Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 3

Artikel: Étude critique : le contexte judaïque du "nom" dans l'évangile de vérité
Autor: Dubois, Jean-Daniel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381043

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

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

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

Download PDF: 09.12.2025

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

ÉTUDE CRITIQUE

LE CONTEXTE JUDAÏQUE DU « NOM » DANS L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ

J.-E. Ménard fut le premier à présenter au public français un commentaire de l'*Evangile de Vérité*. Il vient de reprendre l'essentiel de cette publication, qui reçut un accueil favorable [1], pour une nouvelle édition dans la collection des *Nag Hammadi Studies*, éditées chez E. J. Brill [2]. Depuis la parution du premier commentaire, J.-E. Ménard a rédigé une série d'articles sur l'*Evangile de Vérité*. La nouvelle version du commentaire utilise une partie de ces travaux publiés en articles, mais ne dispense pas le lecteur de revenir à ces études de détail [3]. Les articles sont en effet plus étoffés que certaines pages du commentaire, et ils reflètent mieux l'évolution de la recherche de J.-E. Ménard qui accorde maintenant plus d'importance aux racines juives du gnosticisme.

[1] *L'Evangile de Vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris, Letouzey et Ané, 1962 ; revue in *Rev. Th. Ph.*, t. XIV, N.S., 1964, p. 51-52 (R. Kasser), et t. XVII, N.S., 1967, p. 200 (P. Bonnard).

[2] *L'Evangile de Vérité* (*Nag Hammadi Studies*, II, vol. editor M. Krause), Leiden, Brill, 1972, x + 228 p. C'est D. M. SCHOLER qui inaugura cette collection d'études sur les textes de Nag Hammadi avec sa *Nag Hammadi Bibliography* (*N. H. Studies*, I, vol. editor G. W. MacRae), Leiden, 1971. Un supplément de cette bibliographie paraît maintenant régulièrement dans le dernier fascicule de l'année en cours de la revue *Novum Testamentum : Supplementum I*, in *N. T.*, XIII, 1971, p. 322-335 (part. les nos 2536r à 2542), *Supplementum II*, in *N. T.*, XIV, 1972, p. 312-331 (part. les nos 2761 à 2765) et *Supplementum III*, in *N. T.*, XV, 1973, p. 327-345 (part. les nos 2942-2944).

[3] « Les élucubrations de l'Evangelium Veritatis sur le « Nom », in *Studii Montis Regii*, 5, 1962, p. 185-214 ; « Le « Sitz-im-Leben » de l'Evangile de Vérité », in *S.M.R.*, 6, 1963, p. 57-66 ; « La πλάνη dans l'Evangile de Vérité », in *S.M.R.*, 7, 1964, p. 3-36 ; « L'« Evangile de Vérité » et le Dieu caché et invisible des littératures antiques », *S.M.R.*, 8, 1965, p. 193-212 (repris en moins complet in *Rev. Sc. Rel.*, 45, 1971, p. 146-161) ; « La « Connaissance » dans l'Evangile de Vérité », in *Rev. Sc. Rel.*, 41, 1967, p. 1-28 (reprise et développement d'un article publié en allemand, « Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit », in *Christentum und Gnosis*, ed. W. Eltester (Beihefte zur *Z.N.W.*, 37), Berlin, 1969, p. 59-64) ; « La structure et la langue originale de l'Evangile de Vérité », *Rev. Sc. Rel.*, 44, 1970, p. 128-137 (= Mémorial du Cinquantenaire, Faculté de Théologie catholique, Strasbourg, 1970, p. 322-331).

I. *Présentation du nouveau commentaire*

1. On aurait tort de croire que cette nouvelle version du commentaire n'est qu'une réimpression de l'ouvrage de 1962. Le nouveau texte comporte de nombreuses additions. Une comparaison des index [1] des textes cités indique par exemple un développement considérable des rubriques « littérature judéo-chrétienne » et « littérature gnostique et patristique ». Le présent commentaire gagne beaucoup par ses multiples références aux *Odes de Salomon* et à l'*Apocryphe de Jean*. Certaines affirmations du commentaire ont subi quelques correctifs ; elles sont plus nuancées et parfois même supprimées. Alors qu'on lit une phrase comme celle-ci dans l'édition de 1962, « Des œuvres gnostiques du type de notre « Evangile » ou encore de « l'Evangile de Thomas » pourraient fort bien être des spéculations hellénistiques bâties sur une base sémitique » (à propos de 19,35ss.), on relève la formulation suivante dans le volume de 1972, « Des œuvres gnostiques comme « l'Evangile de Vérité » ou « l'Evangile de Thomas » renferment des *spéculations hellénistiques* dont le fondement *est sémitique* » (p. 95 ; c'est nous qui soulignons). Malgré cela, on a l'impression que les textes de Qumran ne sont mentionnés qu'en passant : 13 références seulement (contre 9 en 1962) réparties sur deux passages du commentaire (p. 128 et 139) et un passage de l'introduction (p. 31-32).

En 1962, J.-E. Ménard présenta une rétroversion grecque du texte copte, fondée, à ce qu'il semble, sur les quelques équivalents grecs relevés par le dictionnaire de Crum. L'édition de 1972 supprime cette rétroversion, garde la même traduction et offre une version révisée du commentaire. L'auteur maintient la thèse d'un original grec de l'*Evangile de Vérité* face aux positions de G. Fecht [2] et de P. Nagel [3]. Il ajoute toutefois que « le manuscrit de l'*Evangile de Vérité* peut avoir été soumis à bien des changements et renfermer plusieurs couches rédactionnelles » (p. 17). Quel que soit le caractère hasardeux de toute rétroversion, la consultation du texte grec élaboré par J.-E. Ménard peut être utile pour comprendre certains passages du commentaire. On lit par exemple : « Vous êtes la conscience qui

[1] Le nouveau commentaire comporte plusieurs tables de références qui facilitent la consultation de l'ouvrage : *a*) une table analytique des termes français ; celle-ci serait encore plus pratique si des caractères gras signalaient les références principales ; *b*) une table des citations (A.T., N.T., Apocryphes l'A.T. et du N.T., Littératures judéochrétienne — = Odes de Salomon —, juive — = Qumran —, rabbinique, gnostique et patristique, et gréco-latine) ; *c*) une table des auteurs cités.

[2] « Der erste « Teil » des sogennanten Evangelium Veritatis », in *Orientalia*, t. 30 (1961), p. 371-390 ; t. 31 (1962), p. 85-119 ; t. 32 (1963), p. 298-335.

[3] « Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht », *Orientalistische Literaturzeitung*, t. 61, 1966, col. 5-14.

attire » (33,9). Ce verbe « attire » correspondrait au grec ἕλκέω mis pour ⲦⲰⲔⲘ (cf. R. Kasser, *Compléments au Dictionnaire Copte de Crum*, Le Caire, 1964, 406a ; cp. *Apoc. de Pierre*, CG 7,80,16-17). L'interprétation de ce passage est différente si on admet qu'un autre verbe grec existe par delà le verbe copte, ἀνασπάω par exemple, utilisé dans la version lucanienne du logion de Lc 14,15 (la bête tombée dans le puits ; cf. Mt 12,11 ; cp. Am 9,2)[1]. Le thème de la brebis tombée dans un puits un jour de sabbat apparaît en effet un peu plus haut dans l'*Evangile de Vérité* (32,18ss.).

2. Les premiers éditeurs de l'*Evangile de Vérité* ont identifié cette œuvre gnostique à l'écrit de Valentin mentionné par Irénée, vers 180, dans le *Contre les Hérésies*, Livre 3,11,9 : « Quant aux Valentiniens... ils en sont arrivés à ce point d'audace d'intituler *Evangile de Vérité* ce qu'ils ont composé à une date récente, bien qu'il ne s'accorde nullement avec les Evangiles des Apôtres »[2]. La langue et la doctrine de l'*Evangile de Vérité* correspond à ce que nous savons des milieux valentiniens[3]. J.-E. Ménard confirme cette attribution de l'*Evangile de Vérité* copte aux cercles valentiniens en comparant brièvement l'*Evangile de Vérité* à un autre écrit valentinien du Codex Jung (1,3), l'*Epître à Rheginos* ou le *De Resurrectione*[4]. Certaines spéculations sur les nombres et l'interprétation de la parabole de la brebis perdue (Mt 18,12-14 et Lc 15,4-6) rapproche l'*Evangile de Vérité* des enseignements d'un disciple de Valentin, Marc le Mage[5].

Cependant certains thèmes caractéristiques du gnosticisme valentinien n'apparaissent pas dans l'*Evangile de Vérité* : la doctrine de l'énumération des éons, le mythe de la chute de Sophia, la distinction entre le démiurge inférieur et le Père inconnu. Tout semble alors indiquer que l'*Evangile de Vérité* fut composé à une époque ancienne où la terminologie valentinienne commençait à se préciser, et où Valentin lui-même était encore proche de l'orthodoxie[6]. On sait par Tertullien que Valentin avait même failli être évêque (*Adv. Val.*, 4).

[1] R. McL. Wilson : « A Note on the Gospel of Truth, 33,8-9 », in *N.T.S.*, IX, 1962-63, p. 295-298.

[2] D'après la traduction de F. Sagnard, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies*, III, Paris, 1952, p. 205.

[3] M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel : *Evangelium Veritatis*, Zurich, 1956, p. xii-xv.

[4] *Op. cit.*, p. 34-38.

[5] Cp. *Evang. de Vér.*, 31,35-32,30 et Irénée, *Adv. Haer.*, I, 16,1-2. On trouvera aussi le texte d'Irénée dans W. Foerster : *Gnosis*, I, Oxford, 1972, p. 210-212 (= *Die Gnosis*, I, Zurich, 1969).

[6] M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, *op. cit.*, p. xii ; G. Quispel : « The Jung Codex and its Significance », in *The Jung Codex, Three Studies...* edited by F. L. Cross, London, 1955, p. 50-54 ; W. C. Van Unnik : « The « Gospel of Truth » and the N.T. », in *The Jung Codex*, p. 92ss.

Ce n'est qu'après sa séparation d'avec l'église officielle de Rome que Valentin fonda une communauté à part, et Ptolémée, Marc et Héracléon furent ses disciples. Il faut sans doute associer le quatrième traité du Codex Jung, le *Tractatus Tripartitus*, dont la première partie vient d'être éditée, à l'un des disciples mentionnés ci-dessus, Héracléon.

Si l'*Evangile de Vérité* est de la plume de Valentin, comme le croit Van Unnik, on situera la rédaction de l'évangile un peu avant le milieu du second siècle ; si on préfère avec J.-E. Ménard prendre l'*Evangile de Vérité* pour une méditation d'un membre de l'entourage de Valentin, on supposera qu'il remonte au troisième quart du deuxième siècle, au temps de l'âge d'or du valentinisme. L'introduction du commentaire de J.-E. Ménard ne reprend point les discussions en cours sur la valeur des notices d'Irénée et d'Hippolyte, et des Extraits de Théodote, à propos de Valentin. Quoi qu'il en soit, l'*Evangile de Vérité* constitue une source de premier choix pour reconstituer l'essentiel du valentinisme. D'autres textes de Nag Hammadi permettront peut-être d'élargir le champ de nos connaissances sur le valentinisme. Il est en tout cas regrettable que la nouvelle version du commentaire de l'*Evangile de Vérité* n'ait pas pu rendre compte des fragments de l'*Evangile* qu'on trouve ailleurs dans les textes de Nag Hammadi, au Codex 12 [1].

3. La haute antiquité de l'*Evangile de Vérité* dans le cadre des textes coptes de Nag Hammadi paraît peu soulignée par le commentaire de J.-E. Ménard. Il y a encore beaucoup à dire sur la proximité de l'*Evangile de Vérité* du *Pasteur* d'Hermas ou des écrits de Justin [2]. En ce qui concerne le Nouveau Testament, J.-E. Ménard ne manque pas d'envisager les relations de l'Evangile de Vérité avec les écrits canoniques. Dans une vaste fresque sur la gnose, décrite comme une « connaissance mystique par introversion » (p. 33), il passe en revue les antécédents philoniens, qumraniens et néotestamentaires de la gnose (p. 17-34). Il reproduit en plus (p. 3-8) et développe la première liste des parallèles de l'*Evangile de Vérité* avec les écrits du Nouveau Testament qu'avait esquissée Van Unnik [3].

J.-E. Ménard a certainement raison d'indiquer les allusions nombreuses de l'*Evangile de Vérité* aux premiers textes du chris-

[1] Le troisième volume de l'édition des facsimilés (*The FacSimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden, 1973, vol. III) vient de publier les planches de ces fragments.

[2] La monographie de C. I. K. Story (*The Nature of Truth in « The Gospel of Truth » and in the Writings of Justin Martyr*, Supplements to N.T., XXV, Leiden, 1970), assez décevante par rapport aux objectifs qu'elle s'était fixée, n'a pas paru assez tôt pour que J.-E. Ménard ait pu en faire un ample usage.

[3] *Op. cit.*, p. 115-121.

tianisme primitif. A ce propos le rapprochement qu'il établit avec le Papyrus Egerton 2 (p. 8) est significatif ; [1] car, ces fragments d'évangile sur papyrus évoquent une étape de l'élaboration des textes canoniques où « traditions orales et tradition écrite s'entrecroisent ». Toutefois, comment J.-E. Ménard peut-il affirmer l'existence d'une « profonde influence paulinienne sur l'*Evangile de Vérité* » (p. 8) quand l'essentiel des « citations presque explicites » porte sur un ou deux mots, ou que le tiers des citations envisagées provient de textes comme Col 1,26ss., Ep 3,3-4.9, ou l'hymne de Ph 2,6ss. ? Il est facile et nécessaire de relever des expressions communes à l'*Evangile de Vérité* et aux épîtres pauliniennes. Il est plus difficile de démontrer l'influence d'un texte sur un autre.

Un peu plus loin, J.-E. Ménard s'étonne de ce que l'auteur valentinien de l'*Evangile de Vérité* ne cite pas davantage le quatrième évangile. Il conclut : « Est-ce à dire que dans les milieux alexandrins, le IVe Evangile n'y était pas encore connu sous sa forme actuelle ? » J.-E. Ménard relie ainsi l'emploi du Nouveau Testament par l'*Evangile de Vérité* aux étapes de la formation du canon. Cette question est légitime, et mérite qu'on y prête plus d'attention. Mais on ne peut pas oublier qu'il faut manier avec une prudence extrême les premiers parallèles relevés entre l'*Evangile de Vérité* et le Nouveau Testament. La tentation de la parallélomanie existe encore. L'état des recherches actuelles sur Nag Hammadi correspond à celui des études sur les documents de Qumran il y a une bonne quinzaine d'années. Une comparaison de terme à terme n'aboutit pas à de grands résultats. La question des rapports de l'*Evangile de Vérité* avec le Nouveau Testament reste ouverte. Au contraire, une étude de certains thèmes du judaïsme intertestamentaire ferait ressortir que les épîtres du Nouveau Testament représentent une étape de courants de pensée auxquels certaines pages de l'*Evangile de Vérité* appartiennent.

II. *Le « Nom » dans l'*Evangile de Vérité

Dans la perspective d'une telle étude, prenons l'exemple de ce que J.-E. Ménard appelle les « élucubrations » de l'*Evangile de Vérité* sur le nom divin. Le commentaire du texte de l'*Evangile de Vérité*, et même la nouvelle version de ce commentaire sous-estiment l'im-

[1] *Fragments of an Unknown Gospel*, ad. by H. I. Bell and T. C. Skeat, London, 1935². On trouvera aussi le texte de ces fragments dans *Neutestamentliche Apocryphen*, ed. E. Hennecke-W. Schneemalcher, vol. I, p. 58-60 (« Unbekanntes Evangelium mit johannneischen Einschlägen », Pap. Egerton, 2, J. Jeremias). Il ne faut pas trop presser le rapprochement suggéré par J.-E. Ménard, car il serait malaisé de montrer l'origine gnostique de ces quelques restes de traditions apocryphes.

portance du contexte juif intertestamentaire des spéculations sur le nom divin.

1. L'*Evangile de Vérité* fait plusieurs allusions à l'idée de « nom », particulièrement en référence à la notion stoïcienne de « nom propre » qui donne l'existence à un être (21,26-22,13, commentaire p. 104ss. ; 27,15-19, commentaire p. 131-133 ; cf. aussi 24, 21ss., commentaire p. 120). C'est aux pages 38 à 41 du texte de l'*Evangile de Vérité* qu'on trouvera un long développement gnostique sur le sens du nom divin. En guise de commentaire, J.-E. Ménard écrit : « Ce Nom est Fils de Dieu... Avant le valentinisme, il est déjà en usage... Dans le valentinisme, il signifie le mystère du Plérôme ou le Plérôme lui-même... Dans les divers écrits de la fin du IIe siècle, le Nom est toujours lié au Mystère... C'est parce qu'il est ce Mystère qu'il est vraiment Fils du Père incompréhensible » (p. 178). Après avoir signalé quelques références à des milieux gnostiques et occultes où existe ce genre de conceptions, J.-E. Ménard conclut : « Cette notion du Nom fut en effet en faveur tant dans le judaïsme hétérodoxe qu'orthodoxe, et sans cesse les Juifs eurent la tentation de prêter au Nom divin un pouvoir magique. Les méditations de notre auteur ne respirent qu'un vague déisme et nous plongent dans un mystère indéchiffrable » (p. 178). Tout en reconnaissant quelques allusions à la doctrine juive du nom divin (cf. par ex. *Evang. de Ver.*, 38,11-15,22), J.-E. Ménard penche pour une interprétation de ces passages de l'évangile gnostique (38-41) qui met en relief l'idée très peu juive d'un dieu « insaisissable, impensable, incompréhensible » (17,7ss.). Il écrit encore : « Si le Nom qui désigne ici l'essence divine, invisible et ineffable, reflète originellement la doctrine juive du caractère caché du Nom divin, notre auteur sait la transformer en une théologie de l'incompréhensibilité divine » (p. 181).

Après la rédaction de la première version du commentaire de l'*Evangile de Vérité*, J.-E. Ménard semble infléchir son interprétation du « déisme vague » de l'*Evangile de Vérité*. Il retrace un portrait de la théologie du nom dans une vaste enquête qui englobe les milieux grecs, les papyrus magiques, l'Ancien et le Nouveau Testaments, sans oublier Philon, Josèphe, les pseudépigraphes et les textes rabbiniques [1]. Il affirme en conclusion l'existence d'une « influence d'une pensée sémitique, et plus spécialement juive et biblique » sur l'auteur de l'*Evangile de Vérité* [2]. Il écrit par exemple : « Ce Nom de Dieu prend figure d'hypostase dans notre *Evangile de Vérité* tout comme dans

[1] « Les élucubrations de l'Evangelium Veritatis sur le « Nom », in *Studii Montis Regii*, V, 1962, p. 185-214 ; on peut aussi consulter la monographie de A.-M. Besnard : *Le Mystère du Nom, Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé*, Joël III,5 », Lectio Divina, 35, Paris, 1962.

[2] *Op. cit.*, p. 214.

certains passages du Deutéronome [1] et dans les textes rabbiniques ou apocalyptiques » [2]. Relevons particulièrement une phrase de la conclusion du paragraphe consacré aux pseudépigraphes. « Nous aurions de plus une preuve nouvelle de l'influence de l'apocalyptique juive sur la pensée gnostique postérieure et sur des ouvrages comme l'*Evangile de Vérité* » [3].

Le commentaire de la sentence 12 de l'*Evangile de Philippe* illustre encore mieux l'évolution de la pensée de J.-E. Ménard à propos des spéculations sur le nom divin. « Le Nom, désignant l'essence ou la substance divine (=le Plérôme) invisible et ineffable, est une théologie primitive qui se réfère à la doctrine juive du caractère caché du Nom, lequel ne doit pas être prononcé. Et elle se développe dans les documents gnostiques en une théologie apophatique de l'incompréhensibilité divine » [4]. On peut regretter que la nouvelle version du commentaire de l'*Evangile de Vérité* ne tienne pas compte de l'évolution des positions de son auteur et de la reconnaissance progressive de la base sémitique de cette compréhension du nom divin.

2. *a*) Ceci est d'autant plus dommage que J.-E. Ménard n'ignore pas les travaux de G. Quispel ; celui-ci est revenu sur cette question à plusieurs reprises. Dès les premiers mois après l'annonce officielle de l'acquisition du Codex Jung par l'Institut du psychanalyste de Zürich, G. Quispel relevait des traces du judaïsme, et plus particulièrement de l'hétérodoxie juive, dans les textes gnostiques. Dans une analyse du Codex Jung et de sa signification, il mentionne ainsi plusieurs textes du judaïsme tardif (3 Hénoch 13 ; Henoch 69 ; Apoc. d'Abraham 10 ; Hekhaloth Rabbati ; Yesira ; etc.) où le nom imprononçable, le *Shem Hammephorash* peut être identifié à la figure suprême de l'angélologie juive, Métatron-Jaoël (substitut du tétragramme) [5]. Il retrouve encore ce genre de conceptions dans le texte gnostique de la *Pistis Sophia*, 7, où la même figure divine reçoit le nom de « Petit Yao » ; il en déduit l'existence, au début de notre ère, de spéculations juives hétérodoxes sur le Nom compris comme un médiateur de la création et comme un moyen de la révélation.

G. Quispel a développé par ailleurs la même argumentation dans un article écrit en allemand sur « la gnose chrétienne et l'hété-

[1] J.-E. Ménard pense en particulier à Dt 12,5.11.21 ; 14,23-24 ; 16,11, mais aussi 1 R 8,17ss ; 9,3.7 ; etc.

[2] *Op. cit.*, p. 214.

[3] *Op. cit.*, p. 201.

[4] J.-E. Ménard : *L'Evangile selon Philippe, Introduction — Texte — Traduction — Commentaire*, Paris, 1967, p. 132.

[5] G. Quispel : « The Jung Codex and its Significance », in *The Jung Codex...*, ed. F. L. Cross, London, 1955, p. 68-78.

rodoxie juive »[1]. Là il s'appuie sur les réflexions de G. Scholem à propos de l'origine juive de la formule du nom imprononçable, le *Shem Hammephorash*[2]. Célèbre par ses recherches sur les grands courants de la mystique juive, G. Scholem situe la distinction Nom propre — surnom (*Shem Hammephorash* — *Kinnuij* ; cp. κυριόν ὄνομα — προσηγορικὸν ὄνομα) dans le contexte de la mystique du char. Dans un autre article Scholem illustre la puissance créatrice du nom divin par ce même contexte de la mystique juive[3].

G. Quispel a repris son interprétation du Nom de Dieu dans l'*Evangile de Vérité* avec une étude des relations entre Qumran, le quatrième évangile et le judéochristianisme[4]. Il identifie les spéculations de l'*Evangile de Vérité* sur le Nom, comme révélation de la divinité du Père, aux courants du judéochristianisme où le « Nom Propre de Dieu » équivaut au Nom ineffable, au *Shem Hammephorash*. L'expression valentinienne « revêtir le Nom », par exemple, suppose un milieu juif attesté par des sources samaritaines et ésotériques (Memar Marquah, Henoch, Hekkaloth, Yesira, etc.). Alors que les milieux hellénistiques insistent sur l'ineffabilité de la divinité, les cercles juifs vénèrent un « Nom » qu'on pourrait qualifier « d'insaisissable, d'impensable et d'incompréhensible » (*Evang. de Ver.*, 17,7ss.). Car le « Nom » constitue le moyen d'exprimer la divinité de Dieu. Dans certains cas il remplace même l'appellation « Adonai ». Quispel n'hésite pas à faire remonter les spéculations gnostiques sur le Christ-Nom, courantes dans l'Egypte du IIe siècle, aux traditions palestiniennes de la communauté primitive de Jérusalem. J.-E. Ménard mentionne cette position (par ex. p. 179 et 181) sans la retenir ; on s'attendrait au moins à ce qu'il explique en quoi consiste la « transformation » d'une doctrine juive du caractère caché du Nom divin en une théologie de l'incompréhensibilité divine (p. 181).

b) J. Daniélou contribue lui aussi à établir l'origine judéo-chrétienne de la théologie du Nom par un chapitre de sa *Théologie du Judéo-Christianisme*.[5] La théologie du Nom prend ses racines

[1] « Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie », in *Evangelische Theologie*, 14, 1954, p. 474-484 ; cf. encore : « Het Johannesevangelie en de Gnosis», *Ned. Theol. Tijds.*, 11, 1956-57, p. 173ss., et « L'Evangile de Jean et la gnose », in *L'Evangile de Jean : Etudes et Problèmes* (Recherches bibliques, 3), Bruges, 1958, p. 197ss. ; « Gnosticism and New Testament », in *Vig. Christ.*, 19, 1965, p. 65-85.

[2] G. Scholem : « Über eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften und ihren jüdischen Ursprung », *Z.N.W.*, 30, 1931, p. 170-176.

[3] « Die Vorstellung von Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen », in *Eranos Jahrbuch*, XXII, 1953 (paru en 1954), p. 235-289, part. p. 246.

[4] « Qumran, John and Jewish Christianity », in *John and Qumran*, ed. by J. H. Charlesworth, London, 1972, p. 137-155, part. 149ss.

[5] *Histoire des Doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. I, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958, p. 199-226 (cité par J.-E. Ménard, p. 182 ; cf. aussi p. 95 et 128).

dans l'Ancien Testament (Ex 23,21 ; Dt 12,11 ; Tob 8,5, etc.). Mais, comme le remarque Daniélou, l'usage du Nom « dans l'Ancien Testament ne suffit pas à expliquer son emploi christologique. Celui-ci suppose un développement de la théologie du Nom dans le judaïsme tardif » qui semble être « en premier lieu en relation avec le caractère sacré conféré au tétragramme » [1]. Comme G. Quispel, J. Daniélou rattache ce développement aux courants de l'apocalyptique juive. Il relève cependant une faiblesse de cette position en reconnaissant le caractère souvent tardif des sources juives utilisées. C'est pourquoi il fait observer les caractéristiques d'une étape primitive de la théologie du Nom, attestée au niveau des textes du Nouveau Testament.

Dans une étude sur « la première communauté chrétienne à Jérusalem » (Ac 2,41-5,42), L. Cerfaux et Daniélou à sa suite remarquent le caractère archaïque de la théologie du Nom dans des textes qui témoignent des débuts d'une réflexion christologique [2]. Plusieurs passages utilisent des citations de l'Ancien Testament avec la mention du Nom. L'apôtre Pierre par exemple cite Joël 2,32 dans le discours de Pentecôte : « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé » (Ac 2,21 ; cp. 4,21). L'apôtre Paul reprend le même texte en Romains 10,13. Ailleurs dans l'épître aux Romains, Paul se réfère à la prophétie d'Esaïe 52,5, « ... Mon nom sera blasphémé » (Rm 2,24) ou à un texte de l'Exode, « Que mon nom soit annoncé par toute la terre » (Ex 9,16 ; Rm 9,17). On peut allonger cette liste (Ac 15,17 et Am 9,12 ; Rm 15,9 et Ps 18,50 ; He 2,12 et Ps 22,23 ; etc.)[3]. Et tout se passe, selon Cerfaux, comme si ces textes reflètent la constitution de recueils de citations de l'Ancien Testament où le Nom apparaît en relation avec la personnalité messianique du Christ.

Daniélou s'appuie aussi sur les travaux de C. H. Dodd. Celui-ci découvre des traces d'une réflexion théologique appliquée au Christ, dans l'évangile de Jean (17 particulièrement)[4]. Il établit un lien entre les passages où le Christ prend le Nom du Père et un milieu judaïque où le « Nom » remplace le nom sacré imprononçable ; il mentionne un texte de Pinhas ben Jaïr (env. 130-160) dans lequel plusieurs passages de l'Ancien Testament sont interprétés comme si le Nom ineffable était révélé dans la formule *Ani-hu* que la Septante traduit par ἐγώ εἰμι (Ps 91,14-15 ; Es 48,12 ; 43,10-11 ; cp. Jn 8,28

[1] *Op. cit.*, p. 200 ; cf. aussi H. BIETENHARD, art. ὄνομα in *Th.Wb.z.N.T.*, t. V, p. 242ss.

[2] In *Recueil L. Cerfaux*, vol. II, Gembloux, 1954, p. 125-156 (= *Eph. Theol. Lov.*, 16, 1939, p. 5-31), part. p. 148-149.

[3] Cf. J.-E. MÉNARD : « Les élucubrations... », in *S.M.R.*, 5, 1962, p. 204 n. 194.

[4] *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1970 (repr.), p. 93-96.

et 17,11 ; Es 43,25 ; 45,18 ; 42,8 ; cp. Jn 12,23ss. et 17,5). Il existe une variante de la formule précédente, *Ani-vehu*, que les prêtres prononcent à la fête des Tabernacles en remplacement du nom sacré (cf. R. Judah ben Ilai, en référence à Ps 118,25)[1]. Cette deuxième expression, *Ani-vehu* ou « Moi et Lui », symbolise l'unité d'Israël avec un Dieu qui sauve son peuple. Elle sera comprise dans des traditions tardives comme l'équivalent de l'expression ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με (cf. Jn 8,29 ; 13,20 ; 17,3.8) [2]. A plusieurs reprises le quatrième évangile revient sur cette unité de nature entre le Père et le Fils (8,16 ; 16,32 ; 17,8.21.23 ; etc.). Quand le Père glorifie le Fils, il glorifie son Nom (Jn 12,28 ; 17,5). Le Fils révèle l'identité du Père en ce que le Père manifeste le Fils (cp. He 2,12 et Ps 22,23).

Daniélou reprend ces résultats et les inscrit dans un courant d'idées qu'il retrouve dans la première épître de *Clément de Rome* et dans le *Pasteur* d'Hermas. Chez Clément de Rome, le caractère liturgique des allusions au Nom divin leur assure une marque d'ancienneté. Certaines mentions du Nom rappellent la piété juive traditionnelle quand elles désignent Dieu lui-même, en rapport avec le blasphème ou la glorification du Nom (par ex. 1 Cl 45,5.7 ; 44 ; etc.). Mais on remarque aussi chez Clément une tendance à personnifier le Nom. On lui obéit (58,1) et on lui est soumis (60,4). C'est lui qui fonde la confiance (58,1) et l'espoir (59,3) des fidèles. C'est l'objet de la « pleine connaissance » du croyant (59,2). Le Nom représente aussi le « principe originel de toute création » (59,3). Si on interprète ces passages comme Daniélou dans le sens de l'évangile de Jean, on ne manquera pas d'attribuer le Nom divin au Christ [3].

Les textes que nous venons de citer respirent la même atmosphère que le chapitre 10 de la prière eucharistique de la *Didachè*. « Nous te bénissons Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, et pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur... » (10,2)[4]. Cette bénédiction rappelle le contexte sapiential qui transparaît en Jean 17 (cf. v. 3ss. et 26 par ex. ; cp. Did 9,3). L'habitation du Nom dans les cœurs (cp. Jn 1,14) se rattache aux cycles de traditions qui font de Jérusalem

[1] Cf. STRACK-BILLERBECK, t. II, Exkurs : Memra Yahve, p. 302-333 et p. 797 (à propos de la fête des Tabernacles).

[2] Il est possible qu'il faille voir ici un écho des réflexions messianiques sur le « Messager » d'Esaïe 52,7 (cp. 11 Q Melch). Il n'est pas exclu que l'*Evangile de Vérité* se rapporte à ce genre de traditions en 40,21ss., 27ss. et 30.

[3] J. Ponthot adopte une position plus traditionnelle. Selon lui, le « Nom » désigne plus simplement « Dieu dans son rapport avec les hommes » (cf. *Le « Nom » dans la théologie des Pères apostoliques*, Diss., Louvain, 1950 ; et « La signification religieuse du « Nom » chez Clément de Rome et dans la Didachè », in *Eph. Theol. Lov.*, 35, 1959, p. 339-361 (part. p. 344ss.).

[4] D'après la traduction de J.-P. Audet, *La Didachè, Instruction des Apôtres* (= Etudes bibliques), Paris, 1958, p. 235 ; cf. aussi p. 174ss. et 431ss.

et du Temple le lieu de rencontre du culte spirituel, par opposition au culte sacrificiel. Le parallélisme de la formulation de Didachè 10,2 rapproche le « saint nom » de Jésus, le Serviteur, objet de connaissance, de foi et d'immortalité pour le croyant (cp. 1 Cl 58,1 ; 59,2). De plus il est encore question du Nom en rapport avec la création, dans ce qui suit immédiatement la bénédiction de Didachè 10,2 : « C'est toi, maître tout-puissant, qui as créé toutes choses à cause de ton nom » (10,3 ; cp. 1 Cl 59,3).

Daniélou relève cette conception du Nom comme puissance créatrice dans certains textes du *Pasteur d'Hermas* [1]. « La Tour a pour fondement la parole du Nom tout-puissant, glorieux, et pour appui la puissance invincible du Maître » (Vis III, 3,5). En comparant ce passage avec d'autres textes du Pasteur d'Hermas, il identifie le Nom au Fils de Dieu. « Le Nom du Fils de Dieu est grand, infini. Il porte le monde entier » (Sim IX,14,5). La suite de ce dernier texte ressemble à ce qu'on trouve sur le Nom dans la Didachè. « Si toute la création est soulevée par le Fils de Dieu, que dire de ceux qui portent le Nom du Fils de Dieu ? Tu vois qui sont ceux qu'il porte. Ce sont ceux qui portent son Nom de tout leur cœur. Lui-même est leur fondement et les porte joyeusement, parce qu'ils ne rougissent pas de porter son Nom » (Sim IX, 14,5-6). On retrouve plusieurs fois dans le Pasteur d'Hermas, l'un ou l'autre des membres du parallélisme « porter le monde » — « porter le Nom », exprimé en grec par deux verbes différents dont l'un évoque un contexte cosmologique et l'autre un contexte cultuel (Sim IX,13,2-3 ; VIII,10,3 ; IX,14,5). Ces passages indiquent une identification du Nom divin au Fils de Dieu. Il n'en faut pas plus pour Daniélou pour prolonger sa description du courant de spéculations sur le Nom en analysant les passages valentiniens des *Extraits de Théodote* (26,1 et 86,2 par ex.) et de l'*Evangile de Vérité* (37,37ss. et 39-41).

Même s'il est difficile de pouvoir situer avec précision à quel moment s'est effectué le passage d'une réflexion vétérotestamentaire sur le Nom de Dieu à une conception du Nom comme Fils de Dieu, le chapitre que Daniélou consacre à la théologie judéo-chrétienne du Nom a l'immense avantage de faire ressortir les maillons d'une chaîne de traditions à laquelle l'*Evangile de Vérité* appartient. On ne sent guère l'existence de cette chaîne de traditions judéochrétiennes à la lecture de la nouvelle version du commentaire de l'*Evangile de Vérité*.

3) Après avoir indiqué l'existence de cette chaîne de traditions il nous reste à développer certains de ses éléments. Nous nous conten-

[1] *Op. cit.*, p. 204ss.

terons d'indiquer dans quels domaines il est encore possible d'élaborer certains chaînons de cette théologie du Nom.

a) Au niveau de la gnose, et en particulier du valentinisme, l'*Evangile de Vérité* n'est pas le seul à disserter sur la nature du Nom. Les *Extraits de Théodote* expriment en plusieurs paragraphes la doctrine valentinienne du baptême. Le gnostique est baptisé dans le même nom que celui de son ange (22,5) ; or « les anges ont été baptisés dans la rédemption du Nom qui est descendu sur Jésus en forme de colombe » (22,6). A son baptême (76,3 ; 80,3), le fidèle reçoit le Nom (22,4 ; 43,1 ; 86,2), ou le Fils Monogène (26,1), invisible et ineffable. Cette personnalité mystérieuse du Fils est aussi la gnose elle-même (cf. 7) et la « forme » des éons (ou du Plérôme, 31,3-4 ; cp. *Sophia de J-C.* BG 8502, 113,9). Le Nom a perdu son identité en se répartissant entre les différents éons lors de la chute dans l'ignorance. Le nom partiel de chacun des éons n'est plus que l'ombre du Nom (31,4). De telles spéculations évoquent celles de Marc le Mage, un disciple de Valentin [1]. Et l'allégorie de l'entrée du Grand-Prêtre dans le Saint des Saints, ayant le Nom gravé dans son cœur (Extr. 27) rappelle celle de Philon (*De Vit. Mos.*, 95-135) [2].

Un autre écrit valentinien, l'*Evangile de Philippe* que J.-E. Ménard cite rarement dans son commentaire de l'*Evangile de Vérité*, fournit un bon exemple de spéculations sur le Nom proches de celles de l'*Evangile de Vérité*. « Un seul Nom n'est pas prononcé dans le monde » (sent. 12) par opposition aux noms des choses terrestres (sent. 11) qui renferment une grande illusion à cause des archontes (sent. 13, 49 ; cp. 33 et 104). C'est celui que « le Père a donné au Fils. Il est supérieur à tout. C'est le Nom du Père... Car le Fils ne deviendrait pas Père s'il n'avait pas revêtu le Nom du Père. Ce Nom, ceux qui le

[1] 43,4 (avec citation de Phil 2,9), 54,3 ; 86,2 ; cp. Apocr. de Jean, BG 8502, 24,4.6 ; 40-41 ; Sophia de Jésus-Christ, BG 8502, 84,11ss. ; 110-112 ; cf. aussi Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Texte grec, Introduction, Traduction et Notes, de F. SAGNARD (Sources chrétiennes, 23), Paris, 1970², p. 102ss., 111ss., 127ss. et l'appendice « C » (p. 217-219) sur la doctrine de Marc selon Irénée, *Adv. Haer.*, 1,14-16. On peut résumer cet appendice ainsi : le Nom visible de Jésus comporte six lettres (celles du terme grec) que les « appelés » comprennent ; le nom invisible est d'une autre « forme » et d'un autre « type » (cp. Sophia de Jésus-Christ, BG 8502, 113,9). Ce nom inexprimable est révélé par le Fils, le Christ, symbolisé par les 24 lettres de l'alphabet (= l'Alpha et l'Oméga). Il provient de tous les éons du plérôme. Il s'est enveloppé de chair ayant en lui l'exprimable (6) et l'inexprimable (24). Lors du baptême de Jésus, il est descendu sur Jésus en forme de colombe (περιστερά = 801 = Alpha et Omega = Tout l'alphabet) ; cf. encore W. FOERSTER : *Gnosis*, vol. I, Oxford, 1972 (= *Die Gnosis*, vol. I, Zurich, 1969), p. 203, 208-209 et 219 ; ou bien, H. LEISEGANG : *La Gnose* (Petite Bibliothèque Payot), Paris, 1971, p. 229ss.

[2] SAGNARD, F., *op. cit.*, p. 113ss. et appendice « D », p. 220-223, avec une comparaison du texte valentinien avec Philon ; cf. aussi Pirqé Rab. Eliezer, p. 288ss.

possèdent le connaissent, mais ils ne le prononcent pas » (sent. 12) [1]. Le Nom du Fils comporte une face visible — « Christ » — et une partie cachée — « Jésus » — (sent. 19). Suit une explication de ces deux noms et d'un troisième, le « Nazaréen » qui est « ce qui est manifesté de ce qui est caché » (sent. 19 ; cf. aussi 47). Le fidèle reçoit le Nom du Fils au baptême (sent. 59,67 et 87) qui est une purification (sent. 89).

Des spéculations analogues sur la révélation des lettres secrètes du Nom apparaissent encore dans le *1er Livre de Jehu* [2]. On peut les rapprocher de « Mystère du Nom » dans la *Pistis Sophia* [3] ou des interprétations des noms divins dans l'*Apocryphe de Jean* [4].

b) Au niveau du *Nouveau Testament*, on a peut-être eu trop tendance, à la suite des travaux de W. Heitmüller [5], à interpréter les textes où apparaît la mention du « Nom de Jésus » comme l'expression d'une action magique opérée par le Nom de Jésus. Quelques passages des Actes des Apôtres confirment une telle opinion (3,6 ; 4,7.30 ; 19,13ss.). Mais comme le remarque G.W.H. Lampe [6], ce n'est pas la seule clé d'interprétation du « Nom » dans le Nouveau Testament. J.-E. Ménard trace un tableau varié des emplois néotestamentaires du « Nom » (le nom gloire ; les noms de Jésus ; les débuts de la mission ; la persécution « pour le nom » ; l'action « au nom du Seigneur » ; croire « au Nom » ; invoquer le « Nom » ; le salut par le « Nom » ; etc.) [7]. Il a raison d'illustrer la portée magique de l'emploi du « nom » dans les papyrus magiques et dans les textes rabbiniques. Cependant il nous semble qu'il faut insister plus que lui sur les quelques points suivants :

— l'utilisation messianique des prophéties du Serviteur, en particulier quand il est question du Nom ;

[1] Selon la traduction de J.-E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe*, Paris, 1967, p. 51ss. et 130ss. ; cf. aussi Kl. Koschorke : « Die « Namen » im Philippusevangelium, Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischen und kirchlichen Christentum », in *Z.N.W.*, 64, 1973, p. 307-322.

[2] C. Schmidt, W. Till : *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Berlin, 1962³, p. 295 (chap. 40, part. l.24) et p. 299, l.8 ; cp. Pirqé Rab. Eliezer, p. 40ss. ; Sophia de Jésus-Christ, BG 8502, 124,1.

[3] C. Schmidt, W. Till, *op. cit.*, 11,39 ; 12,3 ; 13,5 ; 13,34 ; 24,31 ; 25,7 ; 26,6 ; 43,33-34 ; 50,26.34 ; 54,11 ; 68,34 ; 242,4.9 ; 243,9.

[4] 56,29 ; 58,19.28 ; 59,16 ; 60,27-33 ; 63,12 ; 72,24 ; cf. aussi 51,14-16 ; 55,29. Nous citons les passages de l'édition de S. Giversen (Copenhagen, 1963). On peut les comparer aux textes du Codex de Berlin 8502 (ed. W. Till - H. M. Schenke, T.U. 60²), Berlin, 1972 : 40,4.19 ; 41,2 ; 7,16 ; 43,9 ; etc. ; cp. Sophia de Jésus-Christ, 99,6.10 ; 104,7 ; 110,9 ; 111,9 ; 112,2 ; etc.

[5] « *Im Namen Jesu.* » *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum N.T.*, speziell zur altchristlichen Taufe (F.R.L.A.N.T., 1,2), Göttingen, 1903, part. p. 132ss. et 197ss. ; cf. déjà sa monographie précédente, portant le même titre, publiée à Göttingen en 1902.

[6] *The Seal of the Spirit*, London, 1956², p. 284ss.

[7] « Les élucubrations... », in *S.M.R.*, 5, 1962, p. 204-214.

— l'importance capitale du texte de Philippiens 2,9, « Dieu lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom » [1] ; le caractère archaïque de cette formule n'est pas contesté (cp. Ac 4,12 ; Ep 1,21 et He 1,4 ; mais aussi *Apocryphe de Jean*, 55,29 ; *Extraits de Théod.* 43,4 ; *Evang. de Phil.*, sent. 11) ;
— le nom du Fils appliqué à Jésus (He 1,3-4 ; 2,12, cf. Ps 22,23) ; on ne peut pas oublier le qualificatif de « Nom » de Dieu appliqué au Logos par Philon (*De Conf. Ling.*, 146) ;
— l'emploi absolu du « Nom » en Actes 5,41, 3 Jean 7 et Jacques 2,7 (cp. Test. Ash. 2,4) [2] ;
— les nombreux passages de l'*Apocalypse de Jean* où il est fait mention du sceau de Dieu et du Nom de Dieu (3,12 ; 7,3.4.5.8 ; 9,4 ; 14,1 ; 16,9 ; 19,12.13.16 ; 22,4) ; on retrouve ici une référence à la coutume rituelle de la marque sur le front avec le *Tau* hébraïque (T ou X) ; dans l'Apocalypse, ce signe ne s'applique plus à Yahweh mais au Christ [3].

En conclusion, J.-E. Ménard relève : « Ce qu'il faut avant tout remarquer... c'est que le Nom n'est presque jamais employé seul, mais qu'au contraire il est uni au Christ, pour la seule et bonne raison qu'il n'est pas considéré en lui-même comme une hypostase, mais qu'il ne signifie que la présence et la personne même du Maître » [4]. Que le « Nom » dans le Nouveau Testament ne soit pas employé comme une hypostase, on admettra que J.-E. Ménard l'a montré. Mais il nous importe moins de savoir, pour l'instant, si le Nouveau Testament atteste l'emploi du Nom comme une hypostase que de montrer où le Nouveau Testament se situe dans la chaîne de traditions qui part de l'Ancien Testament et aboutit aux textes valentiniens. Il est alors frappant de constater que le Nouveau Testament témoigne clairement d'un passage de l'emploi du nom en référence à Dieu, comme dans l'Ancien Testament, à un usage qui désigne Jésus, le Christ et le Fils. C'est grâce à cette transformation que les réflexions sur le Nom de Dieu se développent en spéculations savantes jusque dans les textes valentiniens.

c) Pour comprendre ce passage, il faut nous tourner maintenant vers les *textes de Qumran* et les *pseudépigraphes de l'Ancien Testament*. C'est là qu'on trouve l'un des maillons de cette chaîne de traditions sur lequel J. Daniélou, J.-E. Ménard et même G. Quispel ont peu

[1] Cité p. 206 n. 209.
[2] Cf. J.-E. MÉNARD, *op. cit.*, p. 206-207 et 213 ; cp. J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 202.
[3] J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 206-208 ; cp. l'expression « porter la croix », Lc 14,27.
[4] *Op. cit.*, p. 211.

insisté [1]. Autrement dit, nous voulons rattacher les spéculations sur le Nom aux courants de l'apocalyptique juive.

A première vue, une analyse des textes de Qumran peut paraître décevante. La forte influence des textes de l'Ancien Testament s'inscrit dans le cadre d'une piété juive traditionnelle, soit à propos de la louange et de la bénédiction de Yahweh (1 QS 10,13 ; 1 QSb 4,28 ; 5,28 ; 1QM 12,2 ; 13,7 ; 14,4.8.12 ; 18,6 ; 1 QH 1,30 ; 2,30 ; 3,23 ; 9,38 ; 11,6.23 ; 12,3 ; 17,20) soit à propos du caractère sacré du tétragramme divin (1 QS 8,13 ; CD 9,5ss.) et de l'interdiction de profanation qui en découle (1 QpHab 2,4 ; CD 15,3 ; cf. Jubilées 33,15 ; 4 Esdr. 10,22). Toutefois le Nom est objet de confiance (1 QM 11,2 ; cp. CD 2, 20 ; Asc. Es. 9,26 ; Jn 1,12 ; Ac 3,6 ; 1 Jn 3,23 ; 5,13 ; 1 Cl. 58,1 ; Ac de Pierre, BG8502, 129,1) et source de victoire (1 QM 11,4 ; Ac 2,21 ; 4,10.12). Les membres de la communauté des élus reçoivent le titre « d'hommes de renom » (litt. les « hommes du nom » : 1 QM 2,6 ; 1 QSa 2,2.8.11.13 ; CD 6,9). Et les préparatifs de la guerre des Fils de Lumière comportent l'inscription de noms sur les trompettes (1 QM 3,2ss.), sur les bannières (1 QM 3, 13ss. et 1 QM 5) et sur le bâton de commandement (1 QM 5) comme si ces noms possédaient un pouvoir magique.

Les Esséniens portent une attention toute particulière au respect du Nom (1 QS 6,27-7,2). « Qui fera une mention quelconque du nom de l'Etre vénéré au-dessus de tous les êtres vénérés sera mis à mort. Mais s'il a blasphémé soit par frayeur, sous le coup de la détresse, soit pour toute autre cause qu'il ait pu avoir, en lisant Le Livre ou en prononçant les bénédictions, on le séparera, et il ne reviendra plus vers le Conseil de la Communauté » [2]. A. Dupont-Sommer remarque que la punition indiquée dans la lacune ne peut être que la mise à mort étant donné que la peine suivante, moins lourde, entraîne déjà l'excommunication définitive. D'après la Loi du Lévitique, seule une peine de mort expie le blasphème du nom de Yahweh (Lv 24,16). Josèphe rapporte au sujet des Esséniens que « le Nom du Législateur est chez eux, après Dieu, un grand objet de vénération ; et si quelqu'un vient à blasphémer le Législateur, il est puni de mort » (*De Bell.*, 2,145 ; cf. aussi 152). Tout se passe comme si le blasphème du nom du Législateur mérite la peine de mort au même titre que le blasphème du nom de Yahweh. Selon A. Dupont-Sommer l'interdiction de

[1] J. Daniélou, *op. cit.*, p. 201 n. 1 ; G. Quispel : « Qumran, John and Jewish Christianity », in *John and Qumran*, London, 1972, p. 153 ; cf. encore W. Bousset, H. Gressmann : *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1966 (repr.), p. 306ss. et surtout p. 349-350 ; J.-E. Ménard : « Les élucubrations... », in *S.M.R.*, 5, 1962, p. 200-201.

[2] D'après la traduction de A. Dupont-Sommer : *Les Ecrits Esséniens*, Paris, 1964, p. 103 et n. 1.

mentionner le Nom de l'Etre vénéré vise plutôt le chef de la communauté que le nom de Yahweh. Car on voit mal comment la mention du Législateur désignerait Moïse, le Législateur, dont le nom est toujours mentionné dans les textes de Qumran sans aucune espèce d'interdit. Au contraire, le nom du chef de la secte n'apparaît pas une seule fois dans les textes esséniens. On ne connaît de lui que ses titres, particulièrement celui de « Maître de Justice »[1]. Ainsi le livre de la Règle de Qumran témoigne de l'existence possible, au premier siècle avant notre ère, d'une vénération du Nom qui n'est plus celui de Yahweh.

L'*Ecrit de Damas* rapporte des prescriptions analogues à celles du code pénal de la Règle (cp. 1 QS 6,24ss. et CD 14, 18ss.). Le respect du nom du Législateur est encore renforcé par la coutume essénienne du serment lors de l'admission dans la communauté (cp. CD 15). Josèphe nous apprend que le fidèle « jure de ne communiquer à personne aucune des doctrines autrement que telles qu'il les a reçues lui-même, en s'abstenant de toute altération, et de conserver de la même manière les livres de leur secte ainsi que les noms des anges » (*De Bell.*, § 142)[2]. La secte de Qumran attache en effet une grande importance à la révélation des secrets divins (1 QS 10 ; 4 Q 180-181,183 et 186, ed. J. Allegro ; Hen. eth. 20 ; 41 ; 43 ; 61,13 ; 69,2ss.)[3]. Le livre des *Jubilés* évoque ce même serment. Le nom de Dieu, une puissance mystérieuse qui habite au Temple (32,10 ; 49,21) représente l'objet du serment (36,7 ; cp. Hen. eth. 55,2 ; 69,14) ; selon *Hénoch*, c'est le serment lui-même (69,13ss.).

L'Ascension d'Esaïe se propose de révéler (7,37 ; 8,7 ; 9,5.26 ; cp. Test. Levi 5,6) celui « dont le nom n'a pas été envoyé à ce monde » (1,7). Esaïe raconte ainsi son ascension à travers les cieux jusqu'à son arrivée devant l'ineffable (9, cf. aussi 7,37 ; 8.7). Il monte « hors de cette chair » (9,5) en traversant les cieux jusqu'au septième ciel où résident les justes et la lumière de la gloire (9,7ss.). Quand le Seigneur descend vers le monde, il se voit obligé de donner le mot de passe, à partir du troisième ciel (10,24ss. ; cp. Extr. Theod. 4 ; 22,4 ; 31,3 ; Evang. de Phil., sent. 49)[4]. *L'Ascension d'Esaïe* s'achève par la vision d'Esaïe de la gloire divine (10-11 ; cp. Test Zab. 10,2 ; Pirqé Rab. Eliezer, ed. Friedländer, p. 264ss. ; 317ss. ; 358 ; 365ss.).

Dans le développement de spéculations sur le Nom, il faut encore souligner l'association du Nom à la création (Hen. eth. 69,16ss. ; Jub. 36,7 ; cf. aussi 41,6 ; cp. 1 Cl. 59,3 ; Did 10,3). Le Nom est même

[1] Cp. 1 QpHab 8,9 : le Prêtre Impie reçoit lui aussi le « Nom de Vérité ».

[2] D'après la traduction de A. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, p. 41-42.

[3] Cp. *Extr. de Théod.*, 22ss. ; *Ier Livre de Jéhu*, 40 ; Pirqé Rab. Eliezer, p. 317ss. et 358ss.

[4] Cf. aussi J.-E. MÉNARD : *L'Evangile selon Philippe*, Paris, 1967, p. 165.

préexistant (Hen 48,2-3 ; co. déjà Ps 72,17 ; cp. Extr. Théod., 20 ; Pirqé Rab. Eliezer, p. 10ss. ; Evang. de Vér., 38,34ss. ; 39,32). Comme le reconnaît Daniélou, le Nom joue le même rôle que le Logos chez Philon [1].

Le livre d'*Hénoch* fournit le plus de références à une réflexion sur le Nom [2]. Nous en avons déjà mentionné quelques-unes. Le livre d'Hénoch révèle principalement les secrets astronomiques (43ss. et 71,4ss.), les noms des anges (20 ; 69,2ss. ; cp. Josèphe, *De Bell.*, § 142) et le nom du Fils de l'Homme (69,26-70). C'est peut-être dans le livre d'Hénoch qu'il faut retrouver une étape préliminaire des spéculations sur le Nom que rapporte l'*Evangile de Vérité*. L'origine stoïcienne de la distinction entre le Nom et les noms ne nous empêche pas de constater qu'il existe dans l'*Evangile de Vérité* comme dans Hénoch le même parallélisme entre le Nom du Fils et les noms des saints. Selon l'*Evangile de Vérité* (21,22ss. ; 39,11-40), chaque être destiné au salut reçoit un « nom propre » (cp. CD 2,11-13) « de sorte que celui qui possède la gnose, c'est celui dont le nom a été prononcé par le Père » (21,28-30). Dans une perspective valentinienne, le salut consiste à rétablir le Nom divin par le rassemblement des parcelles du Nom attribuées à chaque éon (40) [3]. Le livre d'Hénoch témoigne d'une réflexion moins élaborée. A la révélation des noms des saints (43) correspond la révélation du Nom du Fils de l'Homme (69). Le chapitre 43 explique le sens parabolique des secrets astronomiques en ce que le jugement des corps célestes angéliques correspond à celui des « saints qui vivent sur la terre et croient au Nom du Seigneur des Esprits d'éternité en éternité » (43,4). Le chapitre 69 découvre les secrets des anges déchus (v. 2-13). Et après que l'archange Michel reçoit la demande de révéler le Nom caché dans le serment (v. 14 ; cp. *Evang. de Ver.*, 38,16ss. ; 39,19-40,14), on assiste à une explication du rôle du Nom dans la création (v. 14-25). C'est ainsi que le Nom du Fils de l'Homme est rendu manifeste en vue du salut (v. 26-29 ; cp. 48, 7 ; 50,2 ; cp. Jl 2,32 ; Ps. Sal. 6,2 ; Ac 2,21 ; 4,10.12 ; Rom 10,13 ; et Evang. de Vér., 16,37ss. et 17,1ss.).

* * *

Etant donné l'importance des coutumes juives sur l'ineffabilité du Nom, on aurait pu croire qu'il était inutile de démontrer l'origine

[1] *Op. cit.*, p. 200.

[2] Cf. déjà G. Quispel : *The Jung Codex*, London, 1955, p. 68ss., etc. ; J. Daniélou, *op. cit.*, p. 200 ; W. Bousset, H. Gressmann : *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1966 (repr.), p. 349-350.

[3] Sur le rapport ὄνομα-ὀνόματα cf. J.-E. Ménard : *L'Evangile de Vérité*, Leiden, 1972, p. 184 ; cp. l'*Evangile de Phil.*, sent. 123 ; et *Apocr. de Jean*, 24,4, etc.

juive des méditations de l'auteur de l'*Evangile de Vérité* à propos du Nom [1]. Avec la parution de ce nouveau commentaire, riche et détaillé, de l'*Evangile de Vérité*, il nous a paru nécessaire de revenir sur différentes étapes du développement de la réflexion sur le nom divin pour montrer en quoi l'*Evangile de Vérité* ne respire pas le « vague déisme » que J.-E. Ménard lui a attribué [2]. Les spéculations de l'*Evangile de Vérité* sur le Nom donnent l'exemple d'une influence des milieux judaïques et apocalyptiques sur le gnosticisme du second siècle de notre ère.

JEAN-DANIEL DUBOIS.

Post-scriptum bibliographique

J.-E. Ménard consacre onze pages de son ouvrage à la bibliographie abondante de l'*Evangile de Vérité*. Il n'a malheureusement pas pu consulter, avant d'envoyer son manuscrit à l'éditeur, la bibliographie de D. Scholer qui mentionne encore plus d'une trentaine de titres. Les plus importants figurent sous les numéros 1653, 1654, 1667, 1669, 1672, 1673, 1680 (cité à la p. 178), 1681 (qui se retrouve plus développé au n° 1679), 1682 (id. in *Rev. Sc. Rel.*, 45, 1971, p. 146-161), 1684, 1706, 1707. A cela il faut encore ajouter une traduction italienne de l'*Evangile de Vérité* de Craveri, M. (*Vangeli gnostici*, I. *Vangeli Apocrifi*, Torino, 1969, p. 549-565), et quelques études :

— Betz, O., « Was am Anfang geschah. Das jüdische Erbe in den neugefundenen koptisch-gnostischen Schriften », in *Abraham unser Vater, Festschrift O. Michel*, Leiden-Köln, 1963, p. 24-43 ;
— Piper O., « Change of Perspective : Gnostic and Canonical Gospels », in *Interpretation*, 16, 1962, p. 402-417 ;
— Segelberg, E., « The Baptismal Rite according to Some of the Coptic Gnostic Texts of Nag Hammadi », in *Studia Patristica*, (T.U., 80), Berlin, 1962, p. 117-128.

Voici enfin quelques articles généraux : Beare, F. W., « The Gnostic Gospels of Nag Hammadi », *University of Toronto Quarterly*, 31, 1962, p. 362-377 ; Filson, F. V., « New Greek and Coptic Gospel Manuscripts », *Vig. Christ.*, 15, 1961, p. 160-164 ; Rudolph, K., « Gnosis und Gnostizismus : Ein Forschungsbericht », *Theologische Rundschau*, N. S., 34,3, 1969, p. 194-204 ; Wilson, R.-McL., « Second Thoughts : the Gnostic Gospels from Nag Hammadi », *The Exp. Tim.*, 78, 1966, p. 36-41 ; Ziemke, D.C., « Echoes of the Ancient Gnostic Heresy », in *Lutheran Quarterly*, 14, 1962, p. 148-157.

[1] Ainsi G. QUISPEL : « Gnosticism and New Testament », in *Vig. Christ.* 19, 1965, p. 80-81.
[2] *Op. cit.*, p. 178.

Corrigenda : Budge, E. A. W. (Ernest Alfred T. Wallis) et non pas Budge, A. E. W. ; Cerfaux, L., in *N.T.S.*, 5, 1959, p. 103-112, et non pas 53-112 ; Ringgren, H., in *S.T.* (=*Studia Theologica*), 18, 1964, p. 51-65, et non pas in *V. Th.* (= *Vox Theologica*) ; idem p. 11 ; Schenke, H. M., *Die Herkunft...*, Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 1958 = Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959, et non pas, Berlin, 1959 ; Till, W., in *Orientalia*, t. 28 (cité correctement p. 157) et non pas t. 29 ; Zandee, J., ... Amsterdam, 1965 et non pas 1964 ; p. 35 n. 5 : t. I de A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, et non pas t. III ; p. 6 à propos de *Evang. de Vér.* 26,8, Jean 1,14 et non pas I, 4.