s'y fondent sans en rompre l'unité :

A Diognète, ch. V :

11. Ils aiment tous les hommes et tous les *persécutent*.

12. On les *méconnaît*, on les condamne ; on les *tue* et ils *gagnent la vie*².

13. Ils sont *pauvres* et *enrichissent un grand nombre* ; ils manquent de tout et ils surabondent en toutes choses.

14. On les *méprise* et dans ce mépris ils trouvent leur *gloire* ; on les *calomnie* et ils sont justifiés.

15. On les *insulte* et ils *bénédisent* ; on les outrage et ils honorent.

16. Ne faisant que le bien, ils sont châtiés comme des scélérats ; châtiés, ils sont *dans la joie* comme s'ils naissaient à la vie.

1. Et, accessoirement, il applique au même objet ce que la *I. Petri* (cf. n. suivante) dit de la passion du Sauveur.

2. Le rapprochement antithétique de ces deux verbes est une réminiscence non plus de saint Paul mais de la *I. Épître de Pierre*, 3, 18 : (Christ) « mis à mort quant à la chair, mais rendu à la vie quant à l'esprit ».

II. Cor., ch. 6 :

9. Comme *méconnus* et pourtant bien connus ; comme mourants et voici que nous vivons ; comme châtiés et non *mis à mort*.

10^b. Comme *pauvres*, mais *enrichissant un grand nombre* ; comme n'ayant rien mais possédant tout.

I. Cor., chap. 4 :

10^c. Vous pleins de gloire, nous *méprisés*.

13^a. Étant *calomniés*, nous supplions.

12^b. Étant *insultés*, nous *bénédissons* ; *persécutés*, nous supportons.

II. Cor., chap. 6 :

9^c. (Tenus) pour punis mais sans être mis à mort.

10^a. Pour affligés, mais toujours *dans la joie*.

**Richesse
de la pensée**

Mais revenons au fond : à trop s'attarder sur l'examen de ces procédés stylistiques, on courrait le risque de donner au lecteur l'impression que notre écrivain s'intéresse à l'agencement des mots plus qu'aux idées qu'il exprime. Rien de plus injuste qu'un tel jugement¹. On pourrait l'admettre à la rigueur pour les chapitres II-IV où, nous l'avons vu, il n'y a pas grand chose en effet en dehors d'un effort pour parer de quelque grâce l'expression d'une pensée assez indigente et d'ailleurs empruntée, que l'auteur ne se montre capable ni d'enrichir ni de renouveler.

Dans les ch. V-VI, la situation est tout autre : le style, sobre et dépouillé, s'efface derrière les idées ; celles-ci passent au premier plan : elles jaillissent et se pressent, frémissantes, neuves, variées ; dans le moule uniforme et très élémentaire de l'antithèse, l'auteur jette successivement, suivant un rythme rapide, les divers aspects selon lesquels se renouvelle son idée fondamentale. Ce ne sont pas seulement des variations autour d'un même thème, mais bien une série d'idées nouvelles dont chacune souligne

1. Aussi ne puis-je accepter les jugements péjoratifs formulés par Harnack et Geffcken (et cités au début de ce Commentaire) ; mais Harnack était un grand historien et il savait expliciter ses postulats, au moment même où il cédait à ses préjugés : la note de *Mission und Ausbreitung*⁴, t. I, p. 186, n. 2, qui ose déclarer : « Le tableau si vanté des ch. V-VI de la Lettre à Diognète est un beau morceau de rhétorique, mais pas grand chose de plus », souligne que notre auteur a su faire la synthèse de trois thèmes distincts : le haut idéal moral du Christianisme, son éloignement du monde, son intériorité, — qui lui permet de se plonger dans le monde sans s'y souiller, et elle conclut que pour faire un tissu cohérent de ces thèmes, « il faut ou bien être à la hauteur du IV^e Évangile, — mais il est tout à fait impossible de situer aussi haut l'auteur de la Lettre —, ou bien ne prendre tout à fait au sérieux aucun des points de vue envisagés ». Voilà la question très nettement posée, mais j'y répondrai de façon opposée : à mes yeux, l'auteur de l'*A Diognète* prend ses idées tout à fait au sérieux et c'est pourquoi je n'hésite pas à conclure qu'il est un très profond penseur.

un aspect de l'inépuisable mystère de la présence chrétienne dans le monde.

Tout cela un peu en vrac, sans ordre ni plan systématiquement ordonné : que nous sommes loin du « sophiste » qu'on voudrait nous faire imaginer, d'un patient et méticuleux arrangeur de mots ! Mais non, c'est une pensée bouillonnante, toute proche encore du feu de l'inspiration et de la découverte, qu'une main fébrile cherche à noter ; comme il arrive, tous les aspects convergents d'une thèse féconde se présentent à la fois à l'esprit, et celui-ci, préoccupé avant tout de n'en rien laisser perdre, n'a pas le temps de classer et d'ordonner ses brèves notations.

C'est pourquoi notre commentaire renoncera ici à suivre pas à pas le déroulement du texte ; pour faire l'inventaire de ses richesses, il convient de procéder à un regroupement de ses différents aspects et de les présenter maintenant selon une classification plus rigoureuse.

Écartons d'abord ce qui relève de l'anticipation pure et simple : idées jetées en passant, parce qu'elles se sont présentées à l'esprit, mais que l'auteur, en fait, réserve à plus tard et développera dans un autre secteur de son plan : c'est le cas, en V, 3, pour la thèse de l'origine révélée et non humaine, de la doctrine chrétienne, qui sera reprise en détail au cours de la troisième partie (VII, 1-2, avec référence à notre anticipation ; VIII, 1, 6) ; de même, en VI, 9, est suggérée l'idée bien connue : le sang des martyrs est une semence de Chrétiens¹, idée qui devait réapparaître plus loin dans un développement dont, par suite d'une mutilation de l'archétype, nous ne possédons plus que la conclusion en VII, 7-9.

Situation des chrétiens Quant à ce qui relève du sujet proprement traité par nos deux chapitres, il semble qu'on puisse en faire deux parts correspon-

1. Pour reprendre la formule de TERTULLIEN, *Apol.*, 50, 13 : « semen est sanguis Christianorum ».

dant, en gros seulement, aux deux chapitres V et VI : les idées que nous grouperions dans la première constituent une analyse de ce que Péguy eût appelé la « situation faite » aux Chrétiens dans le monde, leur situation de fait, que tout observateur attentif pouvait constater, même du dehors.

Dans ses questions Diognète avait parlé de « ce nouveau peuple », *καινὸν τοῦτο γένος* ; l'auteur proteste avec vigueur : au sein du monde (par ce mot évidemment il entend non l'univers au sens cosmique, le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment, mais tour à tour soit l'*oekoumène*, la terre habitée par les hommes, soit le genre humain lui-même, l'ensemble de l'humanité, même si, en fait, son horizon se limite à la société civilisée, représentée¹ pour lui par l'Empire romain), les Chrétiens ne sont pas un « peuple », une race d'hommes particulière, comme étaient par exemple les Juifs, et que définirait une ethnographie plus ou moins pittoresque : langue, costume, habitat et coutumes spécifiques (V, 2-4)².

Il est intéressant de souligner avec quelle pénétration l'*A Diognète* traite ici un thème classique de l'ancienne apologétique. La *Prédication de Pierre* avait donné l'exemple de diviser l'humanité en trois « peuples » ou « races », *γέννη* : à côté des deux « anciens peuples » grec et juif, les Chrétiens objets de la « nouvelle » alliance prennent place, constituant une « troisième race », *τρίτον γένος*³.

1. Voir, pour le premier aspect, V, 1-9 ; VI, 2-4 ; pour le second, V, 10-17 ; VI, 5 s. Un tel emploi du mot ne saurait surprendre sous la plume d'un auteur aussi familier que le nôtre avec le Nouveau Testament : cf. H. SASSE, dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch z. N. T.*, s. v. *κόσμος*, § A 7, C 3-4, t. III, p. 879, 887-896 ; cf. déjà *Sag.*, 10, 1, Adam père du « monde », *πατέρα κόσμου*.

2. On observera comment l'« anticipation » notée en V, 3, interrompt la continuité du présent développement.

3. *Fragm. V* (CLÉMENT D'AL., *Strom.*, VI, 5, 41).

Aristide avait repris la notion¹ et le mot, en donnant à celui-ci son acception la plus stricte ; pour lui les Chrétiens forment véritablement un « peuple », une « race » d'hommes, qui fait descendre sa lignée généalogique à partir du Christ, οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ², exactement comme les « Barbares » sont issus de Kronos et de Rhéa³, les Grecs d'Hellèn et les Juifs d'Abraham⁴ ; l'idée pouvait être susceptible de recevoir une utilisation apologétique⁵, mais notre auteur, visant plus loin et plus profondément, la refuse ; il n'accepte pas de voir les Chrétiens isolés en quelque sorte par leur spécificité même, parqués en un ghetto ; leur religion est universelle ; les Chrétiens peuvent n'être, de fait, statistiquement, qu'une minorité dans la société humaine, dans le « monde » : ils n'en représentent pas moins de droit une société universelle, immanente à l'univers entier (comme il sera explicité en VI, 2) : c'est là un point dont l'importance et la fécondité nous apparaîtront bientôt.

Les préoccupations apologétiques ne sont cependant pas en dehors de l'horizon de notre auteur : il se rattache visiblement à ce secteur apologétique de la littérature du II^e siècle, qui est avant tout une protestation indignée contre les persécutions : oui, les Chrétiens sont

1. ARISTIDE, *Apol.*, 2 ; Aristide paraît avoir cherché à perfectionner cette classification, mais les divers témoins de son texte se laissent difficilement accorder (cf. GERFCKEN, *Zwei griech. Apolog.*, p. 43 s.) : selon le grec, il y a bien trois « genres » d'hommes : Chrétiens, Juifs et Païens, eux-mêmes subdivisés en Chaldéens, Grecs et Égyptiens ; selon l'arménien et le syriaque, il y en a quatre : Barbares, Grecs, Juifs et Chrétiens.

2. *Apol.*, 15, 1.

3. *Id.*, 3, 2 (textes arménien et syriaque).

4. *Id.*, 8, 1, p. 10-11 ; 14, 1, p. 21-22.

5. Comme a bien su l'observer M. SIMON, *Verus Israel*, p. 136 : si on reconnaît aux Chrétiens la qualité de « peuple », ils peuvent revendiquer le droit de vivre, comme chaque peuple, conformément à leurs lois propres, τὰ πάτρια.

haïs, persécutés, mis à mort ; Païens et Juifs¹ s'acharnent contre eux (V, 11, 12, 16, 17), — mais à tort. D'où, pour justifier les Chrétiens des accusations redoutables qui pesaient sur eux ces touches rapides posées d'un mot en passant, et si discrètement que l'une au moins a pu échapper à l'attention du copiste : V, 6, chez eux pas d'abandon d'enfants ; c'est là l'écho assourdi d'une argumentation *a fortiori* (ils sont donc incapables d'aller jusqu'au crime rituel) que nous retrouvons développée chez nombre d'apologues² ; V, 7, leurs repas fraternels, ne connaissent pas d'orgies incestueuses³. Diognète sans doute ne s'était pas arrêté à ces imputations grossières, mais il s'était fait l'écho de l'accusation non moins répandue, nous l'avons rappelé, de « nisanthropie » : « Pourquoi dédaignent-ils le monde, le

1. Les Juifs (V, 17) comme les Grecs : texte à verser au dossier d'une question très discutée : quelle a été la part de responsabilité des Juifs dans les persécutions des premiers siècles ? Mûs par une passion soit anti-, soit philosémite, les historiens l'ont tour à tour exagérée ou niée (voir en dernier lieu la bonne discussion de M. SIMON, *Verus Israel*, p. 144-154). Il est difficile d'utiliser notre texte soit dans un sens soit dans l'autre, car l'auteur peut avoir en vue le martyre de saint Étienne plus que tels événements précis de l'histoire postérieure, comme l'hostilité manifestée contre l'église de Judée par Bar-Kocheba lors du soulèvement de 135 (cf. JUSTIN, *I. Apol.*, 31, 5-6).

2. JUSTIN, *I. Apol.*, 27, 1 ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 35 ; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 15, etc., jusqu'à THÉODORE, *Graec. affect. curatio*, IX, 51 s., p. 131 Sylb.

3. Je n'ai pas hésité à adopter la correction de Dom Maran, κοινήν pour κοίτην, ce qui donne, littéralement : « ils dressent une table commune, mais non une couche (commune) ». Le texte du ms. F signifie : « ils mangent comme tout le monde, mais non comme tout le monde » ; on pourrait y voir une allusion aux idolâtres (cf. le texte parallèle d'ARISTIDE, *Apol.*, 15, 5), plutôt qu'à l'eucharistie (comme le suggérait A. PUECH, *Hist. de la litt. grecque chrét.*, t. II, p. 220, n. 1) ; mais Diognète aurait-il pu saisir une allusion aussi voilée et d'expression si platement paradoxale ? Rien de plus naturel au contraire que de penser aux « incestes d'Œdipe » après la référence de V, 6 aux « festins de Thyeste » : les deux accusations sont constamment associées.

regardent-ils de haut », ὑπεροψῶσιν (I, 1 c) : d'où l'intérêt qui s'attache pour l'auteur à bien souligner que les Chrétiens n'en remplissent pas moins leurs devoirs de citoyens (V, 5 b), qu'ils obéissent aux lois établies (V, 10) ; s'ils paraissent s'opposer aux coutumes généralement reçues autour d'eux, c'est seulement aux « plaisirs » (coupables, immoraux ou cruels) de la civilisation corrompue de l'Empire qu'ils en ont (VI, 5).

Mais quoi, les Chrétiens ne seraient donc rien d'autre qu'une catégorie d'innocents injustement persécutés ? Puisque l'auteur leur a refusé l'originalité un peu facile que leur eût conférée la qualité de « peuple » particulier, il faut bien qu'ils en possèdent une autre de nature plus subtile : c'est en cela que réside le « mystère » annoncé (IV, 6), leur étonnant « paradoxe » (V, 4). La situation des Chrétiens dans le monde implique une synthèse d'immanence et de transcendance. D'une part il est vrai que les Chrétiens sont présents au monde (VI, 2) ; à les voir, rien ne les distingue des autres hommes (V, 1), mais ce qui fait d'eux les Chrétiens, leur religion, leur piété, le culte qu'ils rendent à Dieu, la relation spécifique qui s'établit entre eux et Lui, en un mot leur θεοσεβεία, relève d'un autre ordre, celui de l'Invisible (VI, 4).

Pour rendre ce mystère sensible à Diognète, l'auteur met en œuvre des notions empruntées à la structure politique, si complexe, du Haut Empire romain ; l'unification de l'état romain avait laissé subsister les cadres de la cité antique au sens étroit du mot ; l'homme qui quitte le municiple (ou la colonie) dans lequel il est inscrit pour aller s'établir dans un autre n'acquiert pas normalement le droit de cité dans celui-ci : il continue à compter comme citoyen dans sa ville d'origine, et dans son nouveau domicile est considéré comme « étranger », πάροικος (V, 5), en latin *incola*. D'autre part, mis à part les *Romani di Roma*, les citoyens romains sont à la fois inscrits dans l'une des trente-cinq tribus de la grande Rome et dans les registres

de leur cité particulière, municiple ou colonie. Quelque chose d'analogue à une telle double appartenance se retrouve dans la situation des Chrétiens : ils relèvent bien des diverses cités terrestres où la naissance les a placés (V, 4), mais en même temps sont « citoyens du ciel » (V, 9)¹.

Bien entendu l'analogie n'est que partielle : il y a infiniment plus de distance entre le monde et la Cité de Dieu qu'entre deux municipes de l'Empire ou même entre l'un d'entre eux et la grande cité romaine, les deux plans ne sont pas comparables. Bien qu'ils se comportent en parfaits citoyens de la cité terrestre, les Chrétiens s'y considèrent toujours comme étrangers de passage : la patrie terrestre n'est pas leur vraie patrie (V, 5), leur Royaume n'est pas de cette terre (VI, 3).

Dans une page éloquentes et perfide², Renan a cru pouvoir tirer de notre texte une justification de la persécution païenne :

Quand une société d'hommes prend une telle attitude au sein de la grande société, quand elle devient dans l'État une république à part, fût-elle composée d'anges, elle est un fléau. Ce n'est pas sans raison qu'on les détestait, ces hommes en apparence si doux et si bienfaisants. Ils démolissaient vraiment l'empire romain. Ils buvaient sa force ; ils enlevaient à ses fonctions, à l'armée surtout, les sujets d'élite. Rien ne sert de dire qu'on est bon citoyen, parce qu'on paye ses contributions, qu'on est aumônieux, rangé, quand on est en réalité citoyen du ciel et qu'on ne tient la patrie terrestre que pour une prison où l'on est enchaîné côte à côte avec des misérables³.

Il y a beaucoup d'outrance polémique dans cette indignation : des deux aspects du problème, Renan oublie, ou feint d'oublier, l'immanence : les Chrétiens, nous le savons,

1. Il y a peut-être ici un souvenir direct de Philon, *De conjus. ling.*, 77-78, qui parle des « sages selon Moïse » dans les mêmes termes que l'A Diognète, ici, des Chrétiens.

2. *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, p. 428.

3. Renan semble introduire dans l'image de la « prison » une nuance étrangère à la pensée antique : si l'âme y rencontre des compagnons de chaîne, ce sont des malheureux comme elle, des frères en infortune, non des « misérables » dont elle ait à rougir.

ne s'isolent pas dans leur ghetto, au sein de la grande société ; l'*A Diognète* nous les a montré répandus dans toutes les cités entre lesquelles se distribue le monde (V, 4) et nous allons voir leur présence comparée à celle de la force vitale de l'âme diffusée dans toutes les parties du corps (VI, 2). Mais il reste l'autre aspect, la transcendance : il est vrai que les Chrétiens ne se reconnaissent pas comme définis avant tout par leur insertion dans la cité terrestre, cette demeure provisoire, tente ou prison (VI, 7-8). D'où le « paradoxe » de leur situation : comme ils règlent en fait leur conduite sur une autre table de valeurs que celle du monde (V, 9-10), le sort qui leur est réservé dans celui-ci ne compte pas à leurs yeux ; les formules pauliniennes que nous avons vues adaptées en V, 11-16, prennent de la sorte une signification profonde : peu importe aux Chrétiens d'être mis à mort, privés de tout, méprisés, calomniés, maltraités ; rien de ce que le « monde » peut leur faire ne porte atteinte à ce qui importe vraiment pour eux, qui connaissent la vraie vie, les vraies richesses, la vraie gloire, la vraie justification, la vraie joie...

Mais, et c'est par là que nous glissons insensiblement au second ordre de considérations que nous avons annoncé, il n'y a pas simplement juxtaposition antinomique du monde et des Chrétiens, de l'apparence et de la réalité invisible mais bien synthèse entre immanence et transcendance, rapport étroit, interaction entre les deux plans. Le monde n'est pas seulement pour le Chrétien le lieu des fausses valeurs, il est aussi un instrument au service de l'acquisition des vraies.

Avec beaucoup d'habileté (car sous le désordre apparent on découvre une progression, un approfondissement graduel de l'idée), cette notion est suggérée à partir de V, 14 ; aux antithèses pures et simples qui se succèdent avec régularité depuis V, 8, l'auteur substitue¹ un rapport plus nuancé :

1. La précision n'est pas dans le texte de saint Paul qui lui sert de modèle : *II. Cor.*, 6, 10 c.

« ils sont méprisés, mais c'est dans ce mépris qu'ils trouvent leur gloire » : les épreuves qu'on leur inflige sont pour eux une occasion, un moyen de conquérir le triomphe... L'idée s'exprime enfin ouvertement en VI, 9 grâce à la comparaison avec l'ascèse : de même que l'âme, en lutte avec un corps qui résiste à son inspiration supérieure, se perfectionne grâce aux macérations qu'elle lui impose, de même les Chrétiens profitent des persécutions que leur fait subir le monde où ils sont plongés, et bien entendu pas seulement pour s'accroître par le nombre.

L'âme du monde Ce rapport d'interdépendance n'est pas à sens unique : le monde n'est pas seulement utile aux Chrétiens ; ceux-ci, ont un rôle positif à y jouer : c'est là ce qui donne toute son ampleur au « mystère », chrétien, à la merveilleuse « disposition » de leur société spirituelle. Nous parvenons ici au centre même de la pensée de notre auteur, à cette thèse justement fameuse, vrai titre de gloire de notre petit écrit. Elle commence elle aussi par être très discrètement insinuée : nous pouvons saisir sa première apparition très exactement en V, 13b au cours du couplet antithétique inspiré des *Épîtres aux Corinthiens* : et cette fois c'est une citation expresse de saint Paul qui va l'exprimer et, à la fois, la garantir ; l'auteur, comme déjà l'Apôtre, ne se contente pas d'opposer le dénûment apparent des Chrétiens à leur richesse spirituelle, il précise : « ils sont pauvres, mais ils enrichissent un grand nombre ». On le voit, il ne s'agit plus ici seulement des Chrétiens eux-mêmes, de leur heureuse destinée, de leurs progrès, de leur manière d'utiliser leur insertion dans ce monde pervers pour le plus grand profit de leur intérêt transcendant, mais bien d'une fécondité pour les autres, pour le monde lui-même, de la présence, de l'action des chrétiens dans son sein. C'est là ce qui donne sa résonance profonde à la remarque finale (VI, 10) sur l'interdiction du suicide : être chrétien ce n'est pas seulement être occupé à faire son salut (comme dit trop souvent encore la piété

moderne, si facilement oublieuse de ces perspectives grandioses), mais c'est jouer un rôle dans le monde, son rôle, celui qui revient au Chrétien, suivant la place, où Dieu l'y a appelé.

L'idée s'exprime avec une netteté et une vigueur incomparables sous le voile d'une comparaison, dans la belle et solennelle formule qui ouvre le chapitre VI, où l'auteur a bien conscience d'avoir réussi à ramasser, dans une appréhension unique, toute une thèse aux multiples aspects : *En un mot, ce que l'âme est dans le corps, c'est cela que les Chrétiens sont dans le monde...* Le problème pour nous est de déterminer la signification exacte, la portée théologique d'une telle proposition. La difficulté est qu'elle se présente à nous comme un parallèle, une comparaison, et chacun sait, toute comparaison est boiteuse : jusqu'où doit-on pousser l'analogie entre les deux volets du diptyque ? Nous pouvons du moins apprécier ce que cette figure évoquait dans l'esprit d'un lecteur antique : l'auteur s'est appuyé sur un certain nombre de notions d'origine philosophique, devenues familières depuis de longs siècles à tous les lettrés.

Ce tableau contrasté des rapports de l'âme et du corps, l'antithèse posée avec violence entre l'une et l'autre, le caractère irréductible de leur opposition, tout cela s'alimente à la grande tradition platonicienne : la référence est même-quasi explicite : qui pouvait, qui peut ignorer que l'image du corps prison de l'âme (VI, 7) vient tout droit du *Phédon*¹ et à travers Platon de la langue technique des mystères ? : celle de la tente (VI, 8)² n'était pas moins devenue familière à la même tradition³. Par contre la

1. *Phédon*, 62 b ; cf. *Asiotos*, 365 e ; *PHILOLAOS*, fr. 15 (DIELS, *Vorsokratiker*⁵, § 44) ; *ATHÉNAGORE*, *Suppl.*, 6 ; *Corp. herm.*, VIII, 3, p. 88 Nock-Festugière.

2. Que l'auteur, pour son compte, a emprunté au Nouveau Testament, *II. Pierre*, 1, 13 (σκήνωμα), *II. Cor.*, 5, 1 (σκήνη) ; cf. *Sag.*, 9, 15 (*id.*).

3. *Asiotos*, 366 a ; l'image avait derrière elle une longue histoire

description du rôle de l'âme nous renvoie plutôt à l'enseignement du stoïcisme : rien de plus stoïcien¹ que cette manière d'évoquer la présence immanente de l'âme « répandue dans toutes les parties du corps » (VI, 2) ; mais les deux traditions se rejoignent pour décrire la vie morale comme une lutte âpre et acharnée contre le corps et ses mauvais penchants (VI, 5 ; 6 ; 9).

D'autre part, rien de plus naturel pour le public antique, que d'éclairer l'analyse du monde par un rapprochement avec les rapports de l'âme et du corps : l'homme n'est-il pas comme un microcosme en rapports étroits avec le macrocosme, composé des mêmes éléments, réflétant sa structure comme un miroir fidèle, apte par suite à le symboliser ; la notion, sinon les mots, est déjà attestée chez les vieux philosophes du VI^e siècle, Anaximandre, Héraclite et Pythagore...² ; c'est là une doctrine qui n'a cessé d'être présente à la pensée antique et qui constitue une de ses assises fondamentales.

Par suite, tout naturellement, on devait venir à penser que cet univers conçu à notre image était lui aussi un organisme vivant, et qu'il devait, comme l'homme, posséder quelque chose comme une âme : c'est à Platon que revient d'avoir le premier formellement élaboré la théorie d'une « âme du monde », et cette notion, un moment oblitérée dans l'Aristotélisme, reprend avec le Stoïcisme une vigueur

que nous pouvons faire remonter jusqu'à DÉMOCRITE, fr. 187 (DIELS, *Vorsokratiker*⁵, § 68).

1. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1^s, p. 197-203 ; cependant, au degré de généralité où se maintient notre auteur, cette description ne met en œuvre que des notions banales, communes à presque toutes les écoles philosophiques hellénistiques, et d'ailleurs issues de Platon lui-même (*Lois*, X, 898 e) ; cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 154, n. 1.

2. R. ALLERS, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, dans *Traditio*, t. II, 1944, p. 318-407, et, sur cette question d'origine, spécialement p. 338-343.

nouvelle¹ ; elle aussi s'est imposée de façon comme naturelle à tous les hommes de l'antiquité, débordant bien au-delà des cercles proprement philosophiques, comme on peut le voir par les écrits hermétiques² : son prestige fut assez grand pour s'imposer, malgré d'assez vives répugnances³, à la pensée des Pères de l'Église ; elle continuera à hanter plus ou moins celle du Moyen Age, avant de connaître à nouveau une grande faveur chez les penseurs de la Renaissance humaniste, — pour ne pas descendre jusqu'au Romantisme allemand.

Nous touchons là encore à un des piliers sur lesquels reposait la mentalité commune des hommes de l'époque hellénistique et romaine (les tenants de quelques sectes aberrantes, Épicuriens ou Sceptiques, mis à part), et on comprend que l'auteur de l'*A Diognète* ait pensé à y appuyer à son tour l'expression de sa pensée. Mais il est un aspect du moins de celle-ci qui était de nature à surprendre et à étonner ses lecteurs. Si variées que fussent les philosophies antiques, elles s'accordaient en général pour souligner la parenté de nature qui unissait l'âme universelle et les âmes humaines, et à les mettre, de quelque manière, en rapport l'une et les autres avec un même principe divin. Pour les Stoïciens par exemple, c'est le même *pneuma*, souffle igné, matériel mais très subtil, et pour tout dire divin (on l'identifie à Zeus), qui, d'une part, « répandu dans toutes les parties du corps » anime chaque homme, et d'autre part pénétrant par mélange intime dans toutes les parties du cosmos, « maintient, soutient », *συνέχει*, celui-ci.

La doctrine, ou du moins le vocabulaire, est à peu près fixé à partir de Cléanthe d'Assos, bien que chacun des grands docteurs de l'époque lui imprime sa marque propre

1. Cf. en général : J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.

2. Ainsi, *Corp. hermeticum*, X, 7, p. 116, Nock-Festugière ; XI, 4-5, p. 148 s. ; *Asclepius*, 16-17, p. 315.

3. Cf. les textes rassemblés par R. ALLERS, *art. cit.*, p. 356.

et bien des perfectionnements subtils¹ ; mais sur le plan de la vulgarisation elle s'exprime par des déclarations simplistes, comme celles de Sénèque : « Qu'est-ce que Dieu ? l'âme universelle »². La place occupée dans l'univers par Dieu est celle-là même de l'âme chez l'homme, le rôle dévolu là à la matière l'étant ici au corps...³. Il importe peu à notre propos de rappeler comment chaque philosophie, dans sa perspective propre, offrait une doctrine plus ou moins parallèle : ainsi chez Plotin, le rôle d'Âme universelle au sein de laquelle « coexiste la variété infinie des âmes individuelles » sera dévolu à la troisième Hypostase, émanée de Nous, comme le Nous de l'Un⁴. Il faut simplement souligner avec quelle hardiesse l'auteur de l'*A Diognète* invitait son lecteur païen à reconnaître à la communauté des Chrétiens ce même rôle de conducteur, *ἡγεμονικόν*, que la pensée traditionnelle s'accordait à reconnaître à Dieu, ou du moins à un principe de nature divine.

Transférer aux Chrétiens, c'est-à-dire à l'Église, tout ou partie du rôle de présence, d'animation, d'action de Dieu au sein du monde peut paraître chose toute naturelle à un théologien chrétien en possession de la doctrine du Corps mystique (ce qu'on dit du Christ peut, dans une certaine mesure, sous réserve des précisions nécessaires, s'entendre également de son Corps), — et pouvait déjà être toute naturelle à un auteur comme le nôtre, que son style même nous montre profondément influencé et comme nourri par saint Paul ; mais il y avait là de quoi remplir de stupéfaction un lecteur encore étranger à l'enseignement chrétien, à

1. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma, du stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 34-37 ; 55, 68, etc. Et du même : *Kleanthes van Assos*, dans les *Verhandeligen* de l'Académie flamande de Belgique, *Kl. d. Lett.*, t. XI, 9, Bruxelles, 1949.

2. *Natur. Quaest.*, I, praef., 13.

3. *Lettres à Lucilius*, 65, 24.

4. Voir en dernier lieu F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 348-349.

qui l'idée d'un tel transfert au profit d'une société concrète composée d'hommes réels était profondément étrangère.

S'il est un texte païen qui mérite d'être mis en parallèle avec notre exposé, c'est bien un passage du fameux traité pseudo-aristotélicien *Du Monde*, ce précieux témoin du syncrétisme philosophique de l'époque romaine¹ où se combinent la tradition d'Aristote et les infiltrations stoïciennes ; au cours du beau développement consacré précisément à décrire l'action animatrice de Dieu sur le monde, l'auteur, après l'avoir successivement comparée à celle du roi Achéménide, de l'ingénieur, du montreur de marionnettes, du maître de chœur, du général d'armée, en vient à proposer une nouvelle similitude pour faire sentir la possibilité de cette action réelle quoique secrète :

L'âme qui nous fait vivre et habiter dans des maisons et des cités est elle aussi invisible et pourtant se révèle par ses œuvres, c'est par elle que tout ce qui règle la vie a été découvert, ordonné et se trouve maintenu, συνέχεται, labour et plantations, inventions techniques, pratique des lois, ordre de la cité, administration intérieure, guerre extérieure, paix. Il faut en penser autant de Dieu qui par sa force est le plus puissant, par sa beauté le plus noble, immortel quant à la vie, suprême en vertu : invisible à toute nature mortelle il se révèle par ses œuvres, car tous les phénomènes qui se passent dans l'air, sur la terre et dans l'eau sont bien les œuvres de Dieu maître du monde².

La comparaison des deux textes fait éclater le contraste : elle était bien en vérité un « étonnant paradoxe » (V, 4), cette doctrine de la présence chrétienne au sein du monde que l'auteur de l'*A Diognète* offrait à son lecteur. Raison de plus pour chercher à en pénétrer le « mystère » : comment se

1. Cf. à son sujet A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 460-518, et notamment p. 479, pour la date (début du I^{er} siècle de notre ère ? En tout cas, au plus tard, début du IInd ; mais tenir compte des réserves de P. BOYANCÉ, *Revue des Ét. grecques*, 1950, p. 308).

2. *De mundo*, 6, 399 b 14-25 (éd. W. L. Lorimer, Paris, 1933) ; cf. la traduction de FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 473.

représentait-il effectivement ce rôle d'élément directeur, inspirateur, unificateur ? Il faut reconnaître qu'il est volontairement demeuré très discret sur ce point (IV, 6), et l'exégète doit avancer ici avec prudence et précaution.

Une première interprétation se présente tout naturellement à l'esprit, et il faut d'abord en tenir compte, encore qu'elle soit exotérique et trop apologétique : on pourrait dire que les Chrétiens « animent » le monde parce qu'ils représentent, au sein de la société humaine, un type supérieur de moralité et de vertu. Par son enseignement et sa discipline le Christianisme tend à former et à fournir au « monde » des soldats disciplinés, de bons citoyens, des maris et des femmes, des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs, des rois et des juges, que dis-je des contribuables et des percepteurs également irréprochables¹.

Je n'hésite pas, on le voit, à prendre le contre-pied de la thèse soutenue par Renan : celui-ci nous invite² à comparer le « tableau de la république chrétienne » fourni par nos chapitres V-VI à « la description de la cité idéale de Lucien, *Hermolime* 22-24 », — elle aussi composée de citoyens parfaitement sages, tous courageux, justes, tempérants, etc. Mais il oublie de souligner que ce n'est pas au sein de la « république chrétienne », de leur πολιτεία céleste, que ces vertus trouvent à s'exercer, — mais bien dans la cité terrestre, et pour le plus grand avantage de celle-ci. Le détachement radical du chrétien vis-à-vis de sa patrie terrestre n'est pas comme celui du Cynique³ fait d'indifférence : si, en toute patrie, ils ne se considèrent que comme des hôtes de passage, ils n'y accomplissent pas moins tous leurs devoirs de citoyens, en assumant toutes les charges (V, 5). Le mot décisif est prononcé en V, 10 : « ils obéissent aux lois établies, mieux encore par leur façon

1. Pour reprendre la pittoresque énumération de saint AUGUSTIN, *Ép.*, 138, 2 (15) ; cf. déjà *De moribus eccl. cath.*, I, 30 (63).

2. *Marc-Aurèle*, p. 424, n. 3.

3. Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès*, t. II, p. 154, n. 1.

de vivre ils l'emportent en perfection sur les lois ». De cette supériorité morale l'auteur nous cite plusieurs cas concrets : « ils rendent le bien pour le mal (V, 15), aiment ceux qui les détestent (VI, 6) », s'opposent par leur exemple à la corruption ambiante (VI, 5) ; sans parler du trait final : l'interdiction du suicide assimilé à une désertion (VI, 10)¹.

Il n'y a là rien de surprenant : le christianisme depuis ses origines s'est toujours présenté comme une religion de sainteté, impliquant un haut idéal de moralité personnelle et sociale² et, comme il est naturel, l'ancienne apologétique n'avait pas manqué d'en tirer argument³. Mais nous n'en sommes toujours qu'à l'écorce : il est bien évident que, dans la pensée de l'auteur, le rôle des Chrétiens ne se limite pas à cette fécondité indirecte et en quelque sorte subordonnée.

La comparaison avec le rôle de l'âme dans le corps est affirmée de façon trop absolue et trop générale, trop complaisamment développée (VI, 1-9), pour que nous ne cherchions pas à lui conférer la signification la plus profonde : les Chrétiens remplissent dans le monde une fonction analogue à celle qui, dans la pensée hellénistique, était couramment dévolue à l'âme cosmique. C'est ce

1. Non certes que l'idée fût étrangère à la pensée païenne : les termes mêmes dont se sert ici l'auteur nous renvoient à un texte célèbre de Platon (*Apol.*, 29 a) ; mais, de fait, c'était bien là un des points où l'idéal moral des Chrétiens l'emportait sur les mœurs et la mentalité commune aux premiers siècles de notre ère.

2. Cf. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I^e, livre II, ch. V, « Die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernstes und der Heiligkeit ».

3. Ainsi, JUSTIN, *I. Apol.*, 12, 1-4 ; TERTULLIEN, *Apol.*, 45 ; *Ad Scapul.*, 2 ; etc. On retiendra, comme particulièrement apparenté à l'argumentation de notre texte (V, 10), le témoignage de CLÉMENT d'Alexandrie, *Protreptique*, X, 108, 4-5, et de LACTANCE, *Divin. inst.*, VI, 23, 21 : « unus quisque igitur quantum potest formet se ad verecundiam, pudorem colat, castitatem conscientia et mente tueatur ; nec tantum legibus publicis pareat, sed sit supra omnes leges qui legem Dei sequitur ».

qu'exprime très nettement la formule si révélatrice de VI, 7 : comme l'âme du corps, les chrétiens contiennent (au sens fort, étymologique), soutiennent, maintiennent, *συνέχουσι*, le monde, sont pour lui un principe de cohésion interne, d'unité, de permanence et de vie. Formule plus facile à paraphraser qu'à traduire, tant elle est chargée de sens¹ : elle suppose acquis tout l'apport de la pensée antique et particulièrement stoïcienne ; *συνέχειν* est en effet un terme technique de la philosophie du Portique, qui lui servait précisément à décrire l'action du *pneuma* divin animant le monde². Mais si la doctrine est relativement claire dans la perspective matérialiste et moniste de la cosmologie stoïcienne, nous avons beaucoup plus de peine à concevoir comment un penseur chrétien pouvait réaliser la transposition inattendue qui, dans un « monde » créé par un Dieu transcendant et, au surplus, considéré avant tout en tant que composé d'hommes libres, confiait un rôle analogue à la présence immanente, au sein de cette humanité, de la communauté chrétienne.

L'auteur ici ne nous aide en rien à surmonter la difficulté que représente pour nous son mode d'expression métaphorique ; comment lire au-delà de la lettre de son texte ? Plutôt que de faire usage du droit d'hypothèse reconnu à l'historien, il me paraît indiqué d'essayer de confronter l'exposé trop mystérieux de notre *A Diognète* avec les anciens textes chrétiens appartenant au milieu de culture qui a dû voir éclore le nôtre, et qui se trouvent exprimer,

1. Je ne puis m'associer à l'effort de Meecham (*The epistle to Diognetus*, p. 115, ad 7) pour affaiblir la portée de ce passage : il voudrait prendre *συνέχειν* non dans son sens philosophique, mais dans l'acception matérielle « hold in charge, keep under arrest », soit « détenir » comme un policier détient un malfaiteur arrêté (d'où sa traduction, à vrai dire, assez éloignée de ce sens propre : *curbs, restrain*, « maîtriser, réfréner ») ; cette interprétation ne paraît s'accorder ni au contexte, ni aux parallèles que nous allons citer.

2. Voir par exemple les textes de Chrysippe ap. H. von ARNT, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. II, p. 144 sq., §§ 439-449.

sous une forme analogue, une doctrine plus ou moins apparentée.

Doctrine traditionnelle Une telle confrontation avec la tradition répond d'ailleurs à une exigence plus générale pour un lecteur chrétien, car un texte comme le nôtre ne pose pas seulement des problèmes d'exégèse et d'histoire littéraire : comme à propos de tous les écrits transmis par l'antiquité chrétienne, il convient d'examiner si nous avons là une fantaisie individuelle, une boutade ou une esquisse jetée un jour par un penseur isolé, ou au contraire s'il a exprimé à sa manière une doctrine qui fait authentiquement partie du trésor de la pensée proprement chrétienne, de la tradition théologique de l'Église ; pour reprendre une distinction classique, ce texte qu'étudie l'histoire de l'« ancienne littérature chrétienne », doit-il être reconnu comme un témoin autorisé de la tradition « patristique » ?

Le Nouveau Testament La réponse ne saurait faire de doute : sous une forme originale et hardie, c'est bien une thèse authentiquement chrétienne qui nous est ici proposée : en utilisant la double similitude de l'âme humaine et cosmique, l'auteur ne fait que transposer, dans des cadres familiers à la philosophie hellénistique, l'enseignement même du Seigneur tel qu'il s'exprime dans les paraboles fameuses du *Sermon sur la Montagne* :

Vous êtes le sel de la terre. Si le sel s'affadit, avec quoi lui rendra-t-on sa saveur ? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les hommes. Vous êtes la lumière du monde ; une ville située au sommet d'une montagne ne peut être cachée, et on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais sur le chandelier, et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. Qu'ainsi votre lumière brille devant les hommes afin que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux¹.

C'est bien évidemment la même idée, mais nous avons

1. *Math.*, 5, 13-16.

échangé une comparaison contre une double parabole dont la portée véritable demande elle aussi à être définie avec précision. « Sel de la terre » ? Il faut sans doute l'expliquer par un rapprochement¹ avec la prescription rituelle du *Lévitique*, 2, 13² :

Tout ce que tu présenteras en oblation sera salé, tu ne laisseras pas le sel de l'alliance de ton Dieu manquer à ton oblation ; sur toutes tes offrandes tu offriras du sel,

ce qui donne à l'image une portée liturgique : les Chrétiens seraient ce par quoi la « terre » (équivalent du « monde » de notre texte) devient une offrande acceptable à Dieu, acquiert la qualité d'une oblation sacrificielle : leur rôle est en quelque sorte de caractère sacerdotal. Mais l'allusion suppose une familiarité avec l'ambiance paléotestamentaire qui, hors des milieux judéo-chrétiens, dut bientôt devenir exceptionnelle. En fait, saint Augustin, par exemple, ne songe plus qu'aux usages communs du sel, et par suite reconnaît aux Chrétiens le double rôle de « donner une saveur » et « d'empêcher la corruption » du monde, c'est-à-dire, comme il précise heureusement, des peuples de la terre, et cela en particulier par la prédication apostolique³. La présence des Chrétiens dans le monde lui donne une

1. Suggéré par le texte, plus ou moins parallèle de *Marc*, 9, 49-50 : « Car tous seront salés par le feu. C'est une bonne chose que le sel, mais si le sel devient insipide, avec quoi lui rendra-t-on de la saveur ? Ayez du sel en vous-mêmes et vivez en paix les uns avec les autres » ; cf. aussi *Luc*, 14, 34-35.

2. Reprise par *Ezéchiel*, 43, 24 ; cf. *II. Rois*, 2, 19-22 : c'est avec du sel qu'Élisée purifie les eaux malsaines de Jéricho.

3. *De sermone Domini in monte*, I, 6, 13-14, *P. L.*, t. XXXIV, c. 1237 : «... vos per quos *condiendi* sunt quodammodo populi... Quomodo dixit superius sal terrae, sic nunc dicit lumen mundi. Nam neque superius ista terra accipienda est, quam pedibus corporeis calcamus, sed homines qui in terra habitant, vel etiam peccatores, quorum *condiendis* et *extinguendis* putoribus apostolicum salem Dominus misit.

saveur, une signification, et d'autre part l'empêche de s'effondrer dans la pourriture...

L'image de « la lumière du monde » est présentée avec plus de détails par Mathieu¹, qui insiste sur la valeur édifianche du bon exemple donné par la vertu chrétienne : le commentaire serait ainsi aiguillé vers la notion de témoignage, et par là indirectement retrouverait celle de mission apostolique. Mais le lecteur spirituel qui se préoccupe moins de déterminer la portée propre de chacun des textes évangéliques que d'accueillir dans sa totalité le message de la Parole de Dieu, sera surtout frappé du rapprochement que suggère tout naturellement l'apparition, dans un contexte tout différent, de la même expression dans l'Évangile de Jean, 8, 12, où Jésus dit de lui-même :

Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie.

Ainsi, d'un évangéliste à l'autre, c'est le même rôle de guide, rayonnant sur la création tout entière, qui est reconnu au Verbe incarné et à son Corps mystique : conclusion qui vient en quelque sorte justifier le geste hardi de notre *Auctor ad Diognetum*, revendiquant, on l'a vu, pour les Chrétiens ce rôle animateur que la pensée antique reconnaissait au sein du cosmos à quelque principe divin.

Il serait facile de trouver ailleurs d'autres expressions, différentes quant aux termes mais convergentes quant au sens, de la même doctrine : il suffirait d'étendre l'enquête à tout le Nouveau Testament : les *Epîtres* de saint Paul offrirait une belle moisson² pour peu qu'on s'arrêtât à étudier les prolongements cosmiques de la sotériologie

1. *Marc*, 4, 21-23 et *Luc*, 8, 16-18, n'aident guère à préciser la portée de la parabole.

2. Ainsi *Phil.*, 2, 15-16 : « ... enfants de Dieu immaculés au sein d'une génération dévoyée et pervertie (*Deut.*, 32, 5), d'un monde où vous brillez comme des foyers de lumière... ».

paulinienne¹. N'est-ce pas encore, avec la même nuance liturgique, la même notion que nous présentent l'*Apocalypse*² et la *Prima Petri*³, appliquant au peuple chrétien, véritable Israël, la promesse faite jadis par la bouche de Moïse au peuple élu :

Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation de saints⁴.

Mais si de la sorte nous pouvons vérifier l'enracinement de l'*A Diognète* dans la Révélation, nous ne saisissons toujours que le point de départ de cette pensée : ces textes scripturaires sont eux-mêmes ambigus ou elliptiques et demandent à leur tour une explicitation. Pour trouver une expression plus précise et en quelque sorte un commentaire de notre texte, il faut descendre dans le temps et, traversant l'ère des Pères apostoliques, en venir à cette série d'écrits apologétiques du second siècle où nous avons déjà trouvé tant de passages parallèles ou équivalents.

Parallèles Or déjà la plus ancienne des Apolo-
chez les Apologistes gies, dont le texte nous ait été inté-
gralement conservé⁵, celle d'Aristide⁶, nous offre un paral-

1. Commentés, dans la perspective théologique qui lui est propre, par M. GOGUEL, *Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne*, dans la *Revue d'Hist. et de Philos. relig.* (de la Fac. de théol. protestante de Strasbourg), t. 15, 1935, p. 335-359.

2. *Apoc.*, 1, 6 : « Il a fait de nous un royaume de prêtres (m. à m. : « royaume, prêtres ») pour son Dieu et Père » ; de même, 5, 10 ; 20, 6.

3. *I. Pierre*, 2, 9 : « Vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte » ; cf. 2, 5.

4. *Exode*, 19, 6 ; cf. *Isaïe*, 61, 6. La pensée juive, bien entendu, n'a jamais cessé d'entendre ces textes au sens littéral, comme concernant le seul Israël « selon la chair ». Ainsi PHILON, *De Abr.*, 98.

5. Nous avons déjà mentionné la possibilité que le thème remonte à la *Prédication de Pierre*, ci-dessus, p. 121-122.

6. La date en reste discutée (cf. en dernier lieu : M. PELLEGRINO, *Gli Apologeti greci del II. Secolo*, Rome, 1947, p. 25-26) : 124-125, si on accepte le témoignage d'Eusèbe (*H. E.*, IV, 3 ; *Chron.*, an. 2140)

lèle remarquable. Dans la dernière section de son Apologie l'auteur a voulu donner comme une contre-partie positive à la critique qu'il avait d'abord formulée des erreurs du paganisme et des Juifs : il exalte non seulement la vérité de la religion chrétienne mais la noblesse de sa morale, ce qui le conduit à tracer un tableau, précis et détaillé, des mœurs et des vertus du peuple chrétien¹ ; c'est à la suite de cette évocation qu'il écrit :

Connaissant Dieu ils lui adressent des prières qu'il peut exaucer et qu'ils peuvent obtenir, et c'est à cela qu'ils passent le temps de leur vie. Et parce qu'ils reconnaissent les bontés de Dieu envers eux, voici qu'à cause d'eux se répandent les splendeurs qui existent dans le monde²...

Et il continue : les Chrétiens sont les seuls à s'être approchés de la connaissance de la Vérité, mais :

les bonnes actions qu'ils accomplissent, ils ne les proclament pas aux oreilles de la multitude.

Aristide développe ici le thème du « mystère » de la piété chrétienne et de sa présence invisible, si cher à l'*A Diognète*

selon lequel l'Apologie a été présentée à l'empereur Hadrien pendant son séjour à Athènes (mais Eusèbe n'aurait-il pas bloqué dans une même notice, elliptique ou ambiguë, tout ce qu'il savait ou croyait savoir des deux *Apologies* de Quadratus (présentée, elle, à Hadrien à Athènes) et d'Aristide ? Ou plutôt au contraire 138-161, et peut-être plus précisément 138-139 (cf. GEFFCKEN, *Zwei griech. Apologeten*, p. 28-31), si on retient comme valable la deuxième partie du titre de la version syriaque.

1. ARISTIDE, *Apol.*, 15 ; on notera les rapprochements qu'il suggère avec l'évocation parallèle, mais plus brève de l'*A Diognète* : 15, 4, pas d'adultère ni d'inceste, etc. (cf. *A Diogn.*, V, 6-7) ; 15, 5, ne mangent pas les idolâtres (*A Diogn.*, V, 7, si on conservait le texte du ms. F) ; 15, 6, pureté des femmes chrétiennes, etc. (cf. *A Diogn.*, VI, 5).

2. ARISTIDE, *Apol.*, 16, 1 s. : ce passage n'a pas été conservé en grec dans le roman de *Barlaam et Joasaph* ; nous le lisons dans la version syriaque si heureusement retrouvée par J. Rendell Harris : cf. trad. all. de GEFFCKEN, p. 25-26, trad. angl. de HARRIS, *Texts and Studies*, I, 1, p. 50-51 ; je dois à l'amitié d'Ant. Guillaumont d'avoir eu accès au texte syriaque, *ibid.*, p. (25)-(26).

(IV, 6) : les Chrétiens aspirent à une récompense eschatologique dans l'autre monde ; puis, s'adressant à l'Empereur :

C'est assez pour nous d'avoir brièvement exposé à Votre Majesté le genre de vie et la vérité des Chrétiens, car en vérité leur doctrine apparaît grande et merveilleuse à qui veut bien l'examiner et la comprendre : vraiment c'est bien là un nouveau peuple et il y a quelque chose de divin en lui.

Enfin, après avoir renvoyé son auguste auditeur à l'étude des Écritures chrétiennes il conclut :

Il n'y a aucun doute pour moi : c'est à cause de l'intercession (ou de la supplication) des Chrétiens que le monde subsiste¹.

Le parallélisme est frappant : c'est bien la même doctrine exprimée par d'autres mots parce qu'envisagée d'un autre point de vue, celui du monde, et non plus comme dans l'*A Diognète* celui des Chrétiens : la proposition qui là (VI, 7) s'énonçait : « Les Chrétiens maintiennent le monde » devient ici : « c'est grâce aux Chrétiens que le monde se tient ». Aristide dit mieux et très précisément : grâce à l'intercession et aux prières des Chrétiens, les seules efficaces.

Précision importante, car par là l'idée acquiert une portée concrète, et si on peut dire une rationalité, que l'expression purement imagée de l'*A Diognète* ne comportait pas ; on aura relevé dans le même sens l'indication non moins importante : « c'est à de telles prières qu'ils consacrent leur vie » ; la fonction sacerdotale des Chrétiens² apparaît bien essentielle, et nous sommes ramenés à l'enseignement révélé des textes invoqués plus haut de l'*Évangile selon saint Matthieu*, ou de l'*Apocalypse*.

1. Syriaque : *qolmo, besteht* (Geffcken), *stands* (Harris) : M. Guillaumont me suggère, pour l'original, ἵσταται.

2. Dès la fin du 1^{er} siècle, la *Lettre (I. Cor.)* de Clément de Rome nous donne un exemple de telles prières : 59, 2-61, et notamment 60, 4 : les Chrétiens demandent la concorde et la paix pour eux et pour tous les habitants de la terre. Doctrine parallèle chez PHILON, *De spec. leg.*, II, 167 ; I, 97 ; bien mise en lumière par E. PETERSON, *Monotheismus*, p. 23-24.

À la suite d'Aristide, tous les Apologistes reprennent plus ou moins nettement la même doctrine, à l'exception de Tatien chez qui je ne retrouve rien d'analogue¹, et de Théophile d'Antioche qui exprime un sentiment en un sens diamétralement opposé (mais qui, bien entendu, n'en relève pas moins lui aussi de la tradition la plus authentiquement chrétienne), celui qui se fait jour par exemple dans le discours de saint Pierre le jour de la Pentecôte suivant le récit des *Actes* (2, 40) (« Sauvez-vous du milieu de cette génération perverse ») ou dans tel passage de saint Paul (*II Cor.*, 6, 17, citant *Nombres* 16, 21 : « Sortez du milieu d'eux et séparez-vous, dit le Seigneur »). Théophile en effet, après avoir décrit les îles qui, en pleine mer, offrent un refuge aux marins surpris par la tempête, déclare :

Ainsi Dieu a donné au monde soulevé et ballotté par les flots des péchés, les « synagogues » — entendez les saintes églises —, où se trouvent, comme dans les îles des ports abordables, les enseignements de la vérité, refuge pour ceux qui veulent le salut, pour ceux qui aiment la vérité et veulent échapper à la colère et au jugement de Dieu².

Par contre Justin rejoint tout à fait, encore que par des voies originales, les préoccupations de l'*A Diognète* ; ainsi dans la *II^e Apologie* :

Si Dieu retarde encore le bouleversement et la dissolution de l'univers qui anéantiront les méchants, — anges, démons et hommes, — c'est à cause de la race des Chrétiens qui à ses yeux sont responsables de la nature³.

1. S'il y a chez Tatien une doctrine de l'âme du monde, c'est en un sens banalement stoïcien : c. 12, « Il y a donc du *pneuma* dans les astres, les anges, les plantes et les eaux, les hommes, tous les êtres vivants ; *pneuma* qui, tout en étant un, possède des différences en lui-même... » ; Tatien ne s'écarte du stoïcisme qu'en ce qu'il distingue ce *pneuma* cosmique du *Pneuma* divin (c. 4).

2. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, II, 14.

3. Vers 150 : *II. Apol.*, 7, 1 ; PAUTIGNY, *Justin, Apologies* (coll. Hemmer-Lejay), p. 163, interprète les derniers mots (*διὰ τὸ σπέρμα*

Ou encore, dans le *Dialogue avec Tryphon* alors qu'il vient de rappeler la parole de Dieu au prophète Élie : « J'ai encore sept mille hommes qui n'ont pas encore ployé le genou devant Baal »¹ :

De même qu'alors Dieu, à cause de ces sept mille, n'envoya pas son châtiment, de même aujourd'hui il n'a pas exécuté ou n'exécute pas son jugement, sachant bien que chaque jour il y a des hommes qui, instruits au nom de son Christ, abandonnent la voie de l'erreur et reçoivent ses dons, chacun selon qu'il en est digne, illuminé ou non de ce Christ².

Et déjà, et avec plus de netteté encore, et à deux reprises dans la *I^{re} Apologie* : après avoir parlé du châtiment qui attend Satan, son armée et les hommes qui le suivent, Justin ajoute :

Si Dieu retarde encore d'accomplir cela, c'est à cause du genre humain, car sa prescience sait que certains doivent se sauver par la pénitence, certains même qui ne sont pas encore nés.

Et plus loin :

Dieu, le Père de l'univers, devait enlever le Christ au ciel après sa résurrection, et il doit l'y conserver... jusqu'à ce que soit accompli le nombre des prédestinés, des bons et des saints à cause desquels il n'a pas encore détruit le monde par le feu³.

L'idée se présente ici suivant une autre transposition : elle n'est plus conçue du point de vue des Chrétiens ni du monde, mais bien de Dieu : les Chrétiens apparaissent comme les Justes qui ont manqué à Sodome (*Gen.* 18, 24-32). Par rapport à la position assumée par l'*A Diognète*, cette représentation pourra paraître bien négative (le rôle des Chrétiens consiste essentiellement à retenir le bras du Dieu vengeur, à empêcher la catastrophe finale)

τῶν χριστιανῶν) ὁ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι ἀπτόν ἐστιν, « en qui il voit un motif de conserver le monde ».

1. *III. Rois*, 19, 18 ; cf. *Rom.*, 11, 4.

2. Vers 160 : *Tryph.*, 39, 2.

3. Vers 150 : *I. Apol.*, 28, 2 et 45, 1, en corrigeant en *ἐκπόρωσιν* le *ἐπιπόρωσιν* des mss, comme l'a proposé J. Billis dès 1585 (cf. *II. Apol.*, 7, 3, où se lit le même mot *ἐκπόρωσις*).

mais elle comporte pourtant une contre-partie positive, nettement formulée dans les derniers textes où s'esquisse une philosophie de l'histoire des temps chrétiens (le retard de la Parousie lié aux délais qu'exige le recrutement du peuple des saints, la croissance du Corps Mystique), philosophie de l'histoire elle aussi fortement enracinée dans la tradition la plus autorisée puisqu'elle ne fit que reprendre l'enseignement d'un texte fameux et particulièrement explicite de l'Apocalypse :

Lorsque l'Agneau ouvrit le cinquième sceau, j'aperçus sous l'autel les âmes de ceux qui furent égorgés pour la parole de Dieu et le témoignage qu'ils avaient en eux. Ils se mirent à crier à toute force : « Jusqu'à quand, ô toi le Maître, le Saint et le Vrai, tarderas-tu à faire justice, à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre ». Alors on leur donna à chacun une robe blanche, en leur disant de patienter encore un peu, le temps que fussent au complet leurs compagnons de service et leurs frères qui doivent être mis à mort comme eux¹.

Doctrine remarquable, qui plonge ses racines très avant dans la révélation de l'Ancien Testament, comme le suggère Justin lui-même, et dont il serait facile de trouver le prolongement dans le Judaïsme rabbinique : le Talmud enseigne que le monde subsiste grâce au mérite, *Zechulh*, d'Israël, et plus précisément de trente-six justes dispersés dans le monde, à chaque génération, et qui « reçoivent quotidiennement la Schekhinâ »².

1. *Apoc.*, 6, 9-11 (trad. Boismard) ; ajouter *II. Pierre*, 3, 9.

2. Cf. *b. Sanhedrin*, 97 b ; *b. Soucca* 45 b ; un développement ultérieur de la légende a voulu que ces Justes fussent cachés et inconnus du reste des hommes ; cf. *The universal Jewish encyclopaedia*, t. VI, p. 512-513, s. v. *Lamed vav Zaddikim*. On retrouve la même croyance dans les milieux mystiques de l'Islâm : le soufisme rattache la conservation du monde à l'existence, à chaque génération, d'un nombre déterminé de justes ; dès que l'un d'eux meurt, Dieu lui suscite aussitôt un remplaçant : cf. *Encyclopédie de l'Islâm*, t. II, p. 1233 ab, s. v. *Kulb* ; t. IV, p. 718 b, § 5, b. s. v. *Tasawwuf* ; p. 1168 b-1169 a, s. v. *Wali* ; Suppl., p. 37 ab, s. v. *Badal* ; L. MASSIGNON, *La passion d'Al-Hallaq*, Paris, 1914-1921, p. 753-754 ; *Essai*

Les successeurs d'Aristide et de Justin reprennent à leur tour la thèse du rôle cosmique des Chrétiens, qui chez eux paraît également tour à tour défini par les deux thèmes de la prière efficace et du retard apporté à la Parousie ; mais plus on avance, plus les préoccupations purement apologétiques paraissent déformer la thèse en l'appauvrissant. Un des quelques fragments conservés¹ de l'*Apologie* adressée par Méliton de Sardes vers 172 à l'empereur Marc-Aurèle, l'exprime bien, mais restreint sa perspective à l'intérêt personnel de l'empereur auquel il s'adresse : il souligne l'heureuse coïncidence entre l'expansion du christianisme et l'éclat actuel de l'Empire et en tire un « bon augure » pour le propre règne de Marc-Aurèle :

Car depuis, la grandeur, l'éclat et la puissance de Rome ont toujours grandi. Toi-même tu en fus l'héritier désiré ; tu le resteras avec ton fils si tu conserves la philosophie (i. e. la religion chrétienne) qui est née avec l'Empire, a commencé sous Auguste, et que les ancêtres ont honorée avec les autres religions. C'est une très grande preuve de l'excellence de notre doctrine qu'elle se soit épanouie en même temps que l'heureuse institution de l'Empire, et que depuis lors, à partir du règne d'Auguste rien de regrettable ne soit arrivé, mais au contraire que tout ait été brillant et glorieux selon les vœux de chacun...².

C'est là le point de vue d'une apologétique à courte vue puisque c'est d'un bénéfice surtout temporel que l'empereur et le monde romain seraient redevables aux temps chrétiens mais l'idée ne pouvait pas ne pas se présenter tout naturellement sous la plume d'un auteur chrétien s'adressant spécialement au pouvoir impérial : certains l'ont reprise en l'appliquant à des faits particuliers comme Apollinaire de Hiérapolis, pour qui le fameux « miracle de la pluie », pendant la guerre de Marc-Aurèle contre les Quades, serait dû aux « prières des nôtres », celles des

sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1914-1922, p. 112-114.

1. *Fragm.*, I, 3, Otto, dans EusÈBE, *Hist. Eccl.*, IV, 26, 7-11.

2. *Ibid.*, IV, 26, 7-8 (trad. Grapin, t. I, p. 475).

soldats chrétiens de la légion Fulminante¹. Athénagore de même, un peu plus tard (vers 177) pense recommander les Chrétiens à la bienveillance des corégents Marc-Aurèle et Commode en soulignant dans la conclusion de sa *Supplique* :

Quels hommes ont plus de droits à obtenir ce qu'ils demandent que nous qui prions pour votre autorité, ἀρχή; afin que vous receviez par succession, le fils après le père, ainsi qu'il est parfaitement juste, l'empire; et que votre puissance reçoive accroissement et dilatation, tous les hommes étant soumis à votre autorité? Cela est aussi à notre avantage, afin que nous passions une vie calme et tranquille, et que nous accomplissions de bon cœur tout ce qui nous est commandé².

Ici apparaît une nouvelle déformation de la doctrine, toujours dans le sens utilitaire : l'intérêt bien entendu des Chrétiens rejoint celui de leurs souverains. On retrouve la même combinaison sous la plume de Tertullien qui, lui aussi reprend, et notamment dans son *Apologeticum*, écrit en 197, le thème de la prière efficace³, et en particulier de la prière pour le salut des empereurs⁴. Loin d'être la cause des malheurs de l'empire⁵ comme le prétendent les calomnies des païens, les chrétiens, par le jeûne, la continence, les mortifications et la pénitence, harcèlent littéralement Dieu, le désarment et lui arrachent sa miséricorde⁶, au milieu des calamités qu'il envoie en punition des crimes humains. C'est un fait, estime-t-il, que ces catastrophes ont diminué d'intensité

1. Toujours dans EUSÈBE, *ibid.*, V, 5, 1-4 : Apollinaire est le premier témoin en date de cet épisode célèbre : il aurait écrit peu après l'événement, survenu en 172 : cf. J. GUEY, *Encore la pluie miraculeuse*, dans la *Revue de Philologie*, t. LXXIV, 1948, p. 17, n. 4.

2. ATHÉNAGORE, *Supplique*, 37 (trad. Bardy, p. 170).

3. TERTULLIEN, *Apologeticum*, 29, 5.

4. *Ibid.*, 30, 1 ; 30, 5 ; 39, 2 ; *Ad Scapulam*, 2, Oehler, t. I, p. 542. Cf. *I. Clem.*, 60, 4-61, 2.

5. *Apol.*, 40, 1 sq. ; *Ad Nationes*, 1, 9 (C. S. E. L., t. XX, p. 73).

6. *Apol.*, 40, 15 ; cf. 39, 2.

depuis que Dieu a donné les Chrétiens au monde : à partir de ce moment leur innocence a tempéré les iniquités du siècle et il a commencé à y avoir des intercesseurs auprès de Dieu¹.

Par là Tertullien se rapproche très nettement de l'A *Diognète*² : comme notre auteur il est très préoccupé de montrer que les Chrétiens ne sont pas des ennemis du genre humain ; une phrase fameuse nous les montre présents à la société tout entière :

Nous ne sommes que d'hier et déjà nous avons rempli le monde et tout ce qui est vôtre : villes, îles, fortins, municipales, bourgades, l'armée, la politique, l'administration... Nous ne vous avons laissé que les temples³.

Les Chrétiens ne font pas bande à part ni ne se dressent, en ennemis de la société civilisée, dans un esprit de Sécession hargneuse ; ils participent activement à la vie économique et sociale de leur temps⁴.

Au thème de la prière efficace, Tertullien associe celui du retard que la présence et l'intercession des Chrétiens impose à la Parousie eschatologique, mais chez lui la mise en perspective apologetique aboutit à une véritable caricature de la doctrine :

C'est pour nous une nécessité plus pressante encore de prier pour les empereurs, pour la prospérité de l'empire et de l'état romain. Nous savons en effet que la grande catastrophe qui va s'abattre sur l'univers et la terminaison du temps elle-même qui nous menace d'horribles calamités n'est retardée que par le répit accordé à l'empire romain. Comme nous n'avons pas envie d'en faire l'expérience nous prions pour qu'elle soit différée et nous contribuons ainsi à la persistance de Rome, *Romanæ diuturnitati fauemus!*

1. *Ibid.*, 40, 13.

2. On trouvera une comparaison systématique de l'A *Diognète* et de l'*Apologeticum* dans Lipsius, *ap. Lit. Central-Blatt*, 1873, p. 1251 et J. DRÄSEKE, *Der Brief an Diognetos* (extr. du *Jahrb. f. protest. Theologie*, 1881), Leipzig, 1881, p. 132-140.

3. *Apol.*, 37, 4 ; cf. 1, 7 ; *Ad Nationes*, 1, 1, p. 59 ; I, 8, p. 72.

4. *Ibid.*, 37, 6 ; 42, 1-3 (très proche par moment d'A *Diognète*, V, 1, 2, 4 : « nous qui vivons avec vous, qui avons même nourriture, mêmes vêtements, même genre de vie, etc. »).

5. *Ibid.*, 32, 1 ; cf. 39, 2 ; 41, 3 ; *Ad Scapulam*, 2, p. 541 Oehler.

Soit. Mais on se demande, dans cette ingénieuse présentation, ce que devient l'espérance eschatologique et le *Mārānā thā*, « Oui, viens Seigneur Jésus ! »¹.

Ne nous hâtons pas cependant de charger le seul Tertullien et l'avocat trop ingénieux : le retour du Christ est aussi le « Jour de Yahvé », *Dies irae*, et sa venue s'accompagne de terribles épreuves : l'ambivalence de sa signification a toujours été bien retenue par la tradition ; c'est ainsi que quelques années après l'*Apologeticum*, vers 202-204, nous entendons à deux reprises Hippolyte de Rome, dans son *Commentaire à Daniel*, faire allusion aux jours terribles de l'Antéchrist, il recommande :

de prier afin que nous ne tombions pas en de tels temps², pour que nous ne nous trouvions pas aux moments où cela arrivera, pour que, devenus lâches à cause de la grande tribulation qui fondra sur le monde, aucun de nous ne soit chassé de la vie éternelle³.

Mais, à la différence de Tertullien, c'est en dehors de toute préoccupation naïvement intéressée qu'il évoque le rôle de la prière cosmique des Chrétiens :

le diable, dit-il, fomenté toute sorte de persécutions contre les saints pour les empêcher de lever dans la prière « leurs mains saintes » vers Dieu, car il sait que la prière des saints procure la paix au monde. De même quand, dans le désert, Moïse levait les mains, Israël l'emportait, et quand il les baissait, Amalec l'emportait⁴.

Clément et Origène L'idée, cependant, n'a pas chez lui un relief bien accusé ; c'est dans le milieu alexandrin que nous la voyons soudain reprendre vie, s'approfondir et s'exprimer en détail sous une forme explicite et nouvelle, et d'abord, à peu près vers le même temps où écrivait Hippolyte, sous la plume de Clément d'Alexandrie, dans sa belle homélie sur le *Riche qui peut*

1. *I. Cor.*, 16, 22 ; *Apoc.*, 22, 20.

2. HIPPOLYTE, *In Daniel.*, IV, 5, 4.

3. *Ibid.*, IV, 12, 2.

4. *Ibid.*, III, 24, 7-8.

être sauvé ; après avoir évoqué la splendeur des vertus chrétiennes, il précise :

Ainsi donc tous les fidèles sont bons, saints et dignes du nom dont ils sont couronnés comme d'un diadème. Cependant il y a dès maintenant parmi les élus quelques-uns qui sont plus particulièrement élus, et cela d'autant plus qu'ils sont moins extérieurement marqués : ils se tirent en quelque sorte hors des flots agités du monde et se réfugient en sécurité ; ils ne veulent pas paraître saints, — si on les appelle ainsi ils en ont honte — ; ils cachent au fond de leur pensée les mystères ineffables et dédaignent que leur noblesse soit vue dans le monde : c'est eux que le Verbe appelle « lumière du monde » et « sel de la terre ». Ils sont la semence, image et ressemblance de Dieu, son enfant véritable et son héritier, envoyé ici-bas en mission conformément au plan grandiose et à l'analogie du Père. C'est pour eux qu'ont été créés tous les êtres du monde, visibles et invisibles, les uns pour les servir, les autres pour les exercer, les autres pour les instruire. Aussi longtemps que cette semence demeure ici-bas, toutes choses sont maintenues et lorsqu'elle aura été rassemblée, toutes choses aussitôt seront dissoutes¹.

Texte d'une densité et d'une richesse admirables dont il n'est pas question de donner ici le commentaire détaillé qu'il mérite. Nous y retrouvons, fortement affirmé en conclusion, le lien déjà si souvent proclamé par les prédécesseurs de Clément, entre le rôle des Chrétiens et la durée même du monde ; le lecteur aura relevé au passage la référence, explicite cette fois, aux versets évangéliques qui nous ont paru sous-tendre dès l'origine toutes les expressions de notre thèse. Soulignons enfin l'apparition de deux traits originaux : pour la première fois, ce n'est pas à tous les chrétiens indistinctement, mais seulement à une élite de saints qu'est reconnue la fonction de « lumière du monde » et de « sel de la terre » : on pourra voir là un héritage de l'aristocratie spirituelle des Gnostiques² ;

1. *Quis dives salvetur*, 36, 1-3, p. 183, Stählin (*G C S*, t. XVII) ; la notion de « semence à rassembler » vient des gnostiques valentiniens ; cf. CLÉMENT, *Excerpta ex Theodoto*, 26, 3, p. 112-113, Sagnard (*Sources Chrétiennes*, 23).

2. Pour qui ces deux métaphores évangéliques désignaient les « Pneumatiques » : IRÉNÉE, I, 1, 11, p. 52 H. Faisons la part aussi

mais, comme si souvent chez Clément, les survivances formelles du Gnosticisme (si apparentes au demeurant ici avec la notion spécifiquement valentinienne de semence rassemblée) peuvent avoir servi à exprimer une pensée d'un ordre bien différent ; en fait, comme le montrera le développement ultérieur de la tradition que nous analysons ici, ce texte est un de ceux qui nous permettent de saisir en germe ce qui deviendra aux siècles suivants, au sein de l'Église, l'idéal monastique.

D'autre part, il faut noter le lien étroit qu'établit la pensée de Clément entre le rôle cosmique des chrétiens et la structure même du cosmos. Si les Chrétiens sont faits pour le monde, le monde lui-même est fait pour eux. Ici encore Clément reprend et adapte une notion traditionnelle : celle, si chère en particulier à la tradition stoïcienne, de la finalité anthropocentrique du cosmos ; mais sa portée est ici bien différente : le monde n'est pas ordonné comme à sa fin au monde en tant que tel, ou du moins pas seulement, pas principalement, à l'homme en tant que tel, mais bien au chrétien et particulièrement aux saints, aux « plus particulièrement élus » : germe, cela encore de tout un fécond développement de la théologie postérieure. Clément d'ailleurs n'en est pas le premier témoin : le *Pasteur* d'Hermas, déjà, déclarait que Dieu « a créé les êtres du néant, les a fait se multiplier et croître en vue de sa sainte Église »¹ ; il fait apparaître celle-ci sous les traits d'une Femme âgée, « parce que l'Église a été créée la première de toutes choses : c'est pour elle que le monde a été disposé », κατηρτισθη² ;

de l'héritage de la pensée philosophique patenne, qui n'était pas moins aristocratique : cf. le texte important de MAXIME DE TYR, *Diss.*, XI, fin, cité par J. DANIELOU, *Origène*, p. 104 : « le bien n'abonde pas parmi les hommes et, néanmoins, l'ensemble est sauvé par ce peu de bien... ».

1. *Pasteur* d'HERMAS, *Vis.*, 1, 17. Cf. E. H. BLAKENEY, dans *Journal of Theological Studies*, t. 42, 1941, p. 193.

2. *Id.*, *Vis.*, 2, 4, 1 : l'idée est susceptible d'une interprétation orthodoxe (l'Église des Prédestinés : cf. *Eph.*, 1, 4) aussi bien que

et cet aspect de notre thèse a comme les précédents ses parallèles dans la spéculation juive : l'*Assomption de Moïse*, par exemple, n'hésitait pas à enseigner que le monde a été créé pour Israël¹.

Après Clément, Origène à son tour reprend le même thème qui reçoit chez lui un relief particulier ; dans l'œuvre immense du grand docteur alexandrin, il serait facile de relever un grand nombre de textes où la thèse de l'*A Diognète* réapparaît, sous des formes diverses et adaptées à des contextes différents : il suffira d'en rapporter ici quelques exemples particulièrement significatifs.

Le grand traité apologétique *Contre Celse* est particulièrement intéressant à relire à ce propos ; Origène n'y défend pas seulement, dans la ligne du texte précité de Clément, cette conception anthropocentrique du cosmos commune au christianisme et aux Stoïciens, que Celse avait attaquée dans une page éloquentes et justement célèbre de son *Discours Véritable* :

Juifs et chrétiens me font l'effet d'une troupe de chauves-souris, de fourmis sortant de leur trou, de grenouilles établies près d'un marais, ou de vers tenant assemblée dans le coin d'un bournier et disputant ensemble qui d'entre eux sont les plus grands pécheurs. Ne croirait-on entendre ces bestioles dire entre elles : « C'est à nous que Dieu révèle et prédit toutes choses. Du reste du monde il n'a cure ; il laisse les cieux et la terre rouler à l'aventure pour ne s'occuper que de nous. Nous sommes les uniques êtres avec lesquels il communique par messagers, les seuls avec lesquels il désire lier commerce, car il nous a faits à son image. Tout nous est subordonné, la terre, l'air, l'eau et les astres ; tout a été fait pour nous et destiné à notre office ; et c'est parce qu'il est arrivé à certains d'entre nous de pêcher que Dieu viendra en personne ou enverra son propre Fils pour brûler les méchants et nous faire jouir avec lui de la vie éternelle »².

d'une transposition gnostique (l'Éon Église : cf. F. M. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, Paris, 1947, p. 302-303) ; elle s'exprime aussi dans la *II. Clem.*, 14, 2-3.

1. *Assomption de Moïse*, 1, 12, p. 58, Charles : Creavit enim orbem terrarum propter plebem suam.

2. ORIGÈNE, *C. Cels.*, IV, 23, p. 292-293 Koetschau (trad. de L. ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du chris-*

Mais ce n'est là que le cadre à l'intérieur duquel se met en place le point de doctrine très précis dont nous poursuivons l'analyse. Plus loin Origène doit répliquer à Celse qui soulève le problème du salut temporel, de la survie, de la postérité de l'empire et de cette civilisation romaine dont les Chrétiens eux-mêmes se trouvent, de fait solidaires¹ : en face du péril barbare, Celse n'envisage pas sans effroi ce qui adviendrait de l'empereur si tous les Romains, renonçant à leur patriotisme traditionnel, se ralliaient à la foi chrétienne ; à cela Origène rétorque, explicitant la référence à la prière d'Abraham pour Sodome, sous-jacente déjà à la pensée chez Justin :

Mais si, suivant la supposition de Celse, tous les Romains adoptent la foi chrétienne, ils triompheront par leurs prières de leurs ennemis, ou plutôt ils n'auront plus d'ennemis à combattre, se trouvant sous la garde de la puissance divine qui, pour cinquante justes promettait de sauver cinq villes entières : en effet les hommes de Dieu sont le sel qui conserve du monde terrestre, et les choses de la terre ne se maintiennent, *συνέστηκε*, qu'autant que ce sel ne se dénature pas, car si le sel perd sa saveur il n'est plus bon, ni pour la terre ni pour le fumier mais, jeté dehors, il sera foulé aux pieds par les hommes...².

Nous retrouvons, et presque dans ses termes mêmes, la doctrine de l'A *Diognète*, VI, 7 : « les Chrétiens maintiennent le monde ». Plus loin, dans les dernières pages de son grand ouvrage, Origène s'explique en détails sur la manière dont, de fait, cette fonction est assumée, et cette fois c'est le thème de la prière efficace qui réapparaît :

tianisme primitif, Paris, 1925, p. 377) ; on pourrait croire que la critique de Celse s'attaque très précisément à notre thèse (le monde est fait pour les chrétiens), mais la réponse d'Origène (IV, 24 sq.) montre que l'idée est plus générale : c'est l'anthropocentrisme tout entier que Celse a en vue.

1. ORIGÈNE, *Ibid.*, VIII, 68-69, p. 284-286, Koetschau.

2. *Ibid.*, VIII, 70, p. 287, citant librement *Luc*, 14, 35 ; la suite du passage n'est pas moins intéressante : Origène parle de « la paix que (dans l'intervalle entre les persécutions) goûtent paradoxalement les Chrétiens au sein d'un monde qui les hait » (cf. *A Diogn.*, V, 16 ; VI, 5-6).

Celse nous exhorte ensuite « à soutenir le souverain de toutes nos forces, à partager ses justes travaux, s'il le faut ses combats et le commandement de ses armées ». Il faut répondre à cela que nous soutenons nos souverains chaque fois qu'il le faut, d'un secours en quelque sorte divin, ayant revêtu l'armure de Dieu. Nous faisons cela pour obéir à la voix de l'Apôtre qui dit : « Je vous conjure avant tout d'adresser des supplications, des prières, des requêtes, des actions de grâce pour tous les hommes, pour les souverains et tous ceux qui sont élevés en dignité ». Et plus on a de piété, plus on secourt efficacement les souverains, bien mieux que les soldats...¹.

Rappelant que les prêtres païens eux-mêmes sont dispensés du service armé pour pouvoir conserver leurs mains pures, Origène souligne habilement cette fonction sacerdotale des Chrétiens :

N'est-il pas encore plus raisonnable que les Chrétiens, tandis que d'autres militent comme soldats, militent en tant que prêtres et serviteurs de Dieu, conservent leurs mains pures et combattent par leurs prières pour les défenseurs des justes causes et les justes souverains.

La suite développe longuement le même argument : par leurs prières les chrétiens triomphent des démons qui suscitent les guerres, et sont ainsi beaucoup plus utiles que des soldats². Mais Origène ne se contente pas d'une manifestation oratoire : il pousse son idée plus avant, et l'enrichit d'une analyse plus profonde qu'aucun ne l'avait fait avant lui : le rôle des Chrétiens ne se limite pas à la prière ; ils ne se rendent pas seulement utiles à la patrie en inter-cédant pour elle en qualité de prêtres dans le secret de leur cœur, mais aussi en enseignant à leurs concitoyens la vraie piété, la vraie religion et en leur ouvrant ainsi l'accès à la Cité éternelle³.

1. ORIGÈNE, *ibid.*, VIII, 73, p. 290.

2. *Ibid.*, p. 291.

3. *Ibid.*, VIII, 74-75, p. 291-292 ; chemin faisant, Origène est amené, comme l'A *Diognète* (V, 4 ; 9), à souligner l'opposition entre les deux patries du chrétien : VIII, 75, p. 292 : « nous savons qu'il y a dans chaque cité un autre genre de patrie, fondée par le Verbe de Dieu », *ἄλλο σίστημα πατρίδος*.

Progrès décisif dans l'élaboration de la doctrine : ce n'est pas seulement d'un point de vue temporel que l'intercession des saints est féconde pour le monde, mais c'est aussi, et de façon beaucoup plus réelle, au salut éternel, à la véritable destinée de l'humanité et de la création que leur action contribue : les Chrétiens travaillent au salut du monde par leur prédication, par l'exemple de leurs vertus, — ailleurs Origène ajoutera : et par leur sacrifice, la mort des martyrs, la Passion du Christ¹.

Origène de la sorte fait apparaître, beaucoup plus nettement qu'aucun de ses prédécesseurs, Justin compris, le lien secret qui unit les deux thèmes de l'intercession chrétienne et du délai de la Parousie finale : c'est parce que la durée de l'histoire est subordonnée à l'accomplissement de l'économie divine du salut de l'humanité, accomplissement qui ne peut se parfaire, sinon grâce au labeur, à l'œuvre propre de l'Église, que l'activité de celle-ci détermine, en un sens, cette durée même.

C'est dans cette perspective authentiquement spirituelle que l'aspect eschatologique de notre thèse, est, bien entendu, repris et exprimé par Origène : nous l'avons relevé, discrètement mais fermement exprimé au passage dans un des textes cités plus haut ; dans d'autres œuvres Origène y revient et le développe avec ampleur. C'est le cas par exemple du commentaire à l'*Évangile de Jean* où, se trouvant amené² à commenter le texte de *Matthieu*, « Vous êtes le sel de la terre », Origène déclare :

Ce sont les croyants qui sont le sel de la terre, c'est-à-dire de tout le reste des hommes : par leur foi ils sont responsables de la conser-

1. Il faut relire ici l'admirable ch. XXX de l'*Exhortation au martyr*, p. 26-27, Koetschau (*GCS*, t. II) ; cf. aussi *In Joh.*, VI, 54 (36), p. 163, Preuschen (*GCS*, t. X).

2. A propos de *Jean*, I, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde », Origène entreprend d'expliquer le sens que dans l'Écriture reçoit le mot *κόσμος*. Il commence par restreindre ce sens à la seule Église, non sans équivoquer sur le double sens du grec *κόσμος* (l'Univers en tant qu'ordonné, mais aussi plus simplement :

vation du monde ; l'achèvement final arrivera quand le sel sera affadi, quand il n'y aura plus rien pour saler le monde et le conserver¹.

Ailleurs il insiste davantage, soulignant en particulier la responsabilité des Chrétiens, reprenant ainsi un thème qui lui est familier, celui de la participation active qui leur incombe dans la réalisation du plan divin du salut, au cours d'un commentaire des prodromes de la catastrophe finale, tels qu'ils sont décrits dans la « petite Apocalypse » de l'*Évangile selon saint Matthieu*² :

Aussi longtemps que ceux à qui le Seigneur a dit : « Vous êtes le sel de la terre » demeurent « le sel de la terre », l'univers subsiste, maintenu cohérent par le sel, mais quand le sel lui-même se sera affadi, alors, pour parler comme l'Écriture, ce qu'il salait deviendra fade, comme les aliments sans sel, se corrompra, pourrira, se désagrègera.

Aussi longtemps aussi que subsiste la « lumière du monde », l'univers est soumis à la direction de cette clarté lumineuse ; mais quand cette lumière elle-même aura été amoindrie dans l'esprit des hommes, n'étant plus nourrie de la nourriture qui lui convient, alors l'univers sera recouvert par les ténèbres et plongé dans la tristesse et les calamités : il subira comme un assaut général des puissances adverses qui ne rencontreront plus l'opposition des saints et du Christ en eux, qui jusque-là s'opposaient à elles. Mais comme dans les ténèbres elles agiront sans obstacle dans le cœur des hommes

parure, ornement) ; comme souvent chez Origène la subtilité un peu vaine de ces jongleries verbales sert d'expression à une pensée profonde et juste : le *kosmos*, c'est l'Église, qui est « l'ornement du monde », *κόσμος τοῦ κόσμου*. Mais l'Église à son tour possède un « ornement », *κόσμος*, qui est le Christ, première lumière du monde : c'est donc à la fois (mais, on le voit, de façon subordonnée) le Christ et ses disciples qui sont la « lumière du monde » ; Origène a bien pris conscience ici et explicite très nettement la doctrine qui nous a paru inspirer l'exposé de l'*A Diognète* : c'est parce que l'Église est le Corps Mystique du Christ que nous pouvons lui reconnaître ce rôle d'animateur du monde que la pensée païenne réservait à une puissance divine. Cf. encore, *Comment. in Jo.*, I, 25 (24), p. 31 Pr. ; *in Luc.*, 12, p. 236, Rauer (*GCS*, t. XXXV) ; 13, p. 238 ; *in Gen.*, I, 5-6, p. 7-8 Baehrens (*GCS*, t. XXIX).

1. ORIGÈNE, *Comment. in Jo.*, VI, 59 (38), p. 167-168 Pr.

2. *Matth.*, 24, 4 sq.

pour exciter « race contre race et royaume contre royaume ». Et si, comme certains le pensent, ces Puissances et les anges de Satan viennent à produire des famines et des pestes, c'est de la même manière que celles-ci prendront force, quand les disciples du Christ ne seront plus sel de la terre et lumière du monde, eux qui sont les princes de la puissance de Dieu, détruisant parmi les hommes les combats qu'y suscitent les Puissances adverses et tout ce que leur malice y peut semer¹.

Persistance de la tradition Nous voici parvenus à un sommet : nulle part ailleurs nous ne retrouverons désormais notre thèse analysée avec plus de profondeur, ni exprimée avec plus d'insistance ; nous pouvons arrêter là notre enquête : aussi bien, après Origène commencerions-nous à nous éloigner beaucoup de la période où a pu être écrit notre *A Diognète*. Il importe cependant à l'exacte appréciation de sa doctrine de souligner que cette notion du rôle positif que joue la présence des Chrétiens dans le monde ne cessera jamais d'appartenir au trésor de la tradition doctrinale de l'Église ; elle n'a jamais véritablement disparu, encore qu'elle ait pu être oblitérée par une préoccupation exclusive de l'aspect anthropocentrique du salut et un certain dédain pour ses perspectives cosmiques, sans parler (pour l'époque moderne) de l'insistance par moment excessive avec laquelle s'est trouvé souligné le caractère personnel, sinon individualiste, du problème religieux.

D'autre part, au cours des siècles, les circonstances historiques se trouvant devenues tout autres, la présentation de la doctrine n'a pas pu ne pas subir des transpositions. La plus importante à signaler est celle qui a consisté à réserver à une élite de spirituels, de contemplatifs et de saints, ce rôle d'animateurs du monde que l'*A Diognète* attribuait sans plus aux Chrétiens pris dans leur ensemble. C'est qu'il était écrit à l'époque héroïque où la persécution

1. ORIGÈNE, *Comm. ser. in Matth.*, 37, p. 70, Klostermann (GCS, t. XXXVIII). Cf. encore, *Fragm. in Matth.*, 90-91.

retrempait sans cesse le métal de l'Église ; la menace toujours présente, la sanction, du martyr étaient là pour éprouver chez tous les fidèles la qualité de leur foi. Mais que la situation historique se modifie, et la transposition que nous avons vu s'esquisser déjà pour la première fois chez Clément¹ s'accomplit.

A partir du triomphe de l'Église, on ne peut plus identifier l'ensemble des fidèles avec le peuple des saints : le témoignage d'Eusèbe, témoin de cette grande transformation et premier théologien de l'Empire chrétien, est bien significatif à cet égard : il définit très nettement les deux catégories de Chrétiens qu'une analyse, sociologique autant que spirituelle, ne cessera plus de distinguer dans l'Église, du IV^e siècle à nos jours : d'un côté la masse, qui vit dans le monde, non d'ailleurs sans s'efforcer d'obéir, à son niveau, aux lois de la morale et de la religion ; de l'autre une élite de spirituels, qui, par le renoncement et l'ascèse, s'efforcent de réaliser dans la perfection l'idéal chrétien, se consacrant tout entiers au culte de Dieu, mus par le seul amour des choses célestes : seuls capables de remplir le rôle d'intercesseurs, « ils exercent une fonction sacerdotale, qui profite à tous leurs frères en même temps qu'à eux-mêmes », τῆν ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν καὶ τῶν σφίσιν ὁμογενῶν ἀποτελοῦσιν ἱερουργίαν².

Pratiquement, cette catégorie supérieure se confond avec le milieu monastique (qu'est le moine sinon le Chrétien qui choisit la voie parfaite ?) et c'est désormais aux moines que sera dévolu le rôle cosmique défini par l'*A Diognète* ; dès le milieu du IV^e siècle, Sérapion de Thmuis ami de

1. On la retrouve chez Origène : dans le texte du *Comm. in Jo.*, VI, 59 (38) analysé plus haut, il distingue et oppose les (vrais) disciples du Christ et les simples fidèles (« ceux qui invoquent le nom du Christ ») : les premiers sont la lumière du « monde » que constituent les seconds.

2. EUSÈBE de CÉSARÉE, *Demonstr. evangel.*, I 8, p. 39-40 Heikel (GCS, t. XXIII).

saint Antoine et de saint Athanase, un témoin donc du premier grand essor du monachisme, n'hésite pas, écrivant aux moines d'Alexandrie, à leur appliquer la parole du Sauveur : « Vous êtes la lumière du monde », et il poursuit :

Heureux le monde à cause de vous ! A cause de vous, l'univers est sauvé par vos prières ; grâce à vos supplications, la pluie descend sur la terre, la terre se couvre de verdure, les arbres se chargent de fruits, et, chaque année, la crue du Nil irrigue l'Égypte entière...¹.

De même, plus tard, saint Jean Chrysostome, toujours à propos des moines :

Ils sont les luminaires de l'univers²... Ils sont des lampes brillantes partout sur la terre ; ils sont comme des remparts établis autour des villes³.

De même, v. 400, le diacre Timothée d'Alexandrie, si c'est bien à lui qu'il convient d'attribuer la rédaction originale de l'*Historia Monachorum* longtemps connue sous le nom de son traducteur latin Rufin, déclare dans sa préface en parlant des Pères du Désert :

Et il est bien évident que c'est à cause d'eux que le monde se tient debout et que c'est à cause de leur intercession que la vie humaine se tient debout et prend de la valeur aux yeux de Dieu⁴.

On aura remarqué d'autre part dans ce texte le même renversement de perspective que nous avons déjà souligné chez Aristide : l'action que l'*A Diognète* décrivait du point de vue des Chrétiens est présentée maintenant en fonction du monde.

Il est une autre transposition que nous avons trouvée explicitée pour la première fois chez Clément d'Alexandrie,

1. *Epist. ad monachos*, 3, P. G., t. 40, c. 928 D-929 A.

2. *In Matth. Hom.* 68, 3, P. G., t. 58, 644 (ad 674).

3. *Ibid.*, 72, 4, c. 672 (ad 707).

4. *Historia monach.*, prol., P. G., t. LXV, c. 445 A. La traduction de Rufin, P. L., t. XXI, c. 389-390 (ad 113-120), résume : *dubitari non debeat ipsorum meritis adhuc stare mundum*.

qui connaît à mesure qu'on avance dans le cours des siècles chrétiens une fortune remarquable : au lieu de souligner ce que les saints, leurs prières et leur rôle sacerdotal apportent au monde, on analyse ce rapport en fonction des saints eux-mêmes : c'est pour eux que le monde a été fait ; c'est la doctrine chère aux grands docteurs scholastiques, et qu'on peut exprimer commodément par la formule *omnia propter electos*¹.

Inversé, c'est pourtant bien le même rapport, et sous cette forme comme sous sa forme directe, la thèse de l'*A Diognète* ne cessera pas d'être présente à la pensée et à la spiritualité chrétienne tout au long du moyen âge et jusqu'à nous. On pourrait facilement en accumuler les témoignages, en les empruntant aux temps et aux familles spirituelles les plus divers : ainsi vers 1270 l'auteur carme de l'*Ignea sagitta*², consacre tout un magnifique chapitre à décrire comment toute la nature s'associe au chant de louange de l'office chanté par les solitaires : les astres et les montagnes, les oiseaux et les fleurs, ne sont pas seulement au service du moine, une occasion ou un modèle ; le lien est plus direct et c'est bien d'une liturgie cosmique qu'il s'agit (et le cosmos ici déborde cette fois les limites de la seule humanité) :

Ces montagnes, mes frères, s'unissent aux psaumes que nous chantons à la gloire du Créateur comme le luth accompagne les paroles. Quand nous louons le Seigneur les racines grandissent, l'herbe verdit, les ramures et les arbres se réjouissent à leur manière et applaudissent à nos louanges...³.

1. L'expression, violemment arrachée à son contexte, vient de *II. Tim.*, 2, 10. Voir pour la doctrine (mais sans référence à ce texte) saint THOMAS D'AQUIN, *In ep. ad Romanos*, c. 8, lect. 4 ; DUNS SCOT, *Op. Oxon.*, III, d. 32, qu. 5, n. 6, quarto.

2. Nicolas le Français, deuxième prieur général de l'Ordre du Mont-Carmel, dans : FRANÇOIS DE Sainte-Marie, *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, 1945, p. 151.

3. *Ignea Sagitta*, c. 11, trad. fr., *ibid.*, p. 183.

L'idée que les contemplatifs sont véritablement « responsables de la conservation du monde » était chère à Tauler et revient souvent dans ses sermons : il est très remarquable de retrouver, sous la plume de ce dominicain strasbourgeois du XIV^e siècle, toutes les variations que sur ce thème modulaient déjà les anciens écrivains chrétiens du II^e et du III^e siècles, prière efficace et conservation du monde :

Dieu se repose sur ces gens et par eux dirige et gouverne le monde entier et toutes les créatures... Ils portent le monde entier, ils sont les nobles colonnes du monde... Ce sont là les piliers du monde et de la Sainte Église... Ces gens prient pour la sainte chrétienté et leur prière est toujours exaucée... Voilà ceux sur qui repose la Sainte Église, et s'ils n'existaient pas dans la sainte chrétienté, la chrétienté ne subsisterait pas une heure. Car leur seule existence, le seul fait qu'ils sont, est quelque chose de plus précieux et de plus utile que toute l'activité du monde!...

Plus près de nous, on pourrait citer des pensées analogues de sainte Thérèse d'Avila ; enfin Newman, consacrant en 1836 un sermon à *l'omnia propter electos*, retrouve lui aussi la même philosophie de l'histoire :

Saint Paul dit que le Christ est venu [...] pour faire descendre un ciel sur la terre... C'est ce que le Christianisme a accompli dans le monde ; tel est le résultat de l'enseignement chrétien ; faire naître, grandir, mûrir les germes célestes qui sont cachés dans la terre ; multiplier (si l'on peut dire) des images du Christ, qui, même si elles sont peu nombreuses, ont plus de valeur que tout le reste des hommes...¹.

Aujourd'hui même enfin, il suffit que le théologien médite sur l'âme même de l'Église ou sur la mission de la vie contemplative pour qu'il soit appelé à mettre en lumière soit l'« interdiffusion de la charité » qui « s'empare

1. TAULER, *Sermons, traduits sur les plus anciens manuscrits allemands par les RR. PP. Hugueneq, Théry et A. L. Lorin*, t. II, p. 223, t. I, p. 202, 343, 296 ; t. II, p. 247 ; cf. encore, *ibid.*, p. 192, 24, 183.

2. NEWMAN, *Parochial plain sermons*, t. IV, n° 10, p. 177, 180-181.

de tout ce qui se fait d'extérieur dans l'Église pourvu qu'il s'agisse d'une chose bonne en soi en vue de lui communiquer un esprit de vie »¹, soit l'utilité des contemplatifs « qui demandent à Dieu pour le monde, attirent Dieu par leurs prières » si bien qu'ils « aident à accomplir leurs œuvres, dont, aux yeux de Dieu ils sont parfois les véritables auteurs »².

Originalité de l'A Diognète On ne doutera plus, après cela, que la thèse, au premier abord paradoxale, de nos chapitres V et VI ne soit authentiquement chrétienne, profondément enracinée dans la plus constante tradition. Pour achever de « caractériser en tant que Père de l'Église » l'*Auctor ad Diognetum* il faudrait pouvoir situer avec précision la place du chaînon qu'il constitue dans cette tradition même : de cette doctrine est-il un témoin entre tant d'autres, ou, sinon la source, du moins un des premiers élaborateurs³? Pour répondre il faudrait avoir pu résoudre au préalable le problème d'histoire littéraire que pose notre texte et l'avoir situé avec précision dans le temps. Il ne semble pas que la chose soit réellement possible : nous aborderons ce problème pour finir et proposerons une hypothèse, mais les résultats de l'enquête menée avec tant de patience et d'ingéniosité par l'érudition moderne ne nous paraissent pas autoriser une

1. Ch. JOURNET, *L'âme créée de l'Église*, dans *Nova et Vetera*, t. XXII, 1946-1947, p. 390-394, citant en particulier Tauler.

2. FRANÇOIS de Sainte-Marie, *La mission de la vie contemplative dans l'Église d'aujourd'hui*, dans *La vie spirituelle*, t. LXXXI, 1949, p. 67-71, citant notamment Gerson.

3. Et dans cette élaboration même, il faudrait pouvoir faire la part qui revient à la méditation des données proprement chrétiennes et d'autre part à une influence extérieure, celle notamment du judaïsme tant alexandrin (PHILON) que rabbinique : le lecteur aura noté, chemin faisant, les points de contact, si précis, que nous avons signalés entre notre « thèse » et les traditions juives sur le rôle cosmique revendiqué pour le peuple d'Israël (cf. p. 135, 149, 151, 154, 161).

conclusion assez ferme pour qu'on puisse y appuyer des inductions d'un caractère doctrinal.

Sous réserve bien entendu de toutes les surprises que pourraient amener des découvertes ultérieures, l'état actuel de nos connaissances permet-il du moins de préciser ce qui constitue l'originalité propre de notre auteur ; elle paraît être d'ordre avant tout littéraire, poétique (au sens plein du grec ποιητικός). L'idée, on l'a vu, d'autres que lui l'ont connue et exprimée sous des formes diverses ; nul d'entre tous les écrivains que nous pouvons relire n'a su la rassembler dans une forme aussi nette, aussi pleine dans son incisive brièveté : « ce que l'âme est pour le corps, les Chrétiens le sont dans le monde ».

On a dépensé beaucoup d'efforts pour essayer de contester cette originalité¹ ; je ne vois pas qu'ils aient été couronnés de succès : on verse au débat une phrase de Philon² reprise plus tard par saint Maxime le Confesseur et saint Jean Damascène³ : « l'esprit, νοῦς, est dans l'âme ce que l'œil est dans le corps », ou encore l'image analogue de Clément d'Alexandrie⁴ : « ce que l'œil est dans le corps, la gnose est dans l'esprit ». Rapprochements sans portée : l'image est différente et différentes les idées⁵.

C'est la fréquentation de l'œuvre d'Origène qui fait le mieux ressortir l'originalité de l'*A Diognète*. Origène, on l'a vu, possède certes l'idée ; sous bien des aspects, avec bien des nuances et dans les contextes les plus variés, on la voit

1. Voir notamment le commentaire de GEFFCKEN, *Der Brief an Diognetos*, p. 19, l. 32, s., citant Philon et Clément.

2. PHILON, *De opificio mundi*, 53 ; *ibid.*, 69, le nous est dans l'homme ce que dans le monde est l'élément divin qui le dirige (c'est l'idée stoïcienne que nous avons commentée plus haut, p. 140).

3. MAXIME, *De anima* cité, par saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthod.*, II, 12, P. G., t. XCIV, c. 924 B.

4. *Strom.*, III, 5, p. 216, Stählin.

5. Analogie plus lointaine encore : CICÉRON, *De republ.*, III, 27 (37) = AUGUSTIN, *C. Iulianum*, IV, 12 (61) : les autorités (*imperia*) commandant aux citoyens comme l'âme (*animus*) aux corps.

s'exprimer de bien des façons ; il semble que la formule doive jaillir d'un instant à l'autre sous la plume ; chose curieuse, nous le voyons en train d'élaborer la même image : le rôle de l'âme dans le corps lui sert à expliquer la structure du monde, comparé à un être vivant et pourvu lui aussi d'une âme :

De même que les divers membres de notre corps sont coordonnés en une unité et maintenus (*continetur = συνέχεται*) par une âme unique, ainsi il faut considérer, me semble-t-il, l'univers entier comme un immense et gigantesque animal qui est maintenu comme par une âme unique par la puissance et le verbe de Dieu (*ratione = λόγῳ*)¹.

On le sent, Origène a failli rencontrer l'*A Diognète*, mais au moment de conclure il a rejoint l'idée banale, héritée, nous l'avons vu, de la tradition païenne et que la seule référence du Verbe christianise, « c'est l'action de Dieu qui anime le monde » ; sans doute, Origène professe-t-il aussi, il nous l'a montré, que cette puissance divine se manifeste dans le monde par les Chrétiens ; il semblerait naturel qu'il conclut : donc les Chrétiens sont l'âme du monde ; il ne l'a pas fait, ni ici ni ailleurs.

L'image des rapports de l'âme et du corps sera reprise vers 412 par saint Augustin, au début du VII^e siècle par saint Maxime le Confesseur, mais ils l'appliqueront le premier au Saint-Esprit² animant le Corps du Christ qu'est l'Église, le second à la consommation eschatologique du dessein de Dieu quand nous deviendrons comme les membres de son corps et qu'il s'unira à nous en esprit à la manière d'une âme au corps³.

1. ORIGÈNE, *De Principiis*, II, 1, 3, p. 108. Köttschau (*GCS*, t. 22).

2. AUGUSTIN, *Sermon* 267, 4 (4), P. L., t. XXXVIII, c. 1231 : Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus Sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia...

3. MAXIME le CONF., *Ambigua*, P. G., t. XCI, c. 1097 B : προωρίσθημεν πρὸ τῶν αἰώνων ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, ψυχῆς τρόπον πρὸς σῶμα, ἐν πνεύματι συναρμολογοῦντες ἑαυτοῦ. La suite, c. 1100 AB, décrit en détail l'action de l'âme dans le corps, mais n'explicite pas l'application faite à Dieu et aux hommes ; cf.

L'originalité de l'*Auctor ad Diognetum* on le voit, demeure entière. Est-ce à dire que son mérite soit uniquement d'ordre littéraire? Sa formule n'est pas seulement heureuse, bien frappée, expressive, elle est encore féconde. Nous regrettons presque, en abordant son étude, que sa brièveté, d'un tour quasi-gnomique rendit son exégèse incertaine : il faut voir par contraste qu'en choisissant pour exprimer sa doctrine, non point une série de propositions dogmatiques, mais une métaphore, — les Chrétiens sont l'âme du monde —, une image dont tout au long du chapitre VI il décrit complaisamment les différents attributs et analyse la convenance, l'auteur se trouvait adopter un procédé d'expression d'ordre proprement poétique : une formule prégnante, qui suggère plus qu'elle ne dit et qui s'offre à la méditation comme un thème capable de variations, de transpositions et de modulations indéfinies.

C'était choisir là le parti qui offrait à la thèse le moyen de se présenter sous sa forme la plus ramassée et la plus générale. Nous avons suivi l'effort accompli par les Apologistes et les Alexandrins pour élaborer plus précisément notre doctrine, mais, on l'aura noté, dans la mesure où chacun la précise, il la mutile, la limite à tel de ses aspects, la fixe à tel niveau de ses applications possibles. Le grand Origène lui-même, qui a fait plus que tout autre pour creuser profondément le tuf doctrinal au sein duquel jaillit cette veine d'eau vive, ne nous offre qu'une série de formulations particulières, d'aperçus isolés, que seule l'image étincelante de l'*A Diognète* permet à l'esprit de rassembler en une appréhension unique.

Fonction sacerdotale des Chrétiens, prière efficace, notamment pour les secours attendus par la cité terrestre, exemple et modèle donnés par la vertu chrétienne, action missionnaire, sanctification du monde, achèvement de son

plus haut, c. 1092 C, à propos de la résurrection : les liens de l'âme au corps deviendront indissolubles, « afin que l'âme soit au corps ce que Dieu est à l'âme ».

histoire, recrutement du peuple des élus, retard apporté à la parousie ultime, ou mieux détermination de la durée utile du monde..., l'aphorisme de notre chapitre VI dit tout cela à la fois ; tout cela et plus encore, car la fécondité de sa doctrine ne se limite pas aux seules applications qu'en ont pu tirer les auteurs anciens : le théologien moderne, plus attentif que ses prédécesseurs à la signification spirituelle des valeurs proprement temporelles, se sentira tout naturellement porté, raisonnant *a majoribus ad minora*, à étendre ce rôle animateur de la présence chrétienne au sein du monde au delà de la sphère proprement surnaturelle : qui ne mesure la fécondité visible ou secrète de l'apport de vérité, de santé, d'authenticité que le Chrétien, œuvrant dans le monde sur le plan purement terrestre, représente pour la civilisation et la cité où l'histoire le trouve inséré? C'est pourquoi le théologien d'aujourd'hui se trouve amené à prier pour que la grâce du Seigneur multiplie dans l'Église non seulement ces grands contemplatifs, ces saints qui, en dernière analyse, donnent à la création sa pleine raison d'être, mais aussi un nombre toujours plus grand « d'hommes d'action intègres, droits, magnanimes » capables de faire rayonner la vérité la justice, la paix et l'amour sur le plan de la technique et de la cité, car Sodome a besoin aussi de ces « justes livrés à l'action »¹.

Il faut souligner enfin, je ne dirai pas un autre mérite, mais une cause profonde d'intérêt : le chapitre V prélude au chant triomphal du suivant par une analyse du « paradoxe » et du « mystère » chrétien. Ces Chrétiens, qui vont nous apparaître comme l'équivalent d'une âme cosmique, sont ces quelques hommes, inconnus, méprisés ou dispersés dans un empire qui répond à leur appel par la haine et la persécution. Le contraste si fièrement souligné impose à l'attention du lecteur moderne une réflexion féconde.

1. Ch. JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Paris, 1945, p. 426-427, « La prière d'Abraham ».

Pour un spirituel du XIII^e ou du XIV^e siècle vivant au sein d'une chrétienté « sacrale », unanime dans la foi ou peu s'en faut, dont les limites par ailleurs s'identifiaient pratiquement à celles de l'humanité connue, il pouvait paraître naturel de se représenter l'univers, et spécialement la société humaine comme un vaste organisme hiérarchisé qui reposait en dernière analyse sur ces « piliers » que sont les contemplatifs. De même que la nature inanimée est au service de l'homme¹ de même au sein de la société humaine tout conspirait, les institutions sociales comme les techniques et les arts, à ordonner le « monde » à sa fin surnaturelle, à ordonner la Création pour la ramener au Créateur ; il pouvait paraître naturel alors de conclure : *omnia propter electos*. Mais aujourd'hui, pour nous qui, au moins en Europe, voyons se fermer une parenthèse ouverte dans l'histoire avec la conversion de Constantin, pour nous qui nous retrouvons, *pusillus grex*, dispersés au sein d'un monde hostile ou indifférent, de jour en jour plus profondément déchristianisé, il est particulièrement utile d'entendre une voix venue d'aussi loin que celle de l'*A Diognète*, proclamer avec la tranquille audace que donne la sécurité de la foi, et cela dans un contexte historique aussi rebelle à l'espérance que le nôtre, du sein même des persécutions et d'un monde encore tout païen, que si « les Chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par leur pays ni par leur langage ni par leurs vêtements », ils n'en sont pas moins « dans le monde ce que l'âme est dans le corps. Ce sont eux qui soutiennent le monde... Si noble est le rôle que Dieu leur a confié, qu'il ne leur est pas permis de désertier... » (V, 1 ; VI, 7 ; 10).

1. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.*, Ia., q. 65, a. 2, in fin. : *creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem, etc.*

III

Initiation à la Foi chrétienne (ch. VII-IX)

Nous allons pouvoir aller plus vite : cette troisième partie ne se prête guère à un commentaire utilement développé ; il faut regretter une fois de plus que les problèmes d'histoire littéraire concernant notre texte n'aient pu, comme il est de règle, être résolus en préliminaires. S'il était daté avec certitude et situé avec précision, l'*A Diognète* serait un témoin remarquable de l'état atteint à tel moment et dans tel milieu par l'élaboration doctrinale de la foi ; malheureusement c'est au contraire à l'histoire des dogmes, telle qu'on a pu l'établir par ailleurs en dehors de lui qu'il faudra s'adresser pour fixer la situation chronologique de notre texte.

Cette troisième partie se présente, annonçons-nous, comme une catéchèse élémentaire : l'auteur, après avoir fait entrevoir à son auditeur païen les merveilles du mystère chrétien, cherche maintenant à lui exposer dans ses grandes lignes cette foi qu'il le pressera bientôt d'accepter (X, 1) ; les chapitres VII-IX apportent une réponse à la première et à la plus fondamentale des questions posées au début (I, 1^a) : « Quel est le Dieu des Chrétiens ? » et, chemin faisant, aussi, à la question *d* (leur mépris de la mort : VII, 7-9), puis, avec une insistance particulière, à la question *h* (*cur tam sero?* VIII, 7-XI, 2).

La lacune
en VIII, 6-7

L'ordonnance et la construction de cet exposé sont difficiles à apprécier, car la continuité du texte est interrompue à la fin du § VII, 6, par une lacune signalée dans une annotation marginale par le copiste du manuscrit F qui la met sur le compte de la vétusté de son modèle. Il faudrait pouvoir conjecturer

au moins l'étendue de cette lacune ; malheureusement l'état de la suite des idées dans les parties qui l'encadrent ne facilite guère la reconstitution de l'ensemble mutilé : après avoir, au début du chapitre VII, repris le thème esquissé en V, 3 (la religion chrétienne a une origine surnaturelle, révélée), l'auteur en vient tout naturellement à parler de l'agent de cette révélation, le Verbe sauveur, et de sa mission sur la terre (VII, 2-5) ; puis il passe à l'annonce de son second avènement et de la Parousie (VII, 6). C'est là que le texte s'interrompt ; quand il reprend c'est pour nous parler de la fermeté des martyrs, de la portée de leur témoignage (VII, 7-9), puis il prend un nouveau départ en VIII, 1, revenant pour la troisième fois sur l'origine surnaturelle du christianisme. Il est clair que les trois petits paragraphes consacrés aux martyrs représentent la fin d'un développement commencé au cours de la lacune, et qui cherchait à répondre en détail à la question I, 1^a, développement qui pouvait occuper tout ou partie de cette lacune dont l'étendue demeure mystérieuse.

Nous n'avons d'autre indication à son sujet que la brève note du manuscrit F : « C'est ainsi que j'ai trouvé aussi dans mon modèle, qui était très vieux, une interruption, (littéralement : une coupure, ἐγκοπήν) ». Les critiques se sont divisés sur la signification qu'on doit attribuer à cette indication ; de leurs hypothèses deux surtout méritent d'être prises en considération¹ :

1^o Ou bien il s'agit d'un passage devenu illisible par suite de l'usure du manuscrit² ; dans ce cas la lacune pourrait

1. La discussion approfondie à laquelle s'est livré Dom P. Andriessen à ce sujet nous dispense d'entrer dans plus de détails : *L'apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète* (I), dans *Recherches de Théol. anc. et méd.*, t. XIII, 1946, p. 7 s. et surtout p. 19-24.

2. Il ne peut s'agir, comme le voulait Kihn (*Der Ursprung des Briefs an Diognet*, p. 46-47), d'un blanc qui se serait déjà trouvé dans le modèle Φ, car alors on ne s'expliquerait pas que F l'attribue au fait que Φ « était très ancien » : cf. ANDRIESSEN, *art. cit.*, p. 20-21.

être très brève : beaucoup l'ont pensé, sensibles en particulier au fait que, de part et d'autre de la lacune, réapparaissait le même mot παρουσία ; mais ils ne prenaient pas garde¹, que le mot, ici et là, n'avait pas le même sens, désignant en VII, 6 l'avènement eschatologique, le Jugement dernier, en VII, 9, la « présence » continuée du Verbe dans son corps mystique ; certains, du coup, se sont risqués à la combler, comme déjà Sylburg², ou plus près de nous Kihn³, pour qui la lacune originelle devait avoir exactement l'espace laissé blanc par le copiste de F, soit environ une ligne et demie⁴ ;

2^o Ou bien il s'agit d'une « coupure » au sens matériel du mot : une partie du parchemin ou du papier de Φ avait disparu ; ce ne peut être un simple fragment de page, car alors on devrait constater une lacune correspondante au *recto* ou au *verso* de la même feuille, et située à une page exactement de distance ; or le copiste de F ne signale une nouvelle interruption de son modèle qu'en XI, soit 750 mots plus loin⁵, ce qui suppose donc qu'un feuillet entier, sinon même plusieurs, ont sauté : la lacune aurait donc au mini-

1. Justes observations à ce sujet de Dom P. ANDRIESSEN, *ibid.*, p. 9-11.

2. En s'inspirant de Justin, *Tryph.*, 110, il proposait : καὶ ταύτην δὲ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἀνευδοιάστως προσδοκῶντας τοὺς κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ἐπ' αὐτὸν πεπιστευκότας οὐδὲν τὸ παράπαν ἐστὶ τὸ ἐκφραβεῖν ἢ δουλαγωγεῖν δυνάμενον. Οὐχ ὄρξας γὰρ πολλαχοῦ κεφαλοτομουμένους τε καὶ σταυρουμένους καὶ παραβαλλομένους κ.τ.λ. (cf. Otto³, p. 188, n. 20).

3. *Der Ursprung...*, p. 162, n. 1 : οἱ γὰρ ἄδικοι κατακριθήσονται, οἱ δὲ πιστεύοντες εἰς αὐτὸν τρέξονται ζωῆς. Διὰ τοῦτο οἱ χριστιανοὶ τοῦ θανάτου καταφρονοῦσιν. Ἄλλ' οὐχ ὄρξας παραβαλλομένους κ.τ.λ.

4. *Ibid.*, p. 45-48.

5. Je suis toujours Andriessen, *art. cit.*, p. 23 (ces 750 mots représenteraient bien le contenu d'environ 4 pages). Cependant, il faudrait tenir compte de la possibilité d'autres lacunes, suggérées avec plus ou moins de vraisemblance par la critique interne (cf. *Introd.*, p. 26 n.) et qui pourraient avoir échappé au copiste de F).

mum l'étendue de deux pages et il devient alors bien vain de chercher à la combler par conjecture.

Avec Dom P. Andriessen j'inclinerais volontiers pour la deuxième solution, qui respecte mieux le sens du mot *ἐγκοπή* (qui ne signifie pas à proprement parler lacune au sens philologique) et qui, d'autre part nous permet de supposer que des développements assez étendus se sont ainsi perdus : il faut en effet non seulement la place d'amorcer la discussion sur le cas des martyrs, mais peut-être aussi une réponse à la question I, 1^{re} sur l'amour mutuel des Chrétiens, à laquelle, dans le texte tel qu'il nous est parvenu, on ne trouve guère qu'une réponse, assez indirecte en X, 4-8¹, et surtout à la question c (le mépris du monde), à laquelle il est fait allusion mais non à proprement parler répondu, au cours des chapitres V et VI (cf. V, 5, 8-10 ; VI, 3, 5) ; peut-être aussi les pages disparues contenaient-elles autre chose encore, des motifs de crédibilité pour la foi chrétienne, des « preuves manifestes », des « effets de la puissance de Dieu » (cf. VII, 9)².

Dans ces conditions il faut se résigner à prendre tel qu'il est le contenu de nos chapitres VII-IX. Exposé au demeurant qui renferme une matière assez riche : il y a là les éléments d'une « dogmatique à peu près complète »³,

1. Observation de Fr. OVERBECK, *Ueber den ps.-justin. Brief an Diognet* (*Studien z. Gesch. der alten Kirche*, t. 1), p. 6-9.

2. ANDRIESSEN, *art. cité*, p. 5 s., suggère qu'il pouvait y être parlé des miracles du Christ, mais cette suggestion s'explique par le besoin qu'a l'auteur d'insérer dans notre lacune le petit fragment de Quadratus conservé par Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 3, 2, et cela en vertu de sa thèse : l'*A Diognète* est l'*Apologie* de Quadratus ; nous discuterons cette hypothèse plus loin et l'on verra les raisons, insurmontables à notre avis, qui s'y opposent.

3. J'emprunte la formule à A. KAYSER, *La lettre à Diognète*, dans T. COLANI, *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, t. XIII, 1856, p. 268 ; cet article (*ibid.*, p. 257 s.), bien oublié, mérite pourtant d'être relu, notamment, pour le sujet qui nous occupe ici, p. 268-276. Mais la meilleure des études qui aient été faites de la théologie de l'*A Diognète* est celle de J. DONALDSON, dans *A critical history of*

surtout si on joint aux données de ces trois chapitres les allusions plus ou moins explicites aux articles de la foi qu'on peut glaner dans les autres parties de l'œuvre¹. Efforçons-nous donc de regrouper l'ensemble de ces indications suivant un plan logique, tout en nous gardant (c'est un danger dont nos prédécesseurs n'ont pas toujours su se défendre) d'extrapoler, et de vouloir trop tirer des propositions formulées par notre auteur, souvent peu explicites dans leur banalité, ni de ses silences.

Le Christianisme. A trois reprises, en V, 3 déjà, puis en **comme révélation** VII, 1 au seuil de notre exposé théologique, et enfin, avec une particulière instance en VIII, 1-5, l'auteur affirme le caractère surnaturel de la foi chrétienne, qui est une connaissance authentique de Dieu, parce qu'elle vient de Dieu lui-même par la révélation, et l'oppose victorieusement à l'impuissance radicale de la raison humaine incapable de s'élever à une appréhension valable de la nature divine. D'où ses sarcasmes contre les erreurs des philosophes (VII, 2-4).

Nous voici rejetés en pleine apologétique ; l'argumentation a sans doute une base théologique solide², mais elle a ici pour rôle de rétorquer l'accusation familière aux païens, qui, de Celse à Julien l'Apostat, ont reproché aux Chrétiens d'être des illettrés prétentieux, ignorant la noble culture classique et sa tradition philosophique³.

christian literature and doctrine, t. II, Londres, 1866, p. 127-134 ; cf. aussi L. B. RADFORD, *The epistle to Diognetus*, Londres, 1908, p. 38-42 (pour la christologie).

1. On laissera pour le moment de côté l'apport des ch. XI-XII, dont l'authenticité a été contestée et qu'il convient par suite d'examiner à part.

2. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 413, à propos de la même doctrine chez Justin.

3. Cf. les matériaux rassemblés autour de MINUTIUS FELIX, 8, 4, par M. PELLEGRINO dans son édition commentée de l'*Octavius*, Turin, 1947, p. 88-89 (coll. *Scrittori latini commentati*, t. CLXXIII).

Inutile d'insister sur le caractère naïvement élémentaire des allusions techniques du § VIII, 2 où notre auteur rappelle la définition du « premier principe » suivant Héraclite, Thalès, etc. : sa science peut nous paraître aussi courte sur ce sujet que celle d'un bachelier d'aujourd'hui, mais il faut dire à sa décharge que la tradition doxographique n'équipait pas les lettrés antiques d'une documentation beaucoup plus étoffée que la nôtre !

On sera peut-être tenté de taxer aussi de naïveté l'assimilation à la notion de Dieu de celle d'*ἀρχή*, principe général de la nature des choses dans la philosophie ionienne. Mais ce n'est là que l'expression ramassée et rapide d'un thème devenu traditionnel et qui n'était pas sans quelque fondement raisonnable. Le judaïsme alexandrin depuis la *Sagesse*¹ et, à son école, l'apologétique chrétienne depuis Aristide² choisissaient volontiers comme point d'application de leur polémique contre « l'idolâtrie » le culte des éléments cosmiques et ce choix n'avait rien d'arbitraire : ils avaient le droit de voir là la forme la plus profonde et en quelque sorte l'essence du paganisme ; la propagande stoïcienne³ avait rendu familière à tous les contemporains l'interprétation physique des divinités du panthéon traditionnel (Héra, l'air ; Poseidon, l'eau, etc.) et on pouvait à bon droit voir là le résultat de l'effort le plus « scientifique » qui eût été tenté pour promouvoir sur le plan rationnel la vieille

1. *Sag.*, 13, 2 ; on suit la même tradition chez Philon, par ex., *De decal.*, 52-55.

2. ARISTIDE, *Apol.*, 4-6 ; cf. l'ensemble des textes rassemblés par GERFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. 50 : ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 16 ; 22 ; CLÉMENT d'Alex., *Protrept.*, V, 64-65 ; PS.-MELITON, *Or.*, 2 ; ARNOBE, *Adv. nat.*, III, 35 ; LACTANCE, *Div. inst.*, II, 5 ; FIRMICUS, *De errore prof. rel.*, 1-4 ; ATHANASE, *C. Gent.*, I, 27 ; 29 ; THEODORET, *Graec. aff. cur.*, III, 6 s., p. 39 Syll. ; PRUDENCE, *C. Symm.*, I, 297 s.

3. ATHÉNAGORE par ex., *Suppl.*, 22, se réfère expressément à l'enseignement des Stoïciens à ce sujet ; de même LACTANCE, *Divin. inst.*, II, 5, 7 s. ; ou, implicitement, FIRMICUS MATERNUS, *De errore*, I, p. 3, Ziegler (le feu comme *summus deus*).

religion païenne : c'était comme l'équivalent d'une théologie naturelle ; il était assez normal d'en faire remonter la paternité à ces vieux philosophes ioniens qui, les premiers, avaient reconnu à tel ou tel de ces éléments un rôle prépondérant dans la structure de l'univers. Pour qui vivait aux premiers siècles de l'ère chrétienne dans ce milieu culturel si imprégné de religiosité, et tout spécialement de religiosité cosmique¹, cette interprétation religieuse de leur pensée pouvait apparaître comme une exégèse bienveillante et plénière, plus que comme une majoration ou une extrapolation illégitime. Il est remarquable que le parti adopté par l'*Auctor ad Diognetum* soit aussi celui d'apologistes aussi considérables qu'Athénagore ou Clément d'Alexandrie².

Apologétique, donc : nous retrouvons ici les caractères qu'avait dégagés notre analyse des premiers chapitres (II-V) : même exposé rapide et sommaire, même style de pensée qui ne cherche pas à s'approfondir en s'explicitant, même attitude hautaine et intransigeante, même déchaînement de violence verbale, d'ironie cinglante et sarcastique : rêverie, imaginations (V, 3), humaines, trop humaines (VII, 1), vanité, sottise, fable, imposture, charlataneries (VIII, 2 ; 4) ; la philosophie grecque n'est pas mieux traitée que n'avaient été l'idolâtrie ou le judaïsme ; cette intransigeance contraste avec l'attitude, en général beaucoup plus nuancée et (Tatien ou Hermias exceptés) au moins partiellement bienveillante, qu'assument les autres apologistes chrétiens en face de l'enseignement de la philosophie.

N'exagérons pas d'ailleurs la portée de cette fin, si absolue

1. Cf. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949.

2. ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 22 (renvoie à Empédocle) ; CLÉMENT, *Protrept.*, V, p. 64, 1-2 (Thalès, Anaximène, etc.) ; PS.-JUSTIN, *Cohort. ad Gent.*, 3-4, notamment 4, p. 30 C Otto : Thalès, Anaximandre, etc., sont proclamés par les païens « maîtres de leur religion ».

de non-recevoir : notre auteur ne va pas jusqu'à nier formellement la possibilité d'une certaine connaissance de Dieu acquise par les forces propres de la raison humaine ; il affirme seulement, avec sa vigueur coutumière, que la révélation est indispensable pour donner accès à la connaissance authentique et complète, dont l'âme religieuse a besoin, et c'est là, bien entendu, une exigence fondamentale du christianisme ; il est remarquable que, parmi les écrivains chrétiens de date assurée, le premier à l'avoir dégagée est précisément ce même Justin¹ qui passe à bon droit pour le plus conciliant des anciens apologistes, et l'un des mieux disposés à l'égard de la pensée païenne².

Brièveté ou intransigeance, le bilan présenté de cette philosophie dont la tradition classique tirait tant d'orgueil, est donc strictement négatif. Mais il n'est pas interdit de trouver dans cette négation même une valeur proprement positive³ : à la lumière de la doctrine que nous trouverons pleinement explicitée à propos du retard de l'Incarnation (IX, 1-2), nous pouvons interpréter cet échec de l'effort humain pour atteindre à Dieu comme une expérience de notre impuissance, une démonstration de l'insuffisance radicale de la raison, une vérification, en quelque sorte expérimentale, du caractère sans issue de toutes les voies proprement humaines ouvertes à notre connaissance, établissant par contraste le caractère nécessaire, inévitable, de l'intervention divine, de la Révélation.

1. JUSTIN, *Tryph.*, 4, 1 : « L'intelligence humaine pourra-t-elle jamais voir Dieu, si elle n'est revêtue du Saint-Esprit » (cf. *A Diognète*, VIII, 1 ; 5-6). L'idée, bien entendu, est devenue après lui un bien, et un lieu, communs : cf. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, X, 33, p. 121 Nautin (*Hippolyte et Josipe*).

2. Pour JUSTIN, *I. Apol.*, 46, 3, ce même Héraclite que l'*A Diognète* (VIII, 2) voue si allègrement au feu éternel, est un de ces sages qui, « ayant vécu avec le Verbe », ont été des chrétiens sans le savoir.

3. Je fais mienne ici une ingénieuse analyse de L. Alfonsi, dans son excellent petit livre *Ermia filosofo*, Brescia, 1947 (coll. *Scrittori Greci*), p. 46-47 ; 118 ; cf. 36 ; 84.

Théologie : Ayant maintenant à analyser ce que le Père et le Fils l'*A Diognète* nous apprend sur le contenu même de cette révélation, nous ne pouvons mieux faire que de la disposer selon le schéma classique si familier à tous les lecteurs des Pères grecs : théologie, économie. Par « théologie », au sens strict, on désigne la doctrine sur Dieu considéré en lui-même, sur son essence, et si on peut dire, sa structure intime ; nous ne pouvons dans le cas présent prononcer le mot de Trinité, car l'*A Diognète*, qui contient un enseignement assez détaillé relatif aux deux premières Personnes divines, ne mentionne pas une seule fois le Saint-Esprit.

N'allons pas interpréter ce silence comme un témoignage de quelque étape archaïque de l'élaboration du dogme, et parler à ce propos de « Binité » et de « binitarisme »¹, comme on l'a fait par exemple à propos du *Pasteur* d'Hermas qui paraît par moments identifier sans plus l'Esprit-Saint au Fils de Dieu, — sinon même à l'archange Michel². Il n'y a pas trace ici de telles spéculations : n'oublions pas que nous avons affaire à une Apologie, et non à un équivalent du Catéchisme du Concile de Trente ; l'*A Diognète* ne prétend offrir à son lecteur qu'un premier aperçu des richesses de la foi (cf. X, 1) : il ne faut pas lui demander un commentaire de tous les articles du *Credo*. On n'oubliera pas d'autre part qu'il a fallu attendre l'épilogue de la crise arienne pour voir explicitement affirmée la divinité du Saint-Esprit et

1. Ce terme barbare a été mis en circulation par F. Loors, *Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche*², t. III, p. 26, s. v. *Christologie*, et a connu une certaine diffusion chez les historiens du dogme (Harnack, Kirk), mais mérite d'être proscrit, car il est plus riche de confusions que de lumière (cf. les justes observations de G. L. PRESTIGE, *God in patristic thought*, Londres, 1936, p. xxii-xxiv).

2. *Pasteur*, *Par.* 5 et 8 ; mais à un stade ultérieur de sa pensée, Hermas a rectifié sa théologie : *Par.* 9 (qu'il me suffise de renvoyer à ce propos à LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. II, p. 370 s. ; 378 ; 383 s.).

son égalité avec les deux autres personnes¹ : jusque-là, et peut-être même après, il est demeuré, sinon dans l'ombre, du moins dans la zone la plus secrète du mystère ; on comprend sans peine qu'il soit absent de cette catéchèse exotérique.

Renonçons donc à trop scruter les silences de notre auteur et prenons tel qu'il se présente son enseignement avoué. Soit d'abord « Dieu » c'est-à-dire le Père (il ne sera formellement désigné comme tel qu'en X, 1 ; cf. déjà IX, 6), invisible (VII, 2) (cette épithète, fréquente on le sait² chez les Anténicéens à partir d'Ignace d'Antioche exprime la qualité propre du Père qui ne peut être manifesté que par le Fils), éternel et immuable (VIII, 8) ; de son essence rien ne nous est formellement enseigné : qu'il soit un « pur esprit » est insinué en III, 4 (Dieu n'a besoin de rien) et VIII, 2-3 (Dieu ne saurait être comparé à aucun élément matériel créé). Considéré dans son rapport avec le monde il est proclamé Maître et Créateur de toutes choses (VII, 2 ; cf. III, 4 ; X, 2), Demiurge (VIII, 7), avec une insistance qui a évidemment une arrière-pensée polémique, antignostique ou antimarcionite ; par rapport aux hommes on le dira patient (VIII, 7), bon, doux, véridique (VIII, 8) sans tyrannie ni violence (VII, 3-4 ; IX, 6 ; X, 2).

L'A *Diognète* ne prononce ni le nom de Jésus, ni celui de Christ, discrétion commune aux Apologistes, Justin seul excepté ; la seconde personne divine est tour à tour désignée comme Vérité et Verbe (VII, 2), et plus normalement Fils, Υἱός (IX, 4 : Fils de Dieu ; X, 2 : Fils Monogène ; cf. VII, 4) ou Παῖς (VIII, 9 ; 11 : Fils bien-aimé).

1. Voir dans cette même collection les *Introductions* aux t. XV et XVII : ATHANASE, *Lettres à Sérapion* (J. Lebon), BASILE, *Traité du Saint-Esprit* (B. Pruche). A qui s'étonnerait du silence total de notre texte au sujet du Saint-Esprit, je rappellerai des omissions, à première vue aussi surprenantes, sous la plume d'Irénée (cf. LEBRETON, *Trinité*, t. II, p. 548, contre HARNACK, *Dogmengeschichte*¹, t. I, p. 287, n. 1).

2. Cf. encore LEBRETON, *Trinité*, t. I, p. 505, 544 ; t. II, p. 283, n. 3, 321-322, 402.

Il ne faut pas chercher de distinction, les deux termes ont visiblement la même valeur : on sait que dans le Nouveau Testament et les Pères Apostoliques Παῖς conserve souvent le sens de Serviteur de Yahvé qu'il avait dans la prophétie fameuse d'Isaïe (42, 1), telle qu'on la lisait dans les Septante¹ ; mais très tôt² on l'a également appliqué au Verbe en lui donnant la valeur de *Fils* (l'usage classique du mot autorisait pleinement cette ambivalence³ et cet usage s'est rapidement généralisé sous la plume des Pères de l'Église à qui il fournissait un substitut commode de Υἱός et permettait de varier l'expression sans pour cela indiquer nécessairement une nuance de sens⁴. Il est saint (VII, 2 ; IX, 2)⁵,

1. A. HARNACK, *Die Bezeichnung Jesu als « Knecht Gottes » und ihre Geschichte in der alten Kirche*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Acad. des Sc. de Berlin, 1926, 28, p. 212-238. Voir en dernier lieu O. CULLMANN, *Jésus, serviteur de Dieu*, dans *Dieu Vivant*, fasc. 16, 1950, p. 19-34.

2. Dès le *Martyre de Polycarpe*, 14, 1 ; 20, 2.

3. Alors que l'hébreu *Ebed* ne l'autorisait pas du tout ; le latin *puer* ne s'y prêtait pas aussi parfaitement (cf. HARNACK, *ibid.*, p. 237-238, § 6).

4. La nuance, si nuance il y a, est difficilement discernable : de son enquête, très systématique, Harnack croyait pouvoir conclure (*ibid.*, p. 237, § 4) que υἱός appartenait plutôt à la langue théologique, παῖς à celle de la liturgie et au style soutenu. La distinction que croit apercevoir P. Nautin, au sein des œuvres communément attribuées à Hippolyte, entre l'usage du vrai Hippolyte, qui réserve παῖς « au Verbe après son incarnation » et celui de l'auteur des *Philosophoumena* qui l'emploie du Verbe préexistant (H. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, p. 49), ne me paraît pas tellement assurée (cf. HIPPOLYTE, *Ben. Jacob*, 14, πρωτότοκος παῖς et (Ps. ?) HIPPOLYTE, *Philosoph.*, X, 34, πρωτόγονος παῖς ; cf. d'autre part les deux passages parallèles du *Contre Noë*, II (p. 253, 11, Nautin) : (Λόγος) ... ἐδέκοντο παῖς Θεοῦ, et 14 (p. 257, 3) : (Λόγος) υἱός δὲ δέκονται. Elle n'éclaircirait pas, de toute façon, l'emploi du mot dans l'A *Diognète* : cf. E. MOLLAND, dans *Zeitschrift f. d. neueste Wiss.*, t. XXXIII, 1934, p. 301, n. 38.

5. L'épithète vient d'*Apoc.*, 3, 7, et non comme le pensait Geffcken (*Der Brief an Diogn.*, p. 21, l. 8) de la *I. Clem.*, 13, 3, où l'expression « le verbe saint » désigne l'Écriture et non le Fils.

incompréhensible (VII, 2)¹, innocent, juste, incorruptible, immortel (IX, 2) : ces titres suggèrent assez que, dans la pensée de l'auteur, le Fils possède bien en commun avec le Père l'essence divine.

Ni modalisme Peut-on préciser davantage et situer **Ni subordinatianisme** avec quelque chance de précision la position de l'*A Diognète* dans l'éventail des théologies trinitaires ? On ne manque pas d'être frappé dès la première lecture par l'insistance avec laquelle l'auteur s'efforce visiblement d'écarter toute idée d'une infériorité de nature du Fils par rapport au Père : « Non certes, comme certains pourraient l'imaginer, qu'il ait envoyé aux hommes quelque subordonné... etc. (VII, 2). Il semble bien que sa pensée postule nettement l'égalité, et même l'identité de substance. Faut-il aller plus loin, et suspecter l'*A Diognète* d'incliner au modalisme et même au monarchianisme ?

Certaines expressions, pour qui les considérerait isolément et les prendrait dans leur signification la plus pleine, pourraient donner à le penser ; ainsi lorsque nous lisons : « Qui a su ce qu'était Dieu avant qu'il fut venu *lui-même* ? » (VIII, 1), affirmation audacieuse devant laquelle avait hésité Henri Estienne². Ou, plus loin : « Nul ne l'a vu ni connu (il s'agit toujours de « Dieu », du Père) ; c'est lui-même qui s'est manifesté » (VIII, 5). On peut se demander si l'auteur a ici une pleine conscience de ce que nous appelons la personnalité divine. Par moment, le « verbe » dont il parle (le traducteur hésite un moment avant d'écrire « Verbe » avec la majuscule) menace de n'être plus qu'un attribut, une qualité abstraite ou une influence impersonnelle de l'unique Dieu et Père ; ainsi en VII, 2 à propos de ce « Verbe saint et incompréhensible » qu'il « a établi

1. Ce terme vient de Philon, *De mut. nom.*, 3 (15), p. 580-581 Mangey.

2. Qui proposait de traduire « avant que le fils de Dieu ne fût venu lui-même ».

chez les hommes et affermi dans leurs cœurs »¹. Ailleurs on paraît glisser au patripassianisme avoué : « (Dieu) lui-même a assumé nos propres péchés... » (IX, 2)².

Mais ce n'est là qu'apparence. De telles formules ne prennent leur relief qu'une fois énucléées de leur contexte : en fait, par exemple la dernière est aussitôt contrebalancée par ce qui lui fait suite : « Il a assumé nos propres péchés : il a livré lui-même son propre Fils en rançon pour nous » etc.³. Et si plus loin on retrouve : « Qu'est-ce qui aurait pu couvrir nos péchés sinon sa justice » (le pronom est ambigu)⁴ ? ; c'est pour entendre immédiatement préciser : « En qui pouvions-nous être justifiés sinon par le seul Fils de Dieu ? » (IX, 3-4).

On n'a pas de peine à préciser de même la vraie pensée de l'auteur pour chacune des phrases incriminées : le caractère impersonnel de la mission du Verbe en VII, 2, est heureusement corrigé par l'image de VII, 4 : « Il l'a envoyé comme un roi envoie le roi son fils... » De même pour VIII, 5 : « Il s'est manifesté lui-même » : oui, mais, précise expressément la ligne suivante, « Il s'est manifesté par la foi » (VIII, 6), évidemment dans la révélation du Verbe incarné (cf. VIII, 11). Enfin la venue de « Dieu » dont parle le § VIII, 1 ne postule rien de plus que la consubstantialité : « Le Verbe était Dieu... et il a habité parmi nous » (*Jo.* I, 1 ; 14)⁵.

1. Cf. à ce sujet E. MOLLAND, dans *Zeitschrift f. d. neutest. Wiss.*, t. XXXIII, 1934, p. 306. Je ne puis suivre Meecham (*The epistle to Diognetus*, p. 118), qui veut comprendre Λόγος au sens d'« enseignement ».

2. De Sylburg à Otto, cette proposition hardie a embarrassé bien des commentateurs : Otto s'est résigné au parti radical de l'expulser tout entière du texte comme une glose qui s'y serait introduite à tort...

3. Bonne mise au point de DONALDSON, *A critical history of Christian literature*, t. II, p. 128.

4. Sa justice, ἐξέλιου δικαιοσύνη : s'agit-il de la justice de Dieu, sujet des propositions précédentes, de celle du Fils de Dieu (mais le nom n'apparaît qu'après) ?

5. Cf. toujours ici DONALDSON, *op. cit.*, p. 129.

De même on ne peut manquer d'être frappé des termes équivalents et même parfois identiques auxquels recourt l'auteur pour caractériser les attributs ou le rôle, soit du « Père » soit du Fils. On pourrait les mettre en parallèle sur un tableau en deux colonnes : si les desseins de Dieu sont ineffables (VIII, 9), le Verbe est incompréhensible (VII, 2). Dieu est le créateur, (VII, 2), le Démiurge de l'univers, celui qui l'a « fait » (ὁ ποιήσας : VIII, 7) ; le Fils en est l'artisan (τεχνίτης) et lui aussi le Démiurge (VII, 2). Dieu est le maître et l'ordonnateur du monde (VIII, 2) ; le Fils en est le législateur et le conducteur (VII, 2). L'un et l'autre sont Roi, sont Dieu (VII, 4). L'auteur puise dans le répertoire traditionnel des noms divins pour les appliquer tantôt à l'un, tantôt à l'autre, avec une telle indifférence pour leur appropriation plus ou moins spécifique que l'esprit du lecteur finit par ne plus savoir exactement à quoi s'en tenir, pour peu que la construction syntaxique se prête à l'amphibologie.

C'est ce qui arrive dans la longue énumération des titres¹ qui achève lyriquement l'exposé sotériologique (IX, 6) « ... nous ayant montré le Sauveur... (Dieu) a voulu nous donner foi dans sa bonté et nous montrer en lui nourricier, père, docteur, conseiller, médecin, intelligence, lumière, honneur, gloire, force, vie ». Les pronoms personnels αὐτοῦ, αὐτόν, sont ici encore ambigus, et l'exégète hésite longuement avant de savoir s'il doit les entendre du Père ou du Fils² ; l'énumération elle-même nous laisse d'abord perplexes : Nourricier³, Père, paraissent peu convenables pour le Verbe

1. L'ancienne littérature chrétienne offre d'assez nombreux exemples de listes plus ou moins analogues : voir par ex. ORIGÈNE, *Fr. in Matth.*, 83 ; 252 ; *In Jo.*, I, 9 (11) ; I, 21-23 (23) (titres du Christ) ; *Actes de Jean*, 109 ; *Actes (Vercell.) de Pierre*, 20 ; saint BASILE, *De Spir. sancto*, 8 (17) ; cf. 8 (19).

2. Voir par ex. E. H. BLAKENY, *The epistle to Diogn.*, p. 72-73.

3. Attribut de Dieu dans *Baruch*, 4, 8 (lui-même inspiré de *Num.*, 11, 12).

incarné ; Docteur¹, Conseiller² par contre, paraîtraient exclure le Père... On ne sait d'abord que penser.

Mais ne nous hâtons pas de conclure d'une apparente confusion de langage à je ne sais quelle confusion des personnes divines, à une confusion consciemment professée de ce que la théologie post-nicéenne appellera les deux premières personnes divines : il suffit pour être mis en garde contre cette conclusion trop hâtive de confronter les passages cités de l'*A Diognète* avec l'usage de l'ensemble des anciens écrivains ecclésiastiques ; on constate facilement que toutes les équivalences dont use si librement notre auteur trouvent ailleurs des parallèles, et qu'ici comme là, cette communauté d'attributs n'implique nullement une identification du Fils avec le Père, mais simplement que les opérations *ad extra* relèvent de l'action commune des Personnes divines, ce qui est dans la ligne de la plus classique orthodoxie³.

Ainsi, pour commencer, du titre de Démiurge : ce terme d'origine platonicienne qui fait une première et timide apparition dans le Nouveau Testament⁴, est utilisé par Clément de Rome⁵, et surtout par les Apologistes et les Alexandrins : normalement on l'applique à « Dieu », — au Père (le contraste est particulièrement net avec l'usage blasphématoire qu'en faisaient les Gnostiques) ; mais comme la Création est, par appropriation, volontiers

1. Διδάσκαλος, équivalent grec de *Rab* ou *Rabbi*, un des appellatifs les plus fréquemment employés à propos de Jésus dans les récits évangéliques.

2. Un des titres conférés au Messie dans *Isaïe*, 9, 5 (LXX, texte des mss Sinait., Alex.) ; cf. *Pasteur d'HERMAS*, *Sim.*, 9, 12, 2.

3. La doctrine apparaît déjà nettement formulée chez saint Irénée, *Adv. haer.*, IV, 34, 1, Harv.

4. *Héb.*, 11, 10 (rien d'analogue dans l'Ancien Testament : *II. Mac.*, 4, 1, ne l'applique pas à Dieu).

5. Voir les textes rassemblés par LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. II, p. 261, n. 1 (Clément), n. 4 (Apologistes).

considérée en fonction du Verbe¹, on en vient tout naturellement à l'appliquer parfois à celui-ci. L'usage de l'*A Diognète* peut trouver son correspondant dans celui par exemple d'un Clément d'Alexandrie².

La litanie finale de IX, 6 prête à des observations analogues : si curieux que soit le fait, il n'est pas étonnant de voir le qualificatif de « père » appliqué au Fils³, de même Médecin⁴, Lumière⁵, Vie⁶ apparaissent tout à tour appliqués à l'une ou à l'autre personne et parfois sous la plume d'un même auteur. Les termes Honneur, Gloire, Force, ne se rencontrent pas ailleurs, à ma connaissance, employés comme noms divins ; je ne les trouve appliqués à Dieu qu'indirectement dans les doxologies du type « ...à Lui soient l'honneur, la gloire, la force, etc. » ; c'est certainement de telles formules que notre auteur les aura extraits,

1. Doctrine traditionnelle depuis l'*Ep. de Barnabé* : cf. par ex. encore LEBRETON, *op. cit.*, t. II, p. 338 s., 462 s., 489, etc.

2. Cf. le *Register* de l'éd. Stählin, GCS, t. XXXIX, p. 327 b, s. v. : 30 exemples du mot appliqué à « Dieu », 4 au Verbe.

3. « Père » est un des titres du Messie dans *Isaïe*, 9, 5 (« Père du siècle à venir » selon les LXX, l'hébreu dit même : « Père éternel »), d'où : *II. Clem.*, 1, 4 ; ORIGÈNE, *In Jo.*, 32, 30 (29), p. 476, 6 ; 31 (39), p. 478, 10 ; *Hom. Clement.*, 3, 19 : le Christ a agi « comme un père pour ses enfants » ; SYNESIOS, *Hymne IX*, 11 ; 29 ; sans parler du gnostique VALENTIN, ap. *Irénée*, I, l. 1, p. 9 Harvey.

4. Il serait long d'aligner la double file des textes (cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*⁴, t. I, livre II, ch. 2) : elle commence, pour le Fils avec Ignace d'Antioche, *Eph.*, 7, 2, pour le Père avec la *J. Clem.*, 59, 4 (où on trouve l'idée exprimée par le verbe, ἰασαί) ; le nom ἰατρὸς chez THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, I, 7.

5. Cf. G. P. WETTER, ΦΩΣ, Upsal, 1915 ; F. J. DÖLGER, en dernier lieu dans *Lumen Christi*, ap. *Antike und Christentum*, t. V, 1936, p. 1-43 ; ici aussi, ne signalons que la tête des deux lignes : Dieu, *I. Jn.*, 1, 5 (cf. *Sag.*, 7, 26) ; le Christ, *Jn.*, 8, 12 ; il faut souligner aussi la portée de la formule fameuse *lumen de lumine*, incluse dans le Symbole de Nicée mais qui lui est bien antérieure (Denys d'Alexandrie, milieu du III^e siècle : cf. DÖLGER, ap. *Antike und Christentum*, t. I, 1929, p. 283-285).

6. De même : pour Dieu, *I. Jn.*, 5, 20 ; pour le Christ, *Jn.*, 14, 6.

pour les hypostasier en quelque sorte ; mais, là encore, ces termes apparaissent dans des doxologies adressées de façon équivalente soit au Père soit au Fils, soit à l'un et à l'autre¹.

L'usage du terme Νοῦς, « intelligence, esprit » est pareillement ambigu : Athénagore par exemple, l'applique à trois lignes d'intervalle au Fils, puis au Père² ; l'emploi de ce nom divin présente d'ailleurs un caractère moins strictement ecclésiastique : il a été emprunté par les auteurs chrétiens³ à la tradition philosophique (d'Anaxagore à Plotin), à la langue religieuse des païens, celle notamment des écrits hermétiques, où le dieu Νοῦς prend un relief particulier⁴, — et aussi à la langue des gnostiques elle-même tributaire de la précédente. Mais à ce niveau se retrouvent les mêmes variations de sens : tantôt, chez les Naasséniens par exemple⁵, *Noûs* est le nom du premier Principe d'où tout émane, tantôt (et semble-t-il plus souvent) il apparaît au second rang seulement, comme première émanation (Basilide, Valentin, etc.)⁶, ce qui explique qu'on ait pu l'appliquer à la seconde personne de la Trinité⁷.

De tels rapprochements sont instructifs : il ne faut pas traiter, et surtout à la date ancienne où se situe notre écrit, la langue chrétienne comme un monde clos, une

1. Voir par ex. les doxologies de l'*Apoc.*, 5, 12 (au Fils) ; 7, 12 (au Père) ; 5, 13 (aux deux réunis).

2. ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 10, 2 : Νοῦς καὶ Λόγος τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, et plus loin : ὁ Θεός, Νοῦς ἀίδιος ὄν ; *ibid.*, 24, 1 (appliqué au Fils).

3. Et notamment CLÉMENT D'ALEXANDRIE : cf. BEHM dans KITTEL, *Theol. Wörterbuch*, t. IV, p. 958 ; et, *ibid.*, p. 955 (Plotin, Hermès), 956 (Gnostiques).

4. *Corp. hermetic.*, I, 6, p. 8, Nock-Festugière (et la n. 4) ; etc.

5. Hymne conservé dans les *Philosophoumena* attrib. à Hippolyte, V, 10, 2 (interprétation de HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 257, n. 2).

6. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, I, 1 (Valentin) ; I, 19, 1 (Basilide).

7. *Actes de Thomas*, 27 ; *Actes de Philippe*, 132.

langue technique parfaitement différenciée. Une litanie comme la nôtre reflète les habitudes de langage de la piété païenne : les écrits hermétiques associent, comme l'*A Diognète* les noms divins de Nous, Vie, Lumière, Démiurge¹. Et cette confrontation nous met sur la piste de remarques inattendues : si par exemple le titre de Nourricier, à en juger par les textes de l'Ancien Testament qui pouvaient en suggérer l'emploi à notre auteur, nous a paru devoir s'appliquer proprement à « Dieu », au Père, l'usage qu'en font les traités hermétiques montre que notre auteur pouvait très bien, comme eux, l'entendre du Sauveur².

Que conclure³? sinon que toutes les affirmations soi-disant monarchianistes de notre texte s'expliquent sans scandale si notre auteur a simplement professé que le Verbe était Dieu : cela est d'autant plus raisonnable qu'on pourrait se livrer à l'expérience inverse et extraire symétriquement du contexte des propositions qui pourraient paraître insinuer au contraire une inégalité, une infériorité foncière du Fils vis-à-vis du Père : n'apparaît-il pas en quelque sorte comme son instrument? C'est par lui (ϕ...) qu'Il a créé et qu'Il dirige le monde (VII, 2), c'est lui qu'Il envoie pour sauver (VII, 4), pour révéler (VII, 5, VIII, 11), pour juger (VII, 6). Mieux encore, lorsqu'on nous dit que « Dieu » conçut (en lui-même) un dessein ineffable et le communiqua à son Enfant (VIII, 9), la distinction des deux phrases ne glisse-t-elle pas au subordinatianisme?

Mais là encore ce serait forcer le sens obvie du texte ; il suffit de replacer ces propositions dans l'ensemble de l'exposé pour les vider de tout venin : VIII, 9 trouve sa

1. *Corp. hermet.*, I, 9, p. 9, Nock-Festugière (et la n. 25).

2. *Id.*, XVI, 12, p. 235.

3. En ce qui concerne l'interprétation de IX, 6, la construction paraît plus normale en comprenant *αὐτόν*, comme *αὐτοῦ*, du Père ; si les titres de Docteur et de Conseiller paraissent plus spécifiques du Fils, on peut admettre que le Père les reçoit par participation, à travers lui.

contre-partie en IX, 1 : c'est de toute éternité et au sein de la divinité même que s'est effectuée cette communication du Père et du Fils. C'est d'autre part forcer la valeur d'un datif « instrumental » que de voir une preuve de subordination dans le fait que l'action du Père dans et sur la création s'est exercée *par* le Verbe, — doctrine on ne peut plus classique, que la tradition théologique a trouvée déjà nettement formulée par saint Paul¹ ; et si la notion de « mission » implique une certaine dépendance, disons même une infériorité, c'est à la kénose du Verbe incarné qu'il convient de l'appliquer...

N'accusons donc pas l'*A Diognète* de préparer l'arianisme, quand nous venons de l'absoudre de tout soupçon de sabellianisme : sa position se situe tout simplement dans l'axe même où s'exercera l'effort d'élaboration technique de la théologie nicéenne et post-nicéenne : ces formules très générales et encore bien imprécises ne font que délimiter par avance la zone où s'insérera la claire définition de la consubstantialité. Mais tout cela demeure très vague, très élémentaire : il n'y a là pas grand chose qui puisse aider l'histoire à situer plus précisément notre texte dans le temps, l'évolution théologique et la diversité des écoles.

La seule précision un peu technique qu'on ait pu relever est contenue dans le passage² où l'auteur proclame que Dieu n'a pas envoyé aux hommes « un subordonné, un ange ou un archonte, ou l'un de ceux à qui est confié le gouvernement, l'administration des choses terrestres et célestes »... (VII, 2). Il y a là une pointe polémique visiblement dirigée contre un certain aspect des spéculations gnostiques. L'allusion est assez précise³ : le Sauveur n'est

1. *I. Cor.*, 8, 6 ; *Col.*, 1, 16 ; cf. *Héb.*, 1, 2.

2. Qui, littérairement, est une réminiscence d'*Isaïe*, 63, 9 (LXX) : « Ce n'est pas un envoyé ni un ange, c'est Lui-même qui les a sauvés... ».

3. Bien que les termes successifs, Serviteur, Ange, Archonte,... soient coordonnés par un disjonctif, ils sont en réalité placés sur le même plan : ce ne sont pas des hypothèses distinctes.

pas un de ces êtres qui, quoique surnaturels et supra-humains, n'en seraient pas moins de beaucoup inférieurs au Dieu qui les aurait envoyés, un de ces anges à fonction cosmique auxquels on donnait volontiers le titre d'archontes, et à qui, dans la *Wellanschauung* des premiers siècles de notre ère (Païens mystiques, Juifs et Chrétiens y participaient également) était dévolu le gouvernement des choses du monde, des royaumes de la terre comme des planètes et des astres¹.

L'auteur ne s'en prend pas ici à l'usage si répandu chez les Pères anténicéens de conférer au Verbe le titre d'Ange : cet usage qu'autorisaient certaines qualifications attribuées au Messie par les prophètes², permettait de reconnaître déjà le même Verbe, que l'Évangile révélera incarné, apparaissant parcellément envoyé en mission dans les Théophanies de l'Ancien Testament où intervient le mystérieux *Mat'ak Yahve*, l'« Ange du Seigneur »³. Ces applications ne prétendaient pas définir la nature, l'essence du Verbe, mais seulement sa fonction, *officii, non naturae, vocabulo*⁴. L'auteur a ici en vue autre chose ; un texte, heureusement très explicite de Tertullien nous permet de préciser l'allusion : dans son traité *De carne Christi*, dirigé contre le Docétisme gnostique, le docteur africain polémique contre les Valentiniens selon lesquels, dit-il, le Christ, dans

1. Cf. *I. Cor.*, 2, 6-8 et les commentaires *ad loc.*

2. *Isaïe*, 9, 5 (Ange du Grand-Conseil), *Malachie*, 3, 1 (Ange de l'Alliance).

3. Cf. à ce sujet J. BARBEL, *Christos Angelos* (dans la coll. *Theophaneia* dirig. par F. J. Dölger et Th. Klauser, t. III), Bonn, 1941, p. 34-180 ; ce type d'interprétation, utilisé dans un but polémique contre les païens, les marcionites et les sabelliens, se révéla dangereux par l'application qu'en firent les Ariens ; d'où une réaction qui trouvera son point d'aboutissement chez saint Augustin (J. LEBRÉTON, dans la *Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1931, t. II, p. 821-836).

4. Formule de Tertullien, *loc. cit.*, *infra*.

l'œuvre du salut, aurait choisi un ange pour s'en faire aider comme d'un serviteur (*satellitem = ὑπερέτην*)¹.

C'est une doctrine, ou tout au moins une tendance qui paraît avoir été assez répandue : elle n'était pas le bien propre des seuls Valentiniens : elle peut avoir aussi souri aux Ébionites comme l'envisage hypothétiquement Tertullien² ; elle a laissé des traces variées dans la spéculation chrétienne, la piété ou la superstition : qu'il s'agisse soit d'assimiler plus ou moins explicitement le Christ à l'archange Michel³ ou à Gabriel, l'ange de l'Annonciation⁴, soit d'inclure le symbole ou l'un des titres du Christ dans une liste de sept Anges⁵ etc. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la réaction de l'*A Diognète*, réaction qu'il n'est pas le seul à représenter avec Tertullien. Notre passage trouve un parallèle presque parfait dans l'une des pages conservées de l'écrit, à vrai dire bien mystérieux, qu'est l'*Apocalypse d'Élie* ; nous y trouvons un tableau, aussi

1. TERTULLIEN, *De carne Christi*, 14 (bien commenté par BARBEL, *op. cit.*, p. 284 s.) : Sed angelum, aiunt, gestavit Christus... Cui igitur rei angelum quoque gestavit, nisi ut satellitem fortem cum quo salutem hominis operaretur?... An vero ut per angelum liberaret hominem, etc.

2. *Ibid.* : Poterit haec opinio Hebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et Dei filium, constituit Jesum (cf. M. SIMON, *Verus Israel*, p. 294). Sur l'ensemble de l'« Engelchristologie », voir aussi l'exposé, aux vues très personnelles, de M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berne, 1941, p. 321-349.

3. Tendance attestée du Pasteur d'HERMAS (*Sim.*, 8, 3, 3) à MÉTHODE (*Conv.*, 3, 4 : « le premier des archanges ») : cf. BARBEL, p. 230 s., 181 s.

4. Barbel, p. 235 s. ; cf. en particulier la notice de MARÛTA de Maipherkat : selon les Montanistes, Marie aurait eu commerce avec un Archange et en aurait eu le Fils de Dieu : Barbel, p. 260 (cf. P. de LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, n° 151, p. 194).

5. Cf. encore Barbel, p. 192 s. Tout ce qui précède nous laisse en dehors des difficultés soulevées par F. Cavallera (contre Harnack) dans *Recherches de Science religieuse*, t. II, 1911, p. 57-59.

sombre que le nôtre, de la corruption de l'humanité asservie au péché et au Diable, puis¹ :

Et c'est pourquoi le Dieu de gloire a eu pitié de nous et a envoyé son fils dans le monde pour nous sauver de la captivité : il n'a pas envoyé un Ange venant vers nous, ni un Archange ni aucune Puissance², mais il s'est chargé de la manière d'un homme, venant vers nous pour nous sauver³...

L'économie du salut Si nous passons maintenant à l'ὀκονομία, au plan voulu et suivi par Dieu pour intervenir dans l'histoire de l'humanité, nous retrouverons les mêmes caractères : exposé sommaire qui, par sa simplicité même, évite les problèmes délicats sur lesquels sont aux prises les différentes écoles, orthodoxes ou hérétiques.

Ce plan mystérieux qui a été conçu dans les profondeurs les plus secrètes de l'être divin (VIII, 9-10) est le fruit de l'amour et de l'infinie miséricorde de Dieu (VII, 3-5) :

1. *Apoc. d'Élie*, p. 68, Steindorff (*Texte und Untersuchungen*, t. XVII, 3 a) : le même texte a été souvent cité, et quelquefois comme s'il s'agissait d'une œuvre différente, sous le titre d'*Apocalypse de Sophonias*, sous lequel l'avaient fait connaître ses premiers éditeurs (Bouriant, Stern). Cette œuvre, adaptation chrétienne d'un document juif, est malheureusement presque aussi mal datée que l'*A Diognète* : comme notre texte, l'*Apocalypse d'Élie* date au plus tôt du début du II^e siècle, puisqu'elle cite la *Ja. Johannis*, 2, 15 (Steindorff, p. 67) ; cependant l'existence de manuscrits anciens ne permet pas de descendre plus bas que le III^e-IV^e siècle (cf. en dernier lieu S. MORENZ, dans *Texte und Untersuchungen*, t. LVI, 1951, p. 86).

2. Le texte copte, farci comme à l'ordinaire de termes grecs, emploie le mot ἀρχή (cf. *A Diogn.*, VII, 2 : ἀρχων). Je dois ici encore à l'amitié d'A. Guillaumont de pouvoir présenter au lecteur une traduction directe du texte copte.

3. On pourrait aussi rapprocher de notre passage (mais le rapprochement est plus lointain : il s'agit du Saint-Esprit inspirateur de l'Écriture) un texte d'Origène, *Hom. in Num.*, 26, 3, p. 247, Baehrens : qui haec gesta narrat quae legimus (*Num.*, 32, 1 s.) neque puer est... neque vir talis aliquis, neque senior nec omnino aliquis homo est ; ... nec angelorum aliquis aut virtutum caelestium est, sed Spiritus Sanctus haec narrat.

l'auteur trouve des accents d'un lyrisme exalté pour célébrer cette tendresse débordante de la « philanthropie » divine (IX, 2) et ses bienfaits inattendus (IX, 5) : il ne fait aucune allusion à la colère de Dieu, peut-être (mais encore une fois ne cherchons pas trop à scruter la portée de ces silences) pour ne pas prêter le flanc à une critique du type gnostique ; aussi bien, insister sur ce rôle de l'amour divin comme source du salut appartient à la plus fondamentale tradition chrétienne et les plus « rigoristes » de nos théologiens n'ont jamais manqué de le faire eux aussi¹.

De l'origine du mal et du péché, de la chute, les chapitres I-X ne disent rien. Nous savons simplement que Dieu avait créé l'homme à son image, lui avait donné Intelligence et Raison², et avait mis le monde à son service (IX, 2). Mais les hommes sont devenus pécheurs, méchants, corrompus, impies (IX, 1-5), voués par cela même au châtiement, à la mort (IX, 2), — et l'auteur entend par là la mort éternelle, le feu de l'enfer (X, 7-8 ; cf. VIII, 2) : Dieu seul, parce que seul juste, pouvait nous sauver (IX, 3) et c'est ici qu'intervient la mission du Fils de Dieu (IX, 4), le Sauveur (IX, 6).

Pour en parler l'auteur se maintient sur un plan théologique abstrait, sans descendre à des précisions historiques : sans doute la discrétion de l'apologiste, tenu à un exposé exotérique, se manifeste-t-elle ici à nouveau ; l'Incarnation et la Passion sont postulées plutôt que décrites ; l'auteur parle de la « mission » du Fils de Dieu « envoyé aux hommes » (VII, 2) « comme il convenait à des hommes »³ (VII, 4), pour les sauver. Le mode de salut est décrit de façon très rapide ; l'auteur, fidèle plus que

1. Cf. par ex. saint AUGUSTIN, *De catech. rudibus*, 4 (7).

2. Ici λόγος et νοῦς désignent les facultés humaines et non comme en VII, 2, la Personne du Verbe ou en IX, 6, l'action divine.

3. Lachmann faisait dire plus précisément à son texte : « Il l'a envoyé en tant qu'homme aux hommes », mais c'est là une correction dont il est seul responsable et qui introduit on le voit une nuance qui modifie sensiblement la pensée de l'auteur.

jamais à sa stylistique, emprunte à la Sainte Écriture des formules à la fois simples et discrètes : Dieu a *assumé* nos péchés, il a *livré* son propre Fils en rançon pour nous (IX, 2), il a *couvert* nos péchés (IX, 2) ; la justice *d'un seul* a justifié le *grand nombre* des pécheurs (IX, 5).

Moins que jamais, il ne convient ici de chercher à délimiter la portée exacte que ces formules pouvaient représenter dans la pensée de l'auteur, qui visiblement s'efface derrière ses sources inspirées¹. Tout au plus peut-on souligner le terme original d'ἀνταλλαγή « échange »², ce mystérieux « échange » entre la Justice du Fils de Dieu et le péché des hommes : plus qu'un effet purement subjectif de la justification, ce mot paraît bien désigner une transformation objective de la situation des hommes par rapport à Dieu.

Le Fils de Dieu n'est pas seulement le Sauveur (IX, 6), il est également Verbe et Vérité (VII, 2) : sa venue parmi les hommes a aussi pour but de leur révéler l'authentique et pleine connaissance de Dieu (VIII, 1, 5). La doctrine chrétienne a toujours intimement associé ce double aspect de la mission du Fils : la révélation et le salut³. Ce qui

1. DONALDSON par exemple (*A critical history of Christian literature*, t. II, p. 131) a cru pouvoir inférer que, dans tout le passage IX, 2-5, l'œuvre du Fils était de caractère purement moral, n'impliquant ni culpabilité ni châtement : c'est faire bon marché du mot λύτρον, « rançon » qui est assez clair, et des allusions, fort précises elles aussi au châtement qui attend les pécheurs (IX, 2, etc.). Ὑπέρ α bien ici la valeur « en substitution de- » et non pas simplement « au profit de- ».

2. Ce mot, très régulièrement formé sur ἀνταλλάσσω est pratiquement un hapax (le Nouveau Testament n'offre que le nom d'objet correspondant, ἀντάλλαγμα : Marc, 8, 37 ; Matth., 16, 26). Ἀνταλλαγή n'est attesté par ailleurs que dans la langue technique du droit romano-byzantin, où il fait son apparition vers 500 ap. J.-C. (*Code Justinien*, I, 2, 17, 1 ; I, 2, 17, 3 : Anastase) ; mais il a été alors créé à nouveau, de façon indépendante, pour traduire le terme technique latin *permutatio*.

3. Cf. Matth., 11, 27 ; Jn., 1, 18 ; 3, 11-13 ; 6, 46 ; 8, 19, etc. Puis : IGNACE D'ANTIOCHE, *Magn.*, 8, 2 ; *Mart. Polyc.*, 14, 1 ; etc.

ferait l'originalité de l'*A Diognète*, c'est le rôle exclusif qu'il paraît reconnaître ici à l'enseignement du Christ : on pourrait croire qu'il exclut aussi bien la connaissance naturelle de Dieu que le rôle des prophètes et de tout l'Ancien Testament ; mais le lecteur sait déjà dans quelles limites il faut maintenir la portée de ces silences¹.

Depuis la venue du Christ, une ère nouvelle a été inaugurée dans l'histoire de l'humanité : les Chrétiens vivent désormais dans ce que l'auteur ose appeler le Règne de la justice (IX, 1), qui est déjà une participation au moins inchoative au Royaume de Dieu ; il faut, en lisant la conclusion de IX, 11, se souvenir de VI, 8, qui souligne heureusement l'aspect eschatologique de cette participation. C'est la foi qui rend celle-ci possible ; c'est par la foi, et par la foi seule que nous connaissons Dieu d'une connaissance plénière et efficace (VIII, 6 ; IX, 6-X, 1) ; par elle² c'est le Verbe lui-même qui vient habiter en nous (VII, 2) des effets merveilleux de cette présence, de cette Parousie, du Verbe, et donc de Dieu, dans le cœur des Chrétiens, l'auteur dans l'état mutilé où nous est parvenu son texte³, ne nous donne qu'un seul exemple, à ses yeux éclatant : celui des Martyrs. Reprenant un thème cher à juste titre à la tradition apologétique⁴, il montre que leur courage surhumain, la fécondité de leur sacrifice, ne peuvent s'expliquer que comme une manifestation de la puissance de Dieu, qui agit en eux et par eux (VII, 7-9).

1. Voir ci-dessus, p. 114-116, 184.

2. Il convient de ne pas faire de contresens sur ce passage difficile : l'insertion du Verbe dans les cœurs des hommes pourrait à première vue faire penser, dans la perspective chère à Justin (*I. Apol.*, 46, 2 s. ; cf. 44, 10), à une participation au Verbe par la raison : de cela, on l'a vu, il est question en X, 2, mais ici (VII, 2) cette venue du Verbe dans l'âme est subordonnée à sa « mission », — à l'Incarnation.

3. Il est assez vraisemblable que ce thème devait être introduit plus explicitement à l'intérieur de la lacune signalée avant VII, 7.

4. De JUSTIN (*Tryph.*, 110, 4) et TERTULLIEN (*Apol.*, 50, 13) à LACTANCE (*Div. inst.*, V, 13, 11).

On notera à propos de ce passage combien les préoccupations apologétiques se sont atténuées progressivement dans l'esprit de l'auteur pour faire place à un enthousiasme « protreptique » : Diognète (c'est là le sens d'une de ses questions : I, 1^h) s'étonnait du mépris de la vie, de l'indifférence devant la mort dont témoignaient les martyrs ; il n'y a pas de doute que pour lui, comme pour les païens en général¹, c'était là un scandale, quelque chose d' inexplicable ; notre auteur ne paraît pas soucieux de lui faciliter la compréhension de cette psychologie si nouvelle : loin d'excuser, d'expliquer le comportement des Chrétiens, il l'exalte lyriquement, et par une rétorsion de l'argument fait du scandale une preuve, sûr semble-t-il de l'adhésion de son lecteur.

Pourquoi si tard ? Le seul point sur lequel notre auteur (X, 1-6) s'étend de façon réellement explicite est celui que soulevait la dernière des questions posées par Diognète (I, 1^h) : *Cur tam sero?* Il y a là un développement intéressant, original et d'une réelle profondeur de pensée. Nous avons souligné toute l'importance, tout le sérieux du problème ainsi posé ; au cours du second siècle de notre ère, la contre-attaque païenne avait retourné contre le Christianisme ce qualificatif de *nouveau* que la première génération chrétienne, fière d'avoir reçu et de transmettre la « Bonne Nouvelle », l'Évangile du salut, avait eu d'abord tendance à arborer comme un titre d'honneur².

L'accusation pouvait se développer à deux niveaux ; on

1. Cf. ci-dessus, p. 100, D.

2. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*⁴, t. I, livre II, ch. VI, « le message du peuple nouveau et de la troisième race » : la notion fait son apparition dans l'*Épître de Barnabé* (5, 7 ; 7, 5) et constitue un des lieux communs de l'apologétique chrétienne depuis la *Prédication de Pierre* (fr. V Dobschütz : CLÉMENT D'AL., *Strom.*, VI, 5, 41). Cf. K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Fribourg, 1939 ; A. CASAMASSA, *L'accusa di « hesterni » e gli scrittori cristiani del II. secolo*, dans *Angelicum*, t. XX, 1943, p. 184-194.

pouvait simplement reprocher aux Chrétiens d'innover en matière religieuse : dans cette civilisation classique si conservatrice, où l'antiquité devenait si facilement un critère de vérité, la nouveauté du Christianisme pouvait servir à lui contester toute autorité ; d'où la peine que prendront tant d'apologues pour établir l'antiquité de la religion chrétienne, en tant qu'héritière légitime de la vieille religion d'Israël ; cette antiquité établie, retournant l'argument, ils chercheront, à montrer que c'est au contraire la sagesse païenne qui, plus jeune, a emprunté ce qu'elle possède de vérité à la tradition révélée de l'Ancien Testament : Platon a démarqué Moïse, etc.¹. C'était là reprendre un thème déjà bien exploité par le Judaïsme hellénistique.

L'autre aspect de l'accusation, plus théologique, touchait à la théodicée : Pourquoi ce Dieu bon a-t-il laissé si longtemps l'humanité se fourvoyer dans la voie du péché ? Comment s'expliquer qu'un Dieu éternel ait attendu si longtemps pour se révéler et sauver ? En dernière analyse, c'est la notion même d'une *οκνομία*, d'une intervention de l'Éternel dans l'histoire de l'humanité, d'une théologie du temps et de l'histoire, notion essentielle à un christianisme authentique, que la mentalité si profondément a-historique de l'antiquité se trouvait amenée à contester.

C'est en ce sens très profond que l'*A. Diognète* a compris l'objection ; sa réponse se déploie en deux phases : d'une part elle souligne que si l'économie du salut s'est manifestée dans le temps, ce n'était là que la réalisation d'un dessein conçu de toute éternité et demeuré dans le secret de l'intimité des Personnes divines (VIII, 9) : par là est sauvegardée cette immutabilité dont la pensée antique avait, et à bon droit, fait un caractère essentiel de l'Absolu. Du même coup (c'est l'aspect « théodicée » de l'argument),

1. Voir entre autres textes JUSTIN, *I. Apol.*, 44, 8 s. ; TATIEN, 31 ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, I, 14 ; II, 37-38 ; III, 16 s.

Dieu est disculpé de tout reproche de méchanceté ou d'indifférence (VIII, 8).

Mais on ne pouvait s'en tenir là sans laisser inentamé le cœur du débat : « Pourquoi si tard » ? Pourquoi l'Incarnation, la Révélation et la Rédemption ont-elles attendu le temps d'Auguste et de Tibère ? Certains Apologistes du Christianisme, et parmi les plus grands, ont tenté d'évacuer la difficulté en niant le fait : Origène par exemple, et de façon analogue saint Augustin, en insistant sur l'éternité de l'Église, la montrent coextensive à la durée de l'humanité, à son histoire : puisque l'Église du Christ a commencé avec les Patriarches et les Prophètes, elle n'est pas une nouveauté, car la Vérité était déjà révélée aux hommes par l'Ancien Testament et le salut accessible par l'appartenance au peuple élu¹. Mais c'était là une position polémique qui minimisait l'apport original de l'Incarnation et faisait bon marché des indications insistantes de saint Paul sur la « plénitude des temps »².

Que fallait-il entendre par ces mots ? Saint Irénée³, Origène lui-même ailleurs et mieux inspiré⁴, d'autres à leur suite⁵ en fournirent une interprétation optimiste par la fameuse thèse de la pédagogie divine : Dieu a attendu, pour communiquer aux hommes la plénitude de son message, qu'ils fussent devenus capables de la comprendre et d'en supporter les conséquences pratiques : l'histoire sainte du peuple d'Israël nous fait assister à l'éducation progressive d'une élite choisie au sein de l'humanité ; la lecture de l'Ancien Testament nous montre la Révélation se faisant par

1. ORIGÈNE, *C. Cels.*, IV, 7 ; AUGUSTIN, *Ep.*, 102, 2 (8-15) ; cf. ARNOBE, II, 75.

2. *Gal.*, 4, 4 ; *Éph.*, 1, 10 ; cf. *Mc.*, 1, 15.

3. Cf. les textes rassemblés en dernier lieu par H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 248.

4. Cf. H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Leipzig-Berlin, 1932, p. 61-62 ; de LUBAC, *op. cit.*, p. 254-257.

5. Ainsi EUSÈBE, *Hist. eccl.*, I, 2, 17 ; 21 s.

étapes, chaque fois plus précise et plus claire, et conduisant jusqu'au plein jour de la prédication évangélique.

A cette thèse, bien alexandrine par son optimisme foncier et par l'accent qu'elle met sur l'aspect « révélation », l'*A Diognète* en oppose une autre, qui insiste davantage sur le problème du salut et que, par contraste, nous pouvons qualifier de pessimiste ; solution originale et profonde, très solidement ancrée elle aussi sur la plus authentique tradition doctrinale. Faut-il se hâter de souligner que ces deux prises de position ne s'excluent pas l'une de l'autre, et que pessimisme et optimisme font également partie, chacun dans son registre, du concert de la tradition¹.

On voit très bien comment l'auteur a pu élaborer cette solution : elle est issue (et la chose ne saurait étonner de la part d'un homme que sa plume révèle si profondément imprégné de la lecture de l'Apôtre) d'une transposition de l'*Épître aux Galates* à la lumière de l'*Épître aux Romains*. Cette longue attente pendant laquelle est demeuré comme suspendu l'accomplissement du dessein de Dieu, ne signifiait pas de la part de celui-ci abandon de l'humanité, indifférence à son égard (VIII, 7 ; 10) ; Dieu s'y est montré plein non seulement d'amour pour les hommes mais aussi de longanimité, de patience (VIII, 7 ; IX, 2) : le mot et l'idée viennent de saint Paul, et précisément de l'*Épître aux Romains*² ; les délais que, dans la perspective de la révélation, les *Actes*, 17, 30, lui font appeler les « temps d'ignorance » apparaissent là à saint Paul, dans celle du salut,

1. Au point que nous trouvons, en passant, la thèse « pessimiste » chez l'optimiste saint IRÉNÉE, *Adv. haer.*, IV, 61, 1, p. 291 H ; V, 3, 1, p. 325. Pour une discussion générale du problème, tel qu'il se présente à la conscience chrétienne de notre temps, cf. P. DUBARLE, *Optimisme devant ce monde*, Paris, 1949 ; et H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris, 1950 (Conférence Albert le Grand, 1950).

2. *Rom.*, 2, 4 (μακροθυμία : l'*A Diogn.* a en VIII, 7 l'adjectif, en IX, 2 le verbe correspondants).

comme ceux de la « patience de Dieu »¹. Dans la fresque grandiose qui ouvre l'*Épître*, il nous a dressé un double tableau de la situation de l'humanité : tous, Juifs et Gentils sont également sous le joug du péché² : le monde tout entier (c'est-à-dire, comme dans l'*A Diognète*, l'humanité) est également sous le coup de la justice de Dieu³.

C'est la doctrine même que reprend notre auteur, mais très finement il explicite la notion de développement que les raccourcis vigoureux de l'Apôtre ne font que suggérer⁴ : au cours des siècles antérieurs à la venue du Christ, l'humanité s'est progressivement enfoncée, de plus en plus, dans l'abîme du péché, épuisant en quelque sorte les possibilités du mal ; dans la ligne où se maintiendra la théodicée classique, il a bien soin de préciser que Dieu ne saurait en aucune façon être considéré comme la cause du mal qu'il a seulement toléré (IX, 1) en vue d'une fin qui était bonne : celle qui consistait à démontrer, en quelque sorte par l'expérience, l'impossibilité radicale où se trouvait l'homme d'accéder par lui-même à la justification, et par contraste à faire apparaître l'impérieuse nécessité d'un salut procuré gratuitement par la miséricorde divine (IX, 1-2). Mais qu'est cela sinon, appliquée à l'ensemble du temps vécu par l'humanité, à son histoire, la doctrine que l'*Épître aux Galates* formulait par rapport au peuple juif à propos du temps vécu sous la Loi⁵ :

Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché⁶ afin que par la foi

1. *Rom.*, 3, 25. La même notion de longanimité divine apparaît d'autre part dans la *II. Petri*, 3, 9, mais dans une toute autre perspective : appliquée au temps de l'Église et non plus de l'Ancien Testament, au retard de la Parousie eschatologique et non plus à celui de l'Incarnation.

2. *Rom.*, 3, 9.

3. *Rom.*, 3, 19.

4. Cf. *Rom.*, 1, 21-22 ; 24 ; 26.

5. *Gal.*, 3, 22-25.

6. Cf. de même *Rom.*, 3, 9 : par cette formule s'effectue psychologiquement le raccord et l'association des deux textes.

en Jésus-Christ ce qui avait été promis fût donné à ceux qui croient. Avant que vint la foi nous étions enfermés sous la garde de la Loi en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi la Loi a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi.

Mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue. Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi dans le Christ Jésus.

Transposition légitime, car les deux doctrines répondent à la même fin, exaltant pareillement le rôle du salut par la foi en Jésus-Christ :

C'est lui que Dieu a donné comme victime propitiatoire par son sang moyennant la foi, afin de manifester sa justice, ayant, au temps de sa patience laissé impunis les péchés précédents afin, dis-je, de manifester sa justice dans le temps présent de manière à être reconnu juste et justifiant celui qui croit en Jésus-Christ¹.

1. *Rom.*, 3, 25-26. Cf. Ch. JOURNET, *Introduction à la théologie*, Paris, 1947, p. 233-234 : il est remarquable de voir un théologien moderne souligner, lui aussi, l'importance exceptionnelle que présente à ses yeux la conjonction doctrinale de ces deux Épîtres.

IV

L'exhortation finale (ch. X et XI-XII)

Dialectique
de la conversion
(X, 1-4)

La litanie sur laquelle s'achève le chapitre IX, 6 a presque le caractère d'une doxologie et marque bien une sorte de conclusion. Avec la phrase qui ouvre le chapitre X, 1 nous prenons un nouveau départ. Le changement brusque de ton qui passe de l'exposé doctrinal à l'exhortation pratique est souligné par le retour à l'interpellation directe du destinataire, à la seconde personne du singulier : tournure qui avait pratiquement disparu de notre horizon depuis VII, 8 (elle n'apparaît, mais de façon peu significative et sans insistance qu'une seule fois au cours de la III^e partie, en VIII, 2).

L'auteur aborde son nouveau thème d'un ton pressant : « Si (donc) toi aussi (comme nous déjà, Chrétiens), tu éprouves le désir de cette foi » — de cette foi dont nous avons appris à connaître la nécessité (VIII, 6) et la possibilité (IX, 6)... La suite de la phrase est, dans l'état où nous la trouvons, difficile à interpréter, soit que le manuscrit **F** nous fournisse un texte lacunaire ou corrompu (une fois de plus on hésite entre les deux hypothèses), soit que l'auteur lui-même, imitateur intrépide de saint Paul¹, ait eu recours à la figure hardie de l'« aposiopesis » précisément pour donner un tour plus pathétique à son argumentation. Mais, qu'on accepte ou non de la corriger comme nous avons fait, la suite des idées est bien claire, si toutefois le lecteur attache suffisamment d'attention au jeu, assez subtilement entrecroisé, des particules de liaison².

1. Cf. par ex., *Rom.*, 5, 12-13 ; 9, 22-24.

2. Μὲν... δὲ... établissent parallélisme et gradation entre ἐπι-

Il semble qu'on puisse reconstituer ainsi la pensée de l'auteur, qui esquisse ici une analyse des progrès de la conversion. Il suppose au point de départ que son auditeur, persuadé par l'exposé théologique et dogmatique qui précède, éprouve maintenant le désir de la foi chrétienne : de quelque façon qu'on corrige ou comprenne les mots qui suivent, le sens est, à n'en pas douter, que si Diognète (ou le lecteur quel qu'il soit) *désire* vraiment la foi chrétienne, il ne peut manquer de l'obtenir : dans la perspective optimiste où se situe notre auteur, la chose est hors de doute : ce serait un anachronisme que d'évoquer ici les problèmes chers à l'Augustinisme anti-pélagien sur l'élection et le petit nombre des élus. Supposant donc le pas fait, l'auteur se met immédiatement à décrire les progrès qui attendent Diognète à l'intérieur de la voie chrétienne.

Première étape : la foi l'introduira dans une connaissance plus profonde de Dieu, celle qui consiste très précisément à découvrir Dieu en tant que Père : ce titre introduit une première fois, de façon fugitive dans l'énumération litannique de IX, 6, est repris ici avec une particulière insistance : tout le paragraphe X, 2 sert à l'expliquer. *Père* est pris ici non dans son sens proprement « théologique » trinitaire, mais en relation avec l'homme : connaître le Père, c'est mesurer combien il a aimé les hommes. Ce point bien souligné, la suite se développe avec une logique parfaite : une fois connu l'amour *de* Dieu, la reconnaissance inspirera en retour un amour *pour* Dieu (X, 3) : cet amour nous conduira à l'imiter, en aimant à notre tour nos frères les hommes comme Lui-même nous a aimés (X, 4), et cette imitation de Dieu dans et par l'amour entraîne d'une certaine manière la divinisation du chrétien (X, 6).

Anthropocentrisme cosmique (X, 2) Pour donner une image complète de « ce débordant amour de Dieu pour les hommes » (IX, 2), l'auteur est amené à reprendre et, chemin

γνωσεν et ἐπιγινούς ; γάρ... introduit X, 2 comme un commentaire du πρώτον de X, 1.

faisant, à compléter dans une perspective nouvelle l'enseignement des chapitres précédents : nous savions que Dieu avait créé et ordonné le monde (VII, 2 ; VIII, 7) ; on précise maintenant : c'est pour l'homme que le cosmos a été créé, c'est à l'homme qu'il est soumis. Corrigeant ce que l'allusion méprisante aux erreurs des philosophes avait d'humiliant pour la raison humaine, l'auteur maintenant exalte celle-ci.

Il est ainsi amené à reprendre à son compte, comme l'ont fait également à propos de la même doctrine plusieurs des anciens Apologistes¹, un certain nombre d'idées et même de formules empruntées à la tradition des philosophes païens : c'était une doctrine chère au Stoïcisme, et par lui enracinée dans la pensée antique, que celle d'un cosmos organisé en fonction de l'homme² : pour exprimer l'idée que l'homme a été doté d'une pensée rationnelle qui lui permet d'atteindre à la connaissance de Dieu, l'auteur ne se contente pas de rappeler la doctrine proprement révélée de l'homme fait à l'image de Dieu, mais utilise la remarque classique : l'homme, seul d'entre les vivants, se tient debout, et peut ainsi élever le regard vers le ciel, lieu commun attesté au moins depuis Xénophon dont la littérature « protreptique » des philosophes et, à leur école, celle de l'apologétique chrétienne, avaient fait l'usage le plus fréquent³. Ce rappel

1. Ainsi PASTEUR d'HERMAS, *Mand.*, 14, 4, 2 ; ARISTIDE, *Apol.*, 1, 3 ; JUSTIN, *II. Apol.*, 5, 2 ; *Tryph.*, 41, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, 1, 6 ; LACTANCE, *Div. inst.*, VII, 5, 3, etc. Et déjà chez les Juifs *Apoc. de Baruch*, 14, 18-19 ; *IV. Esdras*, 6, 55 ; 59. Voir E. H. BLAKENEY, *A note on the epistle to Diognetus X*, 1, dans *The journal of theol. studies*, t. 42, 1941, p. 193-195 (ou, du même, *The epistle to Diognetus*, commentaire, p. 74-77).

2. ARIUS Didyme ap. EUSÈBE, *Praep. evangel.*, XV, 15, 3-4, p. 817 d ; ÉPICTÈTE, 1, 6, 19.

3. Voir l'imposant dossier (la liste des références remplit une page) rassemblé par M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, p. 22, n. 1 (Aristote), 2 (auteurs païens, à partir de XÉNOPHON, *Mém.*, I, 4, 11), 3 (auteurs chrétiens).

n'est pas d'ailleurs sans portée polémique : tous les anciens n'étaient pas d'accord pour accepter cet anthropocentrisme, et l'anti-apologétique païenne faisait parfois usage contre les Chrétiens de l'argumentation que l'Épicurisme avait déjà opposée à l'optimisme stoïcien : comment ne pas apercevoir dans ce rappel si rapide qu'il soit chez notre auteur une prise de position très ferme à l'égard d'objections du type de celles que nous avons rencontrées sous la plume de Celse¹.

L'« agapè »
chrétienne
(X, 2-7)

Le lecteur ne peut manquer d'être frappé par la différence de ton entre le présent chapitre X et l'exposé que contenaient les deux précédents². Nous avons fait un pas en avant et pénétré plus profondément à l'intérieur de la doctrine chrétienne : nous sommes passés de la notion de Dieu à la révélation du Père, de la « philanthropie » divine (VIII, 7 ; IX, 2) à la notion proprement chrétienne de l'amour, à l'*agapè* : le mot, sans doute, était déjà apparu sous la plume de notre auteur³, mais comme en passant ; ici au contraire cette notion devient centrale, et sur elle repose tout l'argument.

Comme toujours, notre texte ne s'attarde pas en longs développements et ne prétend pas élaborer de précisions doctrinales : ne demandons pas à un exposé aussi rapide une prise de position à l'égard des problèmes délicats soulevés par exemple par l'étude bien connue et si profonde, encore qu'un peu faussée par l'emploi d'une terminologie trop systématique, d'Anders Nygren sur *Agapè et Eros*⁴ : on

1. CELSE, dans ORIGÈNE, *C. Cels.*, IV, 23, p. 292-293, Koetschau, cité ci-dessus, p. 161.

2. Inutile par contre de souligner les parallèles : X, 2 reprend IX, 2 (mission rédemptrice du Fils), etc.

3. Juxtaposé à *φιλανθρωπία* : IX, 2 ; cf. le verbe *αγαπῶ* : IV, 4 ; VII, 5.

4. Voir notamment la seconde partie de ce grand ouvrage, Stockholm, 1936 (traduction anglaise de Ph. S. WATSON, *Agape and*

aura observé que l'*A Diognète* emploie ἀγάπη aussi bien pour décrire l'amour descendant de Dieu sur l'homme (X, 2) que l'amour ascendant que la reconnaissance inspire à l'homme pour Dieu (X, 3-4).

Il est intéressant de noter comment l'auteur a été amené à concevoir et à exprimer sa doctrine : une fois de plus il manifeste combien il est profondément imprégné de l'enseignement tout entier du Nouveau Testament, dont il combine avec une parfaite aisance l'apport des divers écrits. Il a emprunté sa notion fondamentale de l'imitation de Dieu à une tradition¹ issue de saint Paul, *Eph.* 5, 1 (cf. *I Cor.* 11, 1), mais il l'explicite en y versant le contenu de la doctrine de la charité telle que saint Jean l'a enseignée dans les textes bien connus de son *Évangile* (13, 34-35) et de sa 1^{re} *Épître* (3, 16; 4, 21). On notera d'ailleurs combien ces divers textes se prêtaient à l'opération, s'appelant en quelque sorte l'un l'autre : si, dans saint Jean, le Christ a dit : « ... aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés », saint Paul d'autre part souligne symétriquement : « devenez donc des imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés ».

L'auteur semble prévoir une objection de la part de son public quand il souligne (X, 4) : « Ne t'étonne pas qu'un homme puisse imiter Dieu ». Non, semble-t-il, qu'un païen cultivé et d'esprit religieux pût être surpris, comme d'une révélation inattendue, par cette notion paulinienne de l'imitation de Dieu : l'idée, en effet, familière à la tradi-

Eros, Part II, *The history of the Christian idea of love*, 2 vol., Londres, 1938).

1. Attestée en particulier par Ignace d'ANTIOCHE, *Eph.*, 1, 1; *Trall.*, 1, 2; voir les textes rassemblés par T. PREISS, *La mystique de l'imitation du Christ... chez Ignace d'Antioche*, dans la *Revue d'his. et de philos. religieuse*, t. XVIII, 1938, p. 197-241, et Ad. HEITMANN, *Imitatio Dei, die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte*, *Studia Anselmiana*, t. X, Rome, 1940, p. 68 s. (et notamment, pour notre texte, p. 93-96).

tion apologétique juive¹ aussi bien que chrétienne, paraît bien avoir pénétré la mentalité païenne des premiers siècles de notre ère, notamment sous l'influence de l'enseignement stoïcien². L'*A Diognète* en répondant à l'objection : « oui il le peut, Dieu le voulant »³, veut plutôt mettre l'accent sur la certitude que la révélation chrétienne fournit sur la possibilité pratique de réaliser cette noble ambition.

Le mot d'*agapè* n'est pas prononcé à nouveau pour décrire cette fois l'affection de l'homme envers l'homme, qui s'épanche de l'âme chrétienne sur son prochain, mais la description qui nous en est faite (X, 5-6)⁴ de l'imitation de Dieu ne laisse pas de doute : il s'agit bien pour l'homme chrétien d'aimer son prochain du même amour, de la même *agapè* faite de libéralité et de désintéressement, dont dieu a usé envers nous : nous devons donc, littéralement, nous comporter à la manière de Dieu, à la façon d'un dieu, ce qui paradoxalement réalise d'une certaine manière la déification de l'homme. Toute cette argumentation trouve des parallèles dans l'ensemble de la littérature chrétienne des II^e et III^e siècles⁵ ; il est intéressant de souligner les rapprochements qui s'établissent entre notre passage et l'exhortation qui, conformément à la tradition apologétique, sert de conclusion à l'exposé dogmatique qui termine le texte, tel qu'il nous est parvenu, des *Philosophoumena* communément attribués à Hippolyte de Rome :

1. Cf. HEITMANN, p. 47-64.

2. HEITMANN, p. 32-47; cf. 65-66.

3. L'autre traduction possible « si l'homme le veut » moins satisfaisante grammaticalement, donne un sens beaucoup plus banal.

4. On aura noté au passage (X, 5) la remarque : « puissance et richesse ne font pas le bonheur » ; elle surcharge le raisonnement, dont elle compromet la ligne dialectique : c'est un héritage de la tradition littéraire du genre protreptique, dont elle constituait un des lieux-communs, depuis Aristote (fr. 59 Rose; R. WALZER, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, fr. 10 a; JAMBLIQUE, *Protrept.*, 8, p. 47).

5. Ainsi JUSTIN, *I. Apol.*, 10, 1; *II. Apol.*, 4, 2; etc.

Cf. *A Diognète*,*Philos.*, X, 34¹

- VIII, 2 Ne vous attachez pas aux sophismes d'habiles discours, ni aux vaines promesses d'hérétiques plagiaires, mais à l'auguste simplicité de la vérité sans emphase. Par cette connaissance² vous échapperez à la menace imminente du feu du Jugement, au spectacle sans lumière du Tartare ténébreux...
- X, 2 ... Tu obtiendras le royaume des cieux parce que tu auras, vivant sur la terre, connu³ le roi céleste, tu seras le familier de Dieu... Il rend nouveau l'homme ancien, l'ayant appelé image dès le commencement... Que si tu obéis à ses ordres et te fais
- X, 7 l'imitateur bon de ce maître bon, tu lui seras semblable, récompensé par lui, car Dieu n'est pas pauvre, et il te fera dieu pour sa gloire.
- X, 2
- X, 3-4
- X, 6

Le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, d'un ton sans doute plus personnel et d'une élaboration littéraire plus poussée, offre lui aussi, dans ses deux derniers chapitres, des points de comparaison qui ne sont pas moins précis⁴ :

Protreptique,Cf. *A Diognète*,

- XI, 115, 1 : Recevons les lois de la vie, obéissons à l'exhortation de Dieu, apprenons à le connaître... X, 1
- Il te donne... la terre, ... l'eau, ... l'air, ... le feu..., le monde... D'ici-bas, tu peux maintenant aller coloniser jusque dans les cieux. X, 2
X, 7
- 4 : Surtout maintenant que (le disciple) est venu à connaître le nom... de ce bon Père. X, 1
- 5 : Il suit Dieu, il obéit à son Père ; ... il

1. Je reproduis, avec quelques retouches, la traduction de P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947, p. 124-126.

2. Δὲ ἧς ἐπιγνώσεως : cf. *A Diognète*, X, 1 et 3.

3. Ἐπιγνοῦς (P. Nautin traduit « reconnu ») : *A Diognète*, X, 3.

4. Cf. pour cette double série de rapprochements, le tableau dressé par P. ANDRIESEN, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. XIV, 1947, p. 127-128.

- l'a reconnu, il a aimé Dieu, il a aimé le prochain. X, 4
- 116, 1 : Le dessein éternel de Dieu est de sauver le troupeau des hommes. X, 2
- 117, 1 : O sainte et bienheureuse puissance qui fait de Dieu notre concitoyen ! X, 7
- Il vaut donc mieux et il est préférable de devenir à la fois l'imitateur et le serviteur du meilleur des êtres. X, 4
- XII, 118, 4 : Alors tu contempleras mon Dieu, tu seras initié à ces saints mystères, tu jouiras des biens secrets du ciel... X, 7

On sait la place que la notion de déification du chrétien a tenue dans la théologie des Pères grecs¹, surtout à partir de l'apologiste Théophile d'Antioche², et avec quelle hardiesse ils l'ont parfois explicitée³. Notre texte ne se permet aucune audace de ce genre : chez lui l'imitateur de Dieu n'est « un dieu »⁴ qu'en un sens tout à fait relatif et dérivé ; comme il est arrivé assez fréquemment aux écrivains chrétiens des trois premiers siècles⁵, et même, en

1. G. W. BUTTERWORTH, *The deification of man in Clement of Alexandria*, dans *The journal of theological studies*, t. XVII, 1915-1916, p. 157-169 ; M. LOT-BORODINE, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque*, ap. *Revue de l'histoire des religions*, 1932, t. CV, p. 5-43 ; t. CVI, p. 525-574 ; 1933, t. CVII, p. 8-55 ; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (thèse de Strasbourg), Paris, 1938.

2. THÉOPHILE, *Ad Autol.*, II, 27.

3. Ainsi on lit ailleurs, dans le même passage des *Philosophoumena*, X, 34, p. 125, Nautin : « car tu seras devenu un dieu... Tous les attributs divins, Dieu promet de te les accorder lorsque tu seras divinisé et devenu immortel ».

4. Lorsque θεός est de la sorte appliqué à l'homme, il ne faut pas le traduire par « Dieu », ni même par « dieu », mais de préférence par « un dieu » (cf. les justes remarques de BUTTERWORTH, *art. cit.*, p. 169).

5. Voir les textes rassemblés par BUTTERWORTH, *ibid.*, p. 161-162, et MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, note B, p. 143-145.

plein iv^e, sous la plume d'un auteur aussi fidèle au classicisme que saint Grégoire de Nazianze¹, il prend θεός, « dieu », non pas au sens univoque qu'aurait exigé le monothéisme jaloux de la foi, mais dans l'acception beaucoup plus « élastique », affaiblie par la décadence du sens religieux dans le monde hellénistique, que le mot avait reçue dans l'usage courant : on sait quelle extension pratiquement illimitée avait pris la notion d'héroïsation, donc de divinisation : on l'appliquait communément à tout homme éminent par quelque qualité physique (comme la beauté) ou morale, et en particulier aux « bienfaiteurs », aux évergètes, souverains ou particuliers².

Notre auteur s'en tient à l'ingénieux rapprochement que lui fournit ce commun usage ; ne lui reprochons pas d'éviter de pousser plus avant son analyse : dans tout ce chapitre il est visiblement orienté non vers la spéculation dogmatique, mais bien, ainsi qu'il convient à un discours protreptique, vers l'application pratique : il se préoccupe beaucoup plus de définir la conduite à tenir par le nouveau chrétien que d'analyser les modalités ultimes de sa transformation surnaturelle.

Sans doute, de quelques touches discrètes, il évoque les progrès que, dès cette terre, le chrétien accomplira dans la connaissance de Dieu. Sa doctrine, si sobrement indiquée qu'elle soit, est d'ailleurs ici à la fois très sûre et très riche : si une première connaissance du Père par la foi est nécessaire pour nous induire à bien vivre, la vie de charité à son tour nous introduit peu à peu dans une connaissance plus complète et plus profonde de Dieu (X, 7).

L'enfer et le martyr Mais nous ne quittons pas le champ (X, 7-8) d'action immédiat qu'est la vie terrestre : les fins dernières ne sont évoquées que dans une

1. *Or.*, 14, 26-27, *P. G.*, t. XXXV, c. 892 C.

2. A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III^e, p. 138-139, n. 1 ; A. D. NOCK, *Notes on ruler-cult*, II, dans *Journal of Hellenic studies*, t. XLVIII, 1928, p. 31-33, et notamment les textes cités n. 51.

perspective lointaine, qu'il s'agisse de la promesse du Royaume, récompense de l'amour (X, 2) ou de la menace du châtement (X, 7-8). On s'est parfois scandalisé de l'insistance avec laquelle dans cette exhortation qui vient couronner une œuvre animée d'un si confiant optimisme, le « feu éternel » est évoqué¹ ; mais les chrétiens d'autrefois n'éprouvaient pas à l'égard de l'enfer la pusillanimité dont témoigne l'apologétique moderne ; plus loyaux que n'est parfois celle-ci, ils ne dissimulaient rien des sévérités dogmatiques, estimant sans doute au contraire que la gravité de l'enjeu donnait à l'option chrétienne tout son sérieux².

De façon un peu inattendue pour un lecteur moderne, ces deux derniers paragraphes entrelacent au thème de l'exhortation un rappel des préoccupations qui s'étaient exprimées dans la 1^{re} partie (cf. I-IV). Avec plus de détails qu'il ne l'avait fait au chapitre VII, 7-8 (à en juger du moins par ce qui reste du texte, mutilé à cet endroit), l'auteur cherche à répondre à la question formulée, on s'en souvient, par Diognète (I, 1^d) : d'où vient ce mépris de la mort qu'affichent les martyrs ?

Très justement, il souligne que leur attitude n'a de sens que pour qui s'établit à l'intérieur de la perspective chrétienne : elle suppose la connaissance du vrai Dieu et des fins ultimes, de la vraie vie et de la « seconde » mort : alors, mais alors seulement, l'héroïsme des martyrs devient manifeste et l'étonnement scandalisé du païen cède place à l'admiration et à l'amour. Nous avons assez insisté sur ce que l'argumentation apologétique de notre auteur a parfois de naïf ou d'insuffisant pour ne pas le féliciter ici de la

1. E. R. BEVAN, dans E. H. BLAKENEY, *The epistle to Diognetus*, p. 82.

2. Ainsi JUSTIN, *I. Apol.*, 18, 1-2 ; 68, 1-2 ; *II. Apol.*, 2, 2 ; 8, 4 ; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 14 ; Ps.-JUSTIN, *Cohort.*, 35 ; voir déjà dans le *Martyr. Polyc.*, 2, 2-3 ; 11, 2, le même rapprochement entre martyr et feu éternel.

solidité et de la pertinence de l'argumentation dont il fait usage : comme dans le cas du mystère de la vie chrétienne (cf. V-VI), le problème du martyre ne peut trouver de solution aussi longtemps qu'on demeure en dehors du christianisme et de son système de vérités et de valeurs ; il est vain pour l'incroyant, de demander au chrétien une explication ; celle-ci n'est possible, mais devient alors d'une évidence immédiate, que pour celui qui s'est d'abord inséré dans l'Église.

On peut s'étonner de voir traiter ici cette question qui aurait dû être vidée depuis longtemps ; mais c'est là un de ces exemples de disposition complexe où il ne faut pas se hâter de voir une négligence dans le plan et l'exécution ; la rhétorique antique, en quête d'effets inattendus y voyait comme un raffinement suprême et une preuve d'art¹.

Le texte se trouve interrompu après la fin du § X, 8 par une nouvelle lacune que le copiste de **F** a signalée comme celle qu'il enregistrait après VII, 6 : un blanc d'une demi-ligne, et en marge une note à l'encre rouge : « Ici aussi le modèle présentait une coupure », termes analogues à la note correspondante du ch. VII et qui paraissent bien y faire allusion. Le problème se pose donc ici dans les mêmes termes que là, et, là comme ici, les commentateurs se sont divisés sur l'étendue de la lacune à combler, les uns la réduisant à quelques mots², les autres au contraire l'estimant assez longue ; c'est le parti que pour notre part nous suivrions : si on accepte en effet la solution proposée pour la première lacune, à savoir la chute d'un ou plusieurs feuillets dans un

1. Voir à ce sujet, mon *Saint Augustin...*, (II) *Retractatio*, p. 665-670.

2. H. Kuhn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, p. 48, supposant, comme il le fait aussi pour la lacune du ch. VII, que l'espace blanc ménagé par le copiste de **F** mesure exactement l'étendue de la partie mutilée de Φ , évalue la lacune à une demi-ligne environ et se contente de restituer : $\text{Ταῦτα οὖν διδάσκων}$, « Enseignant donc de la sorte... ».

quaternion du modèle Φ , nous devons supposer ici l'absence du ou des demi-feuillets correspondants ; la lacune qui s'ouvrirait entre nos chapitres X et XI mesurerait au moins deux pages et il devient bien hasardeux de chercher à la combler¹.

L'authenticité des ch. XI-XII

Alors que les discussions soulevées à propos de la lacune en VII, 7-8 n'ont porté que sur les causes et l'étendue du dégât, et que personne n'a jamais suspecté l'authenticité des chapitres VII, 8-X, l'appartenance au reste de l'*A Diognète* des deux derniers chapitres, de l'« épilogue », a été très généralement contestée : des premiers éditeurs, Estienne et Sylburg, suivis d'ailleurs par Tillemont, aux plus récents, Geffcken, Blakeney, Meecham, en passant par Otto, Funk, et Gebhardt-Harnack, la très grande majorité des savants qui se sont occupés de notre texte ont estimé que ces chapitres XI-XII n'appartenaient pas originellement à la même œuvre que les dix premiers et ne se présentent aujourd'hui comme l'épilogue de notre Apologie que par suite de l'accident matériel qui, en mutilant Φ , a démuné le copiste **F** de la

1. En particulier il faut tenir pour vaine la tentative de E. I. Karpathios, *Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διογνητὸν ἐπιστολῆς, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* (organe de la métropole orthodoxe de Thessalonique), t. IX, 1925, p. 117-129 : cet auteur a proposé de combler le vide existant entre nos ch. X et XI au moyen d'un texte publié, en traduction latine (d'après une version arabe jacobite, conservée par un ms. du Vatican, *arab. 101*) par A. Mai, *Spicilegium Romanum*, t. III, p. 704-706 ; il s'agit de deux fragments sur le Christ, attribués par le manuscrit au mythique « Hiérothée, disciple des Apôtres et évêque d'Athènes » (le prétendu maître du Pseudo-Denys), qui ne peuvent d'aucune façon être mis en rapport avec l'*A Diognète*, ni pour le contenu, ni pour la doctrine (d'une précision dogmatique qui révèle une date bien plus récente), ni pour leur caractère (le premier fragment se présente comme la conclusion d'une homélie, déjà pourvue de sa doxologie propre : *Jesus Christus rex aeternus per saecula saeculorum, Amen*). Voir déjà E. Molland, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXXIII, 1934, p. 291, n. 15.

conclusion authentique de l'*A Diognète* et du titre et du début de cette *Appendix*¹; on l'attribue généralement² à une date postérieure et à un auteur différent : le nom d'Hippolyte a été à ce propos souvent prononcé³.

Il est certain que lorsqu'on lit pour la première fois ces deux chapitres à la suite des précédents on éprouve comme un choc, tant le sujet et le ton de ces dernières pages paraissent les opposer aux précédentes : on a bien entendu cherché à élaborer et à préciser cette impression initiale ; sans entrer dans trop de détails, nous rassemblerons les principales objections formulées contre l'authenticité des ch. XI et XII dans un tableau en partie double⁴ :

1. P. ROASENDA, *In Epistulae ad Diognetum XI-XII capita Adnotatio*, dans *Aevum*, t. IX, 1935, p. 248-253, a formulé une hypothèse un peu différente : l'épilogue aurait été ajouté aux ch. I-X par une main différente qui les aurait composés pour ajouter une conclusion convenable à la « Lettre » proprement dite.

2. J. QUARRY, dans *Hermathena*, t. IX, 1896, p. 318-357 (voir p. 320), et R. H. CONNOLLY, dans *Journal of theological studies*, t. XXXVII, 1936, p. 2-15 ; t. XXXVI, 1935, p. 347-353, inclinent à attribuer I-X et XI-XII à un même auteur, à savoir Hippolyte, tout en maintenant que ces deux fragments appartenaient originellement à deux œuvres distinctes. Cf. HARNACK, *Chronologie der altchristlichen Literatur*, t. II, p. 233.

3. L'hypothèse a été formulée pour la première fois par C. C. J. BUNSEN, dans *Hippolytus and his age*, Londres, 1852, t. I, p. 414 sq. (nos ch. XI-XII seraient la conclusion des *Philosophoumena*), reprise par J. DRAESEKE dans *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1902, p. 273 sq., et d'autres après lui : G. N. BONWETSCH, dans *Goetting. Nachrichten (phil.-hist. Klasse)*, 1902, p. 621 sq. ; 1923, p. 27 sq. ; Di PAULI, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1906, p. 28-36 ; Ed. SCHWARTZ, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Munich, 1936, 3, p. 33, n. 1 ; 47, n. 1 ; voir en dernier lieu l'exposé de MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, p. 66-68.

4. Cf. déjà L. B. RADFORD, *The epistle to Diognetus*, p. 31 s. Tout en m'efforçant d'être complet, j'ai éliminé les arguments par trop inconsistants, comme ceux de G. BÖHL, *Opuscula patrum selecta*, Berlin, 1826, t. I, p. 115-123, auxquels F. X. Funk, a cru devoir faire un sort ap. *Patres apostolici*, t. I², p. CXVIII-CXIX.

Les chapitres I-X :

traitent, et épuisent, le programme tracé en I, 1 ; répondent à des questions précises ; s'adressent au singulier à « Son Excellence Diognète » ;

constituent une Apologie ad (et adversus) Paganos, d'un ton très élémentaire, très exotérique de ton ; qui utilise l'Écriture sans jamais la citer explicitement,

ni la supposer connue ;

évite l'exégèse spirituelle ;

attitude négative à l'égard du Judaïsme ;

révélation objective de l'économie du salut ;

théologie du Fils ;

parle des Chrétiens ;

aspect moral de la vie chrétienne ;

dans un style simple, clair, direct, coulant ;

Les chapitres XI-XII :

sont sans rapport avec ce qui précède ;

prédication de portée générale ; parlent au pluriel

à ceux « qui veulent se faire disciples de la Vérité » ;

c'est la conclusion d'une Homélie¹ ad Catechumenos,

doctrinalement assez poussée, employant la terminologie technique (tradition, apôtres, Église, évangiles, grâce, Pères, Pâque) ;

cite *I. Cor.*, 8, 1 : « L'Apôtre dit... » ; évoque le récit des ch. 2-3 de la *Genèse* ;

allégorise sur l'Arbre de la Science ;

la Loi et les Prophètes sont associés aux Évangiles et à la tradition apostolique ;

appel à la gnose subjective ;

théologie du Verbe ;

parle de l'Église ;

vie de la grâce ;

pleins d'affectation, de recherche, expression vague, pénible ;

Enfin on a pu relever une double série de mots et de tours syntaxiques qui, employés dans I-X, n'apparaissent pas dans XI-XII, et réciproquement².

1. Homélie qu'on pourrait rattacher soit au temps de Pâques, soit au temps de l'Épiphanie : dans le premier sens, voir par exemple RADFORD, *op. cit.*, p. 82 ; Ed. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolytus* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sc. de Munich, 1936, 3, p. 33, n. 1 ; dans le second P. FRUNSTORFER, *Weihnachts-Gedanken im Brief an Diognet*, dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, t. LXI, 1908, p. 762 ; K. LAKE, *The apostolic Fathers*, t. II, p. 349.

2. Qu'il me suffise de renvoyer à l'enquête si minutieuse de H. G. MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, p. 65-66.

Le réquisitoire impressionne; avouerai-je qu'à la réflexion, tous ces arguments, examinés un à un, m'ont paru bien vite perdre de leur apparente valeur? Il peut être utile de souligner que, si généralement acceptée qu'ait été la conclusion en faveur de l'inauthenticité de XI-XII, il s'est toujours trouvé des auteurs pour la refuser: Dorner (1839), Birks (1880), Kihn (1882), Quarry (1896), Karpathios (1925), Connolly et Manucci (1936), Andriessen (1947)¹ ont continué à attribuer l'« Épilogue » au même auteur et² à la même œuvre que les ch. I-X, et cela avec des arguments qui méritent plus d'attention qu'on ne leur en a généralement accordé³.

Pour ma part je trouve plus de raideur que de rigueur dans les difficultés formulées. Prenons pour commencer les objections qui paraissent les plus précises et les plus fortes, celles qui concernent le style et la langue. On oppose aux chapitres XI-XII les chapitres I-X considérés comme un bloc, sans donner une attention suffisante à la variété d'élocution qui se manifeste déjà dans ces premières pages, où tant de sujets différents sont abordés tour à tour et

1. I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehren von der Person Christi*, t. I (2^e éd., Stuttgart, 1846), p. 179-180, suite de la n. 32; E. B. BIRKS, dans Smith and Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 164, 166; H. KIHN, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, p. 48-55; nous venons de citer Quarry, Karpathios et Connolly; U. MANUCCI, *Istituzioni di patologia*, t. I, Rome, 1936, p. 45-46; P. ANDRIESSEN, *L'épilogue de l'Épître à Diognète*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. XIV, 1947, p. 121-156.

2. Quarry et Connolly mis à part comme on l'a vu ci-dessus.

3. Chez plusieurs de ces auteurs la défense de l'authenticité des ch. XI-XII est associée à des hypothèses pour le moins aventureuses: ainsi chez Birks, l'auteur de l'A *Diognète* serait le même que celui de l'*Oratio ad Graecos* pseudo-justinienne, à savoir « Ambroise »; chez Kihn, la datation fantaisiste de l'archétype de F et l'attribution à Aristide; chez Dorner et Andriessen l'effort pour établir que l'A *Diognète* a été prononcé devant l'empereur Hadrien nouvellement initié à Eleusis, et que les ch. XI-XII sont pleins d'allusions à ces mystères. Mais, j'y insiste, il y a chez tous ces auteurs de fort bons arguments qui ne sont nullement liés à ces hypothèses.

traités chacun avec le ton et le style qui leur convient proprement. En fait, quand on y regarde de près, on constate que bien des observations consignées dans le tableau de gauche concernent moins l'ensemble de I-X que les seuls chapitres V-VI, ces pages d'or de notre petit écrit. Mais on pourrait tout aussi bien opposer leur ton, leur style, leur langue à tel ou tel autre groupe de chapitres; avec autant d'apparente raison, on pourrait entreprendre de prouver que les ch. II-IV, par exemple ne peuvent appartenir à la même œuvre ou au même auteur que V-VI: on opposerait leur style, par moment si embarrassé, leur argumentation faiblarde, leur ton hargneux, leur apologétique à courte vue, à l'admirable évocation du mystère chrétien des ch. V-VI, d'un style si dépouillé, d'une langue si pure, d'une pensée si ferme et si généreuse, etc.

M. Meecham a pris la peine de relever que sur les 698 mots du vocabulaire de l'A *Diognète*, 93 n'apparaissent que dans XI-XII; mais isolons de même deux autres chapitres, ceux par exemple qui ont trait au judaïsme (III-IV), nous y relèverons de même toute une série de mots rares et caractéristiques que l'auteur n'a pas employés ailleurs, parce qu'il n'en avait pas l'occasion. L'objection soulevée revient à dire que les ch. XI-XII ne répètent pas les précédents; parlant d'autre chose, ils en parlent autrement. Je ne trouve rien de significatif à ce que XI-XII n'emploie pas des mots comme ἴδιος, λοιπός, θεοσεβεία, alors que I-X par contre ignorent ἀπλόω, ἐξαιρεῖν, συγγρωτίξω, συνετίξω... De même il n'y a rien d'étonnant à ce que l'évocation lyrique des splendeurs de la vie de l'Église de ces ch. XI-XII n'aie pas donné à l'auteur l'occasion d'employer l'opposition antithétique μὲν... δὲ... ou l'optatif avec ἄν! Enfin une analyse plus scrupuleuse encore relèvera, dans la langue de ces deux groupes de chapitres autant de parallélismes que d'oppositions: aux

1. H. G. MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, p. 9.

relevés de Meecham j'opposerai ceux d'Andriessen¹, où l'on trouvera soulignées un grand nombre d'analogies en matière de syntaxe et de tours stylistiques.

Il faudrait de même nuancer bien des arguments formulés : déjà, dans la première partie, l'auteur avait quitté par moments la seconde personne du singulier pour s'adresser, au pluriel, à l'ensemble des païens (II, 1 ; 5-9) ; plus significatif encore² est le retour du pluriel au vocatif singulier à deux reprises dans l'épilogue (XI, 7 ; XII, 7).

On fait volontiers état du rythme qui se manifeste dans les passages lyriques (XII, 7-8, et aussi XI, 5-6) et qui fait penser à des « sortes de vers » irréguliers³, soulignés par des rimes intérieures⁴ ; et bien entendu si l'on met ces faits en rapport avec le développement ultérieur de la lyrique religieuse byzantine, on aura tendance à y voir un indice de date relativement récente ; mais il suffit de parler grec pour s'entendre : que sont ces *quasi versus* rythmiques, cette prose rimée, sinon des *ισόκωλα ὁμοιοτέλευτα*, des figures qui, au moins depuis le Sophiste Gorgias, appartiennent au répertoire normal des procédés de la rhétorique la plus authentiquement « antique » ! Et pourquoi faire de leur emploi un trait caractéristique de notre épilogue ? Les chapitres V-VI nous ont offert eux aussi des envolées analogues de lyrisme qui se traduisent également par un rythme presque régulier de petits membres parallèles

1. P. ANDRIESSEN, art. cité des *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1947, p. 122-126.

2. Car, comme le note J. A. KLEIST, *The Didache*, etc., dans *Ancient christian writers*, t. VI, p. 213, n. 6, dans le ch. II l'usage du vocatif pluriel peut n'être qu'une précaution oratoire : pour adoucir la crudité des reproches adressés à Diognète, l'auteur affecte de le confondre avec la masse anonyme des païens.

3. J. L. JACOBI, *Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. V, 1881-1882, p. 199-200.

4. W. MEYER, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie des Sciences de Munich (*phil.-hist. Classe*), t. XVII, 1885, p. 378.

soulignés par des rimes : on s'étonne que Jacobi n'ait pas songé à faire pour V, 6-16 la même expérience qu'il a tentée seulement pour XII, 6-8. Aussi bien l'un que l'autre, ces deux passages se prêtent à une disposition en lignes parallèles, constituant des espèces de « vers », et il y a autant de « rimes » en *-ονται* ou *-ουνται* dans ce même fragment du ch. V, que celles en *-εται* ou *-ονται* que W. Meyer a soulignées comme caractéristiques en XI, 5-6 ou XII, 6-8¹.

Prenons garde d'ailleurs de ne pas extrapoler : dans les ch. III-IV, l'opposition au judaïsme, à première vue si raide, si absolue, s'explique largement par la brièveté de l'exposé ; l'auteur y exprime ses critiques à l'égard du culte juif et ne prétend pas formuler dans toute sa généralité une prise de position théologique à l'égard de l'ancien Israël. Et, nous l'avons bien établi, il ne saurait être question de faire de notre auteur un disciple de Marcion ; dès lors, comme tout le christianisme orthodoxe il devait accepter dans son intégrité l'Ancien Testament, et juxtaposer dans sa vénération la loi, les Prophètes, les évangiles et la tradition des Apôtres, comme le fait le passage incriminé de XI, 6.

Mais allons à l'essentiel : on oppose en bloc aux chapitres IX-XII les ch. I-X sans accorder assez d'attention à tout ce que le ch. X apporte déjà de neuf et de bien différent. Comme nous l'avons rappelé au début de ce commentaire, il était normal qu'une apologie s'achevât par une exhortation, un « protreptique » ; c'était la loi du genre ; il était normal qu'après avoir mis en déroute les objections et les préjugés du lecteur païen, on l'invitât à s'engager sur le chemin de la conversion. Or, nous l'avons vu, cette seconde partie commence avec le ch. X et ce chapitre dont personne ne conteste l'authenticité² présente déjà, au moins inchoati-

1. Voir encore IX, 2, *οὐκ ἐμίσησεν κ.τ.λ.* : F. Probst (ap. Otto³, p. 195, n. 9) y voyait un fragment d'un hymne.

2. Et pour cause : pas de suture visible dans le manuscrit ; à trois lignes de distance, la notion de « foi » relie X, 1 et IX, 6.

vement, tous les caractères originaux qu'on a si volontiers soulignés dans les ch. XI-XII.

Seul le rappel artificiel¹ du thème des martyrs (X, 7-8) rattache ce ch. X aux questions posées par Diognète en I, 1 ; tout le restant est bien plus près de XI-XII que de I-IX ; c'est déjà le ton de la prédication, un appel à la pleine conversion ; la catéchèse se fait plus intérieure, plus technique ; la vie chrétienne est évoquée dans son progrès ; s'il n'est pas encore question de « gnose », on parle avec quelque insistance d'ἐπίγνωσις (X, 1, 3, 7, 8 ; cf. XI, 7 ; XII, 6).

De même pour le contenu et l'esprit de la doctrine : on estime volontiers la théologie de l'épilogue plus récente que celle de l'apologie ; on a souvent pensé à attribuer pour cela ces ch. XI-XII à Hippolyte ; mais a-t-on assez insisté sur le rapport évident qui se révèle déjà entre le ch. X et la dernière page conservée, d'un ton également « protreptique », des *Philosophoumena*² ? C. Bonner et Meecham ont souligné les points de contact qui s'établissent entre notre épilogue et l'*Homélie sur la Passion* attribuée à Méliton de Sardes³ : nous avons signalé un rapprochement plus précis encore entre la première phrase de l'*A Diognète* (I, 1) et l'exorde d'une autre œuvre, certainement authentique, du même Méliton.

On le voit, il ne reste pas grand chose à opposer aux partisans de l'authenticité. Un verdict définitif dépendra de la position assumée dans le problème, si disputé, de la date de notre *A Diognète*. Si on fait remonter la composition de I-X assez haut dans le 11^e siècle, il devient plus difficile d'adopter la même date pour XI-XII, à cause de leurs

1. Artificiel, encore qu'artistique, ἐντεχνος.

2. Sans parler de tous les autres rapprochements qu'on peut faire entre I-X et l'ensemble du corpus hippolytien : voir notre *Index des Loca parallela*, en appendice.

3. C. BONNER, *The homily on the Passio by Melito, bishop of Sardis*, p. 60-62 ; H. G. MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, p. 66-68.

contacts si étroits avec Hippolyte, ou du moins son époque¹ : si par contre, et on va bientôt le voir, ce sera là notre conviction, l'*A Diognète* appartient à une époque plus récente, on ne voit plus guère alors ce qui empêche d'attribuer l'épilogue au même temps, au même auteur et à la même œuvre que les ch. I-X.

Naturellement, on ne pourra jamais « démontrer » que les ch. XI-XII ne peuvent pas constituer aussi bien la conclusion d'un autre texte, *V bis*, inséré par le compilateur entre l'*A Diognète* proprement dit (texte V) et les « Vers de la sibylle Érythrée » (VI), texte dont le début aurait disparu en même temps que la conclusion authentique de notre Apologie... Mais *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, et on pourra recommander la solution de l'authenticité comme étant à la fois aussi vraisemblable et plus économique.

N'acceptons pour le moment cette solution qu'à titre d'hypothèse de travail : si la lacune existant entre X, 8 et XI, 1 s'explique comme celle du ch. VII par la chute d'un ou de plusieurs feuillets, il nous manque deux pages, sinon quatre ou six, et c'est assez pour que le changement de sujet, de ton, de style, déjà si nettement amorcé en X, nous ait amené à ce que nous constatons en XI-XII : dans une conclusion le mouvement a tendance à devenir plus rapide, l'exposé plus ramassé, l'élan plus vif, comme la *strelle* d'une fugue.

Amplification de l'exhortation A moins de se répéter de façon monotone, l'auteur devait nécessairement, pour continuer son exhortation, l'amplifier progressivement, et c'est bien cela que nous offrent les ch. XI-XII : une amplification oratoire du thème protreptique de X :

1. D'où le caractère paradoxal de la position assumée par Dom P. ANDRIESEN, *loc. cit.*, qui veut à la fois maintenir l'unité des XII chapitres de l'*A Diognète* et, attribuant celui-ci à Quadratus, faire remonter l'ensemble à une date aussi haute que le printemps 125.

le même appel à la conversion, étoffé par l'évocation des merveilles qui attendent le converti ; d'où, comme déjà en X, une tendance à jalonner l'exposé de petits développements dogmatiques.

Cet enseignement ne s'oppose jamais à celui des ch. I-X ; il ne le répète pas (comme il serait si facilement arrivé, si XI-XII étaient d'une autre main ou appartenaient à une œuvre différente), mais le complète dans le sens d'une précision, d'une intimité croissantes. L'épilogue se situe bien dans le prolongement du ch. X ; celui-ci, dès le début, supposait comme acquis le désir de la conversion ; il est naturel que XI-XII traite dès lors en catéchumènes auditeurs et lecteurs. Par deux fois (XI, 1 ; XII, 2) on revient sur l'invitation de X, 1, sur la promesse que le désir affermi sera récompensé par l'acquisition d'une connaissance plus profonde et plus complète : XI, 2 reprend X, 1, ἐπιζητεῖ répondant à ποθήσης, mais nous faisons un pas de plus : X, 1 ne faisait allusion qu'à un premier stade d'initiation, celui qui confère l'ἐπίγνωσις du Père ; ici nous atteignons la connaissance plénière, la γνῶσις qui fait pénétrer dans « les secrets du Père » (XI, 2)¹.

S'il y a progrès, il y a aussi continuité. La terminologie le montre bien : ce titre de *Père*, qui apparaît ici (XI, 2) et dans la doxologie finale (XII, 9), avait été déjà employé, et avec quel relief, en X, 1 ; la seconde personne de la Trinité est encore appelée *Vérité*, en XI, 1 comme en VII, 2,

1. Entre ἐπίγνωσις et γνῶσις il y a une nuance de sens, assez difficile à préciser (cf. Bultmann, dans KITTEL, *Theol. Wörterbuch*, t. I, p. 705-708) : les deux mots ne s'opposent pas à proprement parler, car ils ne se placent pas sur le même plan ; l'ἐπίγνωσις est une connaissance proprement religieuse, orientée vers le salut, — celle dirions-nous des vérités de foi, connaissance sans doute déjà plénière, dans son ordre ; γνῶσις, c'est la « Gnose », la connaissance de l'ensemble des vérités les plus profondes sur tous les secrets du monde de l'Invisible, sur la nature intime de Dieu (cf. J. DUPONT, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949 ; notamment p. 48, n. 3 ; 410-411).

Sauveur, en XII, 9 comme en IX, 6, Fils, en XI, 5 comme déjà en IX, 4 ou X, 2.

Compléments à la théologie du Verbe (XI, 2-5) Mais voici où se manifeste la différence : alors que dans tout l'exposé précédent ce titre de Verbe n'apparaissait qu'une seule fois, et dans un contexte, on s'en souvient, qui le rend presque ambigu, il devient maintenant d'un emploi régulier (jusqu'à six fois dans le ch. XI, et de nouveau dans la doxologie en XII, 9). Il y a moins cependant opposition entre les deux enseignements que déplacement du foyer d'insistance.

Plaçons-nous maintenant dans la perspective de l'économie : la mission du Verbe incarné a déjà fait l'objet d'un premier exposé en X, 2 ; le sujet est repris dans l'épilogue (XI, 3-5) mais on insiste cette fois moins sur le salut¹ procuré par le fils de Dieu aux hommes que sur la plénitude de la révélation que leur a assurée son enseignement ; ici encore il n'y a pas contradiction mais précision complémentaire, car ce sont bien là deux aspects inséparables de l'œuvre accomplie par le Verbe incarné². Nous retrouvons ici la doctrine, chère à l'auteur, de la connaissance de Dieu par la foi (comparer XI, 2 à VI, 1, 5 ; IX, 6 ; X, 1), mais c'est pour voir souligné que cette foi qui permet d'atteindre Dieu, nous est donnée par le Verbe : c'est son enseignement qui révèle, qui manifeste, en toute clarté³ et dans leur plénitude, les mystères de Dieu.

A côté de cette analyse nouvelle de l'économie de l'Incarnation, nous trouvons d'importantes précisions relatives à ce qu'on appellera proprement la théologie du Verbe : sa préexistence, son éternité, — donc implicitement sa

1. Bien que le titre de « Sauveur » soit, comme on l'a vu, tout naturellement appliqué au Verbe en XII, 9 comme déjà plus haut en IX, 6.

2. Et l'aspect révélation n'était pas absent de l'exposé théologique des ch. VII-IX, comme nous l'avons souligné ci-dessus, p. 200.

3. Quatre fois φαίνω en XI, 2-5 ; plus φανερώς en XI, 2.

divinité —, sont l'objet à nouveau d'affirmations insistantes (XI, 4-5). Comme plus haut, nous nous heurtons au mystère fondamental d'un Verbe éternel manifesté dans le temps. Ce mystère, l'auteur s'efforce sinon de l'exprimer, du moins de l'évoquer, en raffinant son langage, recourant toujours à des antithèses hardies et enchaînées : « lui qui a toujours été est apparu comme nouveau, — et dans cette nouveauté s'est révélé « ancien » — ce qui ne l'empêche pas de renaître toujours jeune dans l'âme des Chrétiens »...

C'est ici que la critique a trouvé à s'exercer et a reproché à l'auteur de ces dernières pages un style embarrassé et obscur. Sans doute, il s'agit d'exprimer l'inexprimable, et en pareille matière la clarté est un trompe-l'œil. Il faut bien cependant accorder que l'une au moins de ces formules est pleine d'ambiguïté doctrinale : « Éternel il est aujourd'hui reconnu comme Fils » (XI, 5). Si l'on prend l'expression isolément et en lui donnant toute sa force, nous retrouverions là la doctrine communément attribuée à Hippolyte de Rome, selon laquelle le Verbe, le Logos, ne se manifeste comme « Fils » qu'avec et dans l'Incarnation¹ ; doctrine, pense-t-on, qui serait si caractéristique du docteur romain² que sa présence ici équivaldrait à une signature.

Mais on doit redoubler de prudence : il faudrait d'abord être sûr que cette doctrine a, vraiment, été professée par Hippolyte lui-même³ ; ensuite établir que la formule

1. HIPPOLYTE, *Contre Noët*, 4, p. 241, 26, éd. Nautin (passage difficile : cf. Nautin, p. 119) ; 14, p. 257, 3 (et le passage parallèle, 11, p. 252, 11, où Πῶς remplace Ἰός) ; cf. encore *Bened. Jacob*, 26 ; de *Antichristo*, 8, et l'étude de D. B. CAPELLE, *Le Logos, fils de Dieu chez Hippolyte*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. IX, 1937, p. 109-124.

2. Dom CAPELLE, *art. cité*, p. 122, n. 46, ne trouve pas d'autre texte que le nôtre à rapprocher d'Hippolyte.

3. Dans son livre sur le *Contra Noëtum* (HIPPOLYTE, *Contre les hérésies, fragment, étude et édition critique*, Paris, 1949, p. 198-199), P. Nautin vient précisément de proposer une toute autre interprétation des formules d'Hippolyte : elles ne concerneraient plus un devenir intérieur au Verbe, mais seulement l'enseignement relatif

relevée dans le présent passage (X, 5) doit bien être interprétée en ce sens « hippolytien ». Or rien ne nous y oblige : Dom Andriessen a bien montré que la formule : « il est reconnu comme Fils *aujourd'hui* » peut s'entendre de façon beaucoup plus simple : il s'agit, non d'un devenir intérieur au Verbe, mais de la vie du Christ dans l'âme des fidèles¹. A l'appui de cette interprétation, il verse au débat deux textes très significatifs, l'un de Justin², l'autre de Méthode d'Olympe³, qui chacun à sa manière, tendent à exprimer la même idée : que le Fils est vraiment connu, reconnu, comme tel par les hommes au moment où il est enfanté dans leurs cœurs par la grâce du baptême. Si on relit tout le contexte, XI, 4-5, on ne pourra douter que cette interprétation bénigne ne soit celle qui s'impose ; c'est la seule qui respecte la suite des idées : le Verbe éternel, qui s'est manifesté une première fois dans toute la nouveauté de son Incarnation, « renaît toujours jeune dans le cœur des saints » dans le présent historique du temps vécu par l'Église (c'est là le sens du mot « aujourd'hui ») ; sans cesse de nouveaux chrétiens retrouvent en lui le Fils de Dieu,

« à Jésus né de la Vierge, lequel est en effet l'objet immédiat proposé à l'intelligence chrétienne ». Interprétation orthodoxe, qui au fond rejoint celle qu'à la suite d'Andriessen nous allons adopter pour notre passage XI, 5 ; mais dans ce cas, la convergence entre nos deux auteurs n'a plus la même portée, car il ne s'agit alors que d'une doctrine banale, directement issue de l'enseignement évangélique et de la tradition ecclésiastique.

1. P. ANDRIESSEN, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. XIV, 1947, p. 135-136.

2. JUSTIN, *Tryph.*, 88, 8 (il s'agit du baptême de Jésus et de la voix proclamant du haut du ciel : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui ») : « Le Père déclarait qu'il était engendré pour les hommes au moment où on devait commencer à le connaître ».

3. MÉTHODE, *Symposion*, VIII, 9, et notamment : « Celle qui enfante et a enfanté le Logos dans le cœur des croyants... c'est l'Église notre mère ». Je suppose que c'est ce rapprochement qui a suggéré à Harnack d'attribuer nos ch. XI-XII soit à Méthode lui-même, soit à son entourage : *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, *Uebertlieferung*, p. 758 ; II, *Chronologie*, 1, p. 515.

le *reconnaissent* comme tel, et par là l'Église s'enrichit de saints multipliés. Du coup disparaît une des raisons majeures qu'on pouvait avoir d'opposer XI-XII à I-X¹ et d'attribuer à Hippolyte la paternité de cet épilogue ; l'ambiguïté de la formule n'a d'autre intérêt que d'attester à nouveau le caractère encore bien archaïque de la théologie trinitaire de notre auteur. Autre trait d'archaïsme : pas plus que les ch. I-X, notre épilogue ne fait mention du Saint-Esprit ; il a fallu beaucoup de bonne volonté à certains² pour reconnaître quelque allusion à la Troisième personne dans la manière dont notre auteur parle de la Grâce qui « se réjouit », « se révèle », « s'attriste » (XII, 5-6).

La vie de l'Église (XI, 5-8) L'intérêt doctrinal de ces ch. XI-XII est ailleurs : dans la théologie de l'Église ; là réside leur apport proprement original. L'exposé des chapitres théologiques (VII-IX) ignorait en quelque sorte le fait de l'Église, mettant simplement en présence l'âme et Dieu, le Sauveur et la foi. Nous passons maintenant sur le plan de la réalisation pratique, et l'auteur, envisageant quelle devra être la conduite à tenir de la part d'un futur catéchumène, est tout naturellement amené à souligner l'importance du rôle qui revient à l'Église.

Il exprime de façon remarquable la continuité qui s'établit entre la mission du Verbe incarné et la mission présente de l'Église. Le Verbe, nous l'avons vu, est venu apporter aux hommes la révélation claire et complète des mystères de Dieu (XI, 2) : cet enseignement reçu par les premiers disciples se continue aujourd'hui au sein de l'Église ; de façon très explicite, l'auteur souligne les fondements doctrinaux d'un tel enseignement : c'est en

1. Car l'interprétation que nous venons d'écartier introduisait une contradiction radicale entre XI, 5 et l'enseignement des ch. VII-X, et notamment VIII, 9 et IX, 1 : dès le sein de l'éternité, la seconde Personne divine apparaît comme Enfant, Παις, terme que nous avons montré rigoureusement synonyme de Fils, Υἱός.

2. RADFORD, *op. cit.*, p. 41-42, suivi par MEECHAM, *éd. citée*, p. 50.

tant qu'héritier des Apôtres qu'il peut se faire l'évangéliste des païens ; il insiste sur sa fidélité rigoureuse à la tradition (XI, 1), explicitant l'aspect d'autorité qu'implique la notion de magistère : « règles de foi », « limites fixées par les Pères » (XI, 5), — expression imagée et d'ailleurs traditionnelle de ce que nous appellerions « définitions dogmatiques » ; de cet enseignement il énumère les normes de façon précise et technique : la Loi, les Prophètes, les Évangiles, la tradition des Apôtres, l'Église (XI, 6).

Cependant ce n'est pas l'aspect institutionnel, hiérarchique de l'Église qui l'intéresse : plutôt que la société organisée, il cherche à montrer en elle le lieu privilégié où se prolonge parmi les hommes l'action du Verbe, la Révélation et le Salut ; il nous fait sentir le mystère de cette présence continuée du Verbe, et donc de Dieu (XI, 7-XII, 1), cette présence toujours nouvelle, toujours rajeunie (XI, 4-5).

C'est dans cette perspective ecclésiale qu'il reprend l'évocation de ce que doit être la vie de l'âme chrétienne. Il précise la doctrine de la foi sommairement suggérée en VIII, 6 et IX, 6-X, 1 : cette foi à laquelle aspire l'âme de bonne volonté, c'est dans l'Église qu'elle la trouvera en recevant l'enseignement hérité des Apôtres (XI, 1-2) ; bien que nous soyons toujours dans la perspective optimiste qui est caractéristique de l'*A Diognète* (la grâce de la foi s'offre à ceux qui la recherchent : XI, 5), la doctrine paulinienne de l'élection, donc implicitement de la prédestination, est soulignée en passant d'une note discrète et les devoirs envers la grâce sont rappelés : ne pas résister à la touche divine (IX, 7), rechercher la foi dans le cadre de l'Église (XI, 5), car c'est en s'intégrant à celle-ci que le fidèle participe à ces dons.

Dans tout cet épilogue l'accent paraît mis sur la notion de progrès : progrès collectif réalisé par l'Église (XI, 5-6 ; XII, 9), progrès personnel ; la première partie de l'exhortation, au ch. X, avait un caractère isagogique : nous trou-

vions le futur catéchumène au seuil de la foi ; on l'invitait à acquérir une première connaissance des mystères de Dieu (X, 1 ; 7) ; maintenant, avec plus d'insistance encore, on l'exhorte à pénétrer plus avant, à acquérir cette connaissance dans toute sa richesse et sa plénitude (XI, 2 ; 5 ; 7). Notre texte paraît bien distinguer deux étapes dans l'évolution chrétienne, deux catégories d'âmes : ceux qui sont seulement en voie de devenir les disciples du Verbe (XI, 1), et d'autre part les fidèles « confirmés » (XI, 2), les saints (XI, 4 ; 5 ; XII, 9) ; ne traduisons pas simplement les catéchumènes et les baptisés, ou du moins soulignons que dans la pensée de l'auteur, les vrais « fidèles » sont ceux qui, non contents d'aller jusqu'à l'initiation complète cherchent à tirer le parti maximum de ce don et poursuivent leur marche ascendante jusqu'à la perfection, la sainteté¹.

Une gnose orthodoxe Dans l'image qu'il esquisse de cet état, notre auteur met exclusivement l'accent sur l'aspect de connaissance. Ce que le Verbe, par la grâce confère à ses saints, c'est l'intelligence des mystères divins, les secrets de l'économie du salut² (IX, 2 ; 5 ; 7) ; de même, on s'en souvient, c'est maintenant l'aspect de « révélation » de la mission du Christ qui est particulièrement mis en lumière. Vraiment la notion de science, de Gnose, domine tout l'épilogue. Serait-il gnostique pour cela ? Il s'en faut : la distinction des deux degrés dans la connaissance chrétienne, l'invitation à pénétrer plus avant

1. Soulignons toujours la continuité entre XI-XII et X : il me semble que XI, 8-XII, 1 se situent bien sur le prolongement de la « dialectique de l'agapé » telle que nous l'avons analysée en X, 3-7 : Dieu nous a aimé le premier ; nous l'aimons à notre tour, et voici comment il récompense cet amour par un surcroît de libéralité.

2. C'est la portée de la formule de XI, 5, « révélant la répartition des temps » où le mot *καιροί* a une acception technique, bien mise en valeur par O. CULLMANN, *Christ et le temps*, éd. française, p. 27-31 : les « moments » de l'histoire auxquels la volonté de Dieu confère un rôle déterminé dans l'exécution de son plan du salut.

dans les mystères de la foi, tout cela vient tout droit de saint Paul, et de l'*Épître aux Hébreux*, — la « sagesse dont nous parlons parmi les parfaits »¹ cette « nourriture solide » que ne peuvent supporter les « petits enfants dans le Christ » encore au régime du « lait spirituel »².

Non que le gnosticisme soit extérieur à l'horizon de l'épilogue : il semble que l'auteur l'ait eu très précisément en vue ; bien des précisions qu'il fournit ont une portée et sans doute une arrière-pensée de polémique anti-gnostique ; voyez le soin avec lequel il repousse tout soupçon d'ésotérisme, tant dans son enseignement personnel (XI, 1) que dans l'économie de la révélation (XI, 2 ; 7) : le christianisme n'a rien d'une doctrine secrète, absconse et jalousement réservée à une élite : reconnaître dans leur intégralité les mystères les plus secrets n'est qu'affaire de grâce, une grâce offerte libéralement (XI, 5), et de bonne volonté (XI, 7). Presque tout le dernier chapitre (XII, 1-8), où la notion et le mot même de gnose apparaissent au premier plan (le mot *γνώσις* y revient jusqu'à dix fois), est consacré à préciser la nature exacte et le rôle qu'il convient de lui attribuer dans une perspective authentiquement chrétienne.

La doctrine est présentée avec un art consommé dans l'emploi du sens accommodatrice, sous la forme d'une allégorie sur les deux arbres du Paradis. Suivant une tradition inaugurée par l'auteur juif (pharisien ou essénien ?) des *Psaumes de Salomon*³, il compare l'âme des saints au « Jardin des Délices » où poussent l'arbre de science et l'arbre de vie (XII, 1). L'arbre de science, et non comme dit le texte de la *Genèse*, l'« arbre du bien et du mal ». Cette transposition optimiste permet à notre auteur

1. *I. Cor.*, 2, 6 ; cf. *Phil.*, 3, 15.

2. *I. Cor.*, 3, 1-2 ; *Hebr.*, 5, 11-14.

3. *Ps. Salomon*, 14, 2 : « Les saints du Seigneur vivront en lui pour toujours : le Paradis du Seigneur, les arbres de vie, ce sont ces saints ». Thème repris en particulier par saint IRÉNÉE, V, 10, 1, p. 345 Harvey ; V, 20, 2, p. 379 ; *Prédic. apost.*, 99.

d'en tirer argument pour défendre et exalter la notion de gnose : ici encore il n'est pas un isolé ; la même adaptation et le même usage apparaissent dans des termes très analogues, sous la plume de l'apologiste Théophile d'Antioche, suivi à son tour par toute une chaîne de tradition¹ :

L'arbre de la science était lui-même bon, son fruit aussi, ce n'est pas, comme l'imaginent certains, l'arbre qui contenait la mort, mais la désobéissance. Il n'y avait rien d'autre dans le fruit que la seule science ; et la science c'est bien, du moment qu'on s'en sert comme il faut, mais par son âge réel Adam n'était encore qu'un enfant...².

Mais en même temps le rappel du récit de la Chute et l'exemple de nos premiers parents vient limiter cet optimisme : comme Théophile, notre texte introduit la notion féconde d'un bon ou d'un mauvais usage possible ; la science n'est plus un absolu, un principe qui se suffise et qu'on doit poursuivre pour lui-même : à la Gnose il faut joindre la vie : attentif à exploiter son allégorie, l'auteur juxtapose d'abord les deux notions, comme dans l'Eden les deux arbres voisins ; mais creusant son idée, il les montre bientôt si indissolublement liées l'une à l'autre (§ 4-6) que, pour finir, elles nous apparaissent plus ou moins confondues (§ 7).

Tout cela ne va pas sans quelque obscurité ou confusion : un lecteur malveillant dira que notre auteur n'arrive pas à

1. Voir ANDRIESEN, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1947, p. 144-146 (mais les textes d'Irénée, Clément d'Alex., Théodore, auxquels il renvoie à la suite de Maran, concernent l'état d'enfance d'Adam, non l'interprétation de l'arbre de vie) : deux textes surtout sont à retenir : GRÉGOIRE de NAZIANZE, *Or.*, 45, 8, *P. G.*, t. XXXVI, c. 632 D : « D'après mon opinion cet arbre était la contemplation » ; saint AMBROISE, *Expositio Ps. 118*, I, 2, p. 5, Petschenig : « Il faut chercher la vie d'abord, la science (*doctrina*) ensuite », etc. Et pour finir, une formule littéralement équivalente à celle de notre § XII, 4, « la perfection exige que tu ne possèdes ni la vie sans la connaissance, ni la connaissance sans la vie », *ita ut... nec vita sine cognitione, nec cognitio sine vita sit*.

2. THÉOPHILE d'ANTIOCHE, *Ad Autolyicum*, II, 25, trad. Sender, p. 161. L'image était différente chez Justin, *Tryph.*, 28, 3.

filer sa métaphore ; mais ces dernières phrases sont écrites d'une main nerveuse, enthousiaste, emportée par un mouvement rapide ; il importe plus à l'auteur de nous faire entrevoir le point de fuite où tout converge, et la Science et la Vie, et le cœur du Chrétien, et l'action féconde du Verbe ; on pourra l'excuser de perdre de vue l'allégorie, de s'y embarrasser quelque peu (le Chrétien en voie de perfection est un jardin comme l'Eden, mais qui semble-t-il ne contient qu'un arbre, etc.).

Si l'expression est parfois maladroite, imprécise, il ne semble pas que la pensée, quant à sa ligne fondamentale puisse être mise en discussion. La notion de « Vie » est posée sans autre explicitation : c'est qu'ici comme dans tout l'*A Diognète*, l'usage de l'auteur implique une référence constante à la langue et aux concepts fondamentaux du Nouveau Testament. Cette « Vie » vient ici tout droit de saint Jean. Il ne s'agit pas de la vie quotidienne, empirique et naturelle, ni même de la vie morale : nulle part l'auteur ne précise que les fruits qu'il en attend (§ 1 ; 8) sont les vertus ou les bonnes œuvres ; non, la « Vie » c'est, ne disons pas même, le mot est anachronique et encore trop étroit, la vie « surnaturelle », mais ce que saint Jean appelle la vie « éternelle », une Vie que l'auteur n'hésite pas à hypostasier (§ 6 : « celui-là n'aime pas la Vie »), et pour finir à identifier avec la personne même du Verbe (§ 7), Celui qui est la Voie, la Vérité¹, la Vie...

Une fois explicité ce rapport, on se rend compte qu'il n'y a pas seulement un bon et un mauvais usage de la Science, mais bien une Gnose « sûre » (§ 4), « véritable » (§ 6), opposée à la fausse : l'idéal de l'auteur est bien la Science, *Gnôsis*, selon saint Paul², comme le souligne heureusement

1. On aura noté l'emploi également hypostasié du mot Ἀλήθεια appliqué au Verbe en XI, 1 et, nous semble-t-il, en XII, 5, comme déjà en VII, 2.

2. Voir la belle étude de D. J. DUPONT, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949 ; si paulinien que soit notre texte, il rend cependant un son bien personnel, par la

la référence explicite au verset fameux de la *Première aux Corinthiens*, 8, 1, qui, reliant une fois de plus notre épilogue à l'exhortation du ch. X, rappelle que la sève qui anime la connaissance et la vie du chrétien, c'est l'Amour.

Ainsi cet exposé apparaît comme une revendication orthodoxe de la notion de Gnose, dégagée de ses déformations possibles et intégrée à l'ensemble de la saine théologie ; la portée polémique d'une telle prise de position est évidente : notre auteur est un « gnostique » catholique passionnément attaché à ce mot prestigieux et à cet idéal, soucieux d'autre part de l'arracher aux Gnostiques hérétiques, aux tenants d'une « gnose qui n'en mérite pas le nom », ψευδωνύμου γνώσεως¹ ; par là ce texte apparaît comme tout proche de l'attitude assumée par les grands Alexandrins, Origène et, peut-être plus encore Clément avant lui.

L'exhortation finale (XII, 8-9) Mais l'intérêt de ce texte n'est pas seulement historique ; moins riche peut-être en apport dogmatique que le noyau central des ch. V-VI, notre épilogue ne lui est pas inférieur en pathétique, en valeur proprement religieuse, et aussi en mérite littéraire. Sans doute tout n'y est pas absolument clair, ni toujours soigneusement lié ; pour être par moments obscur, le style de l'auteur n'en est pas moins d'une rare puissance ; en contraste avec la simplicité attique, un peu nue et dépouillée des ch. V-VI, ces ch. XI-XII sont moins sobres peut-être, mais d'un ton tellement passionné ! J'ai prononcé le mot de « strette » : il s'agit bien d'un mouvement final, emporté par un élan chaleureux qui, selon un *tempo* rapide, exprime sous une forme enveloppée tous les sentiments qui s'agitent encore dans le cœur de l'auteur, tout ce qu'il voudrait dire encore et qu'il désespère de pouvoir exprimer en clair par le détail.

synthèse qu'il opère, comme on vient de le voir entre la « gnose » de saint Paul et la « Vie » selon saint Jean.

1. *I. Tim.*, 6, 20.

Cette page n'a rien perdu de sa fraîcheur et de sa portée : son message est de nous faire éprouver, dans sa splendeur et sa richesse indicibles, le mystère de la présence divine dans l'âme des saints, l'effusion des grâces messianiques dans la vie de l'Église. Par deux fois nous retrouvons la qualité caractéristique des chapitres V-VI : une bouffée de lyrisme soulève l'éloquence de notre auteur, le rythme se précipite, l'expression se fait très directe, procédant par petits *κῶλα* de construction symétrique juxtaposés sans subordination, ces « espèces de vers » soulignés par la rime, que nous signalons plus haut ; c'est d'abord, en XI, 5-6, l'hymne à la Grâce plein de tant de trouvailles heureuses, de traits d'une touche si légère : cette grâce qui « s'épanouit, se multiplie » et pour finir « bondit d'allégresse ».

Ce sont enfin, et mieux encore, les dernières lignes, XII, 8-9, si denses, où les allusions très partiellement explicitées aux souvenirs des récits bibliques de la Chute et de l'Incarnation constituent comme la trame du tissu, et où l'expression atteint à une plénitude, à une densité qui défient le commentaire : le progrès mystérieux de la grâce dans le cœur du chrétien est suggéré par la métaphore de l'arbre, d'un arbre de la Science qui serait aussi l'arbre de la Vie, et dont la vie est le Verbe divin, — un arbre aux fruits éternels et immarcescibles.

Mais, comme il convient à ce témoin des premiers siècles chrétiens, le sort de l'âme personnelle ne peut être envisagé à part de celui de la communauté. C'est l'Église qui devient un nouveau Paradis de délices, et au cœur de cette église de saints, où le séducteur ne saurait plus triompher, l'âme chrétienne n'imité plus l'Ève pécheresse, mais bien l'Ève nouvelle, la Vierge Marie¹, et avant la doxologie finale

1. Si du moins nous avons bien interprété l'allusion ; ce passage, obscur et ambigu à le considérer isolément, s'éclaire par une série de textes anciens qui associent et opposent la corruption d'Ève à la virginité de Marie : JUSTIN, *Tryph.*, 100, 5 : « Ève était vierge, sans corruption ; en concevant la parole du serpent, elle enfantait désobéissance et mort. Or la vierge Marie conçut foi et joie lorsque

adressée au Père par le Fils¹, l'élan jaillissant s'achève par une gerbe d'images étincelantes qui réussissent à évoquer, dans son ambivalence et sa complexité, le mystère inexprimable du présent de l'Église, déjà illuminé d'une aurore d'eschatologie.

l'ange Gabriel lui annonça la bonne nouvelle... » ; IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 32, 1, p. 124 Harvey ; TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, II, 4, p. 338 Kroymann ; *De carne Christi*, 17 (voir à ce sujet, en dernier lieu H. KOCH, *Virgo Eva, Virgo Maria*, dans Hirsch-Lietzmann, *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, t. XXV, Berlin, 1937, et *ibid.*, p. 8, n. 1, la bibliographie antérieure et notamment les réactions catholiques à son *Adhuc Virgo*, dans les *Beiträge zur historischen Theologie*, 2, Tübingen, 1929).

Mais on ne peut voir ici une simple profession de foi dans la virginité de Marie : en effet (sans parler de ce qu'aurait d'un peu étrange la construction « Ève n'est plus séduite mais une Vierge est crue »), cette affirmation catégorique viendrait rompre l'enchaînement des idées. Notre passage s'éclaire par une référence à saint Paul, *II. Cor.*, II, 2-3 : « car je vous ai fiancés à un époux unique : comme une vierge pure, je vous ai présentés au Christ. Mais j'ai grand-peur qu'à l'exemple d'Ève que séduisit l'astuce du serpent, vous ne laissiez vos pensées se corrompre ». Tout notre chapitre XII analyse la vie de l'âme chrétienne au sein de l'Église : là, ou alors (devenue parfaite), l'âme ne se laissera plus tenter par le serpent, comme Ève ; conservant sa virginité, elle affirmera sa foi, comme la Vierge Marie, modèle du chrétien et type de l'Église, a cru dans la parole de l'Ange ; l'allusion à Marie est certaine, mais indirecte.

1. Voir le classement des divers types de doxologies proposé par E. C. E. OWEN, ΔΟΞΑ and cognate words, § XIV, dans *Journal of theological studies*, t. XXXIII, 1932, p. 139-146. La nôtre appartient au type C¹ (doxologie adressée au Père par le Fils), qui, attesté dès le Nouveau Testament et Clément de Rome, connaît une fortune nouvelle à partir d'Hippolyte : *Tradition apostolique*, 28, « Nous te louons, ô Dieu, par ton Enfant Jésus-Christ notre Seigneur, par qui à toi soit la gloire dans les siècles des siècles, ainsi soit-il » ; *De Antichristo*, 67 : « en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de notre Dieu et Sauveur (scil. Jésus-Christ : *Tit.*, 2, 13), lors de laquelle, ayant ressuscité les saints, Il se réjouira avec eux, glorifiant le Père, à qui la gloire dans les siècles des siècles, ainsi soit-il ». On a souvent mis en parallèle cette conclusion du *De Antichristo* avec celle de l'*A Diognète* (cf. HARNACK, *Geschichte*, II, *Chronologie*, t. II, p. 232) : il faut toutefois observer que le parallélisme n'est rigoureux que pour la dernière proposition, de soi peu caractéristique.

V

La date et l'auteur

Pour mettre un terme à cette étude, il faut maintenant examiner le problème de l'origine et de l'attribution de notre écrit. Le lecteur sait quelles difficultés nous attendent. Le problème de l'*Épître à Diognète* occupe une place de choix parmi ceux que nous pose l'histoire littéraire de l'Antiquité, classique ou chrétienne : on a pu dire qu'il était aussi disputé que celui de la naissance d'Homère ; plus encore, puisque l'éventail des hypothèses s'étale ici sur quinze siècles bien comptés : plusieurs historiens n'ont pas hésité à dater l'*A Diognète* de la toute première génération chrétienne, on a même songé à Apollos, le compagnon d'apostolat, et dans une certaine mesure le rival de saint Paul ; à l'autre extrémité il s'est trouvé au moins un érudit pour envisager, plus ou moins sérieusement, l'hypothèse d'un faux du xvi^e siècle, (prononçant même paradoxalement le nom du premier éditeur, Henri Estienne) ; entre les deux extrêmes, bien des solutions intermédiaires ont été tour à tour essayées, comme en témoignera le tableau suivant, qui ne se flatte pas d'être complet.

(L'italique distingue les hypothèses ne concernant que l'Épilogue, ch. XI-XII)

Avant 70		Tillemont (1694)
	Apollon	Gallandi (1765)
	Clément de Rome	Baratier (1740), Lumper (1783)
98-117		Moehler (1825), Hefele (1839), Permaneder (1842), Alzog (1876)
Fin de l'ère apostolique		Boehl (1826)
Début II ^e siècle		Langen (1875)
110-125		Nitzsch (1870)
110-135		Krueger (1895)
110-150		Snoeck (1861), Niccoli (1931)
117		Westcott (1881)
117-180		Lightfoot (1889)
117-138		Thoenissen, Stelkens (1860)
120		Luebker (1854)
120-130		Ewald (1859)
125	Quadratus	Dorner (1845), Andriessen (1945)
133-135		Otto (1852), Luthardt (1874)
134-136		Bunsen (1852), Buonaiuti (1921)
135	Marcion	Uhlhorn (1866)
135-150		Heinzelmann (1896), Baljon (1900),
140	Aristide	Doulet (1880), Kihn (1882), Krueger (1894)
		Credner (1860)
	Apelles le Marcionite	Draeseke (1881)
Vers 150		Semisch (1855), Bardenhever (1902), Lightfoot (1935), Meecham (1949)
150-160		Grossheim (1818), Tzschirner (1829).
150-200	Justin	Cellier (1730), Kestner (1819), Hoffmann (1851), Otto (1852)
150-175		Gass (1875)
150-310		Radford (1908)
150-200, peut-être III ^e s.		Uhlhorn (1898)
		Funk (1878)
		Mugentura (1873), Hase (1877), Mohand (1934)
	Ambroise l'Apologiste	Birks (1880)
		Alfonsi (1946)
	<i>Métron de Sardes</i>	Bonner (1940)
170-180		Schoelten (1867)
170-310		Harnack (1875)
178-180		Keim (1873), Gildersleeve (1877)* Renan (1881)
Vers 180	Théophile d'Antioche	Ogara (1944)
Après 180		Lipshus (1873)
Fin du II ^e siècle		Zeller (1845)
	<i>Pantène</i>	Harmer (1891), Batiffol (1909)
Fin III ^e -début III ^e siècle		Puech (1912)
	Hippolyte de Rome	Bunsen (1852), Quarry (1896), Draeseke, Bonwetsch, Bardenhever (1902), Di Pauli (1906), Connolly (1935, 1936), Schwartz (1936)
Fin du III ^e s., ou III ^e -III ^e s., ou fin du III ^e siècle		Jordan (1911)
	Un disciple de Clément	Harnack (1897)
250-300		Jacobi (1881), Goodspeed (1942)
250-310		Geffcken (1907)
257-311		Seeberg (1892)
	Lucien d'Antioche	Zahn (1873)
	<i>Méthode d'Olympe</i>	Chapman (1909)
IV ^e -V ^e siècles		Harnack (1893)
Après le V ^e siècle		Overbeck (1872)
VIII-IX ^e s., au plus tôt		Karpathios (1925)
III ^e siècle	Pseudo-Hiérothée ¹	Cotterill (1877)
Fin XIII ^e -début XIV ^e s.		Thomsen (1930)
XV ^e siècle	Nicéphore Calliste	Cotterill (1879)
XVI ^e siècle	Un grec émigré	Donaldson (1866)
	Henri Estienne	Donaldson (1866)

I. E. I. ΚΑΡΑΥΙΤΟΣ, dans *Πατριάρχης*, 1925, p. 117, ne doute pas de l'historicité de son « Hiérothée, disciple des Apôtres et évêque d'Athènes », mais il est bien évident que l'idée de placer un texte sous le patronage de ce nom n'a pu venir que postérieurement à la diffusion des écrits du Pseudo-Denys.

Il y a là de quoi effarer ! En fait on peut déblayer rapidement le terrain et resserrer considérablement le champ d'une discussion utile.

Terminus a quo : 120 Le terminus *a quo* pour commencer, paraît établi aujourd'hui hors de toute contestation : l'immense labeur des modernes a projeté sur les origines de la littérature chrétienne une lumière dont ne pouvait disposer le bon Tillemont. Aucun des arguments, sur lesquels il s'appuyait¹ pour faire remonter notre texte avant 70, ne résiste à l'examen, à commencer, par le plus spécieux : la critique des sacrifices judaïques au ch. III ; elle ne suppose pas le moins du monde l'existence du temple de Jérusalem, et donc que notre texte ait été écrit avant sa destruction par l'empereur Titus² : le Judaïsme n'a jamais considéré aucune des prescriptions de la Torâ(h) comme abolie, même si les circonstances en rendaient l'observation pratiquement irréalisable ; le sacrifice en particulier n'est jamais sorti de son horizon : le Talmud le montre bien, qui consacre tout un traité, *Pesahim* (dans *Moëd*), au sacrifice pascal de l'agneau³, et un autre, *Zebahim* (dans *Kodaschim*), au sacrifice en général, cela en prévision de la restauration du Temple, au moins aux temps messianiques⁴ : de nos jours encore, l'éventualité de la reprise des sacrifices dans le Temple reconstruit a été sérieusement discutée dans les milieux orthodoxes du Sionisme⁵. La polémique de notre ch. III garde donc un sens même après 70 (ou 135).

1. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. II, Paris, 1694, 2^e éd., 1701, p. 371-372 et surtout 493-494, note 1.

2. Ni, comme d'autres l'ont pensé, autour de sa restauration par Bar-Kocheba, lors de la révolte de 132-134.

3. Rite qui d'ailleurs a continué d'être pratiqué, passant du culte officiel au culte domestique : cf. M. SIMON, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 376, n. 2.

4. Voir encore SIMON, *op. cit.*, p. 25-27 et (sur la tentative de restauration esquissée par Julien l'Apostat), 141-144.

5. M.-J. LAGRANGE, *L'évangile de Jésus-Christ*, p. 468, n. 1.

Les autres arguments de Tillemont n'ont pas plus de portée : le thème du « peuple nouveau » (I, 1^h), est, nous l'avons vu, un lieu commun de l'apologétique ancienne et concerne la nouveauté relative de la religion chrétienne vis-à-vis du Judaïsme et du Paganisme et non la date récente de son apparition. Enfin l'expression ἀποστόλων γενόμενος μαθητής, que nous lisons au début de l'épilogue (XI, 1), n'implique nullement que l'auteur soit¹ ou se prétende² un auditeur des premiers Apôtres : quiconque prend la parole au nom de l'Église, une, sainte, catholique, *apostolique*, peut revendiquer pour lui-même, en quelque siècle qu'il vive, le titre de « disciple des Apôtres ».

Il n'y a d'ailleurs, ni là ni ailleurs, aucune raison sérieuse de rattacher l'*A Diognète* aux Pères Apostoliques³ : sans doute, et nous l'avons dûment relevé au cours de notre étude⁴, notre auteur n'est point sans quelques rapports avec eux, mais c'est là peu de chose, tandis que tout, le thème fondamental, le plan, l'argumentation, la doctrine, le vocabulaire apparente bien plus étroitement l'*A Diognète* à l'ensemble des écrits conservés dus aux Apologues⁵.

Or rien ne permet de penser qu'il soit le plus ancien témoin de cette tradition, si homogène : on s'accorde à placer en tête de la série le texte connu sous le titre de *Prédication de Pierre*, Κήρυγμα Πέτρου ; l'*A Diognète* mani-

1. Comme l'évangéliste (et apologiste) Quadratus : EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 37, 1 ; *Chron.* (arm.) ann. Abraham 2140.

2. Comme le Ps. Hiérothée des fragments Karpathios, ou le Ps. Denys l'Aréopagite.

3. Comme éditeurs et historiens catholiques ont tendance à conserver l'*A Diognète* dans le corpus des PP. Apostoliques (Bihlmayer, Bosio, Casamassa), il est peut-être bon de rappeler que cette « tradition » ne remonte qu'à l'oratorien vénitien Andrea Gallandi (1765), dont l'« autorité » n'est tout de même pas l'équivalent de celle d'un Papias !

4. Voir en Appendice notre index des *Loca Parallela*, § IV.

5. *Ibid.*, § V, les articles correspondants.

feste avec lui des contacts très étroits ; quelle que soit la manière dont on peut en rendre compte¹, il ne viendra à l'esprit de personne, après avoir comparé l'*A Diognète* aux fragments conservés du *Kérygma*, d'imaginer que celui-ci dépend de celui-là ; c'est de toute évidence le contraire qui est vrai ; l'*A Diognète* est postérieur à la *Prédication de Pierre* et par suite² date, au mieux, du temps d'Hadrien, disons pour préciser, de 120 au plus tôt.

Terminus ad quem : Passons au *terminus ad quem* : les résultats obtenus dans l'Introduction au sujet de la transmission manuscrite de notre texte nous permettent de liquider rapidement un bon nombre d'hypothèses fantaisistes : l'existence même du manuscrit **F** et sa date (xiv^e siècle) font justice de l'insinuation ridicule de Donaldson³ : il ne peut s'agir d'un faux du xv^e ou du xvi^e siècle ! Un faux du xiii^e-xiv^e⁴, ou du xii^e alors ? Pas

1. Comme on l'a vu, l'*A Diognète* peut dépendre du *Kérygma* soit directement, soit à travers Aristide : la première solution est la plus probable : ci-dessus, p. 121 (et J. N. REAGAN, *The Preaching of Peter, the beginning of Christian apologetic*, Chicago, 1923, p. 45-46).

2. La *Prédication de Pierre* date certainement du début du II^e siècle : E. J. Goodspeed, *A history of the early christian literature*, Chicago, 1942, p. 131, l'estimant déjà connue d'Ignace d'Antioche, remonte jusqu'en 100-110 ; Reagan (*op. cit.*, p. 80) disait 100 ; d'autres la rapprochent le plus possible des *Apologies* conservées ; mais il ne me semble pas qu'on puisse descendre au-dessous de 120-125, comme le faisait HARNACK, *Geschichte d. altch. Literatur*, II, *Chronologie*, I, p. 472-473 : 100-130 (140) ou même 150.

3. Sans doute il ne la formule qu'avec circonspection, et pour la retirer aussitôt (*A critical history of christian literature and doctrine*, t. II, Londres, 1866, p. 142) : c'est encore trop de la part d'un auteur qui écrivait à un moment où le manuscrit de Strasbourg, remis en lumière par Otto, était parfaitement accessible.

4. Je n'en discute que la possibilité *a priori* : l'hypothèse de J. M. Cotterill ne mérite pas d'être prise en considération (esquissée dans son article anonyme de la *Church quarterly review*, t. IV, 1877, p. 42-76, il l'a développée dans son livre *Peregrinus Proteus, an investigation into certain relations*, etc., Edimbourg, 1879) : il imagine

davantage¹ : nous connaissons les méthodes de travail des Apologistes byzantins du temps des Commènes² ; ils sont beaucoup plus préoccupés de compiler, au besoin de seconde ou de troisième main, un dossier d'autorités reconnues que d'en imaginer de nouvelles ! Un faux plus ancien encore, entre le VIII^e et le IX^e siècle ? Mais ici encore nous savons comment travaillaient alors les faussaires, si faussaires il y a : loin de chercher à faire du pseudo-ancien en composant des pastiches, ils fabriquaient du pseudo-neuf en intercalant du matériel apologétique ancien dans leurs compositions « originales »³.

Nous sommes ainsi ramenés à faire remonter la composition de l'*A Diognète* plus haut encore que la copie de l'archétype Φ , soit, hors des temps byzantins, jusqu'à l'ère proprement patristique. Jusqu'où ? La manière dont l'auteur parle des persécutions dont la menace est visiblement considérée comme actuelle (I, 1^d ; V, 17 ; VII, 7 ; X, 8), la manière aussi dont il parle des chrétiens comme d'un bloc, sans distinguer le commun des fidèles d'avec ceux qui, dans le monachisme, font état de perfection⁴, situent avec certitude l'*A Diognète* antérieurement à la Paix de l'Église (312-313).

Franz Overbeck est le seul historien qui ait sérieusement envisagé de reporter notre écrit après Constantin ; mais

l'*A Diognète* sorti de la main de Nicéphore Calliste Xanthopoulos (v. 1256—v. 1335), en compagnie de toute une série, hétéroclite, d'autres « faux » : les deux *Épîtres* de Clément de Rome, le *De morte Peregrini* de Lucien, l'*Évangile de Thomas*, l'*Ad Epigenem* de Galien, les ch. 29-30 du traité de l'*Esprit Saint* de Basile, etc. A l'appui de si étranges assertions, il n'invoque que de vagues rapprochements de vocabulaire ou d'expressions.

1. Cf. P. THOMSEN, dans son compte rendu de l'éd. de Geffcken, ap. *Philologische Wochenschrift*, t. L, 1930, c. 561-563.

2. Ci-dessus, *Introduction*, p. 18-24.

3. *Introduction*, p. 27-29.

4. Cf. *supra*, dans notre commentaire des ch. V-VI, les p. 167-168 et déjà 159-160.

lorsqu'on lit attentivement son gros mémoire¹ on constate non sans surprise que son argumentation ne porte pas directement sur ce point : il essaye simplement de montrer que l'*A Diognète* ne peut pas avoir été écrit au II^e siècle ; cela considéré comme acquis, Overbeck, négligeant le III^e², conclut en faveur des IV^e et V^e, mais sans apporter de raison valable pour cela³ : quand il va jusqu'à prétendre que l'*A Diognète* est plus près de la polémique *adversus paganos* d'Athanase, Chrysostome ou Théodoret que de celle des apologistes du II^e siècle, le théologien bâlois ne prouve guère que sa propre incompétence en matière patristique ; il n'est personne qui, ayant lu l'ensemble de la littérature en question, ne conclue précisément en sens contraire⁴ !

Il paraît enfin impossible qu'un auteur du IV^e-V^e siècles qui se serait efforcé de pasticher les Apologistes du II^e n'ait pas laissé échapper, au cours de ces dix ou douze chapitres, une seule idée, une seule expression, voire un seul mot qui dénonçât la fraude et révélât l'époque où il écrivait vraiment : or aucun anachronisme de cet ordre n'a pu être signalé⁵.

1. *Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet*, dans *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, I, Schloss-Chemnitz, 1875, p. 1-92 (réimpr., avec quelques additions, p. 75 s., d'un *Programm* de Bâle, 1872).

2. Il se contente d'écarter sommairement les rapprochements, plus précis pourtant, qu'on peut établir avec Clément d'Alexandrie : ainsi p. 44-45, 51.

3. *Op. cit.*, p. 58 et suiv.

4. D'autres rapprochements, plus précis, avec Eusèbe par ex., portent sur les lieux-communs de l'apologétique chrétienne, traits qui se maintiennent constants du II^e au V^e siècle, et même, on l'a vu, à travers toute la tradition byzantine. Ayant relevé (en VIII, 6 ; XII, 8) deux parallèles assez inattendus avec Antipater de Bostra, je me suis demandé un instant s'il n'y avait pas là une piste à suivre ; mais une lecture attentive des *Reliquiae* de cet auteur (2^e moitié du IV^e siècle) ne m'a rien apporté de plus : ces deux rencontres sont, par elles-mêmes trop banales pour être significatives.

5. Le commentaire que nous avons donné de la théologie de l'*A Diognète* nous dispense de réfuter par le menu les insinuations

Aussi tous les auteurs qui ont retenu l'argumentation d'Overbeck se sont-ils bien gardés de le suivre dans sa conclusion positive et ont pris soin de préciser qu'ils tenaient, contre lui, l'*A Diognète* comme antérieur à 310.

L'*A Diognète* peut être du II^e siècle loin : J'irai pour ma part beaucoup plus loin : Lorsque Zahn¹ ou Seeberg² déclarent placer l'*A Diognète* dans la seconde moitié du III^e siècle, lorsque, en 1875, Harnack fait descendre jusque en 300-310 le *terminus ad quem* possible³, ils n'agissent ainsi que sous l'influence d'Overbeck ; son argumentation, qui pouvait faire impression dans les années 1870-1880 me paraît avoir été ruinée, pour l'essentiel, par la découverte de l'*Apologie* d'Aristide, si heureusement récupérée par J. Rendel Harris en 1891 : nous avons là un texte certainement antérieur à 161, et dont la polémique contre Juifs et païens si proche de celle de l'*A Diognète*, présente à peu près tous les caractères dont se scandalisait Overbeck et qu'il déclarait inconcevables sous la plume d'un auteur du II^e siècle !

Certains sans doute ont continué à tenir pour le III^e siècle, mais ils se sont alors appuyés sur un raisonnement d'un autre type, d'ordre littéraire plus que proprement doc-

d'Overbeck (qui voyait par exemple, *op. cit.*, p. 69, le point de vue de l'*homoousion* nicéen reflété par la christologie du ch. VII). Je ne vois qu'un seul cas où l'on pourrait formuler l'accusation précise d'anachronisme : l'emploi du terme *ἀνταλλαγή* en IX, 5 ; ce mot n'apparaît ailleurs (comme je l'ai fait remarquer, ci-dessus, p. 200, n. 9), qu'aux alentours de 500 ; mais il me paraît beaucoup plus probable qu'il s'agit d'une création originale de notre auteur, inspirée par l'*ἀντάλλαγμα* des Synoptiques.

1. Th. ZAHN, compte rendu du *Programm* d'Overbeck, dans *Göllingische gelehrte Anzeiger*, 1873, p. 106-116.

2. R. SEEBERG, *Die Apologie des Aristides*, dans Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. V, 1893, p. 243.

3. Dans Gebhardt, Harnack, Zahn, *Patrum apostolicorum opera*, II, 1 (2^e éd., 1878), p. 149-152.

trinal¹. Geffcken a exprimé avec beaucoup d'insistance² l'idée que l'*A Diognète* ne pouvait pas être sorti de la plume d'un auteur chrétien du II^e siècle parce qu'il était trop bien écrit : ce style si « brillant », cette maîtrise si parfaite des procédés de la rhétorique, cette recherche visible de l'art, qui se manifeste notamment par les clausules métriques, tout cela nous reporterait à une époque plus tardive, celle d'un christianisme pleinement assimilé aux traditions de la culture « antique ».

Il y aurait beaucoup à dire sur la pertinence d'un tel argument : encore une fois il ne faut pas exagérer les mérites littéraires de notre petit écrit qui, en dehors des admirables ch. V-VI (et de certains passages de l'épilogue), n'est pas toujours aussi « brillant » qu'on veut le dire ; d'autre part, si artistique que soit sa prose, elle n'a pas une couleur aussi « antique » que la langue néo-classique dont, à partir de Méthode d'Olympe tendront de plus en plus à faire usage les Pères grecs de l'âge d'or³. Mais ici encore, le progrès de notre documentation permet aujourd'hui d'abrèger le débat : la découverte de l'*Homélie sur la Passion* de l'apologiste Méliton de Sardes⁴, vide l'argument de

1. L'argument a été esquissé par SEEBERG, *loc. cit.*, suivi par Harnack en 1897, *Geschichte der allchristl. Literatur*, I, *Chronologie*, I, p. 514-515 (l'usure de l'argumentation apologétique qui se manifeste dans les premiers chapitres de l'*A Diognète* nous place assez longtemps après Aristide : soit, mais de combien ?). Harnack, à la différence de Seeberg, a bien senti le coup porté par la découverte du texte d'Aristide.

2. J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, p. XLI-XLII ; 273-274 ; *Der Brief an Diognetos*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLIII, 1924, p. 348-350 ; dans E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apocryphen*, 2^e éd. Tübingue, 1924, p. 619 ; *Der Brief an Diognetos*, Heidelberg, 1928, p. IV-VI.

3. Cf. les observations si justes de Chr. Mohrmann, dans la *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. IV, 1950, p. 156.

4. Ed. C. BONNER, dans K. et S. LAKE, *Studies and Documents*, t. XII, *The homily of the Passion by Melito, bishop of Sardis*, Londres, 1940.

Geffcken de tout son poids : voici un texte qu'il faut bien placer¹ entre 170 et 190 et dans lequel nous trouvons mises en œuvre toutes les ressources de la « prose d'art », toutes les techniques de l'éloquence classique : voici un écrivain chrétien qui n'écrit pas avec moins de recherche et de compétence technique que ses contemporains païens, que Maxime de Tyr ou Favorinus d'Arles !².

Avons-nous en définitive quelques raisons d'opter pour le III^e siècle plutôt que pour le second ? L'*A Diognète*, j'y insiste, présente des points de contact très étroits et très nombreux avec tous les écrits parvenus jusqu'à nous des Apologistes du II^e siècle, qu'il s'agisse de la *Prédication de Pierre*, d'Aristide, de Justin, de Méliton, d'Athénagore, de Théophile ou de Minucius Félix et de Tertullien, sans parler de saint Irénée³ : on ne peut plus aujourd'hui opposer d'objections valables à la force de ces rapprochements : ce texte peut être du III^e siècle.

Terminus ad quem : Sans doute, nous relevons aussi des Clément d'Alexandrie contacts non moins précis avec des écrivains un peu plus récents qui nous font atteindre le début du III^e siècle : Hippolyte de Rome, Clément d'Alexandrie et le *Discours aux Grecs* du Pseudo-Justin ; les rapprochements commencent à devenir beaucoup plus vagues et moins significatifs avec les auteurs plus récents, Origène, saint Cyprien⁴, etc. Mais pour nous persuader de

1. P. NAUTIN, *L'homélie de « Méliton » sur la Passion*, dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1949, p. 429-438, ne m'a paru apporter aucune bonne raison de suspecter l'attribution à Méliton de Sardes.

2. C. BONNER, *éd. citée*, p. 20-27 ; A. WIFSTRAND, *The homily of Melito on the Passion*, dans *Vigiliae Christianae*, t. II, 1948, p. 201-223.

3. Voir pour chacun des auteurs mentionnés, les indications fournies, en appendice, par notre index des *Loca parallela*.

4. J. CHAPMAN, art. *Diognetus (Epistle to-)*, dans *Catholic Encyclopedia*, t. V, p. 9 a, estime que notre écrit ressemble moins aux Apologies « publiques » du second siècle qu'à l'*Ad Donatum* de

placer de préférence la date de notre auteur à l'intérieur du III^e siècle, il faudrait apporter quelques raisons de poids ; c'est ce que Geffcken croyait pouvoir tenter : pour lui l'*Auctor ad Diognetum* était vis-à-vis de Clément d'Alexandrie dans un rapport d'étroite dépendance, c'était un « satellite de l'astre Clément »¹. Certes, on l'a vu, l'*A Diognète* offre bien des parentés avec ce dernier, et notamment avec son *Protreptique*, mais il s'en faut qu'on doive en conclure que l'*A Diognète* s'est inspiré de Clément : la solution inverse est au moins aussi vraisemblable ; logiquement une troisième est également possible : que ces deux écrits, indépendants, soient des témoins parallèles, et non plus affiliés, de la même tradition.

Il faut donc voir les choses de plus près. Nous rencontrons au moins une coïncidence verbale : l'exclamation ὦ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας se lit à la fois dans l'*A Diognète* (IX, 2) et le *Protreptique* (IX, 82, 2) ; rencontre remarquable où l'on peut hésiter à voir un hasard ; mais comment établir que c'est l'un qui l'a copiée dans l'autre et non inversement ? Ce rapprochement n'a rien de décisif. Restent les analogies doctrinales : mais les idées exprimées par l'*A Diognète* sont, pour les huit dixièmes, soit des lieux communs de la tradition apologétique, soit un écho direct de l'enseignement le plus commun issu de la tradition apostolique : à ces deux traditions nos deux auteurs peuvent avoir puisé de façon indépendante.

Il n'y a qu'un secteur où l'*A Diognète* exprime une pensée d'un accent personnel, vigoureusement élaborée :

saint Cyprien, adressée comme lui à un « inquiring pagan » (d'où l'attribution proposée au martyr Lucien d'Antioche).

Le jugement d'ensemble ne mérite pas discussion ; l'argument formulé néglige le cas de Théophile d'Antioche qui dès les années 180 dédie son apologie « A Autolycus », lui aussi un païen cultivé intéressé par la question chrétienne.

1. C'est par cette formule que Geffcken conclut sa note de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLIII, 1924, p. 350. « ... in der Hauptsache, glänzt er nur als Trabant des Sterns Clemens ».

c'est la fameuse thèse sur le rôle cosmique des Chrétiens (cf. V-VI) ; là et là seulement une comparaison avec Clément peut être tentée avec quelque chance de succès ; que le lecteur se reporte à notre commentaire¹ : alors que l'exposé de l'*A Diognète* se situe tout naturellement aux côtés ou à la suite des textes correspondants des Apologies du II^e siècle, il est bien clair que le chapitre parallèle du *Quis dives salvetur* nous met en présence d'un état beaucoup plus évolué du même phylum doctrinal ; la pensée y fait plusieurs pas en avant, élabore des prolongements originaux. Ces progrès, l'*A Diognète* les ignore et nous présente la thèse traditionnelle sous une forme sans doute pleine d'éclat, mais à un stade de développement théorique beaucoup moins avancé. Dans ces conditions la chose est claire, il n'est pas possible de se représenter l'*Auctor ad Diognetum* comme un « satellite » réfléchissant la lumière émanée du foyer que constitue la pensée de Clément.

De deux choses l'une : ou notre *Auctor* est antérieur à celui-ci, ou il en est sensiblement contemporain, car le rayonnement de la pensée de Clément, bientôt relayée sur ce point par celle d'Origène, a été assez grand pour qu'un auteur écrivant après lui n'ait pu demeurer longtemps à l'écart de son influence. Postérieur à la *Prédication de Pierre*, au plus contemporain de Clément, l'*A Diognète* a été écrit entre 120 et 200-210².

C'est là une conclusion qu'on me permettra de tenir pour fortement établie ; proposer une date plus précise à l'intérieur de ces limites est par contre une entreprise incertaine qui, dans l'état présent de notre documentation, ne peut prétendre qu'à des résultats hypothétiques.

1. Voir ci-dessus, p. 159-160.

2. Il est difficile de dater avec précision le *Quis dives salvetur* (voir HARNACK, *Geschichte*, II, *Chronologie*, 2, p. 19), mais on paraît d'accord pour admettre que l'activité littéraire de Clément cesse avec son départ d'Alexandrie, vers 203 ; acceptons par hypothèse cette date-limite et accordons-nous quelques années de marge pour permettre la diffusion de ses écrits.

Qui est
« Son Excellence
Diognète » ?

Une fois écartée, comme indéfendable¹, l'attribution à Justin, suggérée par le manuscrit F, le seul indice précis qui aurait pu guider l'induction est la dédicace *κράτιστε Διόγγητε*. Mais peut-on identifier ce personnage ? Beaucoup l'ont pensé et ont proposé² de reconnaître en lui ce Diognète dont Marc-Aurèle parle avec une reconnaissance émue quand il évoque les maîtres qui ont contribué à sa formation morale³.

L'hypothèse se présentait avec quelque apparence de vraisemblance tant que l'historien était réduit à s'appuyer avant tout sur la tradition littéraire : elle nous faisait connaître une vingtaine de personnages appelés Diognète⁴ ; tous ont vécu avant l'ère chrétienne sauf le maître de Marc-Aurèle, et notre dédicataire : n'était-il pas tentant de les identifier ? Mais depuis, les découvertes papyrologiques qui sont allées se multipliant, nous ont appris que ce nom n'était pas si exceptionnel : nous connaissons aujourd'hui au moins deux autres Diognète ayant vécu en Égypte dans

1. Tillemont déjà a montré que ni le style ni la doctrine de l'*A Diognète* ne s'accordaient avec Justin ; Otto lui-même, qui avait consacré sa thèse à défendre cette attribution, y a formellement renoncé dans la troisième édition de son *Corpus apologetarum*, t. III, Iéna, 1879, p. VII ; cf., s'il est nécessaire, le résumé de la discussion donné par MEECHAM, *The epistle to Diognetus*, p. 61-62.

2. L'hypothèse a été formulée, semble-t-il, pour la première fois par P. HALLOIX, *Illustrium ecclesiae orientalis scriptores*, t. II, Douai, 1636, p. 281 et souvent reprise : cf. OTTO, *Epistola ad Diognetum*, 2^e éd., 1852, p. 52, n. 2, Otto lui-même, et après lui DRÄSEKE, *op. cit.*, p. 130-132, MOLLAND, *art. cit.*, p. 303-305, H. LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne*, t. II (trad. fr.), p. 189.

3. MARC-AURÈLE, *Pensées*, I, 6 ; l'*Histoire auguste*, Marc., 4, 9, croit de plus savoir que Diognète avait été le professeur de peinture du futur empereur ; mais que vaut ce témoignage ?

4. En 1845, Otto (*De epistola ad Diognetum*, p. 73-74), en énumérait vingt, outre celui de Marc-Aurèle et le nôtre ; ajouter depuis les nos 6, 7, 9, 14, 15, de l'article *Diognetos* du Pauly-Wissowa, t. V, 1, c. 784-786.

les premiers siècles de notre ère¹, et il en a existé dans les autres provinces grecques de l'Empire, puisque nous rencontrons également ce nom sur une inscription d'Éphèse² : dans ces conditions, toute identification qui s'appuierait sur le nom seul est vouée à l'échec.

Du moins le titre de *κράτιστος*, « Excellence » oriente-t-il le choix : il ne faut pas juxtaposer toutes les acceptions possibles que le mot peut recevoir au cours des siècles³ ; bien qu'à l'époque où nous sommes, d'Hadrien à Septime-Sévère, l'emploi honorifique de cette épithète soit susceptible de quelque élasticité (en Égypte on l'applique volontiers au « gouverneur », *ἡγεμών*, le puissant *Praefectus Aegypti*, et quelquefois d'autre part à un simple centurion⁴).

Il n'en reste pas moins bien établi qu'employé comme il est ici, c'est-à-dire accolé à un nom propre, l'usage normal en fait la traduction officielle du titre romain d'*Egregius Vir*, que portent les personnages appartenant aux échelons inférieurs de l'ordre équestre⁵ : il est infiniment probable que notre Diognète, quel qu'il soit, est un *procurator* qui,

1. V. les matériaux rassemblés par PREISIGKE, *Namenbuch*, c. 88, s. v. : un Diognète apparaît dans un document de l'an 77 ap. J.-C. (*P. Oxy.*, 263, 3 et 17-18) ; un autre, sur lequel nous reviendrons pour finir, est attesté entre 197 et 202-3. Nous avons d'autre part appris à connaître au moins trois nouveaux Diognète d'époque ptolémaïque.

2. *C.I.L.*, III, 6087.

3. Voir, s. v., Liddell-Scott (-Stuart Jones), *Greek-English lexicon*, t. I, p. 991 b-992 a, et PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, t. III, p. 192 a-193 a.

4. *BGU*, 390, 3 (début du III^e siècle) : *ὁ κράτιστος εκατοντάρχος*.

5. Je renvoie le lecteur au mémoire classique d'O. HIRSCHFELD, *Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit*, dans *Kleine Schriften*, Berlin, 1913, p. 646-681 (repris des *Sitzungsberichte* de l'Acad. des Sc. de Berlin, 1901, p. 579-610), surtout p. 651-654 ; mais l'usage du titre *Egregius Vir* remonte non seulement à Antonin (Hirschfeld) mais bien déjà à Hadrien, comme l'a établi J. Carcopino en publiant la célèbre inscription d'Aïn el Djemala, *CIL*, VIII, 25943.

dans la hiérarchie des fonctions administratives, n'est pas arrivé jusqu'aux hauts postes conférant le rang de Perfectissime.

Conclusion bien insuffisante. Nous sommes donc ramenés aux seuls indices d'ordre doctrinal ou littéraire, dont on sait combien ils sont vagues et d'interprétation incertaine. Le tableau que nous avons dressé atteste combien la critique est demeurée divisée : on a pratiquement proposé d'attribuer l'*A Diognète* à tous les Apologues dont les œuvres ont été conservées¹, mais il suffit de confronter ces diverses hypothèses pour les voir s'exclure mutuellement ; leurs auteurs ont chacun insisté unilatéralement sur les ressemblances qui pouvaient exister entre telle *Apologie* et et notre auteur, sans prendre garde que d'autres ressemblances, au moins aussi poussées, l'unissaient pareillement à d'autres écrits appartenant à la même catégorie ; sans prendre garde non plus aux différences non moins éclatantes qui protestaient contre l'assimilation proposée².

On a pensé aussi à identifier l'*A Diognète* à l'une des *Apologies* perdues dont l'existence est attestée par l'histoire³ : reprenant une hypothèse envisagée un siècle plus tôt par Dorner⁴, Dom Andriessen a récemment proposé de l'attribuer à Quadratus d'Athènes qui, nous le savons par Eusèbe, dédia à l'empereur Hadrien une *Apologie* de la religion chrétienne, discours qu'il lui aurait adressé lors de

1. Athénagore seul, me semble-t-il, excepté.

2. Cf. le jugement sévère, mais justifié, de Dom B. BOTTE sur l'hypothèse d'OGARA (l'*A Diognète* serait de Théophile d'Antioche, dans *Gregorianum*, 1944, p. 74-102), ap. *Bulletin de théol. anc. et méd.*, t. V, n° 383.

3. On ne semble pas avoir songé aux autres auteurs de la même catégorie : Miltiade, Apollinaire de Hiéropolis ou au martyr Apollonios qui prononça sous Commode une *Apologie* en présence du Sénat, — du moins selon EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, V, 21, 2-5.

4. J. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, t. I (2^e éd.), p. 178, n. 32.

son séjour à Athènes au début de l'année 125¹. Cette hypothèse a été présentée, mise au point et défendue avec beaucoup de soin et un grand accent de conviction². Bien qu'il en coûte à l'amitié qui m'unit à son auteur, je suis forcé de constater que Dom Andriessen accumule des arguments qui pourraient venir renforcer sa position, si elle pouvait déjà être tenue comme acquise, mais qu'à aucun moment il n'a fourni la raison décisive qui pourrait conquérir l'adhésion³.

En réalité il se trouve vis-à-vis de Quadratus dans la situation où se trouvaient Doucet et Kihn lorsqu'avant la découverte du texte authentique de l'*Apologie* d'Aristide ils essayaient de la reconnaître dans l'*A Diognète* : ils ne manquaient pas de bons arguments, mais une fois le vrai Aristide retrouvé, on s'est aperçu qu'ils n'impliquaient qu'une chose, la parenté des deux textes, — non leur identité. Il y a bien des chances pour que l'*Apologie* de Quadratus, si on la retrouve quelque jour, nous mette en

1. Sic et non 126 comme l'écrit par inadvertance ANDRIESSEN, *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1947, p. 131 ; j'accepte par contre l'identification, défendue par le même auteur contre les doutes de Harnack (suivi par G. BARDY, *Mélanges H. Grégoire*, t. I, p. 75-86), entre le Quadratus « honoré de l'esprit de prophétie », dont parle Eusèbe (*Hist. ecclés.*, III, 37, 1 ; V, 17, 2-4), le Quadratus « évêque » d'Athènes (*Id.*, IV, 23, 3) et le Quadratus auteur d'une *Apologie* adressée à Hadrien (*Id.*, IV, 3, 1).

2. Dans la série d'articles que nous avons énumérés dans notre Bibliographie, ci-dessus, p. 44) : *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1946, p. 5-39 ; 125-149 ; 237-260 ; 1947, p. 121-156 ; etc.

3. Il ne peut être question de discuter ici par le détail toute cette argumentation ; prenons par exemple le premier mémoire de D. Andriessen : on sait qu'Eusèbe (*Hist. ecclés.*, IV, 3, 2) nous a conservé un fragment de l'*Apologie* perdue de Quadratus ; D. Andriessen montre que ces quelques lignes pourraient trouver place dans la lacune de notre ch. VII, 6-7 ; rien de plus ! Les inductions laborieuses tirées du contenu doctrinal et du style (*art. cit.*, 1946, p. 27-39) ne peuvent convaincre : la base sur laquelle on les asseoit est trop étroite : il s'agit d'un fragment qui, dans l'édition de Schwartz, ne compte en tout et pour tout que cinq lignes et un mot !

présence d'une situation analogue : Eusèbe nous dit en propres termes que l'*Apologie* d'Aristide était « presque semblable » à celle de Quadratus¹, — donc celle-ci l'était aussi à l'*A Diognète*, si proche d'Aristide, comme on l'a vu.

Mais il y a beaucoup plus : l'hypothèse de Dom Andriessen soulève une difficulté insurmontable, dont l'auteur ne paraît pas avoir mesuré la portée : il faudrait admettre que par les mots *κράτιστε Διόγνητε* Quadratus s'adresse à l'empereur Hadrien ! Il n'est pas d'historien, tant soit peu familier avec les usages si précis du protocole et de la titulature impériale du temps des Antonins, qui ne s'accordera avec moi pour déclarer la chose impossible². Hadrien ne s'appelait pas Diognète, mais *Imperator Caesar Traianus Hadrianus Augustus* ; à supposer qu'une découverte ultérieure permette un jour d'établir qu'il ait reçu, entre autres surnoms occasionnels, celui de *Diognetos*, on n'aurait jamais pu s'en servir comme ici à l'état isolé pour le désigner. D'autre part, s'adressant à un empereur dont le nom personnel eût bien été Diognète, aucun orateur du II^e siècle ne se serait risqué à l'interpeller *κράτιστε Διόγνητε* : il l'aurait appelé César, Maître, Seigneur, ou plus probable-

1. EUSÈBE, *Hist. ecclès.*, IV, 3, 3 ; les arguments les plus convaincants évoqués par Dom Andriessen (ainsi, *art. cit.*, 1946, p. 142 ou 144) ne postulent rien de plus que cette parenté, — et n'imposent pas l'identité.

2. Le troisième mémoire de Dom ANDRIESEN, *Rech.*, 1946, p. 237-260, s'efforce de montrer qu'on peut « entendre Diognète non pas comme un nom propre, mais comme le titre d'honneur par lequel Quadratus désignait l'empereur » ; mais tout ce qu'il dit est ou fantaisiste ou invraisemblable ; ainsi (excursus, p. 253-260), c'est Hadrien que Marc-Aurèle aurait mentionné parmi ses éducateurs sous le nom de Diognète ; évidemment c'est possible de *potentia Dei absoluta*, mais pourquoi, s'il avait voulu manifester sa reconnaissance envers son aïeul par adoption, l'empereur-philosophe l'aurait-il désigné par ce sobriquet mystérieux, au lieu de l'appeler tout simplement par son nom, comme il fait pour son « grand-père Verus » (I, 1), ou par le lien de parenté qui l'unissait à lui, comme il fait pour son père selon le sang (I, 2), sa mère (I, 3), ou son bisaïeul (I, 4) ?

ment, vu le caractère oratoire du texte, il aurait fait usage du terme littéraire de « Roi », *ὁ βασιλεῦ*¹, — mais certainement pas de ce titre d'*Excellence*, qui aurait paru attentatoire à la majesté impériale², équivalant en gros à quelque chose comme notre « Monsieur le Sous-Préfet »...³

Date probable : Cette piste abandonnée, nous sommes conduits à chercher à préciser d'abord, non l'auteur, mais la date de notre écrit. Là encore l'hésitation est grande : pour ma part, au cours des six années qu'a duré la préparation de ce travail, j'ai bien longtemps oscillé à l'intérieur des limites fixées, tenté tour à tour par l'une puis par l'autre des solutions envisagées par mes prédécesseurs : je ne crois pas utile de reprendre en détail tous les aspects du débat, qui ont été successivement bien éclairées par l'immense labeur de mes devanciers ; on peut estimer la cause entendue et, comme le juge au moment de prononcer son arrêt, je me contenterai de résumer, avant de les apprécier, les faits essentiels dégagés par l'enquête.

1. Cf. pour ne pas citer les orateurs païens, Aristide, I, 1 (*Βασιλεῦ*) ; ATHÉNAGORE, *Supplique*, I (*μεγάλοι Βασιλέων*).

2. On ne trouve jamais le titre de *κράτιστε* servant à interpeller un empereur de l'antiquité : la *Lettre* 365 de saint Basile (*P. G.*, t. XXXII, c. 1109 AB) est un faux byzantin, de même que la *Lettre* 81 de Julien (= BASILE, *Ep.*, 40, *ibid.*, c. 344 B) : cf. M. BESSIÈRES, *La tradition manuscrite de la correspondance de S. Basile*, Oxford, 1923, p. 161-162, 164 ; Sr. L. DINNEEN, *Titles of address in Christian greek epistolography*, Washington, 1929 (*Patristic studies*, t. XVIII), p. 99.

Tout au plus, mais c'est toute autre chose, trouve-t-on (et encore seulement dans des papyrus du VI^e siècle) l'adjectif *κράτιστος* qualifiant un des termes désignant le souverain, comme *ὁ κράτιστος καὶ κολλίτικος ἡμῶν Βασιλεύς* (*P. Cairo Masp.*, 67031, 9) ou *κράτιστοι Δεσπότες* (*P. Mon.*, 1, 45).

3. Ce n'est là bien entendu qu'une plaisanterie, mais cet à peu près me paraît préférable à la paraphrase étymologique d'Andriessen, *art. cit.*, p. 239 : « Pour peu qu'on connaisse Hadrien, on ne sera pas étonné de voir Quadratus s'adresser à l'empereur en employant un

Il est certain que l'*A Diognète* présente une parenté d'ensemble incontestable et des points de contact, partiels mais nombreux, avec l'ensemble de la littérature apologétique et protreptique des années 120-210, mais ces rapports sont particulièrement étroits avec les deux groupes extrêmes, c'est-à-dire d'une part avec les plus anciennes apologies conservées, fragments de la *Prédication de Pierre* et Aristide, et d'autre part avec les écrivains les plus tardifs de la période prise en considération, à savoir Hippolyte de Rome et Clément d'Alexandrie.

Avec le premier groupe ce sont surtout nos chapitres proprement apologétiques (II-IV) qui présentent des analogies, souvent très précises : c'est la même polémique rapide, bloquant en un même exposé la réfutation des objections posées par les païens et par les Juifs¹ ; même argumentation sommaire où on ne trouve aucun des développements ou des précisions dont la tradition s'est progressivement enrichie entre Justin et Tertullien. Celui qui se laisserait trop uniquement attirer par ces contacts serait tenté de placer l'*A Diognète* à une date pas trop éloignée encore du *Kérygma*, et très voisine de celle d'Aristide, soit immédiatement avant, soit après. L'exposé des chapitres V-VI n'opposerait pas d'objection irréfutable : la thèse « cosmique » est si fermement esquissée déjà dans Aristide (elle peut remonter à la *Prédication de Pierre*), qu'on imaginerait fort bien l'auteur de l'*A Diognète* travaillant sur cette base, et parvenant par un effort original au résultat que l'on sait...

Oui, mais il y a l'autre série de parallèles, avec Hippolyte et l'École d'Alexandrie : ils commencent déjà à se multiplier dans les chapitres catéchétiques de la III^e partie

titre honorifique : *κράτιστε Διόγνητε*, très puissant rejeton du Très-haut ! ».

1. Il faudra attendre saint Jean Chrysostome (cf. ci-dessus, p. 94, n. 1) pour trouver cette double polémique traitée non seulement par un même auteur (comme Justin ou Tertullien), mais dans un même ouvrage.

(ch. VII-IX) ; à plusieurs reprises nous avons qualifié la théologie qui s'y exprime d'« archaïque », mais c'était là s'exprimer du point de vue des modernes : il s'agit d'une théologie qui ignore encore les précisions qu'apportera à l'élaboration du dogme la crise arienne et ses séquences ; mais si archaïques qu'elle apparaisse, elle a cependant atteint un stade qui se comprend mieux à l'extrême fin du II^e siècle que dans la première moitié. Pour ne rappeler que le cas le plus précis, la polémique contre la doctrine gnostique du Messie-Ange (VII, 2) ne nous offre de parallèle daté¹ que le *De carne Christi* de Tertullien, ce qui nous rapporte aux années 208-211.

Mais, plus nettement encore, c'est dans la partie proprement protreptique que ces symptômes tardifs se manifestent ; laissons provisoirement de côté l'épilogue (XI-XII), dont personne ne conteste les attaches très étroites avec le temps d'Hippolyte et de Clément² : le thème de l'exhortation, et avec lui les parallèles en question, apparaissent dès l'introduction (I, 2), avant de s'épanouir au ch. X : ici comme là les parallèles avec Hippolyte et Clément s'imposent avec une évidence presque obsédante...

Or, si on y réfléchit bien, il s'en faut que les deux groupes de faits se présentent avec une force égale et en quelque sorte contradictoire. Les analogies entre l'*A Diognète* et les écrivains qui florissaient autour de l'année 200 ne sont pas seulement constituées par des idées ou des formules qu'un auteur aurait pu écrire deux ou trois générations plus haut et que ses héritiers auraient pu emprunter telles

1. Nous avons bien un parallèle, plus étroit encore, dans l'*Apocalypse d'Élie*, mais la date de ce texte, conservé seulement en copte, est incertaine et on se retourne, pour la préciser, vers l'*A Diognète* (cf. ci-dessus, p. 198, n. 1 et, pour la date, l'éd. Steindorff, p. 19-20).

2. Sauf Andriessen, mais c'est là, nous l'avons souligné, l'aspect le plus paradoxal de sa position : qui pourra admettre qu'on ait pu, en l'an 125, adresser à l'empereur lui-même un sermon chrétien, d'un ton si ecclésiastique et s'achevant par une doxologie !

quelles, quittes à les mal interpréter¹. Non, il s'agit aussi, et surtout, de parallèles à la fois moins précis et plus étendus, d'une analogie de conception, d'atmosphère spirituelle ou théologique, de mouvements de pensée ; il s'agit moins d'emprunts ou d'échos à proprement parler que d'une communauté d'atmosphère, d'une participation à un même *Zeitgeist*.

L'hypothèse de beaucoup la plus simple consiste par suite à *supposer* que nous avons affaire à un auteur qui, reprenant à la fin du II^e siècle le plan traditionnel des *Apologies*, aura voulu, pour faire bref, suivre de très près l'exemple vénérable de la *Prédication de Pierre*, livre que son ancienneté, le patronage apostolique sous lequel il était connu² recommandaient comme un modèle, avant de développer sur un ton plus personnel et plus actuel les points de vue qui lui importaient davantage ; cela est infiniment plus vraisemblable que de supposer un écrivain de la première moitié du siècle, prédécesseur ou contemporain d'Aristide, qui aurait, de manière vraiment miraculeuse, anticipé comme par hasard un grand nombre d'idées, de façons de penser et de sentir, voire esquissé des développements, destinés à attendre Hippolyte ou Clément pour trouver admirateurs et émules ! La première hypothèse rend compte tout naturellement du caractère qui, au cours de notre étude, nous a tant frappé : l'opposition entre le caractère impersonnel, superficiel, hâtif, de la partie proprement apologétique, dont l'auteur se débarrasse par acquit de conscience, pressé d'en venir à ce qui vraiment lui tient au cœur :

1. Comme le voudrait ANDRIESEN, *art. cit.*, 1947, p. 136, n. 25, à propos de la formule « le Verbe est aujourd'hui reconnu Fils » (XI, 5), dont nous avons souligné l'équivalent chez Hippolyte.

2. Clément d'Alexandrie ne doute toujours pas de son authenticité : « Comme le dit Pierre dans la *Prédication...* » (*Strom.*, II, 15, 68 ; VI, 5, 39 ; VI, 5, 43 ; VI, 7, 58 ; VI, 15, 128 ; *Eclóg. proph.*, 58) ; Origène sera plus clairvoyant : *In Joh.*, XIII, 17.

l'évocation des mystères de l'Église, l'appel à la conversion.

Dans ces conditions, et encore une fois tout bien pesé, je suis arrivé à la conviction mûrement réfléchie que l'*A Diognète* ne peut pas appartenir à la première partie du II^e siècle, et qu'il faut, pour expliquer naturellement tous ses caractères le reporter vers l'autre extrémité de la période envisagée¹, autour de l'an 200 : l'auteur est chronologiquement un contemporain d'Hippolyte et de Clément.

Cette conclusion une fois admise, on constatera qu'elle résout tout naturellement le problème de l'épilogue et dispense de toute hypothèse particulière à son sujet : il n'y a plus maintenant de hiatus chronologique entre le groupe des chapitres I-X et celui des chapitres XI-XII ; puisque tant de bonnes raisons nous y invitaient et notamment l'examen du ch. X, il ne faut plus hésiter à considérer l'épilogue du ms. F comme la conclusion authentique de l'*A Diognète*, la discordance sensible à la lecture s'expliquant par l'étendue de la partie manquante, perdue par suite de la mutilation de l'archétype ϕ .

Plus proche
de Clément
que d'Hippolyte

Oserai-je aller plus loin ? Il est sans doute dangereux d'enchaîner hypothèse sur hypothèse (et surtout d'imaginer par là qu'elles se confirment mutuellement : en fait l'incertitude croît en proportion géométrique) ; toutefois étant conduit à proposer une conclusion hypothétique au lecteur, nous lui devons de chercher à la formuler avec la plus grande précision dont elle soit susceptible.

L'*Auctor ad Diognelum* doit être, disons-nous, un contemporain d'Hippolyte et de Clément : il faut chercher à déterminer davantage le rapport qui l'unit à ces deux auteurs. Refaisons, cette fois avec Hippolyte, une confron-

1. L'étude des points de contact, si nombreux, on l'a vu (cf. *Loca parallela*, § VI), entre l'*A Diognète* et IRÉNÉE conduit à la même conclusion : CONNOLLY, dans *Journal of theological studies*, 1935, p. 351-352.

tation analogue à celle que nous avons tentée précédemment avec Clément¹ ; que le lecteur se reporte en particulier à l'anthologie que nous avons compilée des textes patristiques concernant la thèse caractéristique du rôle cosmique des Chrétiens. Alors que pour le reste les rapprochements avec le corpus hippolytien sont aussi nombreux que ceux que l'*A Diognète* offre d'autre part avec Clément, et qu'ils témoignent eux aussi à leur manière d'une certaine communauté d'esprit, ils deviennent sur ce terrain décisif beaucoup plus vagues. Hippolyte, nous l'avons observé², n'accorde pas une attention particulière à la fameuse « thèse » qui, pour nous comme pour son auteur, représente bien l'*ὄραμα* de l'*A Diognète* ; il la reçoit de la tradition, mais n'en fait pas l'objet d'un effort personnel d'élaboration et d'approfondissement, analogue à celui de notre auteur, et dont témoignent par ailleurs Clément et Origène.

Sur ce point décisif, notre mystérieux auteur est donc beaucoup plus près de Clément que d'Hippolyte³ ; maintenant que nous avons été, d'autre part, amenés à les rapprocher dans le temps, cette parenté conduit à poser des questions nouvelles : est-il vraisemblable qu'à la même époque il se soit trouvé, en dehors d'Alexandrie, un second foyer de pensée chrétien où, parallèlement, se soit ranimé un même intérêt pour cette vieille thèse traditionnelle ?

1. Que le lecteur reprenne, une fois encore, les passages relevés dans notre index des *Loca Parallela*.

2. Ci-dessus, *Commentaire*, p. 158.

3. Il est peut-être bon de souligner maintenant qu'aucun des parallèles relevés par tous ceux qui attribuaient à Hippolyte soit les ch. XI-XII (Bunsen, Draeseke, etc.), soit l'ensemble de l'œuvre (Quarry, Connolly) ne sont par eux-mêmes très significatifs : nous l'avons remarqué à propos de la doxologie (ci-dessus, p. 240, n. 1), qui avait donné lieu au rapprochement considéré comme le plus valable (au jugement de Harnack, *Geschichte*, II, *Chronologie*, t. II, p. 232).

Écrit à Alexandrie Proche de Clément par le temps, vers 190-200 proche par la pensée, l'*Auctor ad Diognelum* doit en être proche aussi par le milieu. Geffcken ici avait vu juste en décelant chez lui un accent « authentiquement alexandrin »¹.

Mais cela nous amène à reprendre pour la préciser, notre conclusion chronologique. Si l'*Auctor ad Diognelum* a vécu dans le même cercle que Clément, il n'a pu ignorer le *Quis dives salvetur* dès le moment même où celui-ci a été publié ; puisqu'il n'a pas profité de son apport, c'est donc qu'il lui est antérieur. Le *terminus ad quem* de l'*A Diognète* est donc fixé à 203 et, comme le *Quis dives* peut fort bien avoir été écrit sensiblement avant cette date limite, l'*A Diognète* doit être daté (ne cherchons pas de précisions illusoires) des années 190-200.

Je ferai remarquer ici qu'en somme, une fois liquidées les séquelles de la tentative malheureuse d'Overbeck, et une fois écartée l'hypothèse d'Andriessen, c'est bien vers une solution de ce genre qu'inclinait peu à peu le *consensus omnium* : la plupart des historiens les plus récents et les plus autorisés inclinaient, pour exprimer leur jugement, vers des formules de ce genre : « fin du II^e siècle ou début du III^e », « premières années du III^e siècle ou à la rigueur fin du II^e », etc². Nous n'aurions fait, en précisant le rapport d'antériorité immédiate entre l'*A Diognète* et Clément, qu'achever la mise au point d'une solution déjà, quant à l'essentiel, très généralement reçue.

1. En dernier lieu, dans son éd. *Der Brief an Diognetos*, p. v-vi ; 20, l. 28, etc. On pourrait, comme toujours, orchestrer l'hypothèse en relevant avec soin maints autres « symptômes alexandrins » : l'antisémitisme implicite des ch. III-IV, l'affirmation rigoureuse de l'égalité du Père et du Fils : en pays de langue grecque, cette théologie déjà « nicéenne » est mieux à sa place en Égypte, etc. Mais il faut prendre garde à ne pas trop lire entre les lignes...

2. J'emprunte la remarque à Molland, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wiss.*, 1934, p. 290.

L'auteur : Pantène ? Nous pouvons tenter de faire encore un pas ; le dernier argument dont nous avons fait usage est à double entrée : s'ils ont vécu ensemble à Alexandrie dans les années 190, ni Clément ni notre mystérieux *Auctor* n'ont pu s'ignorer mutuellement ; ils apparaissent si proches qu'une influence directe de l'*A Diognète* sur l'auteur du *Protreptique* devient hautement vraisemblable¹. L'*Auctor ad Diognetum* serait un des maîtres de Clément... Sans doute nous ne connaissons que bien imparfaitement ce milieu, alors si actif, d'Alexandrie, et il convient de réserver la possibilité qu'il s'agisse d'une personnalité jusqu'ici ignorée de nos sources² ; mais s'il faut l'identifier avec un nom connu je n'hésiterai pas à prononcer ici celui de PANTÈNE, l'illustre et mystérieux docteur auquel Clément a comme on le sait, rendu un si vibrant hommage, lorsque, au début des *Stromates*, il énumère les maîtres qui l'ont formé : « le dernier que je rencontrais, mais le premier par la puissance, je le découvris en Égypte où il était caché... C'était une véritable abeille de Sicile : il cueillait les fleurs dans la prairie des prophètes

1. Je tiens bien à souligner le caractère de plus en plus hypothétique que prennent ces suggestions ; ici, je ferai miennes les conclusions, si prudentes et si nuancées, de L. Alfonsi, dans *Aevum*, 1946, p. 108 : « Nous ne disposons pas d'arguments assez forts pour affirmer avec certitude que tel passage du *Protreptique* dépend de l'*Épître à Diognète*, bien qu'il ne manque pas de concordances assez significatives pour justifier au moins le soupçon que Clément l'ait connue comme doit l'avoir connue Origène ».

2. Il s'en faut que l'histoire littéraire nous ait conservé le souvenir de tous les écrivains de l'antiquité chrétienne ; de temps en temps des noms nouveaux nous sont révélés, ainsi celui de l'apologiste Ambroise fourni par un remaniement du *Discours aux Grecs* du Ps.-Justin (texte IV du ms. F), conservé en traduction syriaque ; bien que la notice du manuscrit soit bien confuse (elle contamine son souvenir avec celui d'Apollonios), il n'y a pas lieu de douter de l'existence de cet auteur : c'est peut-être l'ami, disciple et mécène d'Origène : cf. HARNACK, dans les *Sitzungsberichte* de l'Acad. des Sc. de Berlin, 1896, 27, p. 627-647, et notamment 642.

et des apôtres et engendrait dans les âmes de ses auditeurs un pur miel de Gnose »¹.

Sa candidature a déjà été mise en avant par Harmer comme auteur possible des ch. XI-XII², mais celui-ci, pour nous, n'est plus distinct de l'auteur de l'ensemble, et je ne vois rien dans ce que la tradition, fondée essentiellement sur les souvenirs de Clément, nous rapporte de Pantène³ qui s'oppose à cette attribution.

Le procureur Enfin, toujours si notre texte a été Claudios Diognétos écrit à Alexandrie dans les années 190-200, il devient possible de proposer avec quelque vraisemblance une identification de son destinataire : un groupe important de textes, cinq papyri et un ostrakon⁴, nous font connaître, précisément là et alors, un procureur équestre, auquel les documents confèrent comme il se doit le titre de *χράτιστος*, du nom de Claudios Diognetos. Nous

1. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates*, I, 1, 11 (reproduit en partie par EUSEBE, *Hist. ecclés.*, V, 11, 4) : le nom de Pantène n'est pas prononcé ici, mais l'identification paraît assurée.

2. [J. B. Lightfoot] — J. R. HARMER, *The apostolic fathers* (éd. minor), p. 488-489, qui invoque en particulier le témoignage d'ANASTASE LE SINAÏTE, in *Hexaemeron*, VII, P. G., t. LXXXIX, c. 962 A (Pantène est du nombre des anciens auteurs qui avaient interprété spirituellement, les entendant de l'Église, les récits de la Genèse concernant le Paradis : allusion à notre passage XII, 1-8 ?). On pourrait ici encore multiplier les « convenances » : Pantène avait commencé par être un philosophe stoïcien, et les traces de stoïcisme sont bien apparentes dans l'*A Diognète*. L'hypothèse de Harmer a été acceptée par P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 213-216.

3. Voir le matériel rassemblé par HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, *Ueberlieferung und Bestand*, p. 291-296. Le dernier état de la recherche est représenté par l'hypothèse d'A. W. PARSONS selon laquelle Pantène descendrait d'« une famille de philosophes d'Athènes » que nous a fait connaître l'épigraphie : *Mélanges Th. L. Shear, Hesperia, Suppl.* VIII, 1949, p. 268-272.

4. P. Paris, WILCKEN, *Chrest.*, 81 ; P. Flor. (II), 278 ; P. Giessen, 48, WILCKEN, *Chrest.*, 171 ; P. Hamb., 11 ; P. Oxy. (VIII), 1113 ; O. Aberdeen (I) 50.

le trouvons en 197 « faisant fonction » de Grand Prêtre d'Égypte, avant qu'il ne devienne en 202 adjoint au *rationalis Aegypti*¹.

Dans cette métropole alexandrine où tant de cultes se développaient côte à côte, sous le règne de Septime-Sévère, pendant ce qu'on a voulu quelquefois appeler « la petite paix de l'Église », *the minor peace of the Church*, qu'y aurait-il de surprenant à trouver un administrateur romain, que ses fonctions mêmes amenaient à se pencher sur les affaires religieuses², qui fût assez curieux du christianisme pour s'informer à son sujet avec compétence et sympathie, et pour faire naître chez un ami chrétien l'espoir d'une conversion? Quelques années plus tard, l'impératrice-mère elle-même, Julia Mamaea, devait faire appel, avec autant de curiosité, sinon de sympathie, à l'enseignement d'Origène³.

1. Sur la carrière de ce Diognète, voir E. GROAG, A. STEIN, *Prosopographia Imperii Romani*, II², p. 193, n° 852, et H. G. PFLAUM, *Corpus des cursus procuratoriens équestres*, sous presse, notice n° 246. C'est peut-être le même personnage que nous retrouvons sur l'inscription de Pergame déjà citée, *CIL*. III, 6087 : elle nous fournirait alors son nom complet, *praenomen* compris : Tiberios Claudios Diognetos.

2. L'*Archiereus Aegypti* était essentiellement chargé de l'administration des biens du clergé et des temples païens d'Égypte, prise en charge, depuis Auguste, par l'empereur : cf. H. STUART JONES, *Fresh light on Roman administration*, Oxford, 1920, p. 26-33 ; ce poste était volontiers confié à un lettré.

3. EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, VI, 21, 3-4 (Julia Mamaea est la mère de l'empereur Sévère Alexandre) ; sur la correspondance ultérieure adressée par Origène à l'empereur Philippe et à l'impératrice Otacilia Severa, cf. *ibid.*, VI, 36, 3.

LOCA PARALLELA

Cet *Index* ne rassemble pas tous les textes que le *Commentaire* s'est trouvé amené à citer mais ceux-là seulement qui présentent des points de contact précis, d'ordre littéraire ou doctrinal, avec l'*A Diognète* et qui peuvent servir à éclairer soit les méthodes de rédaction suivies par l'auteur, soit le milieu d'origine et la date de notre écrit. Pour compléter nos relevés, volontairement limités aux cas les plus probants, le lecteur aura intérêt à se reporter aux diverses études citées dans le *Commentaire* et auxquelles nous renvoyons ici en mentionnant le nom de leurs auteurs.

Auteurs cités	<i>A Diognète</i> ch. et §	Commentaire ¹ p.
I. ANCIEN TESTAMENT (SEPTANTE)		
<i>Genèse</i>		
	1, 26-30	10, 2
	2, 8-9	12, 3
	3, 23	12, 1
	3, 7	12, 3
		235-236
<i>Exode</i>		
	20, 11	3, 4
<i>Deutéronome</i>		
	4, 28	2, 2
<i>I. Rois (I. Samuel)</i>		
	15, 22	3, 4
<i>Job</i>		
	26, 10	7, 2
	38, 8-11	7, 2
<i>Psaumes (n° des LXX)</i>		
	2, 7	11, 5
	49, 8-14	3, 4
	84, 3	9, 3
		110

1. Lorsqu'aucun renvoi n'est fait au *Commentaire*, le lecteur est prié de se reporter aux notes accompagnant la traduction du passage visé.

103, 9	7, 2	
113B, 4-8	2, 5	
134, 15-18	2, 5	
145, 6	3, 4	
<i>Proverbes</i>		
8, 27-29	7, 2	
22, 28	11, 5	
<i>Sagesse</i>		
7, 26	9, 6	
9, 15	6, 8	138
13, 2	8, 2	182
13, 10 s.	2, 2	107
13, 11 d	2, 2	
13, 16	2, 2	
15, 7	2, 2	
15, 15	2, 5	
<i>Ecclésiastique (Sag. Sir.)</i>		
24, 8	7, 2	
<i>Joël</i>		
2, 3	12, 1	
<i>Habacuc</i>		
2, 18-19	2, 3	
<i>Malachie</i>		
3, 2	7, 6	
<i>Isaïe</i>		
9, 5	9, 6	191-192; 196
44, 9-20	2, 2	
53, 4	9, 2	
53, 11	9, 2	
63, 9	7, 2	195
<i>Jérémie</i>		
10, 3-5	2, 2-3	
<i>Baruch</i>		
4, 8	9, 6	190
<i>Épître de Jérémie (Baruch, 6)</i>		
7 s.	2, 3	
11	2, 2	
17	2, 2; 2, 7	
19	2, 2	
44 s.	2, 3	
56	2, 2	
58	2, 2	

II. Maccabées

1, 24	7, 2
13, 3	4, 1

II. NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu

3, 17	8, 11	
5, 13-16	5-6	146
5, 44	6, 6	
6, 31	9, 6	
17, 5	8, 11	
19, 17	8, 8	
20, 28	9, 2	
21, 37	7, 4	

Marc

10, 18	8, 8	
10, 45	9, 2	

Luc

1, 3	1, 1	91
6, 9	4, 3	
6, 27	6, 6	
10, 22	8, 3	
12, 29	9, 6	
13, 14-16	4, 3	
14, 3-5	4, 3	
18, 19	8, 8	

Jean

1, 1; 14	8, 1	189
1, 18	8, 3	
3, 3	2, 1	105
3, 5	9, 1	
3, 16	10, 2	
3, 17	7, 5	
8, 12	9, 6	192
14, 6	7, 2; 9, 6	192
15, 18-19	6, 5	
15, 19	6, 3	
17, 11-16	6, 3	

Actes des Apôtres

1, 1	1, 1	91
14, 14	3, 4	
14, 15	9, 1	
17, 24-25	3, 4	
17, 30	9, 1	

Romains

1, 21-26	9, 1 s.	205
2, 4	8, 7; 9, 2	205
3, 9	9, 1 s.	205
3, 19	9, 1 s.	205
3, 25	9, 1 s.	205
3, 25-26	8, 5-6; 9, 1	207
4, 18	12, 6	
5, 12-13	10, 1	208
5, 17-19	9, 5	
7, 10	12, 5	
8, 12-13	5, 8	
8, 32	8, 11; 9, 2	
9, 21	2, 3	
9, 22-24	10, 1	208
11, 33	9, 5	110
12, 1	2, 8-9	110
13, 1	5, 10	

I. Corinthiens

2, 9	12, 1	
4, 1	7, 1	
4, 10	5, 14	128
4, 12-13	5, 14-15	128
8, 1	12, 5	238
9, 17	7, 1	
14, 2	10, 7	
15, 27	7, 2	
15, 50	6, 8	

II. Corinthiens

5, 1	6, 8	138
6, 9-10	5, 11-13; 5, 16	128; 136
6, 13	5, 14	128
6, 18	7, 2	
10, 1	7, 4	
10, 3	5, 8	
11, 2-3	12, 8	

Galates

1, 12	4, 6; 7, 1	
3, 22-25	9, 1 s.	205-207
4, 4	9, 2	204
4, 4-5	8, 11	
4, 10	4, 5	
5, 17	6, 5	
6, 2	10, 6	

Éphésiens

2, 19	5, 5	
3, 8	9, 5	
3, 9	7, 1; 8, 11	
4, 22-24	2, 1	105
5, 1	10, 4	
6, 9	10, 7	

Philippiens

2, 15-16	5-6	148
3, 20	5, 4; 5, 9	

Colossiens

2, 23	4, 1	
3, 10	2, 1	

I. Timothée

2, 6	9, 2	
3, 16	11, 3	

II. Timothée

2, 20	2, 3	
-------	------	--

Titte

3, 1	5, 10	
3, 3	9, 1	
3, 4	9, 2	

Hébreux

11, 10	7, 2; 8, 7	191
11, 13-16	5, 5	
13, 14	5, 9	

*Cf. ROASENDA (cité p. 127)**Jacques*

3, 15	7, 1	
5, 20	9, 3	

I. Pierre

1, 23	11, 2	
2, 5	2, 8-9	110
2, 13	5, 10	
3, 18	5, 12; 9, 2	128
4, 8	9, 3	

II. Pierre

1, 13	6, 8	138
2, 11	5, 5	

I. Jean

1, 1	11, 4	
1, 5	9, 6	192
2, 13-14	11, 4	

3, 13	6, 5	
4, 19	10, 3	
5, 20	9, 6	192
<i>Apocalypse</i>		
1, 8	7, 2	
3, 7	7, 2; 9, 2	187
5, 12-13	9, 6	193
7, 12	9, 6	193

III. LITTÉRATURE JUIVE (NON-CANONIQUE)

<i>Apocalypse de Baruch</i>		
14; 18-19	10, 2	210
<i>Assomption de Moïse</i>		
1, 12	5-6	161
IV. <i>Esdras</i>		
6, 55; 59	10, 2	210
<i>Psaumes de Salomon</i>		
14, 1-2	12, 1	235
<i>Testament de Lévi</i>		
3, 6	2, 8-9	110
JOSÈPHE, <i>Contre Apion</i>		
1, 34	1, 1 ^c	99-100
2, 7; 14; 36	1, 1 ^c	99-100
PHILON, <i>De Abraham</i>		
98	5-6	
<i>De confus. ling.</i>		
77-78	5, 9	135
<i>De decal.</i>		
52-55	8, 2	182
<i>De mul. nom.</i>		
3 (15)	7, 2	188
<i>De opif. mundi</i>		
53; 69	6, 1	172
<i>De spec. legibus</i>		
1, 97	5-6	151
11, 167	5-6	151

IV. PÈRES APOSTOLIQUES

PS.-BARNABÉ, <i>Épître</i>		
5, 7; 7, 5	9, 1 s.	202
CLÉMENT de Rome, <i>I. Clem.</i>		
30, 8	7, 4	
33, 3	7, 2	
33, 4	10, 2	
49, 5	9, 3	
59, 4	9, 6	192
IGNACE d'Antioche, <i>Éphésiens</i>		
1, 1	10, 4	212
7, 2	9, 6	192
<i>Tralliens</i>		
1, 2	10, 4	212
<i>Martyre de Polycarpe</i>		
2, 2-3; 11, 2	10, 7-8	217
14, 1	8, 9; 11	200
PASTEUR d'HERMAS		
<i>Mand.</i> , 14, 4, 2	10, 2	210
<i>Sim.</i> , 1, 1	5, 5	
<i>Vis.</i> , 1, 17; 2, 4	5-6	160

V. APOLOGISTES DU II^e SIÈCLE

ARISTIDE, <i>Apologie</i>		
1, 3	10, 2	210
2	1, 1 ^b ; 5, 1 s.	132
2, 1	1, 2	104
3, 2	2, 7; 5, 2-4	106; 132
4-6	8, 2	182
13, 1-2	2, 2 s.	106
13, 4	2, 8-10	110
14	1, 1 ^b ; 3, 1 s.	101; 110-112
15, 1	1, 1 ^b ; 5, 1 s.	132
15, 4	5, 6-7	150
15, 5	5, 7	150
15, 6	6, 5; 10-12	95; 150
16, 1 s.	6, 7	150
17, 6-8	10-12	95

CF. ROBINSON (p. 121, n. 4), SERBERG (*ibid.*), MEECHAM, *op. cit.*, p. 29; 59-61.

ATHÉNAGORE, *Supplique*

6	6, 7	138
10	9, 6	193
13	2, 8-10	110
15	2, 2	106
16	8, 2	182
17	2, 2 s.	106
22	8, 2	182-183
24	9, 6	193
26	11, 3-4	106; 108
27	2, 8-10	110
32	1, 1 ^e	101
35	5, 6	133
37	6	156

Cf. OGARA (p. 44).

JUSTIN, *J. Apologie*

9, 1-3	2, 2 s.	106; 108
9, 5	2, 7	106
10, 1	10, 4 s.	213
12, 1-4	5, 10	144
13, 1-2	2, 8-10	110
18, 1-2	10, 7-8	95; 217
27, 1	5, 6	133
28, 2	6	153
31, 5-6	5, 17	
44, 13	10-12	95
45, 1	6	153
53, 1	2, 11	105
55, 8	10-12	95
56, 3-4	10-12	95
68, 1-2	10, 7-8	

II. *Apologie*

2, 2	10, 7-8	217
4, 2	10, 4 s.	213
5, 2	10, 2	210
7, 1	6	152
8, 4	10, 7-8	217
12, 1	1, 1 ^d	100
15, 4-5	10-12	95

Dialogue avec Tryphon

4, 1	8, 1 s.	184
39, 2	6	153
41, 1	10, 2	210

88, 8	11, 5	231
100, 5	12, 8	239
110, 4	7, 7-9	201

Cf. OTTO (p. 43 : thèse², p. 9-41), MEECHAM, p. 61-62.*Kerygma Petrou* voir *Prédication de Pierre*.MELITON de Sardes, *Apologie*, fragm. Otto 226

I, 3	6	155
II	2, 2 s.	106
<i>Eklogai</i>	1, 1	226

Cf. BONNER (p. 226, n. 3), MEECHAM, p. 66-68

MINUCIUS FELIX, *Octavius*

3, 1	2, 2 s.	106
8, 1 s.	1, 1 ^e	100
8, 4	7, 2-4	181
9, 2	1, 1 ^e	101
10, 2	1, 1 ^b	99
12, 5.	1, 1 ^c	99
23, 9 s.	2, 2 s.	106

Prédication de Pierre, fragm. Dobschütz

II	2, 8-10; 10-12	95
III	2, 2 s.; 10-12	96; 106; 107; 110
IV	1, 1 ^b ; 3, 1; 10-12	96; 101; 111
V	1, 1 ^b ; 5, 1 s.; 9, 1 s.; 10-12	96; 131; 202
VI-VII	10-12	96

Cf. ROBINSON (p. 121), REAGAN (p. 246), MEECHAM, p. 58-59.

TATIEN, *Oratio ad Graecos*

4	2, 2 s.	106
12	6, 1	152
30	2, 1	105

TERTULLIEN, *Ad Nationes*

I, 1; 8; 9	5-6	156-157
I, 12	2, 2 s.	106

Ad Scapulam

2	2, 8; 5, 10	110; 144; 156
---	-------------	---------------

Adv. Marcionem

II, 4	12, 8	240
-------	-------	-----

Apologeticum

1, 1; 8	6, 2	157
12, 2	2, 2 s.	106
29, 2; 4	2, 2 s.	106
29, 5	6	156

30, 1; 5	6	156
30, 6	2, 8-10	110
32, 1	6	157
37, 4	6, 2	157
37, 6	5	157
39, 2	5-6	156
39, 7; 16	1, 1 ^{re}	101
40, 1; 13; 15	6	156-157
41, 3	5-6	157
42, 1-3	5	157
45	5, 10	144
50, 13	7, 7-9	130; 201
<i>De carne Christi</i>		
14	7, 2	197
17	12, 8	240
<i>De idololatria</i>		
3	2, 2 s.	106
Cf. LIPSIVS (p. 157, n. 2), DRAESEKE (<i>ibid.</i>).		
THÉOPHILE d'Antioche, <i>Ad Autolyicum</i>		
I, 1	2, 2 s.	106
I, 2	1, 1 ^a ; 2, 1	99; 105
I, 6	10, 2	210
I, 7	9, 6	192
I, 10	2, 5	106
I, 14	10-12	95; 217
II, 14	5-6	152
II, 2	2, 2 s.	106
II, 25	12, 1	236
II, 27	10, 6	215
II, 35	2, 2 s.	106
II, 38	10-12	95
III, 1	1, 1	91
III, 15	5, 6	133
III, 30	10-12	95
Cf. OGARA (p. 44)		
VI. AUTRES AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES PRÉ-NICÉENS		
<i>Acta Pauli</i>		
<i>Passio</i> , 9	I, 1 ^a	99
<i>Acta Petri</i>		
20	II, 4	

<i>Acta Philippi</i>		
132	9, 6	193
<i>Acta Thomae</i>		
27	9, 6	193
<i>Apocalypse d'Élie</i>		
p. 68 Steindorff	7, 2	198
ARNOBE, <i>Adversus nationes</i>		
I, 39	2, 2 s.	106
III, 35	8, 2	182
VI, 8-21	2, 2 s.	106
VII, 3; 4; 17	2, 8-10	110
CLÉMENT d'Alexandrie, <i>Protreptique</i>		
1, 10, 2	2, 1	105
4, 46, 3-47, 1	2, 3-4; 2, 7	106
4, 50-52	2, 2 s.	106
4, 51, 2	2, 8-9	111
5, 64-65	8, 2	182-183
9, 82, 2	9, 2	
10, 97, 3	2, 2 s.	106
10, 108, 4-5	5, 10	144
11, 115, 1-5; 116, 1; 117, 1	10, 1-7	214-215
12, 118, 4	10, 1-7	215
<i>Pédagogue</i>		
3, 8, 1	5, 5	
<i>Stromates</i>		
1, 13, 1	4, 3	
III, 5	6, 1	172
<i>Quis dives salvetur</i>		
36, 1-3	5-6	159
Cf. ALFONSI (p. 44), MEECHAM, p. 62-64.		
PS.-CLÉMENT de Rome, <i>II. Clem.</i>		
1, 4	9, 6	192
14, 2-3	5-6	
CYPRIEN de Carthage, <i>Ad Demetrianum</i>		
1-2	1, 1	91
14	2, 7	106
PS.-JUSTIN, <i>Cohortatio ad Graecos</i>		
1	1, 2	104
4	8, 2	183
35	10, 7-8	217
Cf. BIRKS (p. 222, n. 1).		

HIPPOLYTE de Rome, <i>De Antichristo</i>		
1	1, 1	91
2	1, 2	104
8	11, 5	230
67	12, 9	240
<i>Bened. Jacob</i>		
26	11, 5	230
<i>In Daniel.</i>		
III, 2, 3	12, 9	
III, 24, 7-8	5-6	158
IV, 5, 4	5-6	158
IV, 12, 2	5-6	158
<i>Contra Noetum</i>		
4; 14	11, 5	230
<i>Philosophoumena</i>		
V, 10, 2	9, 6	193
X, 33	8, 1 s.	184
X, 34	7, 2; 8, 2; 10, 2-7	213-214
Cf. QUARRY, CONNOLLY (p. 220, n. 2)		
IRÉNÉE de Lyon, <i>Adv. Haereses</i> (éd. Harvey)		
I, 1, 1	9, 6	193
I, 1, 11	5-6	159
I, 19, 1	9, 6	193
III, 11, 11	6, 2	
III, 32, 1	12, 8	240
IV, 36, 6	8, 6	
IV, 59	7, 4	
IV, 60, 1	7, 4	
IV, 61, 1	9, 1 s.	205
IV, 64, 3	7, 4	
V, 1, 1	7, 4	
V, 3, 1	5-6	205
V, 10, 1	12, 1	235
V, 20, 2	12, 1	235
<i>Prédication apostolique</i>		
1	1, 2	104
31	9, 1	
99	12, 1	235
Cf. CONNOLLY (p. 263)		
LACTANCE, <i>Divinae institutiones</i>		
II, 2, 21-23	2, 2 s.	106
II, 5	8, 2	182

V, 3, 11	7, 7-9	201
VI, 23, 21	5, 10	144
VII, 5, 3	10, 2	210
<i>Ps.-MÉLITON, <i>Oratio</i></i>		
2	8, 2	182
11	2, 2 s	106
<i>MÉTHODE d'Olympe, <i>Symposion</i></i>		
8, 9	11, 5	231
ORIGÈNE, <i>Contra Celsum</i>		
II, 2	1, 1 ^f ; 4, 1	
VII, 41	1, 1 ^f ; 4, 1	
VIII, 70	5-6	162
VIII, 73	5-6	163
VIII, 74-75	5-6	163
Voir aussi § VIII, s. v. Celse.		
<i>Hom. in Num.</i>		
23, 2	3, 4	
23, 5	1, 1 ^f ; 4, 1	
26, 3	7, 2	198
<i>Comm. ser. in Matth.</i>		
37	5-6	165
<i>Fragm. in Matth.</i>		
90-91	5-6	165
<i>Comm. in Joh.</i>		
VI, 59 (38)	5-6	165; 167
XXXII, 30-31	9, 6	
<i>De principiis</i>		
11, 1, 3	6, 1	173
VALENTIN, ap. Irénée, <i>Adv. haer.</i>		
I, 1, 1	9, 6	192

VII. AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES POSTÉRIEURS A LA PAIX DE L'ÉGLISE

<i>Actes de S. Eustratios et de ses compagnons</i>		
27	5-6	123
AMBROISE de Milan, <i>Expos. Ps. 118</i>		
I, 2	12, 4	236
ANTIPATER de Bostra		
Fr. P. G., t. 96, 533 D	8, 6	248
<i>Hom. in Incarn.</i>		
10	12, 8	

ATHANASE d'Alexandrie, <i>Contra gentes</i>		
I, 12-15	2, 2	106 ; 108
I, 27-29	8, 2	182
AUGUSTIN d'Hippone, <i>De catech. rudibus</i>		
4, 7	7, 9	199
<i>Enarr. in Psalmos</i>		
41, 6	1, 1 ^a	99
127, 10	1, 1 ^a	99
<i>Epistulae</i>		
102, 2 (8-15)	8, 1-6	101 ; 204
138, 2 (15)	5, 10	143
<i>Sermones</i>		
267, 4 (4)	6, 1	173
Denis 2, 4	1, 1 ^a	99
PS.-CLÉMENT de Rome, <i>Hom. Clem.</i>		
3, 19	9, 6	192
<i>Recogn. Clem.</i>		
V, 15	2, 2 s.	106
EUSÈBE de Césarée, <i>Demonstr. evangel.</i>		
I, 8	5-6	167
FIRMICUS MATERNUS, <i>De errore prof. rel.</i>		
1-4	8, 2	182
GRÉGOIRE de Nazianze, <i>Orat.</i>		
14, 26-27	10, 6	216
45, 8	12, 1	236
JEAN CHRYSOSTOME, <i>Demonstr. In Matth. hom.</i>		
68, 3 ; 72, 4	5-6	168
JÉRÔME, <i>Epist.</i>		
63, 2	11, 5	
ORACLES Sibyllins		
V, 81-85	2, 2 s.	106
VIII, 390-391	2, 8-10	110
PRUDENCE, <i>Contra Symmachum</i>		
I, 297 s.	8, 2	182
QUODVULTDEUS, <i>De Symbolo</i>		
III, 3	1, 1 ^a	99
RUFIN, <i>Hist. monach.</i>		
Prol.	5-6	168
SÉRAPION de Thmuis, <i>Epist. ad monachos Alex.</i>		
3	5-6	168

SYNÉSIOS de Cyrène, <i>Hymnes</i>		
IX, 11 ; 29	9, 6	192
THÉODORE de Cyr, <i>Graec. affect. cur.</i>		
III, 6	8, 2	182
VII, 15	2, 8-9	111
IX, 51 s.	5, 6	133
TIMOTHÉE d'Alexandrie (?), <i>Hist. monach.</i>		
Prol.	5-6	168

VIII. AUTEURS PROFANES

AMMIEN Marcellin		
XXII, 12, 6-8	2, 8-9	111
XXV, 4, 17	2, 8-9	111
ARIUS Didyme		
	10, 2	210
ARISTOTE, <i>Ethic. Nicom.</i>		
II, 7, 1108 a	4, 1	
<i>Fragments</i> (Rose)		
59	10, 5	213
PS.-ARISTOTE, <i>De mundo</i>		
6, 399 b	6, 4-7	142
CELSE, dans Origène, <i>Contra Celsum</i>		
II, 1	1, 1 ^f	101
II, 45	1, 1 ^d	100
III, 1	1, 1 ^f	101
IV, 7	1, 1 ^h	101 ; 204
IV, 23	5-6 ; 10, 2	211
VI, 66	1, 1 ^a	99
VI, 78	1, 1 ^h	101
VIII, 2	1, 1 ^c	99
VIII, 54	1, 1 ^d	100
CICÉRON, <i>République</i>		
III, 25 (37)	6, 4	172
<i>Tusculanes</i>		
I, 30	6, 7	
DÉMOCRITE, fragm. Diels		
187	6, 8	139
DIODORE de Sicile		
XL, 3	1, 1 ^c	99
ÉPICTÈTE, <i>Entretiens</i>		
I, 6, 19	10, 2	210
IV, 7, 6	1, 1 ^d	100

GALIEN	1, 1 ^d	100
HERMES TRISMEGISTE, <i>Corp. hermet.</i>		
I, 6	9, 6	193
I, 9	9, 6	194
I, 31	2, 8-9	110
VIII, 3	6, 7	
X, 7	6, 1	140
XI, 4-5	6, 1	140
XIII, 1	10, 7	
XIII, 21	2, 8-9	110
XVI, 12	9, 6	194
<i>Asclepius</i>		
16-17	6, 1	140
JUSTINIEN, <i>Code</i>		
1, 1, 27, 1 et 3	9, 5	200
LUCIEN, <i>Peregrinus</i>		
11 s.; 13	1, 1 ^d	100
MARC-AURÈLE, <i>Pensées</i>		
I, 6	1, 1	254
XI, 3	1, 1 ^d	100
MAXIME de Tyr, <i>Diss.</i>		
XI	5, 6	160
PHILOLAOS, <i>fragm. Diels</i>		
15	6, 7	138
PLATON, <i>Apol.</i>		
29 a	6, 10	144
<i>Leges</i>		
X, 898 e	6, 2	139
<i>Phaedo</i>		
62 b	6, 7	138
PS.-PLATON, <i>Axiochos</i>		
365 e	6, 7	138
366 a	6, 8	138
PORPHYRE, <i>De abstinence</i>		
II, 45	12, 8-9	110
<i>Fragm. ap. Augustin, Ép., 102, 2</i>	1, 1 ^h	101
SÉNÈQUE, <i>Ep. ad Lucilius</i>		
65, 24	6, 1	141
<i>Natur. quaest.</i>		
I, pr., 13	6, 1	141

SUJETS TRAITÉS

<i>Actes de Ste Catherine</i> 28, 122	COTTERILL (J. M.) 246
<i>Actes de S. Eustratios</i> 28, 122-124	Dédification du chrétien 215.
<i>Actes de S. Philippe</i> 31, 122	διδασκαμονία 53
Agapè et Èrôs 211, 234	Démiurge 191
ἀλαζονεία 61	DIOGNÈTE 254, 267
ALFONSI (L.) 94, 184, 266	DONALDSON 114, 180, 189, 246
AMBOISE l'apologiste 222, 266	DUNS SCOT 169
ANASTASE le Sinaïte 19	εἰρωνεία 61
ANDRIESSEN (P.) 37, 42, 79, 126, 178, 222, 224, 227, 236, 257-259, 262	Enfer 216-217
ANDRONIC Camatèros 20.	ἐπίγνωσις 226, 228
Ange (le Christ comme —) 196-198	Esprit (Saint-) 185, 232
ἀνταλλαγή 200, 249	Eucharistie 133
Anthropocentrisme 161, 209	EUTHYMOS Zigabènos 18
Antisémitisme 100-101, 111-114, 133, 265	Ève et Marie 83, 239-240
Antithèse 127	FUNK 35
<i>Apocalypse d'Élie</i> 197-198, 261	GEFFCKEN 89, 109, 126, 129
Apologétique, antique 93-95, 99-103;	Ghetto 132, 136
— byzantine 18-24, 27-31, 247;	Ἰνδουίς 228, 234-238
— contemporaine 120, 176, 217; ses dangers 106, 115-117, 155-158, 183	Gorgianiques (figures —) 107, 224
Apostolat 96, 147	GUILLAUMONT (A.) 150, 198
Arbre de la science 235-236	Hagiographie byzantine 27-29, 247
Arcane 120	HARMER (J. R.) 36, 267
Aristotélisme 61, 139, 142	HARNACK 8, 10, 25-27, 32, 89, 109, 115, 129, 144
<i>Barlaam et Joasaph</i> 27, 122	Histoire (théologie de l'—) 154, 157-158
Biblique (style —) 102, 128, 200, 205-207, 208, 212, 235, 239	Idolâtrie 105, 108
Binitarisme 184	Idolothytes 133
BOSSUET 41	Imitation de Dieu 212, 234
BUNSEN (C. C. J.) 35, 115, 220	Immanence et transcendance 134-135
Calomnies contre les chrétiens 101, 133, 181	Islâm 154
	JOURNET (Ch.) 171, 175, 207
	Judaïsme 135, 149, 151, 154, 161, 171
	<i>Koinè</i> doctrinale 140, 193, 196, 234
	KARPATHIOS 219, 243

- KAYSER (A.) 41, 73, 114-115, 180
 KIHN (H.) 30, 178, 218, 222
 κόσμος 131, 164-165
 κράτιστος 255-256, 258-259
 KRUMBACHER 21
 LACHMANN 35, 38, 75, 199
 Lettre ou discours ? 91-92
 Lumière du monde 146, 148, 159, 192
 Macrocosme, microcosme 139
 Marcionisme 115-116
 Martyrs 164, 201, 216-218, 226
 MAXIME l'astrologue 16-17
 MAXIME le Confesseur 117, 173
 MECHAM (H. G.) 46, 145, 220, 223-224
 MERCATI (G.) 6, 23, 32
 Monachisme 160, 167-168
 Morale chrétienne 143
 Mystère chrétien 119-120, 150, 217-218, 235, 239-240
 NAUTIN (P.) 187, 230-231
 NICÉTAS Acominatos 20
 Νοῦς 193-194
 Nouveauté du christianisme 101, 131, 203
Omnia propter electos 169-171
 Optimisme et pessimisme 204-205
 OVERBECK 180, 247-248
 PELLEGRINO (M.) 94, 181, 210
 Παῖς, Υἱός 187, 230-232
 Patriotisme 135-136, 143, 163
 παρουσία 70
 πάροικος 63, 135
 Παντοκράτης 66
- « Père », appliqué au Fils 192
 Persécutions 133, 135, 166-167
 Platonisme 133, 138
 πολιτεία 62, 143
Prédication de Pierre 93, 95, 107, 111, 121, 131, 149, 245-246
Prédications de Pierre 93
 Protreptique 94, 104, 208, 210, 226
 Religiosité seconde 105, 109
 RENAN 41-42, 135, 143
 Rhétorique 97, 107-108, 118, 124-127, 130, 218, 224-225
 Sacerdoce des chrétiens 147, 149, 151, 155, 158, 159, 168
 Sacrifice sanglant 109-111, 244
 Sel de la terre 146-147, 152, 162, 164
Sibylle Érythrée 12, 29
 Stoïcisme 139, 140-141, 142, 145, 152, 160, 182, 210, 213, 267
 Suicide 144, 176
 σύνεχω 142, 145, 173
 ΣΥΜΕΟΝ Métaphraste 28
 στοιχεῖα 182
 СТОЛКОВИЦ 6
 Théodécée 203, 206
 THÉODORE Skutariotès 22
 θεός au sens affaibli 215-216
Théosophie de Tubingue 13, 29
 THOMAS d'Aquin 169, 176
Tractatus de martyrio sanctorum 6, 32
 Translittération 30
 τροφεύς 190, 194
 Universalisme chrétien 132

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	5
I. Le manuscrit de Strasbourg.....	5
II. Nature du manuscrit F.....	10
III. Origine du manuscrit F.....	17
IV. A la recherche de l'archétype.....	24
V. L'état du texte.....	31
VI. Les éditions.....	33
VII. La présente édition.....	37
VIII. Les traductions.....	39
BIBLIOGRAPHIE.....	43
TEXTE ET TRADUCTION.....	47
COMMENTAIRE.....	87
Le titre. Caractères généraux. Contenu et plan.	
I. Apologie contre les Païens et les Juifs (ch. I-IV).....	98
Les questions de Diognète (I, 1). Préparation spirituelle (I, 2-II, 1). Contre l'idolâtrie (II, 1-7). Contre les sacrifices (II, 8-10). Contre les sacrifices des Juifs (III, 1-5). Contre le ritualisme juif (IV, 1-5). Maladresse de l'apologétique.	
II. Les Chrétiens dans le monde (ch. V-VI).....	119
Le mystère chrétien (V, 1-6). Tradition littéraire. Qualités du style. Richesse de la pensée. Situation des chrétiens. L'âme du monde. Doctrine traditionnelle. Le Nouveau Testament. Parallèles chez les Apologistes. Clément et Origène. Persistance de la tradition. Originalité de l' <i>A Diognète</i> .	
III. Initiation à la foi chrétienne (ch. VII-IX).....	177
La lacune en VII, 6-7. Le christianisme comme révélation. Théologie : le Père et le Fils. Ni modalisme,	

ni subordinatianisme. L'économie du salut. Pourquoi si tard ? (IX, 1-6).

IV. **L'exhortation finale** (ch. X et XI-XII)..... 208

Dialectique de la conversion (X, 1-4). Anthropomorphisme cosmique (X, 2). L'*agapè* chrétienne (X, 2-7). L'enfer et le martyr (X, 7-8). La lacune entre X, 8 et XI, 1. L'authenticité des ch. XI-XII. Amplification de l'exhortation. Compléments à la théologie du Verbe (XI, 2-5). La vie de l'Église (XI, 5-8). Une gnose orthodoxe (XII, 1-7). L'exhortation finale (XII, 8-9).

V. **La date et l'auteur**..... 241

Terminus a quo : 120. Terminus ad quem : au plus tard 310. L'*A Diognète* peut être du II^e siècle. Terminus ad quem : Clément d'Alexandrie. Qui est « Son Excellence Diognète » ? Date probable : autour de 200. Plus proche de Clément que d'Hippolyte. Écrit à Alexandrie vers 190-200. L'auteur : Pantène ? Le procureur Claudios Diognètes.

INDEX DES LOCA PARALLELA..... 269

INDEX DES SUJETS TRAITÉS..... 285