

La Maison-Dieu, 147, 1981, 29-60

Thomas-Julian TALLEY

LE TEMPS LITURGIQUE DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

ÉTAT DE LA RECHERCHE

DANS la préface à l'édition anglaise de son ouvrage, *The Chronology of the Ancient World*, E.J. Bickerman a écrit : « Les connaissances sont nécessaires pour rédiger un ouvrage scientifique, mais seule l'ignorance donne le courage de le publier. » C'est seulement avec une connaissance profonde de son ignorance que l'on peut prétendre faire face au sujet proposé dans le temps voulu, ou même quelque temps que ce soit.

Les ouvrages scientifiques parus au cours des dernières décennies, ou environ, ont repris sur bien des points les questions qui avaient été laissées ouvertes antérieurement et modifié ce qui avait été considéré jusque-là comme des objets de « consensus », de sorte que beaucoup de points, qui pouvaient être considérés comme bien établis, présentent aujourd'hui de sérieux signes d'érosion. Comme l'étendue de cette érosion ne saurait être surestimée, il paraît nécessaire de porter prioritairement l'attention en ce domaine sur les tendances de la recherche qui ont le plus de chances de modifier ce consensus dans les années à venir.

Personne ne saurait prétendre avoir identifié toutes ces tendances nouvelles sur quelque point que ce soit. Je peux dire seulement que mes propres études, qui doivent aux

suggestions de mes collègues de cette société plus que je ne saurais le dire, ont ouvert des champs de discussion et inauguré des développements qui méritent notre attention, bien que je ne prétende aucunement que ces choix soient plus que des choix personnels au cœur d'un domaine beaucoup plus vaste.

Afin de tenir compte des communications qui ont précédé celle-ci et de celles qui suivront, nos réflexions se limiteront à l'année liturgique sans envisager le sanctoral.

LA FÊTE DE PÂQUES

LA CÉLÉBRATION PASCALE

Commençons par nous appuyer autant qu'il est possible sur ce qui semble être toujours objet d'un consensus général : la *pascha* est la plus ancienne fête annuelle de l'Eglise chrétienne. A partir de là, cependant, la littérature présente une grande variété d'opinions.

Pâque du 14 Nisan

Alors qu'apparemment la majorité des auteurs continuent de faire remonter à la période apostolique le transfert de la fête de la Pâque au dimanche, la plupart, même parmi les défenseurs les plus fermes de cette position, estiment à présent que la Pâque des quartodécimans fut la forme originale de la célébration de la communauté primitive, et non pas une déviation limitée à la Province d'Asie. Depuis l'ouvrage de Lohse paru en 1953¹, des auteurs comme Huber (1969)² et Strobel (1977)³

1. B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner*. Coll. « Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe, 54. Band », Gütersloh, 1953.

2. W. HUBER, *Passa und Ostern*. Coll. « Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 35 », Berlin, 1969.

3. A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. Coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 121 », Berlin, 1977.

ont contribué à faire reconnaître de plus en plus que la position des quartodécimans était plus répandue qu'Eusèbe n'a bien voulu le dire.

Ainsi Strobel, par exemple, fait remarquer que la communauté primitive ne saurait avoir changé la date de la *pascha* et il estime que l'expression Κυριακη ἡμέρα en Ap 1, 10 désigne le 15 Nisan⁴.

Pâque du dimanche

Mais Strobel s'en tient à une version atténuée de la position traditionnelle donnée par Eusèbe⁵, Socrate⁶ et Sozomène⁷, pour lesquels la célébration de la Pâque le dimanche a commencé à Rome dès l'époque apostolique. D'autres, par contre, ont montré récemment que l'essai classique d'Odon Casel sur la Pâque, publié en 1934⁸ est venu finalement appuyer la suggestion antérieure de Karl Holl, pour qui la célébration de la *pascha* le dimanche n'a commencé qu'entre les années 140 et 150 à Jérusalem et fut adoptée à Rome seulement sous l'épiscopat de Soter, vers 165⁹. Cette suggestion, basée sur la lettre de conciliation adressée par Irénée à Victor¹⁰, exige seulement de bien voir que c'était de la *pascha* qu'Irénée parlait quand il faisait référence à ceux qui « observaient » cette fête ou ne l'observaient pas. Pour la plupart des commentateurs, l'objet du verbe utilisé « observer » (τηρειν) n'est pas la *pascha*, mais serait la « Pâque des quartodécimans » ou « le 14 Nisan », et nous sommes tous familiarisés avec les éditions de cette lettre qui introduisent dans cette phrase des commentaires entre guillemets.

4. *Ibid.*, p. 193, n. 1.

5. EUSÈBE, H.E., V. 23.

6. SOCRATE, H.E., V. 22.

7. SOZOMÈNE, H.E., VII, 19.

8. O. CASEL, « Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier », *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14, 1934, pp. 1 sq. (En français : *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris: Cerf, « Lex orandi », 37, 1963 — N.D.L.R.)

9. K. HOLL, « Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius », *Gesammelte Aufsätze für Kirchengeschichte*, t. II. Tübingen, 1928, pp. 204-224.

10. EUSÈBE, H.E., V. 24, 14.

Pâque annuelle ou hebdomadaire ?

En 1961, Marcel Richard¹¹ a repris l'argument de Karl Holl pour qui, avant Soter, la communauté gouvernée par ceux qu'Irénée appelle « les presbytres qui vous ont précédé » ne connaissait qu'un cycle liturgique hebdomadaire. Selon Holl et Richard, c'est cela qu'Irénée avait en vue et qui constituait, entre Anicet et Polycarpe qui « observait la Pâque » (quand ce dernier vint en visite à Rome vers la fin de l'année 154) un différend bien plus grave que ne l'était l'affaire relativement légère de la date de l'observation annuelle, date à laquelle Victor tenait fermement.

Ayant moi-même exprimé des réserves à l'égard des additions entre guillemets dans les éditions actuelles de la lettre d'Irénée, et ayant longtemps cherché une interprétation semblable à celle que j'ai fini par trouver dans l'essai de Marcel Richard¹², je ne suis probablement pas très bien placé pour apprécier la force de l'argumentation élevée contre lui un an après sa parution, en 1962, par Christine Mohrmann¹³. Après avoir eu une attitude favorable à l'égard des vues de M. Richard, Robert Cabié s'en est finalement éloigné en s'appuyant sur l'analyse de Christine Mohrmann et sur la recension critique de Dom Botte parue en 1963¹⁴. Mais Huber a rejeté la thèse selon laquelle la célébration de la Pâque fut transférée au dimanche à Jérusalem à l'initiative de sa nouvelle hiérarchie grecque ; il a repris la position de Karl Holl sur l'apparition tardive à Rome de la fête annuelle de la *pascha* et il a émis des objections sérieuses à l'encontre de la réponse de Christine Mohrmann à Marcel Richard¹⁵. Partant également de

11. M. RICHARD, « La Question pascale au 2^e siècle », *L'Orient Syrien* 6, 1961, pp. 179-212.

12. T. TALLEY, « History and Eschatology in the Primitive Pascha », *Worship* 47, 1973, pp. 212-221.

13. C. MOHRMANN, « Le Conflit pascal au 2^e siècle », *Vigiliae Christianae* 16, 1962, pp. 154-171.

14. R. CABIÉ, *La Pentecôte*. Tournai: Desclée, 1965, pp. 57-60, et p. 58, n. 1.

15. HUBER, *op. cit.* (note 2), p. 59.

l'essai de Marcel Richard, Georg Kretschmar a mis en garde contre la tendance à recevoir sans examen l'hypothèse que la célébration de la *pascha* le dimanche ait été une fête d'origine romaine¹⁶. Enfin, en 1971, à la Conférence des études patristiques d'Oxford, Adalbert Hamman s'est de nouveau appuyé sur la thèse de Richard pour expliquer le silence total de Justin martyr touchant la *pascha*¹⁷.

Même si le débat sur les expressions employées par Irénée doit continuer, il paraît au moins légitime de dire que l'interprétation proposée par Karl Holl en 1927 est revenue au premier plan de la controverse sur la *pascha* et il existe au moins plusieurs savants réputés qui pensent toujours que, dans la communauté primitive de Rome, il n'y eut pas d'observance annuelle de la *pascha* avant qu'elle n'ait été introduite par Soter vers 165 sous une influence venue d'Orient, où la célébration du dimanche de Pâque instituée à Jérusalem vers 135, s'étendit à partir de là à Alexandrie et partout ailleurs dans la chrétienté hellénistique. A titre d'argument ici mis en jeu, il y a lieu de remarquer que ceux qui tiennent la thèse de Karl Holl paraissent voir la situation de l'Eglise de Rome au second siècle dans la ligne de l'importante étude de George La Piana parue dans *Harvard Theological Review* en 1925¹⁸, c'est-à-dire comme un ensemble de communautés venant des diverses parties de l'empire, vivant à côté mais indépendamment de la communauté romaine locale, ayant chacune ses propres coutumes, et qui incluait une communauté asiatique de tradition quartodécimane. Ceux qui s'opposent aux vues de K. Holl, sans traiter directement la question de l'organisation ecclésiastique, semblent supposer qu'il y avait à Rome tout au long du second siècle un épiscopat de type plus ou moins monarchique. Si l'analyse

16. G. KRETSCHMAR, « Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche », *Leiturgia*, Band V, Kassel, 1970, p. 139, n. 318.

17. A. HAMMAN, « Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin », *Studia Patristica* XIII.ii. *Texte und Untersuchungen* 116. Berlin, 1975, pp. 364-374.

18. G. LA PIANA, « The Roman Church at the End of the Second Century », *Harvard Theological Review* 18, 1925, pp. 201-277.

de la lettre d'Irénée demeure sans conclusion définitive, cette question plus large peut donner lieu à de nouveaux développements qui pourraient à l'avenir permettre un consensus plus étroit sur le lien entre la Pâque des quartodécimans et la célébration dominicale de Pâques.

LE SENS DE LA PÂQUE

Quelle que soit l'époque à laquelle on assigne l'origine de la célébration dominicale de Pâques, il semble certain néanmoins que nous continuerons de considérer la Pâque de la communauté primitive comme née directement de la célébration de *Pessah* prescrite par la Loi, comme prolongeant cette célébration de la rédemption en mémorial et en attente eschatologique de la parousie, ce contenu classique étant modulé par la mémoire de la passion, l'expérience de la résurrection et l'attente du retour prochain de celui qui avait été révélé comme le Messie. Telle était la Pâque des quartodécimans, et c'était et c'est cette Pâque qui est célébrée aujourd'hui dans la nuit du samedi au dimanche. Ce lien étroit entre la Pâque des quartodécimans et la Pâque célébrée le dimanche a été établi par Dom Casel en 1934 et reste une donnée ferme.

LE BAPTÊME

LES JOURS DE CÉLÉBRATION

Pâques

Depuis le début du 3^e siècle, la célébration du mystère baptismal a été centrée sur la Pâque et sur la Pentecôte qui lui fait suite. Pour Tertullien, il semble y avoir une ligne de partage des eaux entre un baptême qui pourrait être célébré à n'importe quel moment et la restriction du baptême aux temps de Pâques et Pentecôte. Ceci laisse

normalement supposer que la célébration du baptême le jour de Pâques était alors une coutume qui venait de faire son apparition ; mais Georg Kretschmar¹⁹ a exprimé l'opinion que ce témoignage venu d'un africain révèle l'influence du baptême pascal des quartodécimans d'Asie mineure et que, en l'absence de preuves décisives d'une célébration de baptême le jour de la Pâque dans la communauté primitive, l'association du baptême et de la Pâque est nette dans la pensée du Nouveau Testament et peut être le signe de leur association en pratique depuis la période apostolique, comme F.L. Cross²⁰ et d'autres l'ont suggéré.

L'Épiphanie

Par ailleurs, les études sur la pratique baptismale chez les Syriens nous ont éloigné de cette compréhension pascale du baptême, en nous montrant que le thème de la plongée dans la mort du Christ en est absent, les thèmes du rite étant ici centrés plutôt sur l'image de la naissance ou de la filiation adoptive²¹. Le type biblique est moins celui de la Pâque que celui du baptême du Christ par Jean Baptiste dans le Jourdain. Sur cette base, beaucoup ont supposé que le temps propice pour le baptême avait alors été l'Épiphanie²² et il est clair qu'un baptême le jour de l'Épiphanie a existé dans le dernier quart du 4^e siècle. Mais la question n'a pas été résolue de savoir si, où et quand un tel baptême est venu remplacer le baptême conféré le jour de Pâques. Dans les hymnes d'Ephrem, les deux fêtes sont également des fêtes où l'on confère les baptêmes, mais

19. G. KRETSCHMAR, *op. cit.* (note 16), pp. 137-140.

20. F.L. CROSS, *I Peter, A Paschal Liturgy*. London, 1954.

21. Ainsi par exemple : S. BROCK, « Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy », *Journal of Theological Studies*, nouv. série, 23, 1972, pp. 16-64 ; et G. WINKLER, « The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing », *Worship* 52, 1978, pp. 24-45.

22. Par exemple, W. LEDWICH, « Baptism, Sacrament of the Cross », *The Sacrifice of Praise*. Rome, 1981, p. 209 : « The eastern Church celebrated baptism primarily at the feast of the Epiphany ».

l'attribution à Ephrem des hymnes de l'Épiphanie a été contestée²³, de sorte que la conclusion sur ce point n'est pas sûre.

LE TEMPS DE PRÉPARATION

Le contraste entre le baptême du jour de Pâques et le baptême du jour de l'Épiphanie n'a pas été l'objet d'une véritable étude pour elle-même, pour autant que je sache. Tandis que le baptême pascal était précédé par plusieurs semaines de préparation ascétique et catéchétique, de tels exercices en fin de préparation n'apparaissent pas dans le cas du baptême de l'Épiphanie. Si le sacramentaire de Gellone présente une triple interrogation avant le baptême à l'Épiphanie et à la Pentecôte, il demeure un témoin isolé, et on est conduit spontanément à le soupçonner de constituer une adaptation aux modèles établis d'abord pour le baptême pascal. La décrétale souvent invoquée de Sirice à Himère de Tarragone est habituellement citée comme exemple de baptême au jour de l'Épiphanie dans ce siège espagnol, mais on omet de citer les autres jours de baptême, auxquels Sirice s'oppose tout autant, Noël et les « innombrables » fêtes d'apôtres et de martyrs où, comme Sirice en avait eu connaissance, le baptême était administré à Tarragone *passim et libere*²⁴. La réclamation de Sirice ne portait donc pas sur le jour de l'Épiphanie comme tel, mais sur tous les jours retenus pour le baptême en tant qu'ils ne constituaient pas des époques convenables pour les exorcismes, les prières journalières et les jeûnes, comme c'était le cas dans la pratique de Rome et d'autres Eglises qui avaient coutume d'engager les candidats au baptême quarante jours avant la date de Pâques, voire davantage. Cette allusion de Sirice à ceux qui engagent les candidats au baptême plus de quarante jours avant la fête de Pâques

23. E. BECK, « Le Baptême chez saint Ephrem », *L'Orient Syrien* 1, 1956, p. 111.

24. MANSI, *Ampl. Coll. Concil.* III, 656B.

peut concerner Milan où la célébration du baptême de Jésus lors de la fête de l'Épiphanie était l'occasion pour l'inscription des candidats au baptême pascal²⁵, pratique qui, comme nous le verrons, a pu avoir eu son origine dans la pratique primitive de l'Église d'Alexandrie. Là, à Alexandrie, en tous cas, nous rencontrons une exception à la coutume manifestement devenue universelle au 4^e siècle du baptême lors de la vigile pascale.

LA CINQUANTAINE PASCALE

DE L'UNITÉ...

Même en Occident, cependant, la vigile pascale n'était pas le jour exclusif pour le baptême et, de Tertullien à Sirice, les mentions de baptême pascal embrassent le *laetissimum spatium* des cinquante jours. Au temps de Sirice, cependant, il est clair que *pentèkostè* signifie tout aussi bien le dernier jour. Un tel usage de ce mot pour désigner le dimanche ultime de la réjouissance pascale se rencontre déjà au concile d'Elvire au début du 4^e siècle. A cet endroit, comme R. Cabié l'a montré, il est ordonné de célébrer ce jour face à une erreur nouvelle qui visait à clore la Pentecôte dès le quarantième jour²⁶. Comme il n'y avait pas encore de fête de l'Ascension, il s'agit là, pense R. Cabié, de ceux qui prenaient néanmoins ce jour comme celui où l'Époux a pris congé et après lequel les amis de l'Époux doivent jeûner. Cabié a aussi repris à son compte

25. A. MUTZENBECHER, «Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in dem echten *Sermones* des Maximus Tauriensis», *Studia Patristica* 5, Part III. *Texte und Untersuchungen* 80, 1962, p. 115; H. FRANK, «Die Vorrangstellung der Taufe Jesu in der altmailändischen Epiphanieliturgie und die Frage nach dem Dichter des Epiphaniehymnus *Inluminans Altissimus*», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 13, 1971, p. 115; J. SCHMITZ, *Gottesdienst in altchristliche Mailand*. Coll. «Theophaneia», 25, Köln-Bonn, 1975, p. 43 sq.

26. CABIÉ, *op. cit.* (note 14), p. 181 sq.

l'argument convainquant de Salaville selon lequel la *tessarakostè* du Canon 5 de Nicée doit signifier le quarantième jour du temps pascal, moment avant lequel les synodes provinciaux devaient être tenus, et non pas, comme on l'avait dit d'abord et comme on continue de le dire, la plus ancienne référence au carême de quarante jours qui précède Pâques²⁷.

... A LA FRAGMENTATION

Le 20^e Canon de ce même concile se réfère encore aux « jours de la Pentecôte » mais la fragmentation du grand Dimanche de cinquante jours jusqu'alors partout observé, est signalée d'abord à Elvire aux environs de l'an 300, elle est en route et se développe tout au long du 4^e siècle. Alors que, dans l'avant-dernière décennie de ce siècle, l'Ascension est célébrée en même temps que la descente de l'Esprit à Jérusalem²⁸, elle est célébrée à Brescia, nous dit Filastre, dix jours avant la Pentecôte et elle est précédée d'un jeûne qui cesse dans les dix jours consécutifs qui précèdent la Pentecôte²⁹, mais cette donnée témoigne d'une familiarité avec la tradition des pratiques pénitentielles et des jeûnes après la Pentecôte qui semble avoir existé aussi dans la cité voisine de Milan. De telles différences maintenues jusque vers la fin de ce siècle révèlent la persistance de l'extension de l'ancienne réjouissance pascale de cinquante jours en dépit de la progressive adaptation à la chronologie lucanienne. Hansjörg Auf der Maur a montré que les Homélies pascales d'Astérios le Sophiste (cappadocien, entre 335 et 341 probablement) présentaient une parenté avec la chronologie de l'évangile de Luc alors que ce que

27. *Ibid.*, pp. 183 sq.

28. A. FRANCESCHINI, R. WEBER, eds., *Itinerarium Egeriae XLIII*, 3-6 (*Corpus Christianorum, Series Latina 175*), Turnhout: Brepols, 1958, p. 851.

29. F. HEYLEN, ed., *Filastre de Brescia, Diversarum Hereseon Liber* (*Corpus Christianorum, Series Latina 9*), Turnhout: Brepols, 1957, pp. 304, 312.

celui-ci dit sur la Pâque ne s'y retrouve aucunement³⁰. Tout le mystère était célébré globalement le dimanche de Pâques, y compris l'Ascension et l'envoi de l'Esprit, et cette célébration durait toute l'octave. Astérios ne mentionne même ni le cinquantième jour, ni les cinquante jours. Il est surprenant de rencontrer une célébration pascale si unifiée à une date si basse et cela semble bien étayer la thèse de Cabié, pour qui la fragmentation de la Pâque originelle est un fait accompli en l'espace de cinquante ans. On peut repérer, selon Cabié, deux traditions dans ce processus relatif à la Pentecôte (50^e jour) et il se pourrait bien qu'elles représentent le développement de deux traditions extrêmement anciennes touchant la compréhension de ce jour, que le professeur Kretschmar avaient esquissées en 1955³¹. La première, davantage enracinée dans le fondement juif, regarde ce jour comme le jour du renouvellement de l'Alliance et rattache l'ascension de Jésus à la montée de Moïse sur le Sinaï ; la seconde, dont témoigne Act 2, est centrée plutôt sur la mission universelle de l'Eglise. Si la chronologie des Actes a pu faire place à la fois à l'Ascension et à la mission de l'Esprit, on peut encore espérer que celles-ci aient été vues en relation l'une avec l'autre comme le sceau du mystère pascal.

AUTOUR DE LA NAISSANCE DU CHRIST

NOËL

S'il y a eu peu de nouveau sur la fête de la Nativité du Christ le 25 décembre au cours de ces dernières années, il

30. HJ. AUF DER MAUR, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*. Coll. «Trierer theologische Studien», Band 19, Trier, 1967, p. 26.

31. G. KRETSCHMAR, «Himmelfahrt und Pfingsten», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Folge IV, Band 66, 1954-1955, Heft 3, pp. 209-253.

serait faux de penser que les opinions sont demeurées sans bouger à cet égard.

Christianisation d'une fête solaire ?

Deux communications faites à la seconde rencontre d'études de l'Institut Herwegen de l'Abbaye de Maria-Laach en 1949 ont dessiné deux pôles dans les études sur la fête du 25 décembre. Ces communications, dues à deux distingués bénédictins, Hieronymus Frank et Hieronymus Engberding, ont été publiées dans le second volume des *Archiv für Liturgiewissenschaft* en 1952³² et, l'année suivante, elles ont été l'objet d'une approbation judicieuse dans un examen de toute la question par Leonhard Fendt dans la *Theologische Literaturzeitung*³³. Retraçant la discussion depuis l'œuvre de Paul Ernest Jablonski au 18^e siècle à travers la reprise de celle-ci par Giesler au 19^e siècle, Fendt a démontré le recours constant qui fut fait à la dédicace par Aurélien d'un temple au *Sol Invictus* au Champ de Mars le 25 décembre 274, puis l'observance de cette date du solstice d'hiver dans le calendrier julien comme *Natalis Solis Invicti*, observance païenne qui fut le fondement sur lequel le christianisme édifia au cours du 4^e siècle la fête de la Nativité du Christ à Bethléem. Ce raisonnement, que Fendt appelle « l'hypothèse tirée de l'histoire des religions », devait devenir l'explication préférée de l'origine de Noël au 19^e et au 20^e siècle, explication à laquelle ont eu recours Usener, Holl, Lietzmann, Botte, Frank et beaucoup d'autres, y compris, je pense, la plupart d'entre nous.

32. H. FRANK, « Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2, 1952, pp. 1 sq; dans le même volume, H. ENGBERDING, « Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn », pp. 25 sq.

33. L. FENDT, « Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25.XII und über Epiphaniastag », *Theologische Literaturzeitung* 78.1 (janv. 1953), col. 1-10.

ou relation à la date de la mort du Christ ?

A la fin du 19^e siècle, cependant, cette hypothèse a été concurrencée par une autre, celle de Louis Duchesne dans les *Origines du culte chrétien*³⁴. Duchesne y soutenait, nous nous en souvenons, que la date de la naissance du Christ a été fixée à partir de celle de sa mort. La recherche d'un système de numération symbolique excluant les fractions, disait-il, le jour de la mort du Christ fut fixé comme devant être aussi celui de sa conception. Cette « hypothèse tirée des computs », comme Fendt l'appelle, fut soutenue et développée par Engberding à l'Institut Herwegen pour servir de contrepoids à l'hypothèse tirée de l'histoire des religions, qui continuait d'être défendue par Frank.

En dépit de la popularité continue de la thèse qui voit la fête du 25 décembre comme une christianisation des festivités solaires de 274, l'époque de son instauration dans le régime chrétien demeure douteuse.

Si la preuve habituelle donnée par le Chronographe de 354 suggère seulement l'année 336 comme *terminus ante quem*, Fendt a défendu que le sermon 202 de Saint Augustin³⁵ nous dit que les donatistes, après s'être séparés de l'unité de l'Eglise, ne célébraient plus « avec nous » la fête du 6 janvier (fête qui pour Augustin, et sans doute aussi pour Rome, célébrait la visite des Mages) : ce qui laisse entendre qu'ils célébraient la fête du 25 décembre, tenue en général pour plus ancienne à Rome que celle de l'Epiphanie. Si ceci est admis, la fête du 25 décembre a dû exister en Afrique avant le schisme donatiste de 312.

A cette date ou même plus tôt, aussi bien la motivation que la vraisemblance d'une christianisation du *Natalis Solis Invicti* païen apparaît beaucoup moins probable. Que la date de décembre ait été rattachée au solstice d'hiver et que quelque élément de la dévotion solaire antérieure au christianisme ait persisté chez les fidèles jusqu'au temps de saint Léon sont des faits hors de doute.

34. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, pp. 250 sq.

35. PL 38.1033.

Ce qui fait question est de savoir si le lien établi entre cette date et la naissance du Christ à Bethléem est issu historiquement de la festivité d'Aurélien (25 déc. 274) ou bien de la fixation antérieure — et ceci n'est pas sans signification — au 25 mars de la date de la crucifixion, fixation que l'on peut constater déjà chez Tertullien et Hippolyte. A l'argumentation de Duchesne, Engberding a pu ajouter la preuve apportée par le traité *De solstitiis et aequinoctiis*, ouvrage pseudonyme attribué à Chrysostome, dont Dom Botte a publié l'édition courante en 1932³⁶. Cette œuvre, dont la date demeure disputée mais qu'Engberding estime être du début du 4^e siècle, place la conception du Précurseur à l'équinoxe d'automne et sa naissance au solstice d'été, tandis que la conception de Notre Seigneur est située à l'équinoxe de printemps et sa naissance au solstice d'hiver. Ce traité a été conservé en latin seulement, mais cette version présente pour la fête des tentes de Soukkot la translittération du terme technique en syriaque, ce qui laisse supposer un original syriaque. Sur un point, l'auteur en vient à tirer parti d'une exégèse inhabituellement lourde de Zacharie 8, 19, que je n'ai rencontrée que dans la *Didascalie des Apôtres*³⁷. Si l'original grec de cet ouvrage a été traduit en syriaque, comme le pense Connoly, dès le début du 4^e siècle, cela apporte un certain appui à la datation du *De solstitiis* proposée par Engberding. En tout cas, s'il y a toutes raisons de croire que la popularité de l'hypothèse dite d'histoire des religions continuera de se rencontrer dans la littérature à venir, il y a lieu de penser que Fendt a eu raison de dire que l'ouvrage d'Engberding a rendu ses chances à l'hypothèse de Duchesne basée sur les computs. Une preuve récente en est donnée par l'attention égale portée aux deux hypothèses par Adolf Adam dans son étude sur l'année liturgique³⁸.

36. B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932, Appendice, pp. 88-105.

37. *Didascalia Apostolorum V.14.15-18*. [F.X. FUNK, *Didasc. et Const. Apost.*, Paderborn, 1905, p. 278.]

38. A. ADAM, *Das Kirchenjahr mitfeiern*. Freiburg/Breisgau, 1979.

L'EPIPHANIE

August Strobel est aussi l'un de ceux qui ont accordé une attention particulière à l'hypothèse dite des computs et son ouvrage a apporté un éclairage particulièrement utile sur la fête de l'Épiphanie³⁹.

Christianisation d'une fête païenne ?

Naturellement, l'école de l'histoire des religions s'est aussi étroitement préoccupée de cette fête. Il est devenu habituel d'en appeler au témoignage d'Épiphanie pour la Naissance de l'*Aion* de la vierge Koré en Égypte le 11 Tybi et à Plin le Jeune pour une festivité de *Pater Liber* sur l'île d'Andros aux nones, c'est-à-dire le 5, de janvier. On s'est efforcé de trouver un lien entre ces deux festivités et une autre ou d'autres manifestations dont on ignore la date en vue de dresser le tableau d'une fête de Dionysos largement répandue le 6 janvier. Mais les preuves de cette festivité païenne sont beaucoup moins bien établies que celle du troisième siècle à Rome. Ainsi, par exemple, Ginzel a établi une synopse de tous les calendriers égyptiens connus (en 1906) avec des notes sur la source de notre information sur chaque fête. Il a existé une cérémonie *d'hydreusis* (puisage de l'eau) le 11 Tybi, mais la seule source est le témoignage familial d'Épiphanie, selon l'interprétation de Jablonski⁴⁰. Pour autant qu'il me semble, ce témoignage d'Épiphanie n'est appuyé par aucun texte égyptien. En fait, la nature même des preuves apportées au sujet de festivités païennes, et précisant leur lieu aussi bien que leur date, laisse penser que ces festivités n'ont eu qu'un caractère

39. A. STROBEL, « Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr », *Theologische Zeitschrift* 87, 1962, col. 183-194 ; *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. Coll. « Texte und Untersuchungen », Band 121, Berlin, 1977, voir en particulier pp. 148-160.

40. F.K. GINZEL, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Band I, Leipzig, 1906, p. 206.

local. En fait, même après la large adoption du calendrier julien, sa forme a varié d'une cité à l'autre de sorte qu'il est difficile de penser qu'il y ait eu des festivités de caractère universel. Le commencement de l'année, par exemple, était largement diversifié dans les versions locales du calendrier julien. Au premier siècle de notre ère, le premier jour du premier mois tombait dans le calendrier julien le 29 août à Alexandrie, le 23 septembre en Asie (Smyrne, Bithynie, Paphos), le 28 octobre à Gaza, le 18 novembre à Tyr et le 1^{er} janvier à Rome. A Tyr et à Gaza, ce jour était dans les deux cas le premier de Dios, bien qu'entre ces deux cités ces jours aient été séparés par une distance de 21 jours⁴¹. De tels faits, je l'avoue, engendrent en moi une certaine incertitude en face de cette affirmation qui connaît une large diffusion, selon laquelle en Orient, le 6 janvier, il y aurait eu une célébration de l'épiphanie de Dyonisos.

Date d'un ancien solstice d'hiver ?

Une autre tentative pour rendre compte de la signification de la fête du 6 janvier s'est révélée, en définitive, tout aussi vaine. En 1924, Eduard Norden⁴² proposait une explication qui a depuis été répétée bien des fois, et l'est encore maintenant. Aussitôt après sa parution, Baumstark exprima l'espoir que ce travail jetterait une lumière nouvelle sur l'origine de cette date. Prudemment, Dom Botte déclara l'explication de Norden « apparemment satisfaisante », mais d'autres, à la suite de Botte, se montrèrent moins prudents.

L'explication de Norden, évidemment, c'était qu'en Egypte au temps de Aménemhet I^{er} (1996 avant J.C.) le solstice d'hiver tombait le 6 janvier du calendrier julien. Mais, du fait d'une erreur de calendrier d'un jour tous les 128 ans, ce solstice tombait en fait le 25 décembre au

41. E.J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World*, London, 1968, p. 50.

42. E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes : Geschichte einer religiösen Idee*. Coll. « Studien der Bibliothek Warburg », III, Leipzig/Berlin, 1924, pp. 38 sq.

temps de la fondation d'Alexandrie au 4^e siècle avant J.C.

Bien que Norden ait pu baser ses calculs sur un exposé modèle de la chronologie égyptienne présenté par Kurt Sethe à la Société Goettingen en 1915⁴³, il ne démontra aucunement qu'il ait compris le problème central du calendrier égyptien si soigneusement expliqué par Sethe, à savoir que ce calendrier était toujours de 365 jours et donc prenait ses distances d'un jour tous les quatre ans par rapport à un phénomène solaire comme le solstice, et dans le sens opposé par rapport à l'erreur discutée par Norden. Cette erreur, d'un jour tous les 128 ans, est l'erreur propre au calendrier julien inauguré en 45 avant J.C. Les calculs astronomiques de Norden étaient précis mais absolument sans base historique. Prenant ses informations sur cette erreur de calendrier dans une table de référence astronomique générale basée sur le Temps Moyen de Greenwich, et sans aucune référence spécifique à l'Égypte⁴⁴, il a eu tort de chercher comment ces données pouvaient être exprimées, comme temps de célébration par le calendrier égyptien, radicalement différent. Quant à Alexandrie, en dehors du bref intervalle provoqué par le Décret de Canopus (238 à 222 avant J.C.), l'année continua de s'y décaler d'un jour tous les quatre ans jusque vers 26 avant J.C., date à laquelle son calendrier fut finalement mis en conformité avec le calendrier julien par l'addition d'un jour supplémentaire tous les quatre ans. C'est alors seulement que le calendrier égyptien a commencé de présenter cette erreur d'un jour tous les 128 ans que Norden a cru devoir faire remonter à la fondation du Moyen Empire quelque vingt siècles auparavant. Nous n'avons plus aucune raison, me semble-t-il, de parler du « calendrier d'Amenemhet I^{er} de Thèbes » et il faut d'ailleurs mettre au crédit de Norden que

43. K. SETHE, « Die Zeitrechnung der alten Ägypten im Verhältnis zu der anderen Völker », *Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse*, 1919, pp. 287 sq.

44. GINZEL, *op. cit.* (note 40). Plus loin dans le même volume (pp. 204-207), Ginzel présente un calendrier festif composite qui rapporte les dates de solstice et d'équinoxe au calendrier relativement stabilisé d'après Ptolémée (2^e siècle avant Jésus Christ). Le solstice d'hiver est placé au 26 Choiak (= 22 décembre du calendrier julien).

celui-ci ne s'est jamais référé à un tel calendrier. Après Norden, les auteurs, pour autant que je sache, ne se sont pas fatigués à réfuter son hypothèse et je n'ai pas pris la peine, je l'avoue, d'aller consulter les recensions de son ouvrage parues à l'époque. Quoi qu'il en soit de ce que la critique contemporaine a dit de ce petit livre d'un grand auteur, je comprend maintenant pourquoi tant d'historiens ont paru ignorer que le 6 janvier ait été la date d'un ancien solstice d'hiver égyptien. Ils l'ont ignoré parce que cette date n'a jamais existé.

Relation avec la naissance de Jésus ?

L'adaptation faite à Alexandrie du calendrier traditionnel égyptien au modèle julien de 365 jours $1/4$ ne fut appliquée que dans la ville elle-même. Ailleurs, on continua d'avoir l'année mobile égyptienne (*annus vagus*) jusqu'à ce que l'expansion du christianisme ait rendu universel le calendrier alexandrin, processus qui ne fut accompli qu'au quatrième siècle⁴⁵. Jusque-là, les deux calendriers ont continué d'avoir cours et un savant attentif à ce problème du calendrier, le professeur Roland Bainton de Yale, a trouvé un témoignage de l'existence de ce double calendrier dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Les indications chronologiques qui rattachent la captivité sous Vespasien à la mort de Commode ne concordent pas dans les chapitres 140 et 145 et Bainton démontre de façon convaincante que les données du chapitre 145 sont basées sur l'année mobile. En ce cas, la date de la naissance de Jésus calculée à partir de la mort de Commode dans ce chapitre ne tombe plus un 18 novembre, comme Weber et Hartke l'ont indiqué en suivant le calendrier julien, mais le 6 janvier.

Cette démonstration a été faite par le professeur Bainton lors de sa dissertation doctorale sur la chronologie de Basilide publiée dans le *Journal of Biblical literature* en 1923. Cette dissertation elle-même laissait largement les

45. BICKERMAN, *op. cit.* (note 41), p. 48.

questions ouvertes, mais ce fait même, qui n'avait pas fait l'objet d'une longue étude, fut repris par lui dans un article sur « Les origines de l'Épiphanie », publié en allemand en 1962 et en anglais dans un recueil d'essais sous le titre *Early and Medieval Christianity* paru la même année⁴⁶. Je n'ai pu contrôler l'utilisation faite par Bainton des *Kalendariographie und Chronologische Tafeln* de Schram, un ouvrage extrêmement rare, mais j'ai vérifié ses calculs des dates mensuelles au moyen de la table établie par Ginzel pour le début de l'*annus vagus* égyptien, reproduite dans la *Chronology of the Ancient World* de Bickerman⁴⁷. Il semble vraisemblable que Clément d'Alexandrie ait eu en mains une source venant de la grande Eglise et tenant, entre la mort de Commode en 192 et l'époque où Clément écrit, c'est-à-dire vers 202, que Jésus était né à Bethléem un 6 janvier.

Lien avec la date de Pâques ?

Bainton tenait cette date pour celle d'une festivité de Dionysos. Mais Strobel, à la suite de Duchesne, la rattache à celle de la *pascha* des quartodécimans qui tombait dans le calendrier solaire le 6 avril (selon ce que Sozomène rapporte des montanistes)⁴⁸. Pour supposer l'originalité de la date du 6 janvier et du calcul à partir de celle-ci de la date du 6 avril pour la *pascha*, Bainton se fondait sur la conviction que la date du 6 avril ne pouvait être une date significative du calendrier solaire. En fait, elle était une date significative en Asie mineure. La réforme julienne du calendrier asiatique en 9 avant J.C. prit le jour de la naissance d'Auguste, le 23 septembre (le IX des calendes

46. R. BAINTON, « Die Ursprünge des Epiphaniestes », *Bild und Verkündigung, Festg. H. Jursch z. 60. Geb.*, Berlin, 1962, pp. 1 sq. [cité par A. STROBEL, *Ursprung u. Gesch.* (note 3 ci-dessus), p. 151, n. 1]; « *The Origins of Epiphany* », *Early and Medieval Christianity : The Collected Papers, Series I*, Boston, 1962, pp. 22-38.

47. BICKERMAN, *op. cit.* (note 41), pp. 146-153.

48. H.E. VII, 18.

d'octobre), comme premier jour de l'année⁴⁹. Chaque mois eut droit à un nombre de jours égal au mois équivalent de Rome, mais chaque mois commença le neuf des calendes du mois romain. Le premier mois de printemps, Artémiosios, commençait le IX des calendes d'avril (24 mars) et le quatorzième jour de ce mois, c'est-à-dire la *pascha* des quartodécimans dans ce calendrier solaire, tombait le 6 avril. Ceci nous fournit à coup sûr un argument suffisant pour affirmer la priorité de la date du 6 avril et le calcul à partir d'elle de la date du 6 janvier comme date de la mort du Christ et de sa conception.

Bainton a aussi apporté la preuve de l'origine de la fixation par les marcionites du baptême de Jésus à la première semaine de janvier, date qui se rapproche étroitement de la fixation par les basilidiens de cet événement du Jourdain au 10 ou au 6 janvier⁵⁰. Rapproché de la date de Pâques des montanistes et des données fournies par Clément à partir de l'année mobile et qui conduisent à mettre la naissance du Christ au 6 janvier, ce matériel basilidien et marcionite réconcilie les données en conflit et conduit, selon Bainton, à reconnaître que la date du 6 janvier était admise comme date de naissance du Christ dès le début du second siècle. Une date aussi haute a été suggérée aussi par Allan Mc Arthur, qui a proposé d'admettre l'existence d'une fête unique de la naissance et du baptême du Christ à Ephèse le 6 janvier, date qui marquerait le début d'une lecture continue de l'évangile de Jean⁵¹. Cette lecture continue amènerait immédiatement la fête des noces de Cana au chapitre 2 de cet évangile, fait qui pourrait jeter une lumière nouvelle sur la présence de ce thème dans la fête de l'Épiphanie. Il y a d'autres signes, ce n'est pas là le seul exemple d'une lecture continue des évangiles qui ait débuté le 6 janvier. Mais pour les envisager, il nous faut revenir maintenant à la question du jour du baptême à Alexandrie.

49. BICKERMAN, *loc. cit.*, note 45 ci-dessus.

50. BAINANTON, *op. cit.* (note 46), pp. 34 sq dans l'édition américaine.

51. A.A. MCARTHUR, *The Evolution of the Christian Year*, London, 1953, p. 69.

DE L'ÉPIPHANIE À PÂQUES

LE JEÛNE POST-BAPTISMAL

La tradition anténicéenne

En 1963, Georg Kretschmar a publié dans le *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* son excellente étude sur l'histoire de la liturgie baptismale en Egypte. Il y a examiné la question du jour particulier du baptême en Egypte, le sixième jour de la sixième semaine de jeûne, et il a fait remarquer qu'au temps du patriarche Théophile (386), ce jour était le vendredi saint⁵². Kretschmar refusa de prendre position sur la tradition copte tardive qui relie le jeûne et sa solennité baptismale finale au temps qui suit immédiatement l'Épiphanie. Mais les informations dont nous disposons maintenant touchant cette première festivité baptismale sous le patriarcat de Théophile nous font voir que le baptême était célébré à cette date en raison d'une erreur introduite quand le patriarche voulut consacrer les fonts baptismaux au « jour habituel », évidemment quelques semaines plus tôt⁵³. La réserve manifestée par G. Kretschmar à l'égard de la présentation faite par Jean-Michel Hanssen de cette tradition copte d'un carême après l'Épiphanie⁵⁴ était certainement prudente.

Deux ans plus tard, les documents relatifs à cette tradition copte faisaient l'objet d'une étude approfondie de René-Georges Coquin dans une communication présentée à la semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge. Cet essai, « L'origine de l'Épiphanie en Egypte », a été publié en

52. G. KRETSCHMAR, « Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Tauf liturgie, in Ägypten », *Jahrbuch für Liturgik u. Hymnologie*, Band 8, 1963, p. 51.

53. W.E. CRUM, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillipsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften. Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 18, Heft, Strassburg, 1915, pp. 67 sq.

54. J.-M. HANSENS, *La Liturgie d'Hyppolyte*, Coll. « Orientalia Christiana Analecta », 155, Rome, 1959, p. 449.

1967⁵⁵, et cette même année Coquin présentait une autre communication devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres⁵⁶ qui ajoutait au précédent dossier un texte du Pseudo-Georges d'Arbèles et dans laquelle il émettait l'hypothèse que le caractère uniforme de notre Carême avant Pâques était un trait de la disposition pascale résultant du concile de Nicée.

Ses témoins

Les sources de cet arrangement primitif plaçant le jeûne de quarante jours immédiatement après la célébration du baptême du Christ à l'Épiphanie (ce qui suit la chronologie des évangiles) sont certes tardives.

« La Lampe des ténèbres »

La plus riche d'entre elles, *La lampe des ténèbres* par Abu'l-Barakat, date du 14^e siècle⁵⁷. Certains y joignent le Synaxaire d'Alexandrie, qui est du 13^e siècle⁵⁸, une lettre de Macaire, évêque de Memphis au 10^e siècle⁵⁹, et les Annales d'Eutychius patriarche melkite d'Alexandrie au 10^e siècle⁶⁰. En dépit de quelques divergences dans leurs témoignages, tous présentent le tableau dressé par Coquin

55. R.-G. COQUIN, « Les origines de l'Épiphanie en Egypte », *Noël, Épiphanie : retour du Christ*, Paris: Cerf (Coll. « Lex orandi », 40), 1967, pp. 140-154.

56. R.-G. COQUIN, « Une réforme liturgique du Concile de Nicée (325) ? » *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1967, pp. 178-192.

57. Il n'en existe pas encore d'édition complète. Pour les renseignements relevant de cette recherche, nous devons dépendre de VILLECOURT, « Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte, IV : Jeûnes et Semaine-Sainte ». *Le Muséon* 38, 1925, pp. 261-330.

58. J. FORGET, trad., *Synaxarium Alexandrinum*. CSCO, Arab. 18, Rome, 1921, pp. 64 sq.

59. L. VILLECOURT, « La lettre de Macaire, évêque de Memphis, sur la liturgie antique du chrême à Alexandrie », *Le Muséon* 36, 1923, pp. 33-36.

60. P.G. 111.989.

d'une célébration du baptême de Jésus le 6 janvier, le commencement du jeûne de quarante jours à l'imitation de celui de Jésus le 7 janvier et le baptême des initiés au cours de la sixième et dernière semaine de ce jeûne. A cet ensemble, Abu'l-Barakat ajoute un point non mentionné par Coquin, à savoir que la conclusion de ce jeûne (le dimanche suivant les baptêmes) était la fête des palmes, célébration de l'entrée du Christ à Jérusalem, quelques semaines avant le début du jeûne pascal de six jours et avant la Pâque de la Résurrection qui, nous dit l'auteur du 14^e siècle, était observée à son jour propre au mois de Nisan⁶¹. Les documents antérieurs cités par Coquin à l'appui de ce programme alexandrin anténicéen comprennent un codex en papyrus copte du 6^e-7^e siècle édité par Crum en 1915⁶², les Canons d'Hippolyte, du 4^e siècle⁶³, et la dixième homélie d'Origène sur le Lévitique, conservée seulement dans la version latine de Rufin⁶⁴.

Une lettre attribuée à Clément d'Alexandrie

Un aspect particulier de cette tradition est qu'elle identifie le jour baptismal, le sixième jour de la sixième semaine, avec une tradition qui rapporte que c'était le jour où Jésus baptisa ses disciples. Coquin n'a pu parvenir à identifier la source de cette tradition mais, au cours des dix années qui suivirent la parution de son ouvrage, fut publié finalement en 1973 le document que, lors de la Conférence patristique d'Oxford de 1979⁶⁵, j'ai proposé d'ajouter à son

61. VILLECOURT, « Les observances liturgiques » (note 57, ci-dessus), p. 314.

62. CRUM, *op. cit.* (note 53).

63. R.-G. COQUIN, éd., *Les Canons d'Hippolyte. Patrologia Orientalis XXXI.2.*, Paris, 1966, pp. 328 sq. Pour les textes, voir le Canon 20, p. 387, et le Canon 22, p. 389.

64. W.A. BAEHRENS, ed., GCS, 29, Leipzig, 1920.

65. « The Origine of Lent et Alexandrie », à paraître dans la prochaine livraison des *Studia Patristica. Papers of the Eight International Conference on Patristic Studies*. Ce n'est pas ici le lieu de détailler les nombreux points sur lesquels cette enquête préliminaire demande une révision, mais on peut dire, puisque l'occasion m'est donnée de faire ces corrections, combien elles doivent aux critiques bienveillantes de

dossier. Ce document constitue, je crois, la source qui manquait jusque-là dans cette tradition du baptême de Jésus et d'une façon qui me paraît avoir des conséquences assez étonnantes.

Ce document est un fragment d'une lettre attribuée à Clément d'Alexandrie dans la seule copie existante, un manuscrit en grec cursif du 18^e siècle, découvert à Mar Saba en 1958 par le professeur Morton Smith, de Columbia University, et qui couvre les pages finales d'une édition du 17^e siècle des épîtres d'Ignace d'Antioche⁶⁶. Étant donné la date tardive de ce manuscrit lui-même et le fait que le professeur Morton Smith en a publié des photographies, il semble assez à côté du sujet que des savants veuillent mettre en question l'existence même de ce manuscrit que seul son éditeur a vu. Mes efforts pour voir ce manuscrit en janvier 1980 sont restés sans succès, mais je puis citer comme témoins de son existence l'archimandrite Méliton du Patriarcat grec de Jérusalem, qui, après la publication de l'ouvrage de Morton Smith, a trouvé le volume à Mar Saba et l'a transporté à la Bibliothèque patriarcale, et le bibliothécaire patriarcal, le Père Kallistos, qui m'a dit que le manuscrit en deux folios ne se trouvait plus aux côtés du volume imprimé parce qu'il était en cours de réparation. Tel était, du moins, l'état de la question en 1980.

Des années d'étude de ce document, des années au cours desquelles il consulta une série impressionnante de patrologues, convainquirent le professeur Smith que l'auteur de ce texte était bien Clément d'Alexandrie et cette opinion est à présent largement partagée, bien que la discussion continue. Pour faciliter cette discussion, mais aussi en témoignage du sérieux avec lequel le document a été examiné, le fragment de Mar Saba a été inclus par Ursula Treu dans la seconde édition, récemment publiée par elle, de la première partie du volume IV de l'édition courante par

M. Coquin et de feu le professeur Edward R. Hardy, de Cambridge, auxquels je désire exprimer ma gratitude.

66. M. SMITH, *The Secret Gospel*, New York, 1973; *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973.

Otto Stählin du *Clemens Alexandrinus* du corpus de Berlin⁶⁷.

L'« évangile mystique »

Un des points principaux de la lettre est la réponse à une question posée concernant un « évangile mystique » (*mustikon evangelion*), une version particulière de l'évangile de Marc utilisée dans l'Eglise d'Alexandrie mais gardée secrètement pour être lue, comme dit l'auteur, « seulement par ceux qui ont été initiés aux grands mystères »⁶⁸. Pour distinguer cet évangile d'une version carpocratienne connue du correspondant auquel l'auteur s'adresse, le supposé Clément cite les passages que la version d'Alexandrie contient en plus du texte classique de Marc. Après Marc 10, 34, on y trouve une longue péricope où Jésus ressuscite de la mort un jeune homme à Béthanie, à la demande de la sœur du jeune homme.

Après ce miracle — qui est évidemment un parallèle du récit johannique de la résurrection de Lazare —, Jésus reste dans la maison du jeune homme et, six jours plus tard, au cours d'une rencontre de nuit avec lui, qui a manifestement un caractère initiatique, Jésus le fait entrer dans les mystères du royaume de Dieu. En raison du caractère initiatique de cette péricope et de son usage en relation avec l'initiation, le professeur Cyril Richardson émit rapidement l'opinion que ce texte avait pu servir comme évangile pour la vigile pascale⁶⁹. Cette opinion (abandonnée par la suite par Richardson) ne tenait pas compte de la tradition copte situant le baptême le sixième jour de la sixième semaine de jeûne. Depuis que nous situons ce jeûne aussitôt après l'Épiphanie, selon la coutume anténicéenne d'Alexandrie démontrée par le recours aux sources médiévales, nous pouvons trouver là un modèle extrêmement suggestif d'une lecture continue de l'évangile de Marc qui aurait commencé le 6 janvier : le

68. M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, p. 446 (fol. 1 v°, 11. 1-3).

69. M. SMITH, *The Secret Gospel*, pp. 64 sq.

baptême de Jésus le 6 janvier, le commencement du jeûne à l'imitation de celui de Jésus le lendemain, et la lecture continue de cet évangile pendant les semaines de jeûne de façon à arriver la sixième semaine au chapitre 10 pour la lecture de l'évangile secret inséré dans ce chapitre, en liaison étroite avec l'administration du baptême au cours de cette sixième semaine, et la célébration de l'entrée à Jérusalem au chapitre 11 de Marc le dimanche suivant.

Entre ce récit de l'entrée à Jérusalem et le récit de la Passion de Marc, on trouve le corpus des enseignements de Jésus sans ligne chronologique précise, un ensemble qui pouvait convenir fort bien pour cette période neutre qui tombe entre la fête des Palmes et la fête de la Pâque, dont la date était fixée séparément.

LE JEÛNE PRÉ-PASCAL

Bien qu'à Milan au temps d'Ambroise les candidats au baptême aient été enrôlés le jour de l'Épiphanie, ce qui est conforme au modèle que nous avons présenté comme étant celui d'Alexandrie, après Nicée le jeûne quadragésimal s'est trouvé situé avant la Pâque. A Alexandrie, à partir de 330, il couvre les six semaines avant Pâques et la dernière semaine, la sixième, se trouva être la semaine, elle-même bien plus ancienne, de la fête pascale, dont la date était annoncée séparément dans les Lettres festales d'Athanase. Ce total de six semaines semble avoir été suivi pendant un certain temps à Jérusalem⁷⁰ et c'est lui que nous retrouvons à Milan, Rome et partout ailleurs en Occident.

Mais dans la Syrie des *Constitutions apostoliques* (V, 13) et à Constantinople, le jeûne quadragésimal demeure séparé de la fête pascale, si proche en soit-il, ce qui conduit à un total de sept semaines. A Constantinople même,

70. Le lectionnaire arménien de Jérusalem du début du 5^e siècle ne prévoit de lecture que pour les offices des mercredis et vendredis de Carême, sauf pour deux semaines, la seconde et la Grande Semaine. Cela laisse à penser que la seconde semaine d'un total de sept semaines était à l'origine la première d'un total de six semaines.

comme la preuve en a été faite, on découvre que la fête pascale emprunte ses lectures à l'évangile de Matthieu, pratique qui a dû venir de Jérusalem au début du 5^e siècle ou bien un peu auparavant⁷¹. Pendant le carême, les lectures des évangiles à l'eucharistie, célébrée seulement le samedi et le dimanche, révèlent une lecture continue de l'évangile de Marc, en passant par le dimanche avant le dimanche des Palmes, où l'évangile lu était Marc 10, 32-45, péricope à l'intérieur de laquelle le fragment clémentin de Mar Saba situe le récit du miracle de la résurrection de Béthanie. Il est intéressant de noter que cet ordre prescrit à Constantinople ne constitue pas un chapitre complet dans la tradition manuscrite grecque mais il constitue un chapitre intégral dans les manuscrits coptes bohaïriques⁷². Dans ceux-ci, certes, on ne trouve pas l'évangile secret, qui avait été supprimé lors de la standardisation des évangiles.

Cependant, à l'époque même de cette suppression, l'étrange péricope supplémentaire semble avoir laissé sa trace dans la tradition liturgique, car la série constantino-politaine des lectures de Marc s'interrompt soudain après Marc 10, 32-45 et la liturgie eucharistique du samedi suivant passe brusquement au seul parallèle canonique de l'évangile secret, le récit de la résurrection de Lazare en Jean 11, et ce « Samedi du porteur de palmes : mémoire du saint et juste Lazare », est, dans les typika de Sainte-Sophie au Moyen Age, tout à fait une liturgie baptismale⁷³. C'est en outre le récit johannique de l'entrée de Jésus à Jérusalem qui est lu le jour suivant. Si, dans l'évangile de

71. L'évangile prévu à Constantinople pour le mercredi de la Grande Semaine est celui qui est indiqué dans mss./Jer. arm. 121, tandis que mss./Paris arm. 44, reflet d'un état sensiblement plus tardif de lectionnaire de Jérusalem, a abrégé radicalement la péricope. Ces manuscrits révèlent l'évolution qui s'est faite durant les années 417-439, et la séquence byzantine est conforme au stade le plus ancien de cette évolution.

72. G. HORNER, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect.*, Oxford, 1889. Voir la discussion par Horner des différentes divisions en chapitres, dans son introduction, pp. xiii sq.

73. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise, tome II*. Coll. «Orientalia Christiana Analecta», 166, Rome, 1963, pp. 62-65.

Jean, il y a moins de suite chronologique immédiate entre la résurrection de Béthanie et l'entrée à Jérusalem que l'on n'en a trouvé dans le texte de Marc propre à Alexandrie, le récit johannique de l'entrée triomphale de Jésus est le seul qui rapporte cet événement en relation directe avec la Passion prochaine.

Premières conclusions

D'une telle série de coïncidences, nous pouvons tirer provisoirement quelques essais de conclusions :

1) Le fragment de Mar Saba de Clément d'Alexandrie répond à la question de la source de la tradition médiévale copte établissant un lien entre leur ancien jour baptismal et le baptême par Jésus.

2) L'emplacement de cet « évangile secret » en Marc 10, 32-45, et donc dans une étroite proximité avec le récit de Marc de l'entrée de Jésus à Jérusalem, vient à l'appui des sources coptes médiévales et indique une origine alexandrine anténicéenne aussi bien pour la commémoration de la résurrection de Lazare comme festivité baptismale que pour la fête des Palmes comme conclusion du jeûne de quarante jours.

3) Détaché de l'Epiphanie et resitué avant la Semaine Sainte, ce modèle alexandrin est encore visible dans le rite byzantin. Les plus anciens récits que nous possédons du samedi de Lazare et du dimanche des Palmes dans le Pèlerinage d'Egérie ne devraient plus être invoqués pour fixer l'origine de ces observances à Jérusalem mais plutôt comme des reprises rituelles à Jérusalem d'événements significatifs dont la célébration liturgique avait commencé ailleurs.

*L'influence de la lecture continue
sur le contenu des fêtes*

Il y avait beaucoup de visites aux lieux saints dans la liturgie de Jérusalem aux 4^e et 5^e siècles et celles-ci ont rendu plus compliqués les modèles liturgiques qui avaient existé avant l'afflux des pèlerins ; mais une lecture attentive du Lectionnaire arménien du 5^e siècle révèle encore des vestiges d'une lecture continue de Matthieu, me semble-t-il, et ceci expliquerait la persistance à Jérusalem de la célébration de la Nativité de Jésus le 6 janvier⁷⁴. A Alexandrie, c'est à cause du commencement de la lecture de l'évangile de Marc en ce jour que le contenu de la fête serait devenu le baptême de Jésus et, si nous suivons la suggestion de Mc Arthur concernant Ephèse, le commencement de la lecture de l'évangile de Jean aurait encore ajouté là le thème de la fête des noces de Cana à ce qui apparaît vers la fin du 4^e siècle comme le contenu complexe de la fête de l'Epiphanie.

Je n'ai pas connaissance d'exemples semblables qui indiqueraient un usage primitif similaire de l'évangile de Luc. Il se pourrait que ceci ne soit pas tout à fait sans rapport avec le fait que l'évangile de Luc fut le seul évangile reconnu par Marcion. Plus tard, toutefois, l'année civile commença à Constantinople (comme cela avait été établi antérieurement en Asie mineure) à la date de la naissance d'Auguste le 23 septembre et cette date devint celle de la fête de la conception du Précurseur, et marqua le commencement de la lecture continue de Luc, alors qu'ailleurs la conception du Baptiste se célébrait à l'équinoxe d'automne, c'est-à-dire le lendemain⁷⁵.

74. A. RENOUX, *Le Codex arménien Jérusalem 121. I., Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*. Coll. « Patrologia Orientalis », XXXV. 1, n. 63, Turnhout : Brepols, 1969, pp. 162 sq.

75. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise, tome I*. Coll. « Orientalia Christiana Analecta », 165, Rome, 1962, pp. 43, 55.

L'Épiphanie, début de l'année ?

Si ce commencement de lecture d'un évangile au début de l'année prolonge une antique tradition, il y a peut-être lieu de penser que la fête de Epiphanie, dont la date était considérée comme celle de la naissance du Christ, était tenue pour début de l'année. C'est précisément ainsi que ce jour est présenté dans les Canons d'Athanase du 4^e siècle. Le 16^e Canon prescrit à l'évêque de réunir les pauvres, les veuves et les orphelins aux trois fêtes du Seigneur, la Pâque, la Pentecôte et l'Epiphanie. De ces trois fêtes, le texte dit ceci :

Les pauvres se joindront à toi, ô évêque, pour prendre part à ta joie à toutes les fêtes du Seigneur et ils célébreront avec toi ces trois saisons de l'année : la fête pascale sera observée pour le Seigneur notre Dieu, une fête au bout de cinquante jours et une fête de nouvel an, qui est celle de la moisson et des fruits ; le dernier de tous les fruits est l'olive, qui est recueillie en ce jour, c'est pourquoi cette fête est appelée par les Egyptiens fête du début de l'année⁷⁶.

Bien que l'auteur de ce canon oppose cette manière de comprendre l'Epiphanie (dont l'objet est le baptême du Seigneur) avec le début de l'année juive, qu'il croit être la *pascha*, il y a toutes raisons de voir ici un reflet des textes de l'Ancien Testament qui prescrivent l'observance des trois fêtes de pèlerinage. Cette équivalence entre l'Epiphanie et la fête des Tabernacles est suggérée aussi dans la première des *Lettres festales* d'Athanase et les similarités dans la célébration des deux festivités ont souvent été notées. La similarité principale, dans l'état présent de nos recherches, semble être que les deux fêtes marquaient toutes deux le commencement de l'année, même si l'auteur de notre canon n'en avait plus conscience. Pour Rome, la place de la

76. W. RIEDEL et W.E. CRUM, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, London/Oxford, 1904, p. 27.

notice de la fête du 25 décembre dans le Chronographe de 354 prouve qu'on peut dire la même chose de cette fête de la Nativité.

PÂQUES, CENTRE DE TOUTE L'ANNÉE CHRÉTIENNE

En 1962, August Strobel avait fait une forte impression quand il avait tenté de prouver que la date choisie pour la naissance du Seigneur avait pour origine la date de sa mort⁷⁷. Si l'identification de la mort du Seigneur avec la date de sa conception est secondaire, et ainsi la projection de sa naissance à une date située neuf mois plus tard, la raison de cette projection peut bien avoir été simplement la persistance de la compréhension de notre salut comme une histoire et de la compréhension du temps comme le cadre dans lequel se déploie cette histoire. En tout cas, que ce processus ait été conscient ou inconscient, la *Pascha* primitive, festivité originelle et unifiée de notre rédemption, a déployé son contenu très riche pendant les quatre premiers siècles de la vie de l'Eglise de façon à constituer le cycle annuel en sacrement de l'histoire du salut et en proclamation de l'année de bienfaits accordée par le Seigneur. Ce processus a impliqué avec lui une multitude de facteurs, théologiques, ascétiques, psychologiques et politiques. Il est issu de sa source juive en mémorial vivant d'Israël renouvelé et il a pris un nouveau visage avec la rencontre de la culture païenne par la mission des gentils. Il a pris des formes variées de par la tradition biblique et les besoins pastoraux de chaque communauté et il s'est renouvelé en nouant celles-ci dans une fragile unité.

L'étude continue de ce processus réclame de notre part beaucoup d'efforts : qualification dans les études classiques, bibliques, rabbiniques, la chronologie, l'astronomie, la théologie et bien plus encore ; mais peut-être rien

77. STROBEL, « Jahrespunkt-Spekulation » (note 39), col. 192 sq.

tant que la patience de résister à des solutions générales mais superficielles et de permettre à la richesse de la tradition de se manifester elle-même. Si notre enseignement commun est constamment bombardé par des questions nouvelles et anciennes et si nos notes de lectures deviennent irrémédiablement des palimpsestes, rien n'a été perdu.

Le but du travail scientifique, après tout, est la science. C'est du moins ce que j'essaie de me dire à moi-même.

Thomas-Julian TALLEY

*(Traduit de l'américain par le P. DUPUIS,
Centre Istina, Paris)*