



Quelques perspectives récentes sur l'Évangile selon Thomas

Paul-Hubert Poirier

Volume 66, numéro 3, 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045341ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045341ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Poirier, P.-H. (2010). Quelques perspectives récentes sur l'Évangile selon Thomas. *Laval théologique et philosophique*, 66(3), 599–615.

<https://doi.org/10.7202/045341ar>

◆ note critique

QUELQUES PERSPECTIVES RÉCENTES SUR L'ÉVANGILE SELON THOMAS*

Paul-Hubert Poirier

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Institut d'études anciennes
Université Laval, Québec

L'Évangile selon Thomas, dont le texte complet a été révélé en traduction copte par la découverte des textes de Nag Hammadi en décembre 1945, n'a cessé, dès avant l'*editio princeps* parue en 1959¹, de susciter de l'intérêt. Le recueil qui fait l'objet de cette note et qui enrichit une bibliographie depuis longtemps pléthorique, rassemble les textes présentés lors d'un colloque interdisciplinaire tenu à Eisenach, en Allemagne, du 1^{er} au 4 octobre 2006, sous le thème : « L'Évangile selon Thomas dans le contexte de la littérature chrétienne primitive et tardo-antique, et de l'histoire des religions », et qui réunissait des spécialistes des sciences bibliques, de la patristique, de la philologie classique et de la coptologie. À ces communications se sont ajoutés quelques textes rédigés spécifiquement pour cet ouvrage. L'introduction, rédigée sans aucun doute par les éditeurs, précise tout d'abord l'orientation générale du colloque. Comme celui-ci se proposait d'examiner dans un contexte élargi l'Évangile selon Thomas en tant qu'apocryphe chrétien ancien, on apporte tout d'abord quelques précisions sur l'épithète « apocryphe » habituellement attachée à cet écrit. Si elle peut paraître anachronique dans la mesure où l'opposition apocryphe-canonique ne vaut

* À propos de Jörg FREY, Enno Edzard POPKES, Jens SCHRÖTER, éd., *Das Thomasevangelium. Entstehung - Rezeption - Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 157), 2008, IX-545 p.

1. A. GUILLAUMONT, H.-C. PUECH, G. QUISPÉL, W.C. TILL, Y. 'ABD AL MASĪH, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, PUF, 1959 ; cette édition a paru simultanément en version anglaise, allemande et néerlandaise (chez Brill).

pas pour l'époque d'origine présumée de l'*Évangile selon Thomas*, au plus tard le II^e siècle, elle n'est pas pour autant inappropriée dans la mesure où le texte lui-même annonce, dès ses premières lignes, qu'il transmettra des « paroles cachées », ou « secrètes » (Νῶτα.χε εϷηπῆ, οἱ λόγοι ἀπόκρυφοί). Quelques pages sont ensuite consacrées, sous la forme d'une histoire de la recherche, à la situation de l'*Évangile selon Thomas* au sein des traditions évangéliques apocryphes. Les travaux relatifs aux relations qu'entretiendrait *Thomas* avec la source des dits (Q), la tradition synoptique et l'*Évangile* de Jean sont largement évoqués. Tout en reconnaissant les acquis de ces travaux, les auteurs insistent sur la nécessité de considérer aussi, sinon d'abord, l'*Évangile selon Thomas* comme un témoin significatif du premier christianisme et de l'insérer dans le contexte du deuxième siècle. L'introduction se termine par une brève présentation du contenu de l'ouvrage et de son organisation tripartite.

Intitulée « Origine », la première section du livre rassemble dix articles et elle s'ouvre par celui de Larry HURTADO : « The Greek Fragments of the Gospel of Thomas as Artefacts : Papyrological Observations on Papyrus Oxyrhynchus 1, Papyrus Oxyrhynchus 654 and Papyrus Oxyrhynchus 655 ». L'auteur fait tout d'abord observer que, nonobstant la masse des publications consacrées à l'*Évangile selon Thomas*, on n'a pas accordé suffisamment d'attention, dans leur matérialité, aux manuscrits qui l'ont transmis. Il passe ensuite à un examen de chacun des trois papyri qui attestent du texte grec de *Thomas*. Ses observations codicologiques, paléographiques et orthographiques, notamment sur les iotacismes et la graphie des *nomina sacra*, complètent les descriptions données par les inventeurs des papyri, Bernard P. Grenfell et Arthur S. Hunt, et celles qui ont suivi (dont J. Fitzmyer et H.W. Attridge). Au terme de ce réexamen, Hurtado arrive aux conclusions suivantes : dans les trois cas, il s'agit de copies destinées à un usage privé ; si l'on considère le nombre d'exemplaires préservées par œuvre chrétienne grecque, aux II^e et III^e siècles, l'*Évangile selon Thomas* se situe dans la moyenne, ce qui suggère un lectorat moins important que pour les Psaumes (16 ex.) ou le *Pasteur d'Herma*s (11 ex.), mais plus important que pour Marc, 1-2 Pierre ou 1-2 Jean (1 ex. chacun) ; le fait que les papyri de *Thomas* semblent avoir été produits pour un usage privé donnerait à penser qu'il n'y a pas, derrière le texte, une (ou des) communauté(s) spécifique(s) (*demarcated « communities »*) qui en auraient fait usage ; en conséquence et pour autant qu'on puisse le savoir, ces trois manuscrits auront été copiés et utilisés par les mêmes cercles chrétiens que pour les autres textes trouvés à Oxyrhynque ou dans d'autres sites égyptiens. Ces conclusions jettent une lumière nouvelle sur les fragments thomasiens d'Oxyrhynque, mais elles valent ce que vaut notre connaissance partielle de la production littéraire chrétienne des deux premiers siècles, attestée par des documents matériellement datables de cette période.

La communication de Stephen EMMEL, consacrée aux textes gnostiques coptes comme témoins de la production et de la transmission de traditions gnostiques (ou autres), se voulait une réflexion d'ordre plutôt général sur le fait que l'*Évangile selon Thomas*, comme la plupart des textes considérés comme gnostiques, nous est connu principalement par une version copte et doit dès lors être considéré comme faisant partie de la littérature copte. Après avoir rappelé les phases de transmission d'un

texte gnostique copte que Frederik Wisse² a reconstituées pour rendre compte de l'histoire littéraire du *Livre des secrets de Jean* dans ses quatre recensions coptes, Emmel soulève un certain nombre de questions à propos de la phase ultime de transmission de ces textes, la phase proprement copte, que d'aucuns ont qualifiée de « phase monastique copte » et qu'Emmel, sceptique par rapport à l'hypothèse d'une provenance monastique des manuscrits, préfère appeler d'une façon plus neutre, la « phase des *codices* de Nag Hammadi », qu'il situerait volontiers dans un contexte urbain (*metropolitan*). Il souligne l'incertitude dans laquelle nous nous trouvons en ce qui a trait à la date où furent produites les traductions coptes des textes. Quant à savoir pourquoi ces textes furent traduits spécifiquement en copte, Emmel pense que ces traductions pourraient être imputables à des « traditionalistes égyptiens », œuvrant au sein d'un réseau d'hellénophones éduqués, aux intérêts philosophiques ou ésotériques avoués, pour qui l'Égypte — et sa langue — représentait toujours une tradition de sagesse et de connaissance qui devait être perpétuée. La création et la diffusion d'une nouvelle écriture égyptienne, le copte, auraient incité ces gens à produire une nouvelle littérature égyptienne de sagesse, à tendance ésotérique et mystique. Quoi qu'il en soit de cette proposition, les réflexions de Stephen Emmel invitent à la prudence en ce qui concerne la date et le milieu d'origine des traductions coptes d'ouvrages gnostiques, et les motivations des traducteurs et copistes.

En 2002, Nicholas PERRIN publiait un ouvrage, issu de sa thèse de doctorat, dans lequel il entendait démontrer que l'*Évangile selon Thomas* a été originellement composé en syriaque, que ce texte syriaque forme une unité et non une collection de dits constituée au hasard et que son auteur a utilisé des sources syriaques écrites, notamment le *Diatessaron* de Tatien³. Pour démontrer ces points, Perrin a procédé à une rétroversion en syriaque du texte de *Thomas* et en est arrivé à la conclusion que le texte syriaque ainsi retrouvé contenait un plus grand nombre de mots-crochets (*catch-words*) d'un dit à l'autre (précisément 502), alors que les textes effectivement conservés n'en attesteraient que 269 pour le copte et 263 pour les fragments grecs. D'où le caractère originel et primitif du syriaque. Le lien de dépendance établi entre l'*Évangile selon Thomas* et le *Diatessaron* l'amenait par ailleurs à dater l'évangile du dernier quart du II^e siècle au plus tôt, étant donné la datation reçue de 173 pour l'harmonie tatianique. Même si on a postulé dès la fin des années 1950 un arrière-plan sémitique ou araméen pour *Thomas*, la nouveauté et la hardiesse de la thèse de Perrin n'ont pas manqué de susciter des réactions et elle est loin d'avoir convaincu, pour dire le moins⁴. Elle repose tout d'abord sur un *a priori*, à savoir que l'*Évangile selon Thomas* a dû être composé en syriaque ; ensuite, une bonne partie des matériaux in-

2. Dans « After the *Synopsis* : Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the Apocryphon of John and in Defining Its Historical Location », dans J.D. TURNER, A. MCGUIRE, éd., *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 44), 1997, p. 138-153.

3. *Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Society of Biblical Literature, Academia Biblica », 5), 2002.

4. Voir par exemple ma recension dans la revue électronique *Hugoye : Journal of Syriac Studies*, 6, 2 (2003), (syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No2) ; et celle de R.F. SHEDINGER, dans la *Review of Biblical Literature* (2003), (www.bookreviews.org).

voqués par Perrin en sa faveur ne résiste pas à l'examen ; enfin, elle est contredite par ce que nous savons du développement de la langue syriaque littéraire. Exception faite des attestations épigraphiques, on ne possède en effet aucun témoin du syriaque littéraire avant le *Livre des lois des pays* de l'école bardesaniennne, que l'on peut dater de la fin du II^e ou du début du III^e siècle. Si la thèse de Perrin n'est pas absolument improbable, elle est au mieux indémontrable et plusieurs des indices qu'il a accumulés en sa faveur ne valent tout simplement pas. Dans sa contribution au présent volume, intitulée « The Aramaic Origins of the *Gospel of Thomas* - Revisited », Perrin revient sur certaines analyses d'April D. DeConick, dans lesquelles elle postule un substrat araméen pour certains dits de l'*Évangile selon Thomas*, pour essayer de montrer que, dans tous les cas, le syriaque rend mieux compte du texte actuel — copte ou grec — que l'araméen, et en arriver finalement à cette conclusion lapidaire : « *GThom* : Not Aramaic but Syriac ». Je ne reprends pas ici le détail de son argumentation ; qu'il suffise de dire que les réserves formulées sur sa monographie de 2002 valent aussi bien ici, tant sur le plan méthodologique que textuel. En particulier, son recours au témoignage de la *Vetus Syra* est parfois incomplet ou fautif ; ainsi, p. 53, $\pi\alpha\rho\alpha$ + acc. n'est pas rendu uniquement par ܥܠ ܥܠ (et non ܥܠ ܥܠ), mais aussi par ܥܠ ܥܬ ou par ܥܠ seul ou même par ܥܬ ; p. 57, pour Lc 11,52, les versions sinaïtique et curetonnienne n'ont pas le verbe ܥܬܘܢ comme le voudrait Perrin mais bien ܥܬܘܢ , « cacher ». Plusieurs coquilles rendent aussi le syriaque ou le copte quasi méconnaissable⁵.

Dans une communication au titre évocateur : « Thomas à Babel : confusion par la/les langue(s) dans l'*Évangile selon Thomas* », Uwe-Karsten PLISCH offrait, en 2006, un avant-goût de son édition commentée de *Thomas* parue en 2007⁶. Il y examine quelques dits dont le sens est obscurci en raison du passage du grec au copte et qui, de fait, exigeraient une correction ou une interprétation différente de celle que suggère le copte à première lecture. Si dans certains cas on acceptera les propositions de Plisch (*logia* 3, 21, 30, 50, 95), dans d'autres cas, on peut légitimement plaider en faveur du texte copte. Ainsi, au *log.* 51, la correction de $\alpha\nu\alpha\pi\alpha\nu\sigma\iota\varsigma$ en $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ est loin d'être nécessaire ; au *log.* 61, l'explication par A. Guillaumont⁷ de $\zeta\omega\varsigma \epsilon\beta\omicron\lambda \zeta\eta\omicron\omicron\lambda$ comme une mauvaise lecture de $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ en $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$ est sûrement, sinon la plus satisfaisante, du moins la plus économique. Au *log.* 86, il n'est pas absolument nécessaire de recourir aux versions syriaque de Mt 8,20 || Lc 9,58⁸ pour rendre compte du singulier ܦܬܝܡܐܘܬܐ , « leur nid ».

Si les études sur les relations entre l'*Évangile selon Thomas* et la tradition synoptique ou même Jean sont légion, la possibilité d'une parenté avec Paul ne semble pas avoir retenu l'attention ou a plutôt été écartée sans examen. C'est cette lacune dans la recherche que Simon GATHERCOLE (« The Influence of Paul on the *Gospel of Tho-*

5. P. 53, outre ܥܠ ܥܠ signalé ci-dessus, lire ܥܩܪܗܝܢ (2 x) ; p. 54, lire ܥܘܝܢܐ ; p. 55, l. 2-3, restituer ainsi l'ordre des mots syriaques : ܥܬܘܢ ܥܬܘܢ ; p. 57, vers le bas, réécrire ܥܬܘܢ et ܥܬܘܢ .

6. *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft ; trad. ang. par Gesine Schenke Robison : *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.

7. « Les *Logia* d'Oxyrhynchos sont-ils traduits du copte ? », *Le Muséon*, 73 (1960), p. 326.

8. Où on trouve dans les deux cas ܥܬܘܢ , « abri », sauf pour Lc 9,58 (S) qui a ܥܬܘܢ , « nid ».

mas [§§ 53.3 and 17] ») veut combler en cherchant à montrer que *Thomas* connaît la tradition ou les écrits pauliniens. Ce faisant, il entend contribuer à la fois à éclairer les origines et la datation de l'évangile, et à enrichir notre connaissance de la réception de Paul dans le christianisme ancien. Trois rapprochements possibles entre Paul et *Thomas* sont retenus : le *log.* 53 et Rm 2-3, sur l'utilité de la circoncision ; le *log.* 3 et Rm 10,7 (« Qui montera au ciel ? [...] Qui descendra dans l'abîme ») ; le *log.* 17 et le fameux *agraphon* (« Ce que l'œil n'a pas vu [...] ») de 1 Co 2,9. Dans le premier cas, Gathercole montre qu'il est très fortement probable que *Thomas* reprenne les termes de la discussion paulinienne de l'utilité de la circoncision (on a ὠφέλεια, d'une part, et ῥωφελεῖ, d'autre part), mais en inversant la valorisation, positive chez Paul, négative dans l'évangile, ce qui cadre bien avec le Jésus *post-Jewish* que cet écrit met de l'avant. Dans le deuxième cas, l'auteur essaie de rendre compte de la différence existant entre la version copte du codex II (« S'ils vous disent : "[Le Royaume] est dans la mer" ») et celle du P. Oxy. 654 (« "Il est sous la terre — ὑπὸ τὴν γῆν" ») en voyant dans l'expression grecque la même idée que celle qu'exprime Paul par son εἰς τὴν ἄβυσσον (au lieu du πέραν τῆς θαλάσσης de Dt 30,13), à savoir l'océan inférieur assimilé au Shéol. Étant donné que, contrairement à Paul, l'*Évangile selon Thomas* n'utilise à peu près pas l'Ancien Testament, il y a plus de chance que celui-ci ait repris Paul que l'inverse. En ce qui concerne le *log.* 17 et 1 Co 2,9, même si la version thomasienne semble secondaire par rapport à celle de Paul (avec l'ajout de la main, peut-être une contamination de 1 Jn 1,1⁹), une influence paulinienne sur l'évangile est moins sûre puisqu'il pourrait reprendre une tradition indépendante de Paul. Il reste néanmoins que *Thomas*, comme Paul, intègre l'*agraphon* à un contexte clairement sotériologique et révélateur. Des trois passages examinés, le premier plaide le plus fortement en faveur d'une reprise de Paul par *Thomas*, ce qui suppose que son auteur a eu accès au texte de la lettre aux Romains, ce qui est tout à fait possible étant donné ce que l'on sait de la circulation des textes pauliniens dans le premier quart du II^e siècle. On aura alors, sur le thème de l'utilité de la circoncision, la reprise d'une discussion paulinienne mais « for somewhat *un-Pauline* ends » (p. 84).

Un des parallèles les plus développés entre l'*Évangile selon Thomas* et les synoptiques est celui du *logion* 64, qui donne la parabole du banquet que l'on retrouve aussi en Matthieu et Luc. Dans sa communication (« "Where Two or Three are Gathered": The Tradition History of the Parable of the Banquet [Matt 22:1-14/Luke 14:16-24/GThom 64] »), Gregory E. STERLING livre une analyse très fine des trois témoins de la parabole, illustrée par une double synopse — copte et grecque — des textes. Il en arrive à la conclusion que, nonobstant les rapprochements précis que l'on peut observer entre *Thomas* et les synoptiques, surtout Luc, il semble bien qu'il n'en dépende pas. Si on admet que Matthieu et Luc connaissaient deux versions différentes de la parabole, on aurait donc pour celle-ci trois témoins indépendants, ce qui en ferait un des dits de Jésus les mieux attestés. Sterling montre aussi que *Thomas*, tout comme

9. Comme le suggère J.-M. SEVRIN, « Évangile selon Thomas (NH II, 2) », dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, dir., *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 538), 2007, p. 312.

Matthieu et Luc, porte des traces de rédaction, notamment la finale (« Les acheteurs et les marchands [n'entreront] pas dans les lieux de mon Père ») qui est tout à fait consonante avec le reste de l'évangile. On peut y ajouter la « systématisation des excuses [qui] pointe vers l'abrupte conclusion¹⁰ ».

Dans une contribution de près de 60 pages (« Die Lilien und das Gewand : *Ev Thom 36 und 37 als Paradigma für das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Überlieferung* »), Jörg FREY s'intéresse à un passage de Thomas qui a suscité depuis une douzaine d'années une vive controverse. La discussion porte à vrai dire sur le seul dit 36, mais elle touche également l'enchaînement de celui-ci à celui qui le suit. À l'origine de la controverse se trouve un ancien et bref article de T.C. Skeat, dans lequel il propose de corriger l'édition du P. Oxy 655 pour lire οὐ ξάινει au lieu de ἀὐξάινει, « [Vous valez bien] mieux que les [lis] qui [ne] cardent ni ne [filent] », au lieu de « qui croissent sans filer », sur la base de la leçon originale du Codex Sinaiticus en Mt 6,28b : οὐ ξένουσιν (iotacisme pour ξάινουσιν)¹¹. Sur la base de la conjecture de Skeat, James M. Robinson et Christoph Heil ont formulé l'hypothèse que οὐ ξάινει serait une lecture originale, qu'un scribe aurait travestie en ἀὐξάινει, leçon qui serait alors passée dans la source Q dont dépendent Matthieu et Luc. On aurait là non seulement une forme plus primitive de la collection des dits, mais aussi la preuve que Q dépendrait d'un recueil rédigé en grec et serait lui-même une source écrite¹². J. Frey reprend ici l'ensemble du dossier dans lequel il voit un cas exemplaire pour juger de la relation de l'*Évangile selon Thomas* avec la tradition synoptique. Dans la première partie de sa contribution, consacrée à des questions méthodologiques, il retrace les grandes étapes de l'histoire de la recherche sur la situation de *Thomas* par rapport aux autres traditions évangéliques, canoniques ou non. Il en conclut que l'évangile combine d'une manière qui lui est propre des dits « synoptiques » et « non synoptiques », mais qu'il n'est pas possible, comme ce l'est pour les synoptiques, d'y discerner des traces de rédaction. Il s'agirait plutôt d'un cas de réception éclectique et libre de matériaux synoptiques. La difficulté la plus grande pour en arriver à des conclusions fermes réside dans l'absence d'un texte grec complet de l'*Évangile selon Thomas*, ce qui limite d'autant la recherche sur sa préhistoire ou sur les recueils de dits qu'il utiliserait. Dès lors, les dits 36-37, pour lesquels nous disposons de la version grecque, à vrai dire assez divergente, du papyrus d'Oxyrhynque 655, constituent un intéressant *text case*. Au terme d'une analyse détaillée, Frey conclut que le texte du papyrus témoigne de la réception d'une tradition synoptique, plus particulièrement de la rédaction lucanienne ; par rapport à la parabole de Mt 6,25-33 || Lc 12,22-31, on remarque à la fois une réduction du contenu textuel et une concentration thématique, qui orientent vers une interprétation métaphorique, en particulier du thème du vêtement, que développe le dit 37. Ce qui signifie que l'*Évangile selon Thomas* dans son ensemble est postérieur à la composition du plus tardif des

10. *Ibid.*, p. 321.

11. « The Lilies of the Field », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 37 (1938), p. 211-214 ; sur cette variante, voir B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft ; Londres, United Bible Societies, 1994, p. 15.

12. Les références des articles de Robinson et Heil sont donnés par Frey à la p. 147, n. 119.

synoptiques, Matthieu, et peut être situé au plus tôt au début du II^e siècle. S'il est clairement dépendant des synoptiques pour certains de ses dits, il n'empêche que d'autres peuvent représenter une forme archaïque de la tradition. Il y a fort à parier que la démonstration de Frey ne dirimera pas la question controversée soulevée par Robinson et Heil, mais il a au moins montré, ou rappelé, deux choses : que leur hypothèse, reposant sur une « scribal error in Q » reste très spéculative et qu'il convient de lire et d'interpréter l'*Évangile selon Thomas* indépendamment de la quête des *ipsisima verba* de Jésus.

Sous un titre accrocheur (« Jesus Meets Plato : The Theology of the *Gospel of Thomas* and Middle Platonism »), Stephen J. PATTERSON s'interroge sur la nature de la théologie de l'*Évangile selon Thomas*, dont il reconnaît d'emblée qu'elle demeure mystérieuse. De fait, outre le lien avec le gnosticisme, qui a longtemps dominé la recherche sur *Thomas*, cet évangile a été lu comme de la théologie sapientielle juive, du judéo-christianisme, de l'ascétisme syrien ou de l'hermétisme. Mais, pour Patterson, « what holds all these spheres of thought together — Gnosis (so-called), Philo, Hermeticism, Tatian — is their common interest in Plato » (p. 183). Dès lors, plutôt que gnostique, gnosticisante ou ésotérique, si l'on cherche à qualifier la « voix caractéristique » de *Thomas*, on dira qu'elle est platonicienne, plus précisément, dans l'esprit de l'auteur, médioplatonicienne. Pour démontrer cette thèse, Patterson passe en revue un certain nombre de thèmes de l'*Évangile selon Thomas* qu'il rapproche de témoins du platonisme impérial, comme Cicéron, Sénèque, Philon d'Alexandrie ou Plutarque. Ces thèmes sont ceux du précepte delphique (log. 3), de la tripartition corps-âme-esprit/intellect, qui n'est pas présente comme telle dans l'évangile mais que certains dits (log. 29, 87, 112) peuvent évoquer, l'image de Dieu dans l'homme (log. 22, 84-85), la lumière (log. 24, 61) ou le couple mouvement/repos (log. 50, 90). Est-ce à dire que l'*Évangile selon Thomas* était « un évangile de médioplatoniciens », pour reprendre les termes de Patterson ? Les rapprochements qu'il fait demeurent assez généraux, sauf peut-être pour les parallèles à l'opposition mouvement/repos. Il montre néanmoins que *Thomas* pouvait évoquer chez ses lecteurs du deuxième ou du troisième siècle — sans qu'il soit nécessaire de parler ici de « Thomas group » (p. 186) — bien des éléments de la culture commune et notamment du platonisme.

April D. DECONICK reconnaît elle aussi d'emblée que l'*Évangile selon Thomas* n'entre que difficilement dans les catégories habituelles des études bibliques ou chrétiennes anciennes. Dans sa contribution (« Mysticism and the *Gospel of Thomas* »), après une évocation (assez caricaturale, à vrai dire) de l'interprétation gnostique de *Thomas* et sur la base de ses deux monographies récentes¹³, elle propose plutôt une lecture « mystique » de l'évangile. Elle entend par là la manière dont certains chrétiens des premiers siècles ont résolu la « crise de la mémoire apocalyptique » en reportant dans la vie présente ce que l'apocalyptique traditionnelle promettait pour

13. *The Original Gospel of Thomas in Translation. With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, Londres, New York, T&T Clark (coll. « Library of New Testament Studies », 287), 2006 ; *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and its Growth*, Londres, New York, T&T Clark (coll. « Library of New Testament Studies », 286), 2006.

l'au-delà, soit par le biais d'une expérience de ravissement (*rapture*) ou par une pratique ascétique aboutissant à l'impassibilité, à la vie solitaire et au renoncement enraciné au mariage. D'après DeConick, l'*Évangile selon Thomas* nous montre qu'il y avait des chrétiens, à la fin du premier et au début du deuxième siècle, qui vivaient dans l'assurance qu'ils pourraient jouir dès à présent des promesses de l'éon à venir. Toujours d'après l'auteur, cette mystique, qu'elle qualifie de « vision-centered mysticism » (p. 212) inspire la tradition orthodoxe (au sens byzantin du terme) tout entière jusqu'à Grégoire Palamas, Séraphin de Sarov et les théologiens orthodoxes contemporains, une mystique où compterait davantage la transformation de l'être humain opérée ici-bas par l'Esprit que l'expiation réalisée par la mort de Jésus. Ce qui l'amène à voir dans l'*Évangile selon Thomas* « theologically and practically [...] an infant of Orthodoxy », « a very old form of orthodox thought », et même « an early Orthodox Syrian Gospel » (p. 220-221). Ces quelques pages ne font sûrement pas justice à toute la recherche qu'A. DeConick a consacrée à *Thomas*, mais il faut bien reconnaître qu'elles n'ajoutent pas grand-chose de neuf à notre connaissance de cet écrit.

La question de l'appartenance de l'*Évangile selon Thomas* à un corpus d'écrits thomasiens fait l'objet de la communication de Marina JANBEN (« “Evangelium des Zwillinges ?” Das *Thomasevangelium* als Thomas-Schrift »). L'essentiel de l'examen porte sur la possibilité de qualifier l'évangile comme un « écrit de Judas-Thomas », du fait que l'apôtre n'est mentionné que dans l'incipit (« Didyme Judas Thomas ») et le sous-titre (« Thomas »), et dans le seul dit 13 (« Thomas »). L'auteur passe en revue les témoignages sur Judas Thomas considéré comme jumeau de Jésus, d'abord ceux des *Actes de Thomas* et du *Livre de Thomas* (NH II,7), qui sont les plus explicites à cet égard, puis celui de l'*Évangile selon Thomas*. Dans ce dernier cas, elle reconnaît que le thème de la gémellité de Thomas n'est pas explicitement développé et qu'on peut penser qu'il a été en quelque sorte surimposé à l'évangile en une phase secondaire de la rédaction. Tout en prenant acte de cette possibilité, Janben formule l'hypothèse que l'*Évangile selon Thomas* exploite le « potentiel étymologique » du nom de Thomas. Celui-ci constituerait dès lors un « symbolonyme » et fonderait une pseudonymie symbolique, le nom de Thomas étant étymologiquement la personnification concrète d'une idée, un signal herméneutique, de l'identification avec Jésus le Vivant à laquelle invite l'évangile. Une telle interprétation est assez vraisemblable dans la mesure où on peut glaner tout au long du texte des indices qui vont dans le sens d'une gémellité symbolique ou spirituelle avec le révélateur. Mais il convient de rappeler que l'*Évangile selon Thomas*, en accolant au nom de Judas Thomas, forme qui est presque celle du P. Oxy. 654 (Ἰούδα ὁ καὶ Θωμᾶ), le qualificatif de δίδυμος, reprend manifestement Jean, qui demeure la première et la plus ancienne attestation de ce topos (11,16 ; 20,24 ; 21,2). Par ailleurs, l'étymologie donnée par Jean (Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος) ne s'explique pas simplement par le fait que le nom Thomas serait une translittération de l'araméen תאומ (p. 225), mais par une assonance entre le nom de Thomas et celui de jumeau, principe sur lequel sont fondées la plupart des étymologies que l'on trouve dans la bible hébraïque ou chez Philon

d'Alexandrie¹⁴. Mais cette remarque ne diminue en rien l'intérêt de ces pages de Marina Janßen.

Dans sa contribution (« On the Redactional and Theological Relationship between the *Gospel of Thomas* and the *Apocryphon of John* »), qui ouvre la deuxième partie de l'ouvrage consacrée à la réception de l'*Évangile selon Thomas*, Jutta LEONHARDT-BALZER part de l'hypothèse d'Enno Popkes, selon laquelle *Thomas* formerait une sorte de « tout rédactionnel » avec le *Livre des secrets de Jean*, pour rechercher les liens qui pourraient exister entre les deux écrits, sur le plan des traditions, des motifs et de la terminologie. Prenant appui sur une idée particulièrement à la mode depuis quelques années, l'auteur se demande également si le fait que, dans le codex II, *Thomas* est précédé du *Livre* et suivi de l'*Évangile selon Philippe* ne serait pas révélateur de la manière dont le scribe voulait que ces textes soient lus et compris, l'un à la lumière de l'autre. S'il est sûr que la première place qui est réservée au *Livre* dans les codices II, III et IV — mais non dans le Berolinensis 8502 — révèle l'importance qu'on lui accordait, pour autant, elle n'indique pas nécessairement dans quel sens on doit lire les codices dans leur ensemble. Du moins est-il plus facile d'affirmer une telle cohérence codicologique que de la démontrer. Outre cet argument, J. Leonhardt-Balzer retient trois motifs ou thèmes susceptibles, selon elle, de montrer que le *Livre* et *Thomas* pourraient être rapprochés l'un de l'autre, bien plus, que l'un et l'autre auraient pu faire l'objet d'une commune rédaction secondaire qui serait peut-être à situer au niveau de la traduction du grec en copte. Les trois thèmes sont ceux de l'image (*log.* 22,6), de la lumière (*log.* 77) et de l'effet produit par la révélation (*log.* 2, qui se termine par la mention du trouble provoqué par la trouvaille). En ce qui concerne le *log.* 2, l'auteur exagère l'écart qu'il y aurait entre le copte $\Psi\Omega\Omega\Gamma\bar{\rho}$ et le grec $\theta\alpha\mu\beta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$, comme le montre la version sahidique du Nouveau Testament. Par ailleurs, qu'on puisse, sur le plan du lexique ou des idées, rapprocher *Thomas* et le *Livre des secrets de Jean* n'a rien d'in vraisemblable en soi, mais de là à postuler et surtout à établir une rédaction commune, même partielle, cela me paraît difficile, du moins au vu des arguments avancés ici¹⁵.

Dès l'Antiquité, les hérésiologues affirmaient que les manichéens utilisaient, et même avaient composé, un « évangile selon Thomas ». La découverte de fragments grecs puis d'une version copte de cet évangile a largement confirmé leur assertion, du moins pour ce qui est d'une utilisation. Henri-Charles Puech a, le premier, dressé un inventaire des rapprochements possibles entre les *logia* de l'*Évangile selon Thomas* et les textes manichéens¹⁶. Pour sa part, Wolf-Peter Funk s'est plus spécifiquement intéressé aux citations de *Thomas* dans les écrits manichéens coptes¹⁷. Dans son article

14. Notons que la Peshitta rend Jn 11,16 par $\text{ܨܘܪܩܩܐ ܘܢܘܨܩܩܐ ܨܘܪܩܩܐ}$.

15. P. 258, *in med.*, lire $\chi\epsilon\kappa\alpha\lambda\alpha\varsigma$; p. 265, 8, lire $\epsilon\pi\epsilon\sigma\mu\omicron\tau$.

16. Dans « Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente », dans E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, éd., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. Band, Evangelien, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, p. 199-223.

17. « "Einer aus tausend, zwei aus zehntausend" : Zitate aus dem Thomasevangelium in den koptischen Manichaica », dans H.-G. BETHGE, S. EMMEL, K.L. KING, I. SCHLETTERER, éd., *For the Children, Perfect Instruction*, Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für

(« Synoptische Evangelientradition im *Thomasevangelium* und im Manichäismus »), Peter NAGEL reprend la question sous l'angle des matériaux synoptiques, même si les *logia* qu'il retient débordent ce cadre. C'est ainsi qu'il considère tout d'abord deux paroles du Seigneur attestées par *Thomas* et la littérature manichéenne, la première sur l'élection (*log.* 23 : « Je vous choisirai un sur mille et deux sur dix mille »), la seconde sur la localisation du Royaume des cieux (*log.* 3). Dans les deux cas, le témoin manichéen dépend manifestement de *Thomas*. Un troisième dit (17) reprend le fameux *agraphon* cité par Paul en 1 Co 2,9, et attesté par *Thomas*, deux fragments manichéens d'Asie centrale, la *Prière de l'Apôtre Paul* (NH I, 1) et l'*Évangile de Judas*. Dans ce cas aussi, les textes manichéens reprennent *Thomas*. Trois dits de *Thomas* apparaissent à la fois dans les synoptiques et dans les *manichaica*. Il s'agit des *logia* 44 (le blasphème contre l'Esprit), 47 (« nul ne peut servir deux maîtres ») et 5 (le caché et le manifesté). Des indices textuels précis montrent que, là encore, *Thomas* est la source des citations ou des reprises manichéennes. P. Nagel termine sa contribution en examinant les thèmes ou les expressions propres aux synoptiques ou à *Thomas* qui apparaissent dans les psaumes manichéens dits « à Jésus », particulièrement riches en parallèles évangéliques. Une dizaine de dits thomasiens sont ainsi relevés mais pour aucun d'entre eux on ne peut retenir des traits qui seraient spécifiques de l'*Évangile selon Thomas*, ce qui amène P. Nagel à conclure que l'auteur de ce groupe de psaumes ne connaissait manifestement pas cet évangile. Il ressort de cette enquête minutieuse que, si la connaissance et l'utilisation par les manichéens de l'*Évangile selon Thomas*, sous la forme attestée par le codex II ou sous une autre, sont des faits avérés et admis, la comparaison concrète des textes montre que celles-ci furent somme toute marginales.

Le *logion* 77 (« [...] Fendez le bois, je suis là ; levez la pierre et vous me trouverez là ») de l'*Évangile selon Thomas* est sûrement l'un de ceux qui a le plus piqué la curiosité. On y a vu volontiers l'affirmation d'un panthéisme gnostique auquel souscrirait *Thomas*. Takashi ONUKI (« Das Logion 77 des koptischen *Thomasevangelium* und der gnostische Animismus ») revient sur l'interprétation de ce dit en prenant comme point de départ celle qu'en a donnée jadis Joachim Jeremias¹⁸. D'après celui-ci, la version du codex II, contrairement à celle du P. Oxy. 1, où le *log.* 77 est précédé du *log.* 30, supposerait non un panthéisme mais plutôt l'« affirmation de l'omniprésence du Christ exalté », une sorte de « panchristisme ». Dès lors, Onuki s'interroge sur le contexte historique et doctrinal qui aurait pu conduire à une telle relecture de la part de la version copte. Pour répondre à cette question, il épouse la perspective de Hans Jonas, qui partageait le gnosticisme en deux variétés, le type syro-égyptien ou occidental et le type oriental, représenté par le manichéisme. Étant donné que seul le manichéisme témoigne d'un « animisme » radical qui s'étend même aux pierres et aux plantes, lui seul peut donc expliquer le *log.* 77. Après avoir posé que le *logion* est susceptible d'une relecture manichéenne, Onuki conclut, sur la base d'un certain

koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 54), 2002, p. 67-94.

18. Dans *Les paroles inconnues de Jésus*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 62), 1970, p. 104-109.

nombre d'indices dont la composition du codex II, qu'il doit être considéré comme post- et non prémanichéen. Onuki n'est pas le premier à rapprocher le *log.* 77 du manichéisme mais il a le mérite de le faire d'une manière systématique à défaut d'être pleinement convaincante. Il prend en effet pour acquis que le codex II forme un tout homogène, que *Thomas* y est entouré de textes utilisés par les manichéens (comme l'*Évangile selon Philippe*) ou influencés par le manichéisme (comme l'*Écrit sans titre*) et surtout que le *log.* 77 doit être interprété dans une perspective strictement panthéiste, tous points qui demanderaient à leur tour à être démontrés.

La brève contribution de Jürgen DUMMER, qui se demande si on peut lire l'*Évangile selon Thomas* avec Épiphane de Salamine comme arrière-plan, ne pouvait conduire qu'à une réponse négative dans la mesure où l'*Évangile selon Thomas* n'est pas cité dans le *Panarion* ni même son titre mentionné. Mais ce constat suggère tout de même à l'auteur un certain nombre de questions : ce silence signifierait-il qu'à l'époque d'Épiphane et dans les cercles qu'il fréquentait, l'*Évangile selon Thomas* n'était pas (ou plus) connu ? Ou bien était-il ignoré tout simplement parce qu'on ne le considérait pas comme gnostique ? Nonobstant son attestation par les papyri d'Oxyrhynque, le texte complet de l'évangile avait-il disparu en grec ? Son intégration dans le codex II témoignerait-elle tout simplement de l'éclectisme de la « bibliothèque » de Nag Hammadi ? Autant de questions que Dummer laisse ouvertes, mais qui doivent être posées à la lumière de ce qui demeure un fait : à l'époque où Épiphane rédigeait le *Panarion*, vers 375-380, l'*Évangile selon Thomas* circulait bel et bien encore, sinon dans des cercles hellénophones, du moins dans la Haute-Égypte copte.

La critique plotinienne et néoplatonicienne du gnosticisme a depuis longtemps attiré l'attention. Christian TORNAU se tourne à nouveau vers cette question pour éclairer « le profil théologique de l'*Évangile selon Thomas* » par une comparaison de l'anthropologie de Plotin avec celle de *Thomas*. Après une première partie portant essentiellement sur le traité « Contre les gnostiques » (II,9 [33]) de Plotin et sa critique de l'anthropologie gnostique, Tornau considère plus particulièrement deux *logia* de l'évangile qui abordent, l'un, le thème de l'image (50 : εικόν), l'autre, l'opposition entre la ressemblance et l'image (84 : ΕΙΝΕ et εικόν). Si l'anthropologie « double » de Plotin présente indubitablement un « air de famille » avec l'opposition gnostique entre le *pneuma*, d'une part, et l'homme psychique et hylique, d'autre part, elle ne maintient pas moins, contrairement aux gnostiques, une continuité ontologique entre l'âme et l'être humain concret dans sa réalité psychophysique. C'est là que réside, d'après Tornau (p. 354), la critique que Plotin, si d'aventure il avait pu en avoir connaissance, aurait adressée à l'*Évangile selon Thomas*, dans la mesure où celui-ci institue une rupture entre l'être pneumatique de l'homme, image du monde supérieur, et sa réalité corporelle, œuvre d'un demiurge ignorant. Les analyses de Tornau sont très éclairantes, surtout en regard des textes plotiniens qu'il cite, mais il faut bien reconnaître que l'univers de Plotin et celui de *Thomas* sont difficilement comparables¹⁹.

19. En appendice, l'auteur propose de comprendre, dans le *log.* 50 (II,2, p. 42,1), ΖΗΤΟΥΣΙΚΩΝ, « dans leur image », comme une mauvaise traduction de ἐν τῇ ἑαυτῶν (= ὑμῶν) εἰκόνι, « dans votre image ». Cette conjecture résoudrait une *crux* réelle, mais il faudrait encore savoir qui sont ceux qui interrogent (ΕΥΨΑΝΧΟΟΣ

La troisième partie de l'ouvrage rassemble quatre articles portant sur la théologie de l'*Évangile selon Thomas*. Le premier est celui de Helmut LÖHR, consacré à Jésus et à la Torah comme norme éthique dans *Thomas*. Après avoir fait le constat que l'évangile est silencieux sur la Torah, l'auteur examine plusieurs *logia* concernant les autorités juives, scribes et pharisiens (*log.* 39 et 102), et préconisant une attitude critique par rapport à des éléments de la pratique religieuse juive, comme le jeûne, la prière, l'aumône ou les prescriptions alimentaires (*log.* 6 et 14), l'observance du sabbat (*log.* 27) ou la circoncision (*log.* 53). Il conclut que *Thomas* ignore la Torah halakhique et sa portée sotériologique, comme aussi la conception, répandue au II^e siècle, d'un Jésus dispensateur d'une loi nouvelle. Le Jésus de *Thomas* reformule plutôt radicalement certaines prescriptions de la loi, mais non pour proposer une nouvelle *halakha*. En d'autres termes, « Jésus le Juif » est absent de l'*Évangile selon Thomas*. Il y aurait cependant un point sur lequel Jésus serait moins radical, l'observance du sabbat, car le *log.* 27 recommande de « sabbatiser » le sabbat (NH II, p. 38,19-20, **ΕΤΕΤΝΤΜΕΙΡΕ ΜΠΣΑΜΒΑΤΟΝ ΝΣΑΒΒΑΤΟΝ**, P. Oxy. 1,8-10, ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον). Löhr comprend le verbe σαββατίζειν dans le sens d'observer le sabbat (*Wenn ihr nicht den Sabbat/Woche zum Sabbat macht*), sens qu'il a effectivement de façon globale²⁰, mais qui ne s'accorde pas vraiment avec l'orientation du *log.* 27. Il y est en effet d'abord question de « jeûner par rapport au monde/jeûner le monde » (NH II, p. 38,19-20, **ΕΤΕ<ΤΝ>ΤΜΡΗΝΗΣΤΕΥΕ ΕΠΚΟΣΜΟΣ**, P. Oxy. 1,8-10, ἐὰν μὴ νηστεύσηται τὸν κόσμον), expression dont Antoine Guillaumont a montré qu'elle signifiait « s'abstenir du monde »²¹. Il faut dès lors entendre la seconde partie du *logion* de la même manière, non pas au sens d'« observer le sabbat », ni même de « faire de la semaine un sabbat », mais plutôt à celui de « faire se reposer/abolir le sabbat », acception métaphorique de σαββατίζειν qui est minoritaire mais bien attestée²². La traduction de Jean-Marie Sevrin (« faire le sabbat du sabbat ») rend très bien le sens métaphorique des verbes grec et copte tout en respectant le jeu de mot sur σαββατίζειν et σάββατον²³.

Le *logion* 3 de l'*Évangile selon Thomas* se présente sous deux formes (NH II,2 et P. Oxy. 654,9-21) qui offrent l'une par rapport à l'autre quelques divergences. La plus importante est sans doute celle qu'on lit au début du dit, où le copte a le verbe **ΣΩΚ ΖΗΤ** (« ceux qui vous conduisent ») et le grec ἔλκειν (« ceux qui vous tirent »). Diverses propositions ont été avancées pour concilier les deux versions dans

ΝΗΤΝ) l'âme dans ce *logion*. La solution de Tornau est certes ingénieuse, mais elle est loin d'être convaincante ; outre le fait qu'il se rabat sur une *lectio facilior*, des deux parallèles grecs qu'il invoque, seul le second, tiré de Xénophon, est vraiment pertinent. Il s'agit de toute évidence d'une tournure déjà exceptionnelle en grec.

20. Cf. W. BAUER, K. ALAND, B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1988, col. 1479, et G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 1220a.

21. « Νηστεύειν τὸν κόσμον (P. Oxy. 1, verso, 1. 5-6) », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 61 (1962), p. 15-23.

22. Voir *ibid.*, p. 23 et n. 2, ainsi que T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Paris, Walpole, Peeters, 2009, p. 616a (*to lie inactive*, Lv 26,34 et 1 Es 1,55).

23. « Évangile selon Thomas (NH II, 2) », p. 315 et 331.

le sens du copte, qui offre à première vue un meilleur sens, comme de comprendre le verbe grec dans un sens figuré (tirer, tirer vers, attirer, d'où conduire à), ou supposer un substrat sémitique et plus spécifiquement araméen qui pourrait rendre compte des deux verbes²⁴. Wilfried EISELE réexamine la question sans aboutir à des conclusions vraiment nouvelles mais en se fondant sur un dossier très étoffé. Il termine sa contribution (« Ziehen, Führen und Verführen : Ein begriffs- und motivgeschichtliche Untersuchung zu *EvThom* 3,1 ») en affirmant que le verbe grec ἔλκειν, dans le fragment d'Oxyrhynque, ne peut être traduit par « conduire » ni par « inciter » ou « séduire » (*verführen*), alors que le verbe composé copte signifie sans contredit « conduire ». Dans le grec, il s'agirait plutôt, comme en Jn 6,44 et 12,32, d'un « tirer à soi » avec les paroles de la persuasion et de l'enseignement, ce qui, dans Jean, revient à être tiré vers Jésus, ou par Jésus, puisqu'il est le Verbe, la Parole incarnée. Une telle acception n'est pas étrangère à la littérature grecque profane, comme on le voit chez Platon, *République* V 458d (cité p. 388), où ἔλκειν est couplé à πείθειν²⁵. Dès lors, on pourrait rendre le texte du P. Oxy. par : « Si ceux qui vous entraînent (à leur suite) [vous disent] », ce qui n'est si éloigné que cela de la formulation du copte. Si Eisele montre bien qu'il faut éviter de traduire le grec à la lumière du copte, on conviendra que le traducteur de *Thomas* a pu aboutir à la traduction qu'il propose en tablant sur un des sens possibles du verbe grec, sans qu'il soit nécessaire — encore que cela ne soit pas exclu — de supposer, comme le faisait Antoine Guillaumont, un substrat sémitique. On appréciera la richesse du dossier rassemblé par Eisele sur le thème du « tirer/attirer » (*das Motiv des Ziehens*) dans la littérature grecque profane, dans les écrits judéo-hellénistiques, la Septante et le Nouveau Testament. Eisele examine aussi l'attestation du verbe 𐤇𐤌𐤊, cette fois dans le sens de « (at)tirer », que l'on trouve dans le fameux *logion* 114, à propos de Marie-Madeleine. Eisele fait valoir, avec de bons arguments, que la pointe du dit n'est pas qu'elle devienne mâle mais esprit vivant, condition *sine qua non* pour suivre Jésus, qu'on soit homme ou femme.

D'après Peter Nagel, le *logion* 83 de l'*Évangile selon Thomas* est aussi profond qu'incompréhensible²⁶, et il aurait sans doute pu dire la même chose du *logion* qui suit et qui joue sur les mêmes termes : (83) « Jésus a dit : “Les images (𐤆𐤀𐤊𐤍) sont apparentes pour l'homme et la lumière qui est en elles est cachée. Dans l'image (𐤆𐤀𐤊𐤍) de la lumière du Père il se révélera, et son image (𐤆𐤀𐤊𐤍) est cachée par sa lumière” » ; (84) « Jésus a dit : “Les jours où vous voyez votre ressemblance (𐤇𐤏𐤆), vous vous réjouissez, mais lorsque vous verrez vos images (𐤆𐤀𐤊𐤍) qui furent avant vous, qui ne meurent ni n'apparaissent, combien aurez-vous à supporter !”²⁷ ».

24. Voir A. GUILLAUMONT, « Les *Logia* d'Oxyrhynchos sont-ils traduits du copte ? », p. 327-328 ; l'araméen ܘܘܢܘܘܘ ou le syriaque ܘܘܢܘܘܘ peuvent effectivement signifier aussi bien tirer que conduire, mais toujours avec la nuance de conduire en tirant, au sens propre (un aveugle par la main, un animal par la laisse) ou figuré (les mages conduits par l'étoile).

25. Ce que Georges Leroux (dans L. BRISSON, éd., *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 1623) traduit par « pour convaincre et entraîner la masse du peuple ».

26. P. NAGEL, « Die Neuübersetzung des Thomasevangeliums in der *Synopsis quattuor Evangeliorum* und in *Nag Hammadi Deutsch* Bd. 1 », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 95 (2004), p. 251.

27. Trad. J.-M. SEVRIN, « Évangile selon Thomas (NH II, 2) », p. 324.

Comme on le voit, le texte de ces *logia* exploite un vocabulaire qui est celui de Gn 1,26, εἰκόν et ὁμοίωσις²⁸. Enno E. POPKES, qui a consacré une importante monographie à l'anthropologie de *Thomas*²⁹, affirme que l'un des thèmes centraux de cet évangile est celui de la condition humaine vue comme une existence « sous forme d'image », dans la mesure où les destinataires de l'écrit sont appelés à se réunir à leurs images immortelles, en d'autres termes à retrouver leur véritable identité. Dans sa contribution (« The Image Character of Human Existence : *GThom* 83 and *GThom* 84 as Core Texts of the Anthropology of the *Gospel of Thomas* »), il veut montrer que les *logia* 83 et 84 se situent dans une tradition interprétative de Gn 1,26-27 qui combine le donné biblique et des idées (médi)platoniciennes, et qui est celle de la littérature judéo-hellénistique, de Philon d'Alexandrie et de textes gnostiques comme ceux qui entourent l'*Évangile selon Thomas* dans le codex II. Parmi ceux-ci, Popkes accorde une attention particulière au *Livre des secrets de Jean*, dont la recension longue ouvre le codex II. Dans cet écrit, le vocabulaire de l'image (exprimé par εἰκόν, τύπος ou ΕΙΝΕ) joue effectivement un grand rôle. Popkes examine quelques passages où ce vocabulaire intervient et conclut que la terminologie à laquelle le *log.* 84 recourt pour distinguer le double caractère de l'existence humaine, exprimé par εἰκόν, d'une part, et par ὁμοίωσις/ΕΙΝΕ, d'autre part, est identique à celle que l'on retrouve dans le *Livre*, notamment à la p. 14,19-34 : alors que le terme εἰκόν désigne l'humanité en tant qu'image du Dieu suprême, le terme ὁμοίωσις/ΕΙΝΕ affirme que l'humanité est à la ressemblance de Yaltabaôth et de ses archontes. Cependant, quand on lit le passage en question, il n'est pas sûr qu'il supporte une répartition aussi tranchée ; il y est dit, en effet, que le (*sic*) Mère-Père, image (εἰκόν) du Père du tout, en d'autres termes l'Homme primordial, manifesta son apparence (ΕΙΝΕ) sous une forme (τύπος) humaine (ἀνδρέος), que la partie inférieure des eaux qui se trouvent au-dessus de la matière fut illuminée par la manifestation de l'image (εἰκόν) de l'Homme primordial, et que les autorités et le Protarchonte virent dans l'eau la figure (τύπος) de l'image (εἰκόν)³⁰. Il ne fait pas de doute que, dans ce passage comme dans d'autres que cite Popkes, le *Livre* exploite le même lexique que les *logia* 83 et 84, mais je ne vois pas comment on peut en tirer des conclusions aussi précises qu'il le fait quant au sens à attribuer à ΖΙΚΩΝ et à ΕΙΝΕ dans l'*Évangile selon Thomas* ou quant à une commune histoire rédactionnelle de celui-ci et du *Livre des secrets de Jean*. Mais cela ne remet pas en question la justesse de son point de vue,

28. Terme rendu en copte par ΕΙΝΕ, cf. W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press, 1939, p. 80b.

29. E.E. POPKES, *Das Menschenbild des Thomasevangeliums*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », erste Reihe, 206), 2007.

30. Voir la traduction de B. BARC, « Livre des secrets de Jean (NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1 ; BG 2) », dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, dir., *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, p. 276-277. Popkes cite pour ce passage la traduction de M. WALDSTEIN, F. WISSE, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1 ; III, 1 ; and IV, 1 with BG 8502, 2*, Leiden, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 33), 1995, p. 85, mais d'une manière tronquée qui en rend le début incompréhensible : « And he taught them the holy and perfect Mother-father », au lieu de : « And he taught them, namely (ΝῶΙ), the holy and perfect Mother-father » ; en effet, ΠΜΗΤΡΟΠΑΤΩΡ (au masc.) est sujet et non complément d'objet direct du verbe ΑΓΓΕΒΟΥΥ ; le même texte est cependant correctement traduit dans E.E. POPKES, *Das Menschenbild des Thomasevangeliums*, p. 316.

quand il insiste pour qu'on interprète l'Évangile selon Thomas dans le contexte de la littérature contemporaine, c'est-à-dire de celle du II^e siècle, y compris médioplatonicienne.

Il revenait à l'un des trois éditeurs de ce recueil, Jens SCHRÖTER, de le conclure en évoquant le défi que représente l'Évangile selon Thomas pour l'histoire de la théologie. Les réflexions qu'il propose dans ces pages (« Die Herausforderung einer theologischen Interpretation des Thomasevangeliums ») montrent que, pour rendre justice à Thomas, il faut partir de sa pragmatique, de ce que cet évangile veut opérer. Mais avant d'aborder cette question, il examine la situation de l'Évangile selon Thomas face au canon du Nouveau Testament. Même si l'évangile doit être considéré avant tout en lui-même, le fait demeure qu'à partir du II^e siècle se constitue progressivement un corpus d'écrits à l'aune duquel certains textes — dont Thomas — seront déclarés faux ou hérétiques, comme le montrent les témoignages anciens depuis celui d'Hippolyte³¹. Dans le cas de Thomas, il ne s'est apparemment pas produit ce que l'on observe pour des écrits comme le *Pasteur d'Herma*s, la *Lettre de Barnabé* ou la *Didachè*, qui furent parfois mis sur le même pied que des écrits canoniques ou appelés à le devenir. Il est difficile de savoir pourquoi l'Évangile selon Thomas n'atteignit jamais ce statut ; peut-être est-ce simplement pour des raisons matérielles, en raison d'une diffusion restreinte ou à cause de son utilisation par des groupes suspects, comme ce sera le cas pour l'Évangile de Pierre³². C'est sur cette toile de fond que se pose la question de sa situation dans le paysage théologique du II^e siècle. Car c'est bien à cette période que l'Évangile selon Thomas fut lu et vraisemblablement composé. Avant de fournir un témoignage sur le Jésus historique, il a quelque chose à dire sur la réception au II^e siècle des paroles de/sur Jésus émanant notamment de la tradition synoptique. S'il est peu probable qu'on puisse trouver une cohérence globale dans l'enfilade de dits que rassemble Thomas, en revanche, l'incipit et le *log.* 1 ont valeur de programme. Ces lignes introduisent l'écrit en le désignant comme le recueil des « paroles secrètes/cachées » (avec un démonstratif cataphorique : « Voici les paroles ») que « Jésus le vivant » a « dites » (au passé) et qu'a écrites (au passé également) Didyme Judas Thomas. Et le *log.* 1 se rattache à l'incipit par un simple « Et il a dit » (αὐτὸς πᾶσα³³) dont le référent doit être l'apôtre-scribe et non Jésus, au

31. Voir les textes rassemblés par H.W. ATTRIDGE, « The Greek Fragments », dans B. LAYTON, éd., *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, Vol. One, *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*, Leiden, Brill (coll. « Nag Hammadi Studies », 20), 1989, p. 103-109.

32. Sur ce cas exemplaire, cf. É. JUNOD, « Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre. D'un Évangile à un pseudépigraphe », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 24 (1988), p. 3-16.

33. Ce verbe d'énonciation pourrait à la rigueur être rendu aussi bien au passé qu'au présent, même s'il est « plutôt senti comme un passé que comme un présent » (A. GUILLAUMONT, « Les *Logia* d'Oxyrhynchos sont-ils traduits du copte ? », p. 330) ; cf. B. LAYTON, *A Coptic Grammar With Chrestomathy and Glossary, Sahidic Dialect*, Wiesbaden, Harrassowitz (coll. « Porta Linguarum Orientalium », neue Serie, 20), 2004, § 380 ; et P. NAGEL, « πᾶσα ἴσθι - Zur Einleitung der Jesuslogien im Thomasevangelium », *Göttinger Miszellen*, 195 (2003), p. 73-79. Dans le Nouveau Testament copte, πᾶσα- correspond aussi bien à λέγει (Mc 3,3) qu'à εἶπεν (Lc 14,3), et les P. Oxy. ont λέγει. Pour le Thomas copte, la mise en situation au passé que donne l'incipit favorise la traduction de πᾶσα- par le passé.

moins d'un point de strictement grammatical. Quoi qu'il en soit³⁴, on a là le principe herméneutique qui doit guider la lecture de l'évangile : chercher et trouver l'interprétation des paroles pour ne pas goûter la mort. Schröter (p. 446) rapproche la quête (individuelle) de sens à laquelle invite l'*Évangile selon Thomas* de la recherche de la signification cachée des Écritures et des paroles de Jésus que l'on a chez Clément d'Alexandrie et Origène. De même, la christologie de *Thomas* est tout autre chose qu'archaïque (p. 453) ; il s'agit d'une christologie « très haute » à la faveur de laquelle Jésus apparaît comme la représentation immédiate du Père et de la lumière, et comme celui qui restaure l'union originelle des êtres humains avec leurs « images » célestes. On peut donc dire que l'*Évangile selon Thomas* constitue une alternative à la christologie narrative des évangiles reconnus — ou en passe de l'être — comme canoniques, une représentation de Jésus dans laquelle sa mort et sa résurrection cèdent la place à une « interprétation “philosophique” de la tradition sur Jésus » (p. 456). L'*Évangile selon Thomas* appartiendrait ainsi à ce milieu d'un christianisme engagé dans un processus de réception de la pensée platonicienne, qui se développe dans la seconde moitié du II^e siècle. Une telle vision de Jésus implique un *éthos*, une manière de vivre incarnée en quelque sorte dans l'idéal du solitaire, du *μοναχός*. L'intérêt que présente l'*Évangile selon Thomas* pour la théologie chrétienne ne réside donc pas d'abord dans le fait qu'il constituerait une autre voie d'accès au Jésus historique, mais plutôt en ce qu'il vise à exprimer le contenu de l'activité de Jésus et de la foi chrétienne dans des catégories philosophiques et soulève la question de leur signification durable par-delà le destin et les faits et gestes de Jésus. En conclusion, l'*Évangile selon Thomas* doit donc être considéré, affirme Schröter (p. 458-459), comme un « écrit récent » (*junge Schrift*) en comparaison avec les évangiles devenus canoniques, qui détache la tradition sur Jésus de son contexte narratif et dont il n'existerait aucun témoignage d'une utilisation dans des communautés chrétiennes primitives, sauf les groupes mentionnés par les hérésiologues, s'il faut les en croire.

Cet ouvrage, le plus récent d'une série de collectifs consacrés à l'*Évangile selon Thomas*³⁵, offre une riche moisson d'études et de points de vue, certains nouveaux, d'autres moins, mais qui illustrent tous le dynamisme de la recherche consacrée à ce

34. Voir la discussion de ce point dans U.-K. PLISCH, *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008, p. 39-40.

35. Mentionnons entre autres ceux de R. URO, éd., *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, Édimbourg, T&T Clark (coll. « Studies of the New Testament and Its World »), 1998 ; J.M. AS-GEIRSSON, A.D. DECONICK, R. URO, éd., *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 59), 2006 ; L. PAINCHAUD, P.-H. POIRIER, éd., *Colloque international « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi »*, Québec, 29-31 mai 2004, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Études », 8), 2007.

qui demeure sans aucun le plus célèbre et peut-être le plus important des textes chrétiens redécouverts au cours du XX^e siècle. Et l'aventure est loin d'être terminée³⁶ !

36. L'ouvrage se termine par une riche bibliographie dont la consultation n'est toutefois pas toujours aisée en raison du classement adopté. On y relève aussi un certain nombre d'inexactitudes, entre autres : à la p. 480, l'article de R.M. GRANT, « Notes on the Gospel of Thomas » est de 1959 et non de 1946 ; à la p. 485, on attribue à H. Koester un article qui revient à A.F.J. KLJN (« John XIV 22 and the Name Judas Thomas », correctement cité et attribué à la p. 484) ; la contribution de W. Eisele cite à quelques reprises (p. 381, n. 9 et 10 ; 382, n. 15 et 17) un article de P. SCHÜNGEL (*Neuübersetzung*) dont j'ai cherché un certain temps la référence dans la bibliographie pour finalement la trouver sous le nom de P. Nagel (p. 490) ; à la p. 491, l'article « From the *Prayer of the Apostle Paul* to the *Three Steles of Seth* : Codices I, XI and VII from Nag Hammadi Viewed as a Collection », *Vigiliae Christianae*, 61 (2007), p. 445-469, est de L. PAINCHAUD (et non E. Pagels) et M. KALER ; enfin, à la p. 499, *The Typology of the Early Codex* appartient à E.G. TURNER et non à C.M. Tuckett.