Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 117 (2023)

Artikel: De quelques apports dans les recherches récentes sur le Roman clémentin

Autor: Pouderon, Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1053218

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: 07.01.2026

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

De quelques apports dans les recherches récentes sur le Roman clémentin

Bernard Pouderon

Cette communication a pour but de dresser un bilan de nos recherches sur le Roman clémentin durant ces vingt dernières années et d'en souligner les apports.[1] Elle ne produit donc rien de nouveau par elle-même, mais elle se propose de soumettre au débat les principales thèses innovantes que nous avons développées, en en précisant l'enjeu, à la fois pour l'histoire littéraire et pour celle des doctrines.

Sur le judéo-christianisme clémentin – Le Clément juif

Le principal apport de nos recherches, celui qui est à la base de tous les autres, concerne la réévaluation de la source juive du Roman clémentin.

Certes, la thèse n'en est pas entièrement nouvelle, et déjà, au tout début du siècle précédent, W. Heintze[2] avait repéré dans les chapitres IV à VI des *Homélies clémentines*, ce qu'on appelle la Controverse avec Appion, la récupération d'un écrit judéo-hellénistique de forme narrative, un récit de conversion («eine jüdische Bekehrungsschrift»), celle du jeune Clément, liée à la rencontre d'un marchand juif de passage à Rome. Y était associée une dispute théologique («eine jüdische Disputationsschrift»), celle menée avec Appion, «l'ennemi des Juifs», censé avoir été dans le passé le confident des amours supposées du jeune homme, amours racontées à travers un (faux) échange épistolaire avec une belle prosélyte juive, elle aussi fictive…

[1] Ces recherches ont été reprises dans deux ouvrages: La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques, Paris/Louvain 2012; et Métamorphoses de Simon le Magicien. Des Actes des apôtres au Faustbuch, Paris 2019.

[2] Werner Heintze, Der Klemensroman und seine griechischen Quellen (TU 40, 2), Leipzig 1914, ici 50.

SZRKG/RSHRC/RSSRC, 117 (2023), 191–206, DOI: 10.24894/2673-3641.00142

Mais un fait essentiel avait été quelque peu négligé, voire occulté, à savoir que le récit de conversion judéo-hellénistique raconte la même histoire que le Roman clémentin, à savoir la conversion à la piété véritable (le mot «religion» n'a pas de strict équivalent en grec) d'un proche de la famille impériale, à la suite de sa rencontre avec un zélateur du vrai Dieu.[3] Il ne s'agit donc pas d'un simple récit inclus par un des deux rédacteurs au sein de son propre ouvrage pour le rendre plus attractif, à l'instar du Roman de Psyché dans les *Métamorphoses* d'Apulée, mais de l'inclusion de la source narrative principale (le récit de la conversion d'un jeune aristocrate, parent de l'empereur – ils ne sont pas si nombreux que la présence de l'un d'entre eux ne soit pas jugée significative!) dans un nouveau récit constitué sur son modèle: un phénomène de type «fractal», le même récit se déroulant à deux échelles, avec évidemment d'importantes variantes dues au changement de contexte, le judaïsme cédant la place au christianisme.

La difficulté de cette thèse réside dans le fait que le récit de conversion et la dispute avec Appion ne se trouvent présents que dans l'une des deux versions du Roman, à savoir les *Homélies*, et que leur présence dans la *Grundschrift* peut à juste titre être mise en doute, au profit de l'utilisation libre de ce récit par le seul Homéliste. Cette difficulté peut être résolue par le constat de la présence d'une partie du matériau de la discussion entre Clément et Appion à la fin des *Reconnaissances*:[4] la dispute entre Clément et Appion figurait donc bel et bien dans la source supposée des deux versions du Roman, la *Grundschrift*, et elle peut légitimement être considérée comme étant à l'origine de l'intrigue commune aux deux versions du Roman.

En conséquence, on doit inclure les chapitres IV à VI des *Homélies* dans la liste des ouvrages judéo-hellénistiques ayant échappé aux ravages du temps – ou des conflits religieux.

La question du prosélytisme juif

Cette réapparition d'un ouvrage oublié ne concerne pas seulement l'histoire littéraire, loin s'en faut, mais ce vestige offre un témoignage rare, et, à ma connaissance, jamais utilisé, sur l'existence d'un prosélytisme juif en direction

[3] Comparer Homélies, IV, 7, 2: le Clément «juif» rattaché à la famille de Tibère César, converti à Rome par un juif du nom de Pierre (après sa rencontre à Rome avec le marchand juif: V, 28, 2) avec Homélies, I, 7, 7: le Clément «chrétien» converti à Rome par un missionnaire anonyme, avant sa rencontre avec Barnabé à Alexandrie et celle de Pierre à Césarée: Homélies, XII, 8, 1; Reconnaissances, VII, 8, 1: Clément membre de la famille impériale.

[4] Comparer par ex. Homélies, V, 11–17 (au sein de la Controverse avec Appion) et Reconnaissances, X, 20–23 (dispute entre Clément et le vieillard, qui prend ainsi la place d'Appion) sur le Zeus amoureux; voir La genèse (voir note 1), 152–153 (tableau comparatif).

des Gentils dans les premiers siècles de l'Empire. En effet, le récit de la conversion du jeune Clément – sans doute déjà nommé ainsi dans le prototype juif, par allusion au consul Flavius Clemens, un proche parent de l'empereur converti aux «mœurs juives»[5] – fait clairement mention de l'activité prosélytique d'un marchand juif venu commercer à Rome: non pas un prédicateur permanent, tel l'inconnu des *Homélies* ou le Barnabé des *Reconnaissances*,[6] l'un et l'autre rencontrés à Rome, mais un propagandiste d'occasion, marchand de son état.[7] La présence de ce personnage et son acte missionnaire, accompli à Rome même, en plus de ou à l'occasion de son activité commerciale, constituent un fort indice de l'existence d'un prosélytisme juif, disons «de proximité» ou d'«affinité».

La primauté des Homélies sur les Reconnaissances et ses implications

Le second acquis d'importance de notre recherche concerne la primauté des *Homélies*, plus fidèles à la source commune (la *Grundschrift*) que les *Reconnaissances* latines, et même que leur version originelle grecque disparue. Des arguments dans l'un et l'autre sens ont pu être avancés, tant de libertés ont été prises par chacun des deux rédacteurs par rapport à leur source unique, entraînant bien des incohérences, difficiles à interpréter; mais le plus solide d'entre eux consiste en la comparaison de la structure des deux versions avec un témoin extérieur, celui de la *Philocalie* des œuvres d'Origène, conservant, entre autres, un passage de son *Commentaire sur la Genèse*, en grande partie perdu.

Le Philocaliste cite en effet un long passage des *Periodoi Petrou*, l'une des versions primitives du Roman, peut-être identique à notre *Grundschrift*, en le situant avec précision: au livre XIV de l'ouvrage, et en en donnant les circonstances: le débat entre Clément et un vieillard (qui n'est autre que son père) sur l'horoscope.[8] En fait, ce débat oppose Pierre au vieillard dans les *Homélies*, précisément au livre XIV, tandis que, dans les *Reconnaissances*, le débat est rejeté à la toute fin de l'ouvrage, à savoir au livre X. Ainsi, malgré la mutation des protagonistes, peut-être due à une confusion d'Origène, on peut affirmer avec de

[5] Sur le consul Flavius Clemens, exécuté pour ses pratiques juives, voir Suétone, Vie de Domitien, 15, 1 («paresse méprisable», sans doute par allusion au respect du sabbat); Dion Cassius, 67, 4 («mœurs juives»).

[6] Homélies, I, 7, 1; Reconnaissances, I, 7, 1–7.

[7] Homélies, I, 28, 1–2.

[8] Philocalie d'Origène, 21–24, citant les Pérégrinations de Pierre, livre 14, correspondant à Reconnaissances, X,10, 7–13, 1 (débat entre Clément et son père). Le passage est introduit par ces mots: «Et Clément le Romain, disciple de l'apôtre Pierre, s'entretenant avec son père à Laodicée, tient des propos accordés à ceux-là sur le présent problème, dans l'Itinéraire. À la fin de cette discussion, il dit quelque chose d'extrêmement important sur les résultats apparents de l'horoscope. Au livre XIV» (suit la citation des Periodois Petrou) [trad. É. Junod, SChr 226, 205–211].

fortes probabilités, que la structure des *Homélies* correspond à celle des *Periodoi* mentionnées par Origène, à la différence des *Reconnaissances*, limitées à dix chapitres. Ce serait un solide indice du fait que l'Homéliste a respecté plus rigoureusement la structure de l'ouvrage primitif que le rédacteur des *Reconnaissances*, en y conservant la controverse avec Appion, dont nous avons montré qu'elle figurait déjà dans la *Grundschrift*.

Cette fidélité plus grande à la structure du récit originel peut être encore étendue aux trois écrits liminaires: la Lettre de Pierre à Jacques, l'écrit dit Diamarturia rapportant la réception de cette lettre par la communauté de Jérusalem, et une seconde lettre d'envoi, celle de Clément à Jacques. Il semblerait que la Lettre de Pierre à Jacques soit la lettre d'envoi d'un précédent ouvrage, les *Kérygmes de Pierre*, dont le contenu serait dispersé dans le Roman, principalement à travers les discours et entretiens de Pierre, et dont l'Homéliste aurait ainsi conservé la trace. Nous avons montré que la Lettre de Pierre à Jacques et la Diamarturia n'étaient pas du même auteur que celui de la Lettre de Clément à Jacques, pas plus que reste de l'ouvrage, comme en témoignent à la fois de fortes différences dans le style et dans la pensée, marquée par un anti-paulinisme extrême.[9]

La datation de la Grundschrift *et celle des hypothétiques Kérygmes de Pierre*

Ce constat nous amène aux points les plus importants de notre recherche, qui portent non plus sur le seul plan littéraire, mais sur l'histoire des doctrines. De quelle époque faut-il dater la version originelle du Roman clémentin, la *Grundschrift*? À quel milieu la rattacher? Et qu'en est-il d'une de ses sources doctrinales, nécessairement antérieure, les supposés *Kérygmes de Pierre*? Une réponse à ces questions permettrait de jeter quelque lumière sur la survie de la communauté jacobite de Jérusalem et sur les origines du courant dit ébionite.

Pour ce faire, il faut en revenir au témoignage d'Origène. Un témoignage? Non pas un seul, mais deux témoignages, ce qui rend caduque l'adage *unus testis, nullus testis* et renforce mutuellement chacun d'entre eux. Le premier, déjà évoqué, est celui de la *Philocalie*, dont l'attribution n'est pas certaine; il définit la position d'Origène sur le libre arbitre en citant un passage (supposé) de son *Commentaire sur la Genèse*. S'agit-il d'une citation d'Origène, ce qui permettrait de fixer un *terminus ante quem* à la rédaction d'une des versions du Roman, à savoir le premier tiers du IIIe siècle? S'agit-il seulement d'une addition libre des Philocalistes sur le même sujet, c'est-à-dire le libre arbitre, ce qui repousserait le

[9] Voir La genèse du Roman pseudo-clémentin, chap. V, «L'attribution de l'Epistula Petri et la genèse du Roman clémentin», 105–123; chap. VI, «L'Épitre de Pierre à Jacques, ‹vrai-faux› plagiat», 125–141.

terminus ante quem au milieu du IVe siècle? La question n'est pas tranchée, pas plus d'ailleurs que celle des auteurs de la dite anthologie. Le second témoignage appartient à la tradition latine du *Commentaire sur Matthieu*; il s'agit d'une brève allusion à un propos de Pierre «chez Clément», c'est-à-dire dans la tradition clémentine, ou, pour dire les choses autrement, dans une des versions du Roman clémentin mettant en scène l'apôtre Pierre.[10] Ce passage lui aussi est suspecté d'interpolation. Bref, nos deux témoins, pourtant essentiels, sont contestés!

Mais sur ce point il faut garder raison: est-il en effet raisonnable de supposer deux interpolations d'Origène ayant trait au seul Roman clémentin, alors même que ce dernier est très peu cité jusqu'au début du Ve siècle? La mention la plus haute est celle d'Eusèbe, évoquant une controverse entre Pierre et Appion; pareil écrit n'est mentionné nulle part ailleurs, et le plus vraisemblable est qu'Eusèbe fait allusion à la controverse entre Clément et Appion au sein des *Homélies* ou de la *Grundschrift*, des ouvrages dont il n'aurait eu qu'une connaissance indirecte, ce qui expliquerait la confusion. La première mention véritablement avérée est celle d'Épiphane de Salamine dans sa notice du *Panarion* sur des Ébionites, vers 375/380, qui mentionne les *Pérégrinations de Pierre* (l'un des titres attestés du Roman clémentin) rédigées par Clément et ayant autorité chez les ébionites.[11] Statistiquement, il est donc peu probable que les deux seules mentions du Roman clémentin antérieures à Eusèbe, puis, plus sûrement, à Épiphane, soient toutes deux des interpolations. Et dans quel but ces interpolations auraient-elles été faites? Dans un but polémique, pour asseoir une doctrine dans un cas? Pour nuire à Origène dans l'autre? Mais on n'en voit pas l'intérêt ou la portée au sein du *Commentaire sur Matthieu*, puisque le passage en question concerne le bénéfice des bonnes œuvres, ce qui ne prête guère à forte contestation, au point d'en tirer argument polémique *ad hominem*.

Le *Commentaire sur la Genèse* (perdu dans son intégralité) est difficilement datable, puisqu'il a été composé sur une longue période, s'étendant de la période

[10] Origène, Commentaire sur Matthieu, 26, 13, ser. 77 (Origenes Werke, t. XI, Berlin 1976, 185 Klostermann): «Pierre aussi dit quelque chose de tel chez Clément, à savoir que les bonnes œuvres qu'accomplissent les incroyants leur sont utiles en ce siècle, mais non dans l'autre pour obtenir la vie éternelle, et à juste titre, parce qu'ils n'ont pas agi à cause de Dieu, mais à cause de la nature humaine qui est la leur. Mais ceux qui agissent à cause de Dieu, c'est-à-dire les fidèles, non seulement en tirent profit en ce siècle, mais aussi dans l'autre, et même plus dans l'autre.» Il ne s'agit pas du tout d'une citation mot pour mot, mais d'une reprise de plusieurs passages clémentins: Épître de Clément à Jacques, 7, 4; Homélies, VIII, 4, 3–4; XI, 25, 2–3; XI, 33, 4–5; XIII, 21, 2–3; Reconnaissances, X, 2, 4–5. Passage repris dans l'Opus imperfectum in Matthaeum, 10, 4, avec cette formule d'introduction: «Sed audi mysterium, quod Petrus apud Clementem exponat...»

[11] Épiphane, Panarion, 30, 15, 1. Épiphane admet leur authenticité, mais dénoncent de larges interpolations.

alexandrine d'Origène (tome I à VIII) à sa période palestinienne (pour les tomes suivants). En revanche, on s'accorde à situer le *Commentaire sur Matthieu* sous le règne de Philippe l'Arabe, soit entre 244 et 249.[12] Mais la présence de deux citations aussi différentes suppose une bonne circulation de l'ouvrage cité, ce qui permettrait de fixer un *terminus ante quem* vers 220/230, pour une composition au début du IIIe siècle. Mais combien de décennies avant 220/230? Le fait qu'Origène cite Clément comme autorité apostolique, et non comme un écrit récent mis sous le nom de Clément, repousserait la datation de plusieurs décennies. Cette datation haute – entre la fin du IIe siècle et le début du IIIe – concernerait une version primitive du Roman, peut-être identique à la *Grundschrift* supposée, et non l'une des deux versions actuellement conservées, sans doute bien plus tardives. S'agissant d'attribuer une datation au Roman, il faut bien évidemment tenir compte du fait qu'elle peut différer considérablement selon les versions et surtout selon ses états successifs, puisque aussi bien le Roman clémentin fut une œuvre «vivante», rédigée par couches successives par différents rédacteurs.[13] Mais on peut supposer que le noyau dur du Roman est resté sensiblement le même depuis sa première mise en forme jusqu'aux deux versions définitives, et qu'il est déjà bien fixé au tout début du IIIe siècle.

L'enquête peut être poussée plus loin: s'il est avéré qu'une version du Roman circulait dès le premier tiers du IIIe siècle, qu'en est-il de ses sources? Nous ne nous intéresserons ici qu'à la seule source doctrinale, les supposés *Kérygmes de Pierre* mentionnés à la fois dans les écrits liminaires et dans les *Reconnaissances.*[14] Le souci de vraisemblance conduirait à placer cette source dans le dernier quart du IIe siècle, éventuellement aux confins du IIe et du IIIe. Et le milieu

[12] Voir G. Dorival, in: Bernard Pouderon (dir.), Histoire de la littérature grecque chrétienne, t. III, De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée, «Origène», Paris ²2017, 173–308, ici 216–218 et 241–243.

[13] Sur ce point, voir Jürgen Wehnert, Abriss der Entstehungsgeschichte des pseudo-klementinischen Romans, in: Apocrypha, 3 (1992), 211–235.

[14] Voir Épître de Clément à Jacques, 20, 1: «[les discours de Pierre] dont a déjà été faite une première rédaction»; Reconnaissances, III, 75, 1: «Des livres que je t'ai envoyés précédemment, le premier traite de ...» (suit une description du contenu de cet ouvrage supposé). Le résumé donné par l'auteur des Reconnaissances semble ne pas avoir de fondement, du moins dans la structure annoncée, mais l'existence d'un précédent ouvrage présentant la doctrine de Pierre est corroborée par le témoignage concordant de l'Épître de Clément, présente à la fois dans les Homélies et dans les Reconnaissances. Voir aussi Épître de Pierre à Jacques, 1, 2, et Diamarturia, 1, 1, faisant allusion à un envoi précédent à Jacques et à sa réception par la communauté de Jérusalem, nécessairement antérieurs au temps du récit; Homélies, I, 20, 2–3, où Clément fait allusion à un compte rendu des prédications de Pierre rédigés par Clément, déjà envoyé depuis Césarée, c'est-à-dire avant les «pérégrinations» de Pierre et Clément depuis Césarée jusqu'à Antioche; Reconnaissances, V, 36, 5: «les opuscules que je t'ai envoyés précédemment».

qui a produit l'ouvrage aurait pris naissance plus tôt encore, sans qu'il soit possible d'en déterminer précisément la date, en tout cas, après une rupture radicale entre le courant paulinien, à la source de la grande Église, et certains des groupes se réclamant de Jacques, s'engageant dans une dérive sectaire, à la frontière du judaïsme et du christianisme.

Le lien entre la datation du Roman clémentin (et de ses prototypes) et la difficile question des croyances de la communauté primitive groupée autour de Jacques

Le constat d'une datation haute des prototypes du Roman clémentin amène à considérer différemment la question des croyances et de leur diversité au sein de l'Église primitive. Faut-il en effet voir en le milieu qui l'a produit une survivance de la communauté de Jérusalem rassemblée autour de Jacques? C'est ce que veut donner à croire le ou les rédacteurs du Roman et de sa source supposée, en se réclamant à maintes reprises de Jacques,[15] et peut-être avec raison!

Toutefois, sur ce point, particulièrement délicat, il faut se montrer mesuré. Entre 150 et 200 AD, il n'y a évidemment plus de survivants de la toute première communauté de Jérusalem, peut-être même pas de celle qui a survécu à la guerre de Bar Kochba (132–135), du moins en un nombre assez conséquent pour influer sur le groupe. Et une survivance purement charnelle, par l'intermédiaire des enfants, est loin d'être assurée: les fils n'adoptent pas nécessairement les usages et croyance de leurs pères. S'il y a survivance, elle ne peut être que spirituelle, et le milieu qui a produit le Roman clémentin, proche de ceux que l'hérésiologie qualifie d'ébionites, avait droit autant que tout autre groupe de revendiquer l'héritage de Jacques, clairement assumé dans les écrits liminaires. Certes, il s'agit d'un Jacques sublimé, devenu «évêque des évêques»[16] et chef spirituel de l'ensemble de la chrétienté. Mais on ne se choisit pas un patronage par hasard, le choix ne peut que correspondre à l'héritage spirituel que l'on se reconnaît, et qui correspond nécessairement à une partie au moins de la réalité.

Quoi qu'il en soit, le Roman clémentin, par ses différents prototypes et par ses sources, est le plus précieux témoin de l'existence d'une communauté supposée ébionite, en tout cas proche de ce que nous appelons l'ébionisme, dès la fin du IIe siècle. S'agit-il d'une survivance de la toute première communauté de Jérusalem,

[15] On peut renvoyer aux deux épitres adressées respectivement à Jacques par Pierre et par Clément, puis, au sein des Homélies et des Reconnaissances, à plusieurs mentions de Jacques et de son autorité, par ex. Homélies, XI, 15, 4: «N'acceptez personne comme apôtre, docteur ou prophète, qui n'ait auparavant confronté sa prédication à celle de Jacques»; Reconnaissances, I, 43, 3; I, 66–70 (la geste de Jacques); III, 74, 4 (le compte rendu des prédications de Pierre envoyé précédemment à Jacques); IV, 35, 1: «ne croire aucun docteur qui n'ait apporté de Jérusalem le témoignage de Jacques».

[16] Épitre de Clément à Jacques, 1, 1.

placée sous le patronage de son *leader*, Jacques? Ces sectaires en conservaient-ils les croyances, au point qu'on puisse dire qu'elles étaient celles des fidèles groupés autour de Jacques? C'est possible, mais ce n'est pas certain. Nous sommes toutefois de ceux qui pensent que le conflit entre Jacques et Paul ne concernait pas uniquement la *praxis* juive, mais aussi la *doxa*, la perception de la nature même de Jésus, le Christ annoncé par les prophètes. Le roman clémentin voit en lui la manifestation d'un personnage céleste, ni tout à fait simple mortel, ni tout à fait divin, prenant diverses figures le long des siècles. Cette croyance peut avoir reflété la christologie «basse» de la communauté réunie autour de Jacques, le frère du Seigneur dans la chair. Mais remonter le temps en attribuant au groupe de Jacques les croyances du milieu producteur du Roman clémentin serait bien hasardeux…

Un point cependant demeure certain: la communauté ébionite qui, au IVe siècle, s'était approprié les *Periodoi Petrou*, ne partageait sans doute pas tout à fait la croyance que lui attribuent Eusèbe et Tertullien, à savoir la «simple» humanité du Christ – même si tous les témoignages concordent pour soutenir qu'elle niait la conception virginale.[17] Les deux croyances ne sont pas nécessairement liées, l'économie de l'incarnation pouvant se réaliser autrement que par le sein d'une vierge. En effet, le vrai Prophète du Roman clémentin, certes, n'est pas un «autre dieu», selon la formule de Justin, ainsi que l'affirme très fortement Pierre face à Simon le dithéiste,[18] mais il n'en est pas pour autant

[17] En fait, dans les sources hérésiologiques «classiques» (Irénée, Hippolyte et Épiphane), auxquels il faut ajouter Origène, la supposée négation de la divinité du Christ chez les ébionites se ramène à l'affirmation d'une naissance selon la nature, «de Joseph» ou «de la semence d'un homme et d'une femme»: Irénée, Contre les hérésies, III, 21, 1 («les ébionites disent Jésus né de Joseph»); Origène, Homélie sur Luc, 17, 4: «Une vierge est mère, voici un signe de contradiction [...] les ébionites s'opposent à ce signe et disent que le Christ est né d'un homme et d'une femme, comme c'est le cas pour notre naissance à nous»; Contre Celse, 5, 61: «Ce sont les deux sortes d'ébionites: ceux qui admettent comme nous que Jésus est né d'une vierge, ceux qui ne le croient pas né de cette manière mais comme le reste des hommes»; Hippolyte, Élenchos, VII, 34: «au sujet du Christ, ils débitent les mêmes fables que Cérinthe et Carpocrate» [à savoir: VI, 32: «Jésus a été engendré par Joseph»; VII, 33: «Jésus n'a pas été enfanté par une vierge»]; Épiphane, Panarion, 30, 2, 1 («Ébion dit que le Christ est né d'une union sexuelle, de la semence d'un homme, Joseph»). Seul Eusèbe et Tertullien sont plus explicites, sans doute dans un but polémique: Eusèbe, Histoire ecclésiastique, III, 27, 2: «ils le regardent comme simple et ordinaire (λιτόν, κοινόν); il n'était qu'un homme (μόνον ἄνθρωπον), justifié (δεδικαιωμένον) par le progrès de sa vertu, né de l'union d'un homme et de Marie»; Tertullien, De la chair du Christ, 14, 5: «Cette opinion aurait pu convenir à Ébion, qui représente Jésus comme un simple (*nudum*) homme, et rien de plus (*tantum*), né de la semence de David». Voir aussi Origène, Commentaire sur Matthieu, 16, 12.

[18] Sur le «dithéisme» de Simon, assimilé à celui, supposé, de Paul et de la grande Église, voir La genèse du Roman pseudo-clémentin, «les adversaires visés: Paul, Simon ou les nicéens?», 330–335.

un simple homme (*nudus homo*). Créé par Dieu, il se caractérise par une forme d'éternité, puisqu'il apparaît à travers les siècles dans diverses incarnations, depuis Adam jusqu'à Jésus, son ultime épiphanie. Le Roman clémentin ne fait aucune mention explicite de la naissance virginale, comme si cette question importait peu. La seule allusion que l'on puisse relever se situe au sein des *Reconnaissances* latines, dans la bouche de Simon, justifiant devant Nicète et Aquila sa prétendue origine divine;[19] on s'accorde de fait à y voir une parodie de la doctrine de la naissance virginale du Christ. Mais on peut supposer que la naissance de Jésus, vrai prophète traversant les siècles dans ses diverses épiphanies, était considérée dans ce milieu comme semblable à celle des autres incarnations du vrai prophète (à l'exclusion d'Adam, créé directement par Dieu), c'est-à-dire le produit de l'union charnelle d'un homme et d'une femme, selon la doctrine que les hérésiologues attribuent aux ébionites.

Créature supra-humaine, ni tout à fait un simple homme, ni tout à fait de nature divine, la figure du vrai prophète du Roman clémentin peut éventuellement être rapprochée de celle du Clément de l'*Épître aux Corinthiens*, qui, en empruntant la formule à l'*Épître aux Hébreux*, définit le Christ par rapport aux anges, et non par rapport à Dieu le Père, en le proclamant «plus grand que les anges»[20], et non pas égal au Dieu père de toutes choses. Ainsi, Origène pouvait se réclamer du Clément des *Periodoi Petrou* sans trop s'émouvoir des déclarations de Pierre sur la différence de nature entre Dieu et son Christ,[21] une opinion qui sera celle des anoméens.

Cette christologie «basse», rapportée aux origines, n'était pas pour scandaliser à si haute époque, et l'on comprend qu'Origène ait pu citer des passages du Roman clémentin comme une œuvre d'autorité, en l'attribuant sinon à Clément lui-même, du moins à un milieu «clémentin», une sorte de «deutéro-Clément». Ce que critique Origène dans certaines formes de l'ébionisme, c'est le refus de la naissance virginale, considérée par lui comme le témoignage de la divinité du Christ, une question qui n'est pas abordée de façon directe dans le Roman clémentin.

[19] Reconnaissances, II, 14, 2: «Avant que ma mère Rachel s'unit à lui (i.e. son époux, Antoine), elle me conçut.»

[20] Clément de Rome, Épître aux Corinthiens, 36, 2, citant l'Épître aux Hébreux, 1, 4.

[21] Voir par ex. Reconnaissances, III, 2–11, passage supposé être une interpolation «anoméenne», correspondant à Homélies, XVI, 16: l'équivalent du passage supposé anoméen figurait bel et bien dans la Grundschrift.

Sur la figure «faustienne» de Simon le Magicien

L'autre pan de nos recherches sur le roman clémentin concerne Simon le Magicien et la possible influence de sa figure sur la formation de la légende de Faust.

De nouveau, le point de départ de notre enquête est à chercher chez nos prédécesseurs. On citera plus particulièrement Ph. M. Palmer et R. P. More, *The Sources of the Faust Tradition, from Simon Magus to Lessing*, New York 1936, qui, parmi d'autres textes, citent un abondant passage des *Reconnaissances* clémentines comme source de la légende faustienne. Toutefois, leur compilation de textes-sources est confrontée à une redoutable aporie: si les deux savants voient bien dans le Roman clémentin l'une des sources de la légende faustienne, ils n'en citent que la version latine, celle des *Reconnaissances*, d'où est absent le principal élément d'identification entre Faust et Simon, à savoir la présence d'Hélène de Troie à leurs côtés respectifs. En effet, dans les *Reconnaissances* latines, la compagne de Simon s'appelle Luna, et se distingue ainsi de la supposée compagne du Simon hérésiologique, à savoir Hélène. De plus, en multipliant les textes-sources, les deux savants diluent l'importance de la source clémentine: *plurimi fontes, nullus fons certus*...

Notre thèse est en fait assez différente. Elle voit en Simon le prototype unique de la figure littéraire de Faust, telle qu'elle apparaît pour la première fois dans le *Faustbuch* (1587) et son double manuscrit, le codex de Wolfenbüttel. Elle suppose une identification quasi totale entre l'hérésiarque et le nécromant. Et elle discerne l'origine de la confusion entre le premier des hérétiques et le diabolique docteur dans l'ensemble de la tradition clémentine, à savoir les *Homélies* grecques, les *Reconnaissances* latines et, à titre accessoire, les *Actes de Pierre*.

La tradition clémentine apparaît au moins par deux fois de manière incontestable au sein du *Faustbuch*. Tout d'abord, le nom même de Simon et le rappel de sa conversion provisoire par l'apôtre Philippe figure dans l'appel au repentir que son charitable voisin adresse à Faust, sur la voie de la perdition[22]... Ensuite, la compagne de Simon n'est autre que l'Hélène de Troie, la compagne de Simon dans la tradition hérésiologique et, déjà, dans l'*Apologie* de Justin (vers 155).

Il y eut cependant un précédent à l'intrusion de la légende de Simon dans celle du docteur Faust. En effet, Melanchthon, le disciple de Luther, mort en 1560, avait déjà assimilé Faust à Simon, en rapprochant la tentative, réelle ou feinte, d'envol de Faust à Venise à l'envol de Simon dans les *Actes de Pierre*,[23] le

[22] Faustbuch, 52, 101–102 Füssel-Kreutzer (p. 121 Backès): «Vous voyez dans les Actes des apôtres au chapitre 8 l'exemple de Simon de Samarie...».

[23] Actes de Pierre, 31–32: envol de Simon à Rome, à rapprocher de Melanchthon, Chronicon Carionis = Pezelius, Explicationes Melanchthoniae (Palmer-More, n°15, p. 99) = Manlius, Locorum communium, éd. de 1562, p. 43 (Palmer-More, 101–103): envol de Faust à Venise.

pendant romain des pérégrinations de Pierre et Clément sur la côte syro-phénicienne. Si l'édition princeps du texte des *Actes de Pierre*, connus dans leur intégralité uniquement par une traduction latine, est très tardive (1891, par R. A. Lipsius), le codex qui les contenait semblant avoir été oublié,[24] leur contenu en était largement connu dès le Moyen Âge, en particulier grâce à la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, dans sa notice 84 sur saint Pierre apôtre.[25]

L'assimilation de Faust à Simon est donc ancienne, elle remonte pour le moins à Melanchthon, mort en 1560, elle était peut-être déjà présente dès le vivant de Faust, mort vers 1540, si l'anecdote rapportée par Mélanchthon est véridique, et elle semble déjà bien enracinée au moment de la rédaction du *Faustbuch.*

Mais quelles étaient les sources disponibles dans la seconde moitié du XVIe siècle, qui aient permis cette assimilation?

En fait, les principales sources de la légende de Simon et Hélène étaient alors bien connues: l'édition princeps de l'*Apologie* de Justin, mentionnant le couple formé par Simon et Hélène, date de 1551; elle est due à Robert Estienne, le typographe du roi de France. L'édition princeps de l'*Adversus haereses* d'Irénée, mentionnant également le couple formé par Hélène et Simon au milieu de l'évocation du système de l'hérésiarque, date de 1526; elle est l'œuvre d' Érasme. Quant à l'édition princeps de *l'Histoire ecclésiastique*, qui reprend le passage de Justin sur Hélène et Simon,[26] sa version latine date de 1474; la version grecque sera publiée bien plus tard, par Robert Estienne, en 1544.

Mais c'est bien l'édition princeps des *Reconnaissances* latines, œuvre de J. Sichard (Bâle 1526) qui imposa l'assimilation de Faust à Simon. J'en ai trouvé la preuve définitive dans la reprise d'un passage tout à fait caractéristique des *Reconnaissances* au sein du double demeuré manuscrit du *Faustbuch*, à savoir le codex dit de Wolfenbüttel. Il s'agit de l'étymologie (tout à fait fantaisiste) du nom de Zoroastre, expliqué par la combinaison des mots grecs *zôn* («vivant») et *astêr* («l'astre»). Voici les deux passages en question, cités en exergue de notre ouvrage sur Simon; l'un figure dans le Prologue au lecteur du codex de Wolfenbüttel, l'autre au chapitre IV, 28, 2, des *Reconnaissances* latines:

– *Darumb jn die Poeten nachmalen Zoroastra nennten / Das ist ein Lebendig gestirn* («c'est pourquoi les poètes l'appellent Zoroastre, c'est-à-dire l'astre vivant»);

[24] Il s'agit du codex 158 de la Bibliothèque capitulaire de Verceil, qui contient aussi les Reconnaissances latines. Le fait que ce manuscrit soit très fautif et que le texte des Reconnaissances, qui précède celui des Actes de Pierre, soit conservé dans de nombreux autres manuscrits latins, explique sans doute que le contenu du Vercellensis ait été négligé par les éditeurs depuis l'époque de la Renaissance.

[25] Jacques de Voragine, La légende dorée, trad. sous la direction d'A. Boureau, 448–462, ici 454–455 (envol de Simon).

[26] Eusèbe, Histoire ecclésiastique, II, 13, 3–4, reprenant Justin, Apologie, I, 26, 2–3.

– *Hinc enim et nomen post mortem eius Zoroastres, hoc est vivum sidus* («après sa mort [lui fut donné] ce nom de Zoroastre, c'est-à-dire l'astre vivant»).

Cette étymologie est rarissime, puisque je ne l'ai retrouvée que chez Grégoire de Tours, dans ses *Histoires*, 10, 1, 5: *Hunc Persi uocitauere Zoroastren, id est uiuentem stelam*, «les Perses l'ont appelé Zoroastre, c'est-à-dire l'astre vivant», dont la source est sans doute les *Reconnaissances* latines. Elle a son pendant dans les *Homélies* grecques (9, 5, 1), mais sous une forme un peu différente: τὴν τοῦ ἀστέρος ζῶσαν ῥοήν, «le flux vivant de l'astre». C'est donc vers la source des *Reconnaissances* latines que nous a finalement dirigé notre recherche.

Demeure cependant une sérieuse difficulté: si les *Reconnaissances* latines mettent bien en scène le couple formé par Simon et une figure féminine qui évoque l'Hélène de Troie, ne serait que par son appariement à Simon, elles n'en donnent pas moins à la compagne de Simon le nom de Luna (en grec σελήνη), et non celui d'Hélène (Ἑλένη): le lien est ainsi brisé. Ce n'est donc pas à la seule tradition des *Reconnaissances* qu'ont puisé l'auteur du *Faustbuch* et son double, le rédacteur du codex de Wolfenbüttel. Il importe en conséquence de déterminer à quelle autre source il a été fait appel.

Il est bien entendu possible que l'auteur du *Faustbuch* ait puisé le nom d'Hélène chez Justin ou chez Irénée, ce qui lui aurait permis de corriger la bévue du rédacteur ou même simplement du traducteur des *Reconnaissances*, en l'occurrence Rufin d'Aquilée. Mais l'opportunité du rapprochement entre Simon et Luna d'une part, Faust et une éventuelle comparse qui porterait le nom d'Hélène d'autre part n'existerait plus: pourquoi aller chercher chez Justin ou chez Irénée le nom d'Hélène pour l'associer à Faust, alors qu'on n'avait à sa disposition que le seul nom de Luna? La connaissance des *Homélies* et, à travers elle, du couple formé par Simon et Hélène (et non Luna) s'avère donc une quasi nécessité pour comprendre la confusion entre Simon et Faust. Mais le rédacteur du *Faustbuch* pouvait-il connaître les *Homélies* grecques? C'est ce que notre recherche s'est efforcé de déterminer.

En effet, si l'édition princeps des *Homélies*, celle de J.-B. Cotelier, Paris, 1672, est bien trop tardive pour que le rédacteur du *Faustbuch* ait pu en prendre connaissance, leur contenu était connu dès le milieu du XVIe siècle. D'une part, dès 1555 avait été édité un Épitomè des *Homélies*, œuvre d'Adrien Turnèbe; d'autre part, il circulait à Rome, ou dans des milieux proches du Concile de Trente (1545–1563), un manuscrit grec des *Homélies* clémentines. Ce manuscrit est signalé par le jésuite espagnol Francisco Torres, qui en fait mention dans son traité *Adversus Magdeburgenses*, publié à Florence en 1572,[27] pour asseoir le titre

[27] Voir Métamorphoses de Simon le Magicien, 133.

d'évêque des évêques attribué à Jacques au sein de *l'Épître de Clément à Jacques*, prémices du titre attribué de son temps à l'évêque de Rome, le pape, «gouvernant l'ensemble des Églises fondées en tout lieu par la providence de Dieu»[28]. Il répondait à l'auteur des *Centuries de Magdebourg*, qui mettait en avant la *Lettre* V de Clément, d'ailleurs inauthentique, qui qualifiait Jacques de *co-episcopus*,[29] pour dénier au pape une autorité de type monarchique sur l'ensemble des Églises. La littérature clémentine était ainsi entrée dans les controverses religieuses liées à la Réforme…

La double confusion de Simon avec Faust et avec le pape

Mais cette exploitation des Clémentines dans la polémique religieuse ne se borne pas à l'utilisation de la *Lettre de Clément*. Le prologue du *Faustbuch* nous entraîne sur une autre piste, plus fascinante encore. Il éclaire la portée polémique du *Faustbuch*, dirigé en fait contre le pape et le catholicisme romain, bien plus que contre un docteur Faust mort depuis près d'un demi-siècle et, à notre connaissance, sans disciple reconnu.[30] Faust y est dénoncé comme un être perverti, livré à tous les vices: *fressen, sauffen, Hurerey*, dit le texte allemand, c'est-à-dire «goinfrerie, adultère et putasserie»[31] – ce qui n'apparaît pas véritablement dans le texte du *Faustbuch*. Mais on retrouve cette énumération de débauches appliquée à la cour papale dans le chapitre du *Faustbuch* consacré au voyage de Faust à Rome: *fressen, sauffen, Hurerey*… Ainsi, tout devient clair: Faust, c'est Simon l'hérésiarque, mais c'est aussi le pape, en l'occurrence Alexandre VI Borgia, *pestis maxima*,[32] débauché, incestueux avec sa propre fille.

Mais qui a pu effectuer pareil rapprochement? Un réformé, bien évidemment, suffisamment lettré pour avoir eu connaissance de la tradition clémentine. La reprise de l'anecdote de l'envol de Faust à Venise, sur le modèle de celui de Simon à Rome, nous amènerait à suivre la piste de Melanchthon, qui est à l'origine de la diffusion de l'anecdote, ou d'un de ses disciples, tel Manlius, qui, dans ses *Locorum communium collectanea*, publiés entre 1562 et 1563, rappelle

[28] Torres reprend la formule de l'Épitre de Clément à Jacques, 1, 1 (adresse): Adversus centuriatores, p. 193 (Florence, 1572).

[29] Centuries de Magdebourg, centurie II, chap. 7 (fol. 146 de l'édition de 1559), citant la Lettre V de Clément, intégrée dans les Décrétales du Pseudo-Isidore (chap. 82, p. 65), datée du IXe siècle.

[30] On ne compte pas pour tels les élèves ou disciples (famuli, dont son disciple préféré, Wagner) mentionnés dans le Faustbuch, qui se chargèrent de l'inhumation du nécromant et de la publication de ses mémoires. On ne peut donc pas faire figurer raisonnablement le Faust historique parmi les hérésiarques!

[31] Appliqué à Faust: Faustbuch, préface, p. 11 Füssel-Kreutzer (p. 36 Backès); à la cour papale: Faustbuch, chap. 26, p. 62 Füssel-Kreutzer (p. 85 Backès).

[32] Codex de Wolfenbüttel, préface, p. 134 Füsssel-Kreutzer (p. 144 Backès).

la mention par Mélanchton de l'envol de Faust à Venise, sans pour autant le connecter explicitement à celui de Simon, ou Christopher Pezelius, qui la rapporte dans ses *Explicationes Melanchthoniae* de 1594, en rapprochant de manière explicite les deux tentatives de vol.

Conclusion

Ces différentes approches de la geste clémentine ont permis de mieux la situer dans son contexte religieux. En premier lieu, le Roman clémentin s'inscrit délibérément dans la continuité du judaïsme, au point que l'on peut dire que le disciple du vrai Prophète, qui ne porte le nom de chrétien ni dans les *Homélies*, ni dans les *Reconnaissances* (à une exception près[33]), est le juif véritable, fidèle à la fois à la Loi, à son Dieu et à son Prophète. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre l'inclusion de la Controverse avec Appion, vestige d'un écrit judéo-hellénistique perdu, au sein du Roman, dont il annonce l'intrigue. En second lieu, le Roman a servi d'arme polémique dans la controverse sur la Réforme. D'une part, l'Épître de Clément à Jacques, présentant le frère de Jésus comme «l'évêque des évêques», a pu servir d'argument aux catholiques pour asseoir la primauté du pontife romain. À l'inverse, la figure de Simon l'hérésiarque a permis à un lettré réformé, par un jeu subtil de glissement, de présenter en Faust, puis en son double, le pape Alexandre VI, de véritables suppôts de Satan.

De quelques apports dans les recherches récentes sur le Roman clémentin

Le Roman pseudo-clémentin, un ouvrage d'édification qui mêle une intrigue romanesque mettant en scène Clément, le futur évêque de Rome, et l'apôtre Pierre dans leur affrontement avec Simon le Magicien, s'est constitué à partir de deux sources principales: un récit de conversion d'origine juive, dont le héros était déjà sans doute un dénommé Clément (probablement un Ersatz de Flavius Clemens, le consul exécuté sous Domitien pour «mœurs juives») et un ou plusieurs ouvrages doctrinaux d'inspiration ébionite. Le récit juif de conversion, disparu si ce n'est à travers le Roman clémentin, offre un bel exemple de la réalité d'un prosélytisme juif non missionnaire, fait de contacts personnels. Un autre apport concerne la primauté chronologique et substantielle de l'une des deux versions du Roman clémentin, les Homélies grecques, sur la version latine des Reconnaissances et même sur son prototype grec perdu. Ce constat permet de dater la toute première version du Roman clémentin (la Grundschrift) de la fin du IIe ou du début du IIIe siècle, au moment où Origène en cite un extrait. Une datation si haute peut informer sur les pratiques et les croyances d'un milieu dit ébionite, très proche sur bien des points de la communauté primitive. Enfin, il est apparu que la figure littéraire du docteur Faust devait beaucoup à

[33] Reconnaissances, IV, 20, 4: «les démons sont mis en fuite par les chrétiens» (pas de parallèle dans les Homélies).

celle de Simon le Magicien tel qu'il est présenté dans le Roman; on peut même supposer que le rédacteur du Livre de Faust (la première version écrite de la légende) s'était inspiré du Roman clémentin pour décrire le personnage du diabolique docteur.

Pierre apôtre – Clément de Rome – Flavius Clemens – Homélies pseudo-clémentines – Reconnaissances pseudo-clémentines – ébionisme – Simon le Magicien – docteur Faust – Faustbuch (Livre de Faust).

Einige Beiträge zu den jüngsten Forschungen über den Clemens-Roman

Der Pseudo-Clemens-Roman, ein Erbauungswerk, das eine romanhafte Handlung um Clemens, den späteren Bischof von Rom, und den Apostel Petrus in ihrer Auseinandersetzung mit Simon dem Zauberer miteinander verwebt, wurde aus zwei Hauptquellen zusammengesetzt: Einer Bekehrungsgeschichte jüdischen Ursprungs, deren Held wahrscheinlich bereits ein gewisser Clemens war (wahrscheinlich ein Ersatz für Flavius Clemens, den Konsul, der unter Domitian wegen «jüdischer Sitten» hingerichtet wurde), und einem oder mehreren ebionitisch inspirierten Lehrwerken. Die jüdische Bekehrungsgeschichte, die ausser durch den Clemens-Roman nicht mehr überliefert ist, ist ein gutes Beispiel für die Realität eines nicht missionarischen jüdischen Proselytismus, der auf persönlichen Kontakten beruht. Ein weiterer Beitrag betrifft den chronologischen und inhaltlichen Vorrang einer der beiden Versionen des Clemens-Romans, der griechischen Homilien, vor der lateinischen Version der Reconaissances und sogar vor ihrem verlorenen griechischen Prototyp. Dieser Befund ermöglicht es, die allererste Version des Clemens-Romans (die Grundschrift) auf das Ende des 2. oder den Beginn des 3. Jahrhunderts zu datieren, als Origenes einen Auszug daraus zitierte. Eine so frühe Datierung kann Aufschluss über die Praktiken und Glaubensvorstellungen eines sogenannten ebionitischen Milieus geben, das der Urgemeinde in vielerlei Hinsicht sehr nahe stand. Schliesslich hat sich herausgestellt, dass die literarische Figur des Dr. Faustus viel von Simon dem Zauberer, wie er im Roman dargestellt wird, hat; es ist sogar anzunehmen, dass der Verfasser des Faustbuches (die erste schriftliche Version der Legende) sich bei der Beschreibung der Figur des teuflischen Dr. Faustus vom Clemens-Roman inspirieren liess.

Apostel Petrus – Clemens von Rom – Flavius Clemens – Pseudoklementinische Homilien – Pseudoklementinische Anerkennungen – Ebionismus – Simon Magus – Doktor Faustus – Faustbuch.

Alcuni contributi alla recente ricerca sul romanzo clementino

Il romanzo pseudo-clementino, un'opera edificante che tesse una trama romanzesca che coinvolge Clemente, futuro vescovo di Roma, e l'apostolo Pietro nel loro scontro con Simon Mago, è composto principalmente da due fonti: un racconto di conversione di origine ebraica, il cui eroe era probabilmente un uomo di nome Clemente (verosimilmente un sostituto di Flavio Clemente, il console giustiziato sotto Domiziano per ‹costumi ebraici›) e una o più opere dottrinali di ispirazione ebionita. La letteratura ebraica di conversione, che sarebbe scomparsa se non fosse stato per il romanzo clementino, offre un buon esempio di un proselitismo ebraico non missionario, basato su contatti personali. Un altro contributo riguarda il primato cronologico e sostanziale di una delle due versioni del romanzo clementino, le Homiliae greche, rispetto alla versione latina delle Recognitiones e persino rispetto al suo perduto prototipo greco. Questa constatazione permette di datare la prima versione del romanzo clementino (la Grundschrift) alla fine del II o all'inizio del III secolo, all'epoca in cui Origene ne cita un estratto. Una datazione così precoce può fornire informazioni sulle pratiche e sulle credenze di un ambiente detto ebionita, in molti aspetti vicino alla comunità primitiva. Infine, è emerso che la figura letteraria del Dottor Faust deve molto al Simon Mago presentato nel romanzo; si può addirittura ipotizzare che

lo scrittore del Libro di Faust (la prima versione scritta della leggenda) si sia ispirato al romanzo clementino per descrivere il personaggio del medico diabolico.

Pietro l'Apostolo – Clemente di Roma – Flavio Clemente – Omelie pseudo-clementine – Riconoscimenti pseudo-clementini – Ebionismo – Simone il Mago – Dottor Faust – Faustbuch (Libro di Faust).

Some Contributions to Recent Research on the Clementine Novel

The pseudo-Clementine Novel, a work of edification that combines a romantic plot involving Clement, the future bishop of Rome, and the apostle Peter in their confrontation with Simon Magus, was built up from two main sources: a conversion story of Jewish origin, whose hero was probably already a man named Clement (probably an ersatz of Flavius Clemens, the consul executed under Domitian for «Jewish morals») and one or more doctrinal works of Ebionite inspiration. The Jewish story of conversion, which has disappeared except through the Clementine novel, offers a good example of the reality of non-missionary Jewish proselytism, based on personal contacts. Another contribution concerns the chronological and substantial primacy of one of the two versions of the Clementine Roman, the Greek Homilies, over the Latin version of the Reconnaissances and even over its lost Greek prototype. This observation allows us to date the very first version of the Clementine Novel (the Grundschrift) to the end of the second or the beginning of the third century, at the time when Origen quoted from it. Such an early dating may well provide information about the practices and beliefs of a so-called Ebionite milieu, which was in many ways very close to the early Christian community. Finally, it has emerged that the literary figure of Doctor Faustus owed much to that of Simon Magus as presented in the novel; it can even be assumed that the writer of the Book of Faust (the first written version of the legend) was inspired by the Clementine Novel when describing the character of the diabolical doctor.

Peter the Apostle – Clement of Rome – Flavius Clemens – Pseudo-Clementine Homilies – Pseudo-Clementine Acknowledgements – Ebionism – Simon Magus – Doctor Faust – Faustbuch (Book of Faust).

Bernard Pouderon, Prof. émérite, CESR, Université François Rabelais de Tours.