



HAL
open science

Le problème de la finale de Marc : allusions, citations et exégèses

Jean Reynard

► **To cite this version:**

Jean Reynard. Le problème de la finale de Marc : allusions, citations et exégèses. C.-B. Amphoux, J. Assaël. Philologie et Nouveau Testament. Principes de traduction et d'interprétation critique, Héritages méditerranéens, Presses universitaires de Provence, pp.131-159, 2018, 979-10-320-0189-9. hal-04718170

HAL Id: hal-04718170

<https://hal.science/hal-04718170v1>

Submitted on 9 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le problème de la finale de Marc : allusions, citations et exégèses

J. Reynard

La finale de Mc est l'un des lieux variants les plus significatifs du NT, elle a suscité et continue à susciter une vaste littérature. Elle pose d'une façon particulièrement intéressante la question du rôle que peuvent jouer les citations des Pères et, plus généralement, la tradition patristique dans la critique textuelle néotestamentaire puisque ses premières attestations sont patristiques. On n'en possède, en effet, pas de témoin dans les papyri et elle est absente des plus anciens onciaux du IV^e siècle, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*. Ce constat fait naître une interrogation sur la nature de son rapport aux Évangiles, aussi bien celui de Marc que les trois autres. Est-ce que le caractère singulièrement abrupt de la fin de Marc au verset 8 a gêné des lecteurs et suscité le besoin d'introduire un supplément ? Aujourd'hui un certain consensus s'est dégagé sur l'inauthenticité de la finale, c'est-à-dire sur le fait que son auteur serait différent de l'évangéliste¹. Mais ce point, qui paraît acquis, loin de dissiper le mystère de l'insertion de ces versets, l'épaissit plutôt. Après avoir brièvement résumé les apports de la tradition directe et présenté quelques discussions d'exégètes, je proposerai une enquête parmi les témoignages patristiques.

La finale occupe les versets 9-20 du chapitre 16 de Marc et se présente ainsi dans la dernière édition du Nestlé-Aland (28^{ème} édition, 2012) :

9 Ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἐπὶ δαίμονια. **10** Ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν· **11**

¹ Plusieurs hypothèses ont été émises : la finale originale aurait été perdue ou simplement n'aurait jamais existé, faute d'avoir pu être rédigée par Marc, ou encore Marc aurait voulu clore son Évangile sur le verset 8 et susciter un sentiment d'inachèvement. Une large majorité d'exégètes est d'avis que la finale que nous lisons appartient à un stade ultérieur de la rédaction, qu'elle ait été tirée d'un autre document et simplement ajoutée à Mc ou qu'elle ait été conçue et écrite pour former la conclusion de l'évangile ou même de l'ensemble des quatre évangiles selon l'ordre Mt-Jn-Lc-Mc comme épilogue de l'édition du tétraévangile au début du II^e siècle, dans l'hypothèse de C. Amphoux (« La finale longue de Marc' : un épilogue des quatre évangiles », dans C. Focant (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven, 1993, p. 548-555). Dans un travail très récent, un chercheur américain soutient cependant son authenticité marcienne : voir Nicholas P. Lunn, *The Original Ending of Mark, A New Case for the Authenticity of Mark 16 : 9-20*, Eugene, Oregon, 2014.

κάκεινοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆναι καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν. **12** Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν· **13** κάκεινοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς· οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν. **14** Ὑστερον [δὲ] ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἑνδεκα ἐφανερώθη καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγγεγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν. **15** Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. **16** Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. **17** Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, **18** [καὶ ἐν ταῖς χερσὶν] ὄφεις ἀροῦσιν καὶ θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν. **19** Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. **20** Ἐκεῖνοι δὲ ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων².

Elle peut être décomposée selon les séquences suivantes :

- Apparition à Marie de Magdala v. 9
- Celle-ci informe les disciples affligés v. 10
- Ceux-ci restent incrédules v. 11
- Apparition à deux disciples sur la route v. 12
- Ceux-ci informent les autres qui restent incrédules v. 13
- Apparition aux onze et reproches v. 14
- Mission confiée aux disciples v. 15-18
- Ascension au ciel et session à la droite du Père v. 19
- Prédication des disciples avec l'assistance du Seigneur v. 20

² En voici une traduction possible : « 9 Ressuscité le matin le premier jour du sabbat il apparut d'abord à Marie la Magdalénienne, dont il avait chassé sept démons. 10 Celle-ci alla l'annoncer à ceux qui avaient été avec lui, qui étaient dans le deuil et pleuraient ; 11 et ceux-ci, entendant qu'il était en vie et qu'elle l'avait vu, ne crurent pas. 12 Après cela à deux d'entre eux qui se promenaient, il se manifesta sous une autre forme, alors qu'ils se dirigeaient vers la campagne. 13 Et ceux-ci revinrent l'annoncer aux restants, mais eux non plus ne les crurent pas. 14 [Mais] plus tard, alors qu'ils se trouvaient à table, il se manifesta aux onze eux-mêmes et il leur reprocha leur incrédulité et leur dureté de cœur pour n'avoir pas cru ceux qui l'avaient vu réveillé. 15 Et il leur dit : Allez dans le monde entier proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création. 16 Quiconque croira et sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné. 17 Des signes accompagneront ceux qui auront cru, les suivants : en mon nom ils chasseront des démons, ils parleront en langues nouvelles, 18 [dans leurs mains] ils soulèveront des serpents et, s'ils boivent quelque chose de mortel, ils n'en subiront assurément aucune nuisance, aux malades ils imposeront les mains et ils iront bien. 19 Or le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu. 20 Et eux s'en allèrent prêcher partout avec le concours du Seigneur qui affermissait la parole grâce aux signes qui l'accompagnaient. »

I. La tradition directe

La finale longue comprenant les douze derniers versets est attestée par de nombreux témoins à partir du V^e siècle : pour les onciaux, l'*Alexandrinus* (A), l'*Ephrem rescriptus* (C), le codex de Bèze (D), K, W, X, Δ, Θ, Ψ, 099, 0112 ; la plus grande partie des minuscules, f¹³, 28, 33 et al. ; la majorité des représentants du texte byzantin ; parmi les versions, le *Diatessaron* dans ses trois versions : arabe, italien (toscan et vénitien), néerlandais. Une variante de cette tradition comprend les témoins qui incluent une finale brève venant s'intercaler entre les versets 8 et 9³ : quatre onciaux des VII^e, VIII^e et IX^e siècles (L Ψ 099 0112) et, parmi les versions, la syriaque dans la marge de l'Harklénienne, le copte, plusieurs manuscrits sahidiques et bohaïriques, l'éthiopien. Il faut également mentionner comme témoin de la finale longue le cas unique du codex de Freer, W, manuscrit grec du V^e siècle conservé à Washington, qui ajoute un supplément après le verset 14⁴.

Mais cette finale est absente des plus anciens manuscrits : parmi les onciaux, le *Sinaiticus* et le *Vaticanus* (B)⁵ ; beaucoup de minuscules, même s'ils donnent la finale, indiquent qu'elle ne se trouve pas dans des copies plus anciennes ou l'encadrent d'astérisques ou d'obèles, ce qui est un indice d'ajout ; parmi les versions, la tradition africaine de la VL du codex *Bobiensis* (it^k IV-V^e s., état du texte vers 230)⁶, la version syriaque du Sinaï, un grand nombre de manuscrits arméniens (dont les plus anciens), les deux manuscrits géorgiens les plus anciens (datés de 897 et 913).

II. La tradition indirecte

Si la finale est absente de la plus ancienne tradition directe, qu'en est-il des témoignages de la

³ Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξἀπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἀφθαρτὸν κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ἀμήν : « Elles rapportèrent d'une façon concise à Pierre et aux disciples tout ce qui avait été annoncé. Ensuite Jésus lui-même les envoya annoncer par eux-mêmes du levant au couchant la proclamation sacrée et incorruptible du salut éternel. Amen. »

⁴ « Et ceux-ci dirent pour leur défense : 'Ce siècle d'iniquité et d'incrédulité est sous la domination de Satan qui, par les esprits impurs, ne permet pas qu'on comprenne la véritable puissance de Dieu ; révèle donc ta justice (τὴν δικαιοσύνην) dès maintenant'. Ils disaient cela au Christ, et le Christ leur répondit : 'Le terme des années du pouvoir de Satan est accompli, mais d'autres choses terribles approchent. C'est pour ceux qui ont péché que j'ai été livré à la mort, afin qu'ils reviennent vers la vérité et qu'ils ne pèchent plus, mais qu'ils héritent de la gloire de la justice, gloire (τῆς δικαιοσύνης δόξαν) spirituelle et incorruptible qui est dans le ciel » (trad. Dominique A. Bertrand, dans François Bovon – Pierre Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, 1997, p. 404).

⁵ Pour B, l'existence d'un espace blanc pourrait témoigner que le copiste connaissait l'existence de la finale longue. Le scribe du *Sinaiticus* semble lui aussi avoir été conscient que la finale posait problème, voir J.K. Elliott, « The Last Twelve Verses of Mark : Original or Not ? », dans David Alan Black, *Perspectives on the Ending of Mark : 4 Views*, Nashville, Tennessee, 2008, p. 85.

⁶ Elle présente cependant la finale brève : omnia autem quaecumque praecepta erant et qui cum puero erant breuiter exposuerunt, posthaec et ipse Iesus adparuit et ab orientem usque usque (*sic*) in orientem misit per illos sanctam et incorruptam praedicationis (= praedicationem) salutis aeternae. amen.

première littérature chrétienne ? Avant de les passer en revue, il serait bon de s'interroger sur son lien avec les Évangiles, puisqu'elle semble constituer une unité indépendante de Marc : l'analyse littéraire et exégétique peut-elle mettre en évidence un rapport de dépendance par rapport à eux, trahit-elle une certaine connaissance de leur part, s'y réfère-t-elle indirectement ? Je m'appuierai sur deux importants ouvrages consacrés à cette finale⁷. J. Hug avait reconnu dans la finale un texte distinct, sans lien particulier à Marc, ce dont J. Kelhoffer lui fait crédit, non sans critiquer cependant l'idée qu'il défend, selon laquelle l'auteur de la finale n'aurait pas connu les trois autres évangiles et les Actes et serait un témoin indépendant de diverses sources écrites exploitées aussi par les autres évangélistes. J. Kelhoffer récuse cette perspective dont il juge qu'elle repose sur des constructions méthodologiques erronées : effet, il n'y aurait mise en évidence d'une dépendance possible, selon J. Hug, que sur la base d'une identité de vocabulaire s'étendant sur des séquences suffisamment longues, ce qui, par définition, ne permet pas d'envisager le travail d'adaptation et de condensation, que l'auteur de la finale pourrait avoir réalisé en s'inspirant des autres Évangiles. Or, J. Kelhoffer montre les nombreux et étroits parallèles au niveau du vocabulaire entre la finale et les autres écrits néotestamentaires, plus évidents qu'avec ceux des autres auteurs du second siècle. De plus, si l'on s'en tient à la logique du texte, au verset 12 (δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν), l'ἑτέρα μορφή renvoie-t-elle à « une forme différente » de celle de l'apparition à Marie-Madeleine du verset 11 (thèse de la polymorphie de Jésus ressuscité, apparu en « jardinier » selon Jn 20, 15, ou en voyageur selon Lc 24, 15) ou à « une forme différente » de celle que les disciples avaient l'habitude de voir avant la résurrection (thèse de l'aspect glorieux de Jésus ressuscité) ? Si on tient la finale pour un texte autonome, « la forme » doit s'analyser comme étant « différente » de celle de l'apparition à Marie-Madeleine. Mais les deux apparitions successives à Marie-Madeleine et aux deux disciples sont construites selon un modèle identique et il n'y a pas de raison interne qui expliquerait le choix de la finale de souligner la différence de forme entre les deux apparitions. En revanche, l'hypothèse d'un travail rédactionnel réalisé à partir de l'épisode des deux disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-32) et aboutissant à en donner une version très abrégée permet de voir ici une référence à Luc (ou à la tradition rapportée par Luc) qui affirme bien que l'identité de Jésus était cachée aux deux pèlerins (Lc 24, 16). On peut donc penser que la finale visait un public familier de cet épisode rapporté par Luc. Selon Hug, en revanche, la finale veut souligner la forme glorieuse de Jésus après sa mort (l'auteur évoque en ce sens le thème des retrouvailles dans l'*Apocalypse* syriaque de Baruch et celui, populaire,

⁷ Joseph Hug, *La finale de l'évangile de Marc*, Paris, 1978 ; James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission : The Authentication of Missionaries and their Message in the Longer Ending of Mark*, Tübingen, 2000.

de l'épiphanie d'êtres divins dans les *Métamorphoses* d'Ovide et d'Apulée)⁸, mais dans ce cas, objecte Kelhoffer, pourquoi ne pas la mentionner pour la première et la troisième apparition ? Sinon, la forme glorieuse de Jésus lors de l'apparition aux disciples serait différente de la forme de la première apparition à Marie-Madeleine, alors que les trois apparitions sont sur le même plan.

Les premières attestations

Si donc le rapport de la finale aux autres Évangiles (ou aux différentes traditions dont la réunion aboutit à la formation du tétraévangile dans la première moitié du II^e s.) est difficile à préciser et à apprécier, comme le montrent ces analyses opposées, qu'en est-il de la présence de la finale dans la littérature ultérieure, entre allusions et citations ?

Les Pères apostoliques

Nicholas P. Lunn estime que les premières attestations sont repérables chez les Pères apostoliques⁹.

1) L'exemple le plus ancien invoqué est celui de la *Prima Clementis* qui est datée des années 100 environ :

« Ils ont reçu des instructions (παραγγελίας) et, remplis de certitude (πληροφορηθέντες) par la résurrection (ἀναστάσεως) de notre Seigneur Jésus-Christ, affermis (πιστωθέντες) par la parole (ἐν τῷ λόγῳ) de Dieu, avec la pleine certitude (μετὰ πληροφορίας) de l'Esprit saint, ils sont partis (ἐξῆλθον) annoncer la bonne nouvelle (εὐαγγελιζόμενοι) que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient (κηρύσσοντες) dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient les prémices, ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les évêques et les diacres des futurs croyants¹⁰. »

Si Clément paraît connaître par ailleurs Mc, il semble cependant impossible de fonder sur ce passage la preuve qu'il n'ignorerait pas la finale. Certes, dans le NT, le verbe ἐξέρχομαι et l'usage absolu du verbe κηρύσσω sont propres à la finale et n'apparaissent pas ailleurs dans le même contexte, mais ces rencontres très ponctuelles entre Clément et la finale ne sont pas décisives, car ces termes sont banals pour exprimer le thème de la mission. De plus, le lien entre résurrection et mandat missionnaire est affirmé à la fin des autres évangiles et au début des Actes, et il n'est pas question de l'Esprit dans la finale ni des signes chez Clément.

2) Un constat analogue peut être fait à propos d'un passage du *Pasteur* d'Hermas :

⁸ *Op. cit.*, p. 61-67. Cette interprétation lui semble « rendre inutiles les explications basées sur des relectures hypothétiques de Lc 24 et Jn 20 » (p. 66). Mais Hug reste cependant partagé sur la question de la dépendance par rapport aux textes parallèles chez Mt, Lc et Jn : « La finale ne dépend littérairement d'aucun de ces textes parallèles. Ce jugement revêt, il est vrai, un degré de probabilité différent suivant les parties de la finale. Très ferme pour l'apparition de mission aux Onze et sa conclusion (v. 19-20), il est encore sûr pour l'apparition à Marie, mais moins sûr pour l'apparition aux deux disciples » (p. 172). Discussion par Kelhoffer, *op. cit.*, p. 130 s.

⁹ N.P. Lunn, *The Original Ending*, p. 65-71.

¹⁰ § 42, 3-4, *SC* 167, éd. A. Jaubert, p. 168.

« Venus de la huitième montagne, remplie de sources où venait s'abreuver toute la création (πᾶσα ἡ κτίσις) du Seigneur, voici ce que sont les croyants (οἱ πιστεύσαντες) : ce sont les apôtres et les docteurs qui ont prêché (κηρύξαντες) dans le monde entier (εἰς ὅλον τὸν κόσμον), et qui ont enseigné, en toute pureté et sainteté, la parole (τὸν λόγον) du Seigneur : ils ne sont jamais tout à fait égarés par passion mauvaise, mais ont toujours marché (πορευθέντες) dans la justice et la vérité, selon l'Esprit saint qu'ils avaient reçu. La place de tels hommes est à côté des anges¹¹. »

Certes plusieurs termes et expressions sont communs, mais ils ne sont pas assez significatifs, car ils s'imposent d'eux-mêmes pour signifier l'universalité de la mission, d'autant que manque la mention des signes.

3) Dans l'*Épître de Barnabé*, un passage traite de la résurrection, de l'apparition et de l'ascension de Jésus :

« Voilà bien pourquoi nous célébrons comme une fête joyeuse le huitième jour pendant lequel Jésus est ressuscité (ἀνέστη) des morts et, après être apparu (φανερωθείς), est monté aux cieux (εἰς οὐρανοῦς)¹². »

Cette séquence n'est pas propre à la finale et un rapport de dépendance ne s'impose pas. A haute époque, alors qu'il existe encore une tradition orale et que le corpus néotestamentaire n'est pas fixé, il est certes possible de repérer, entre les écrits de ces auteurs apostoliques et la finale, des thèmes communs exprimés parfois avec des mots identiques, mais ceux-ci sont à la fois trop isolés et trop courants pour qu'il soit possible de démontrer qu'elle leur était familière.

La littérature apocryphe

Du côté de la littérature apocryphe, deux textes sont particulièrement intéressants.

1) L'Évangile de Pierre

Attesté par Sérapion, évêque d'Antioche à la fin du II^e siècle, cet évangile remonterait à la première moitié du même siècle (100-130) et il offre un parallèle avec la finale en témoignant d'une tradition relative à la douleur des apôtres après la crucifixion, thème qui ne figure pas ailleurs dans le NT. Pierre s'exprime à la première personne ou au nom de ses disciples :

« Quant à moi, avec mes compagnons j'étais dans l'affliction (ἐλπούμην) et, blessés en notre cœur, nous restions cachés, car nous étions recherchés par eux comme des malfaiteurs... En plus de tout cela nous jeûnions et nous restions assis dans le deuil et les larmes (πενθοῦντες καὶ κλαίοντες), de nuit et de jour, jusqu'au sabbat » (§ 26-27) ; « Nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurions (ἐκλαίομεν) et étions dans l'affliction, et chacun, affligé par ce qui était arrivé, retourna chez lui » (§ 59)¹³.

De la suite de cet *Évangile*, nous n'avons conservé que le bref § 60 qui indique que Simon Pierre et André se dirigent vers la mer et qui mentionne le Seigneur. Le parallèle avec Mc 16, 10 souligné par l'emploi des mêmes verbes pour dire le deuil et l'affliction est significatif¹⁴. Cependant il est fait état

¹¹ Hermas, *sim.* IX, 25, SC 53^{bis}, éd. R. Joly, p. 342.

¹² *Épître de Barnabé* 15, 9, SC 172, éd. P. Prigent, p. 188.

¹³ *Écrits apocryphes chrétiens* I, trad. E. Junod, p. 241 s. ; SC 201, M. G. Mara, p. 52 et 66.

¹⁴ Verset 10 : ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν. Cf. également, pour l'expression, Ap 18, 11 à propos de Babylone : « les trafiquants de la terre κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν. »

des douze et non des onze disciples et la séquence chronologique est différente : selon l'*Évangile de Pierre*, les apparitions n'ont pas encore eu lieu quand les disciples décident de rentrer chez eux, c'est-à-dire en Galilée, et l'annonce de la résurrection a été faite seulement aux femmes qui, au tombeau, s'enfuient épouvantées sans rien dire (§ 57), récit qui semble faire écho à Mc 16, 8 et trahir l'ignorance de la finale. Selon Hug, l'auteur de celle-ci aurait utilisé le motif du deuil des disciples, un thème tardif, « très naturel » et témoignant d' « un intérêt pour le trait populaire et anecdotique¹⁵ », sans l'emprunter directement à une source extra-canonique, et il ne serait pas étonnant qu'il ait surgi dans plusieurs documents contemporains. Si la dépendance de la finale par rapport à l'apocryphe est improbable, l'inverse semble l'être également, même s'il n'est pas impossible, alors même qu'on ne sait pas qui, de l'*Évangile de Pierre* ou de la finale, précède l'autre¹⁶.

2) L'*Épître des apôtres* (*Epistula apostolorum*)

Cet apocryphe de la seconde moitié du second siècle, entre 160 et 170, rapporte un dialogue entre le Christ ressuscité et les apôtres et entre les apôtres eux-mêmes peu avant l'Ascension. Aux § 9-11, trois femmes, Sara, Marthe et Marie de Magdala, trouvent le tombeau sans corps, se lamentent et pleurent. Survient l'apparition du Seigneur qui leur dit de ne pas pleurer et demande que l'une d'elles aille annoncer à leurs frères la résurrection du maître : « Marie vint vers nous et nous informa..., mais nous ne l'avons pas crue quand elle affirmait que notre sauveur était ressuscité des morts. » Marie rapporte la réponse des incrédules au Seigneur qui demande alors à une autre d'aller redire la même chose. Sara donne au Seigneur la même réponse que Marie. Le Seigneur apparaît alors aux disciples qui le prennent pour un spectre, ne voient pas d'abord en lui leur maître, mais finissent par reconnaître qu'il est ressuscité dans son corps après l'avoir touché. Il les instruit alors (§ 19) : « Prêchez et enseignez comme si moi-même j'étais avec vous, car il me plaît d'être avec vous... Je suis tout entier la droite du Père¹⁷. »

¹⁵ Op. cit. p. 68.

¹⁶ L. Vaganay (*L'Évangile de Pierre*, Paris, 1930) note à ce sujet : « bien que la formule du v. 27 soit courante, la rencontre n'en est pas moins curieuse, d'autant plus que la même pensée est développée à nouveau, sous une autre forme, au v. 59 » (p. 52) et « les termes qu'emploie le pseudo-Pierre ont tout l'air d'un cliché... Chose curieuse toutefois, Marc se sert de la même tournure pour décrire la tristesse des disciples après la passion. Si l'influence du texte canonique sur notre apocryphe est seulement possible, on ne peut pas non plus affirmer que les données traditionnelles sur ce thème (cf. pseudo-Cyprien, *Adu. Iudaeos* 4) dépendent de l'*Évangile de Pierre* » (p. 273). « La dépendance de l'EP par rapport à Mc n'est guère discutable, ...mais nous ne serions pas aussi affirmatif en ce qui concerne la finale deutérocanonique de Mc, dont nous n'avons noté dans le fragment d'Akhmîm qu'une seule réminiscence. Toutefois il ne faut pas oublier que le pseudo-Pierre pouvait surtout y faire allusion dans la partie perdue de son ouvrage où il traitait des apparitions et que, d'ailleurs, le thème de l'incrédulité des apôtres, développé dans ce morceau, ne devait pas lui plaire beaucoup. En somme, ... il y a quelque chance que notre auteur ait connu Mc dans sa forme actuelle » (p. 54). L'auteur penche donc plutôt vers une connaissance de la finale, mais il rend compte également, tout en les critiquant, des hypothèses émises sur les rapports possibles entre la fin de l'*Évangile de Pierre* et la finale supposée perdue de Mc ou un proto-Mc (p. 134-138), hypothèses reposant sur l'idée que l'*EvP* ignore la finale de Mc.

¹⁷ *Écrits apocryphes chrétiens* I, trad. J.-N. Pérès, p. 369 s.

On retrouve avec des variantes le même schéma : le ressuscité adresse à deux reprises par l'intermédiaire de deux messagers – ici deux messagères – un message aux disciples/destinataires, et se heurte à chaque fois au refus du message, l'incrédulité des disciples, avant de se manifester en personne, l'auteur du message étant à la fois le messager et l'objet du message. Enfin, le thème de l'envoi en mission succède à celui de l'apparition. Mais, selon l'*Épître*, la seule présence du ressuscité ne suffit pas à dissiper le doute et il n'est pas question de reproches. Dans ce cas, la similitude de la construction semble bien témoigner d'une influence de la finale (ou d'une tradition dont témoigne aussi la finale) sur cet apocryphe qui la réinterprète.

Les Apologistes

La littérature apocryphe attesterait donc que la finale est connue au moins vers 160-170. Passons aux Pères de l'Église, et d'abord aux apologistes.

1) On a voulu voir une citation de la finale dans un passage de l'*Apologie* d'Aristide (138-147 ?) consacré à la religion des chrétiens, ce qui en ferait la plus ancienne attestation puisqu'on date l'*Apologie*, adressée à un empereur, Hadrien ou Antonin, entre 124 et 145 selon les savants. L'allusion à Mc 16, 20 (ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ) serait la suivante :

« Après trois jours, il revint à la vie (ἀνεβίω) et monta aux cieux (εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν). La gloire de sa venue, vous pouvez en prendre connaissance, Prince, dans ce qu'ils appellent l'Écriture sainte et évangélique (de l'Évangile), si vous la lisez. Il eut douze disciples (μαθητάς) qui, après son ascension dans les cieux (μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον), partirent pour les provinces de la terre habitée et y enseignèrent sa grandeur (ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην). Voilà pourquoi ceux qui depuis lors sont au service de la justice de leur prédication (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος) sont appelés chrétiens¹⁸. »

Le parallèle se limite au thème de la prédication universelle postérieure à l'Ascension (qui n'est pas distincte de la résurrection), mais les deux textes n'ont en commun que le verbe ἐξέρχομαι : il est question ici des douze disciples, là des onze sans nom accolé, ici d'une ascension, là d'un enlèvement, ici des provinces de la terre habitée, là du monde entier, de toute la création (v. 15), universalité soulignée au v. 20 par l'adverbe *partout*, ici de la grandeur de Jésus-Christ comme objet de l'enseignement, là de l'Évangile-bonne nouvelle comme objet de la prédication. La probabilité qu'Aristide se réfère à la finale est très faible, il est fait beaucoup plus vraisemblablement référence à Mt 28, 19-20 (*enseignez toutes les nations... apprenez-leur*) et Ac 1, 8 (*vous serez mes témoins dans toute la Judée, la Samarie et jusqu'aux confins de la terre*). On peut cependant noter que la mention de la justice (« au service de la justice de leur prédication ») peut faire écho au logion de Freer où le mot

¹⁸ Aristide, *Apologie* 15, 2, SC 470, trad. B. Pouderon, p. 286 – la référence à Mc 16, 20 y est donnée dans l'index et non dans l'apparat scripturaires.

revient deux fois¹⁹.

2) La première référence sûre à la finale chez les Pères serait faite par Justin vers 160 dans sa première *Apologie*²⁰ :

« Dieu, le père de l'univers, devait conduire (ἀγαγεῖν) le Christ au ciel (εἰς τὸν οὐρανόν) après l'avoir ressuscité (μετὰ τὸ ἀναστήσαι) des morts, et l'y garder jusqu'à ce qu'il eut frappé les démons ses ennemis... écoutez ce qu'a dit à ce sujet le prophète David. Voici ses paroles : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. Le sceptre de ta puissance, le Seigneur le fera sortir de Jérusalem (Sion Rahlfs) et domine au milieu de tes ennemis. A toi le pouvoir au jour de ta puissance dans la splendeur de tes saints ; du ventre, avant l'aube, je t'ai engendré* (Ps 109 (110), 1-3) Les mots *Le sceptre de ta puissance, il le fera sortir de Jérusalem* sont annonciateurs de la parole puissante que ses apôtres, sortis de Jérusalem, ont proclamée partout (ἀπὸ Ἱερουσαλήμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξεληθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν), et que, malgré la menace de mort qui est dirigée contre ceux qui enseignent ou seulement qui confessent le nom du Christ, nous accueillons et enseignons partout (πανταχοῦ). »

Les versets concernés sont les v. 19 et 20²¹, relatifs aux motifs de l'enlèvement au ciel – écho à l'enlèvement d'Élie (2 Rg 2, 11) –, de la session à droite et de la mission. André Wartelle dans son édition (où il suit le *Parisinus* 450) n'indique aucune allusion à Mc 16, 20, encore moins une citation (ἐκεῖνοι δὲ ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ). L'apparat du Nestlé-Aland est hésitant et met un point d'interrogation. Le rapprochement est en effet ténu puisqu'il se fonde sur l'emploi de trois mots identiques dans un ordre légèrement différent selon que l'adverbe est antéposé en Mc ou postposé chez Justin. D'autre part, le verbe κηρύσσω a un complément d'objet chez Justin, l'antécédent du relatif ὄν, τοῦ λόγου τοῦ ἰσχυροῦ, alors que chez Mc le verbe est employé absolument (« eux sortirent proclamer partout »). Mais le contexte renforce nettement le rapprochement : Justin mentionne la résurrection du Christ (emploi du même verbe ἀνίστημι en Mc 16, 9 au début de la finale) et sa conduite au ciel qu'il illustre par la longue citation des trois premiers versets du Ps 109, précisant de la sorte que Dieu Père conduit le Christ à s'asseoir à sa droite et à y demeurer tant qu'il n'aura pas triomphé des ennemis, enfin il interprète le verset 2 du Ps 109 (« le sceptre de ta puissance, le Seigneur le fera sortir de Jérusalem ») de la proclamation apostolique et universelle de la parole. On constate donc un parallèle net entre Justin et les versets 19 et 20 de Mc, qui s'étend jusqu'à la correspondance des différents moments distingués dans la finale : résurrection (ou contexte de la résurrection dans le cas de Mc), montée au ciel, session à la droite de Dieu, proclamation universelle du kérygme. Il y a là une convergence suffisante pour supposer sinon une citation, du moins un emprunt à une source commune²².

Joseph Hug s'interroge sur l'éventuel témoignage de Justin, qu'il ne juge pas probant : « Nous avons

¹⁹ Voir Kelhoffer, *op. cit.*, p. 234 et la lettre de Pierre à Philippe (Nag Hammadi).

²⁰ Justin, *Apologie* 1, 45, 1-5, trad. A. Wartelle, 1987, p. 158-159.

²¹ Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. Ἐκεῖνοι δὲ ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ.

²² Sinon, il faudrait supposer que ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν vienne de Mc 6, 12a et πανταχοῦ de Lc 9, 6, mais alors il serait improbable que Justin et la finale aient indépendamment combiné ces aspects de la mission, comme le remarque Kelhoffer : « Bien qu'il soit possible que Justin, écrivant indépendamment de la finale, tire les deux verbes de Mc 6, 12 et l'adverbe de Lc 9, 6, il est beaucoup plus vraisemblable que la source de Justin soit Mc 16, 20 » (*op. cit.*, p. 64 et p. 172).

noté que Justin suivait la perspective de Luc et qu'il y ait allusion ou non à la finale de Mc, il emploie ici le langage missionnaire courant. Ce témoignage ancien n'est donc que probable²³. » Cette dépendance lucanienne se fonde sur le fait que Justin décrirait l'ascension comme « un événement visible à la manière lucanienne²⁴ », en mentionnant les témoins de l'enlèvement au ciel, dans un passage voisin de la même *Apologie* :

« Après sa crucifixion, même tous ses compagnons le quittèrent et le renièrent. Plus tard, après qu'il eut ressuscité (ἀναστάντος) des morts, qu'il se fit voir (ὀφθέντος) d'eux et qu'il leur eut appris à lire les prophéties qui annonçaient toutes ces choses, ils le virent remonter au ciel (εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες). Et, remplis de foi, recevant de lui la force (δύναμιν) qui leur était envoyée de là-bas et allant vers chaque race d'hommes, ils enseignèrent ces choses et furent appelés apôtres » (*Apologie* 1, 50).

La narration, le ton et les expressions sont effectivement différents, avec insistance sur la vision des disciples et allusion à la force d'en haut sans que soit précisé qu'il s'agisse de l'Esprit. Ce dernier texte de Justin pourrait faire écho à une autre formulation du kérygme de l'Ascension en Ac 2, 32-35 (cf. Ac 5, 30-32) :

C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité (ἀνέστησεν) : nous en sommes tous témoins. Élevé (ὑψωθείς) par la droite (τῆ δεξιᾷ) de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit saint promis (τὴν ἐπαγγελίαν) et il a répandu ce que vous voyez et entendez. Car ce n'est pas David qui est monté aux cieux (ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς). Il dit lui-même : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite (ἐκ δεξιῶν μου), jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis un escabeau pour tes pieds.

Ici comme là nous avons la séquence résurrection-élévation-accueil de l'Esprit. Justin ne mentionne pas à nouveau la session à la droite que le texte des Actes introduit par la citation du Ps 109 (cf. Rm 8, 34, allusion pré-paulinienne à la session ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, session à ce stade pas encore distinguée de la résurrection), mais il reprend le thème de la mission et de l'apostolat, cette fois associé à la réception de l'Esprit et non aux versets suivants du Ps 109.

La dépendance de ce texte de Justin vis-à-vis de celui des Actes semble plus lâche que celle du premier extrait par rapport à la finale de Mc. La confrontation des deux textes n'enlève rien au caractère spécifique du passage parallèle à la finale de Mc, où il me semble que Hug néglige le caractère synthétique des deux versets 19 et 20, leur densité que le texte de Justin explicite en enchaînant résurrection, ascension, session et proclamation, la citation du Ps 109 assurant la liaison entre la session à droite et la mission. Bref, la manière dont Justin lie l'exaltation-ascension de Jésus et sa mission avec l'emploi de termes identiques semble bien dépendre de la finale de Mc ou de sa source.

Les grands témoins

1) Témoignage cette fois incontestable, l'élève de Justin à Rome, Tatien, vers 170, intègre la

²³ J. Hug, *op. cit.*, p. 201.

²⁴ *Ibid.*, p. 145.

finale, qu'il combine avec Lc 24, à son *Diatessaron*, que je cite d'après sa version arabe :

« Et notre Seigneur, après leur avoir parlé (Mc 16, 19a), les fit sortir à Béthanie et leva les mains et les bénit. Et pendant qu'il les bénissait, il s'éloigna d'eux et monta au ciel (Lc 24, 50-51) et s'assit à la droite de Dieu (Mc 16, 19c). Et eux se prosternèrent devant lui ; et ils retournèrent à Jérusalem avec une grande joie (Lc 24, 52)²⁵. »

2) Mais c'est avec Irénée vers 180 qu'est attestée pour la première fois une référence explicite à la finale. Il connaît en effet au moins le verset 19 de la finale. Après avoir, dans le premier livre du *Contre les hérésies*, présenté les différentes hérésies en détaillant les doctrines, les usages et les comportements particuliers, et réfuté, dans le second livre, « les enseignements pervers » (III, préface), Irénée entreprend au troisième livre « d'ajouter des preuves tirées des Écritures » :

« Tous ces textes montrent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a ouvert aux hommes le Testament nouveau de la liberté par l'économie nouvelle de la venue de son Fils. C'est pourquoi aussi Marc, interprète et compagnon de Pierre, commence ainsi sa rédaction de l'Évangile : *Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu, selon qu'il est écrit dans les Prophètes : 'Voici que j'envoie mon messager devant ta face pour te préparer le chemin. Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits les sentiers devant notre Dieu'* (Mc 1, 1-3 ; cf. Mt 3, 1, Is 40, 3). De toute évidence, il situe le commencement de l'Évangile dans les paroles des saints prophètes, et il montre d'emblée que celui qu'ils ont reconnu pour Seigneur et Dieu, c'est lui le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est lui qui avait promis à celui-ci d'envoyer son messager devant sa face, et ce messager était Jean qui, *dans l'esprit et la puissance d'Élie* (Lc 1, 17), criait dans le désert : *Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits les sentiers devant notre Dieu*. Car les prophètes n'annonçaient pas tantôt un Dieu et tantôt un autre, mais un seul et le même, encore qu'au moyen de désignations diverses et d'appellations multiples. Car multiple et riche est le Père, ainsi que nous l'avons montré dans le livre précédent et que nous le montrerons, par les textes des prophètes eux-mêmes, dans la suite de notre ouvrage. Marc dit d'autre part, à la fin de son Évangile : *Et le Seigneur Jésus, après leur avoir ainsi parlé, fut enlevé dans les cieux et s'assit à la droite de Dieu* (Mc 16, 19)²⁶. C'est la confirmation de ce qu'avait dit le prophète : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds* (Ps 109, 1). Ainsi donc il n'y a qu'un seul et même Dieu et Père, qui a été prêché par les prophètes et transmis par l'Évangile, celui-là même que nous, chrétiens, nous honorons et aimons de tout notre cœur (cf. Dt 6, 5 ; Mt 22, 37 ; Mc 12, 30 ; Lc 10, 27), à savoir le créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment (cf. Ex 20, 11 ; Ps 145, 6 ; Ac 4, 24 ; 14, 15)²⁷. »

Irénée vise les hérétiques d'inspiration marcionite, qui divisent Dieu et distinguent Dieu créateur et Dieu bon. Pour les réfuter, il cherche à montrer l'unité de Mc, unité soulignée par l'écho qui existe entre le début et la fin de l'Évangile. Il est remarquable que, comme Justin, il cite le v. 19 en le reliant au Ps 109, confirmant aussi l'unité de l'AT et du NT attaquée par les hérétiques. De même, les premiers versets mentionnent les prophètes, et Irénée souligne qu'ils s'inscrivent dans la tradition vétérotestamentaire. S'il est donc logique qu'Irénée s'intéresse particulièrement aux derniers versets, il n'est pas pour autant possible d'en déduire qu'il ignorait les versets précédents de la finale. On notera

²⁵ Trad. A.-S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien*, Beyrouth, 1935, p. 531. Même constat pour les versions italienne (toscanne et vénitienne) et néerlandaise.

²⁶ Et quidem Dominus Jesus, posteaquam locutus est eis, receptus est in caelos et sedit ad dexteram Dei.

²⁷ *Contre les Hérésies* III, 10, 5-6, SC 210, éd. L. Doutreleau, A. Rousseau, p. 134-139. Théodoret de Cyr ne donne pas ici le texte grec, contrairement à ce qu'affirme J. Kelhoffer, *Miracle and Mission*, p. 170. Le texte nous est parvenu en traduction latine, traduction qui remonte selon Gryson au III^e siècle, car son vocabulaire rappelle les citations de Cyprien. Quant au texte de Mc 16, 19, « il correspond à l'itala (seule attestée) à l'exception de quelques variantes mineures » (J.-C. Haelewyck, « La Vetus Latina de l'Évangile de Marc : les rapports entre les témoins manuscrits et les citations patristiques », dans C.-B. Amphoux – J. Keith Elliott, *The New Testament Text in Early Christianity*, Lausanne, 2003, p. 174). Le texte est qualifié de banal par Haelewyck au sens où il n'y a pas de multiples façons de traduire un même texte grec : *receptus est* (itala), *adsumptus est* (vg), *ascendit* (VL ? Quodvulteus).

cependant que, vers la même époque, Justin et Irénée semblent privilégier les mêmes versets²⁸.

3) A la différence de l'Asie Mineure et de la Gaule, l'Égypte, avec Clément d'Alexandrie (mort en 215) et Origène (mort en 254), fait figure d'énigme. Curieusement, en effet, la finale semble ignorée de ces deux auteurs majeurs, mais on doit tout de suite reconnaître que l'absence de références claires chez l'un et l'autre est tout au plus un argument *ex silentio*²⁹. Deux passages sont invoqués en faveur d'une dépendance. Clément ferait allusion aux versets 15 et suivants de la finale dans les *Extraits de Théodote* (76, 3) :

« Et le Sauveur enjoint à ses apôtres : Allez et prêchez, et ceux qui croient, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (περιούντες κηρύσσετε καὶ τοὺς πιστεύοντας βαπτίζετε) ».

Mais il fait allusion plutôt à Mt 28, 20 et Ac 1, 2³⁰.

Chez Origène, un passage sur les signes du Saint-Esprit plus nombreux après l'Ascension a été rapproché de la finale³¹, ainsi qu'un extrait du *Traité des Principes*³². Mais ces références sont bien vagues et guère convaincantes. La plus intéressante, en fait, n'est pas d'Origène, mais de Celse, et est tirée du *Contre Celse* (II, 54-63), où le polémiste se réfère à Marie-Madeleine :

« Puis, après avoir rappelé les affirmations de l'Évangile : 'Ressuscité des morts, il montra les marques de son supplice, comment ses mains avaient été percées' (cf. Jn 20, 20), il pose la question : 'Qui a vu cela ?', et, s'en prenant au récit de Marie-Madeleine dont il est écrit qu'elle l'a vu (cf. Jn 20, 14-18 ; Mt 28, 9 ; Mc 16, 9), il répond : 'Une exaltée, dites-vous (γυνὴ πάροιςτος, ὡς φατε)'. Et parce qu'elle n'est pas la seule mentionnée comme témoin oculaire de Jésus ressuscité, et qu'il en est encore d'autres, le juif de Celse dénature ce témoignage : 'et peut-être quelque autre victime du même ensorcellement'³³. »

²⁸ Il faut également remarquer que l'Évangile de Marc que connaît Irénée ne correspond manifestement pas exactement au nôtre car, après avoir cité ce que nous identifions comme Mt 11, 27 et Lc 10, 22 (« Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul non plus ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudra les révéler »), il ajoute : « Voilà ce qu'a écrit Matthieu, et Luc aussi, et Marc de même ; Jean a omis ce passage » (*Adv. haeres.* IV, 6, 1). Or aucun de nos manuscrits de Marc ne contient ce verset.

²⁹ L'Évangile de Marc semble cependant bien connu de Clément qui cite la péripécopie du jeune homme riche (Mc 10, 17-31) dans le *Quis dives salvetur* et note : « Voilà ce qui est écrit dans l'Évangile selon Marc et dans tous les autres Évangiles reconnus. Si leurs mots peuvent être, ici ou là, légèrement différents, leur pensée manifeste un accord général » (5, 1, SC 537, éd. et trad. C. Nardi – P. Descourtieux, p. 114). C. Nardi remarque, dans son introduction, que « cet épisode étant transmis par les autres synoptiques, le choix de Marc semble motivé par le rôle de l'évangéliste dans la fondation ou, du moins, dans l'organisation du christianisme alexandrin ». Origène, pour sa part, n'a laissé ni commentaire ni homélie consacrés à Marc, le seul évangile qu'il n'ait pas commenté. Le statut de la finale à Alexandrie ne peut donc être isolé de celui de l'Évangile à la même période, dans la même cité.

³⁰ On peut noter que juste avant (*Extraits de Théodote* 76, 2), il cite Lc 10, 19 : « Je vous ai donné le pouvoir (τὴν ἐξουσίαν) de marcher sur serpents (ὄφειον) et scorpions et contre toute force de l'adversaire et il ne vous fera aucun mal (ἀδικήσει). »

³¹ Origène, *Contre Celse* VII, 8 et *Hom. in Ierem.* 4, 3.

³² Origène, *Traité des Principes* IV, 1, 5 (SC 268, trad. H. Crouzel, p. 278) : « Il est venu aussi selon Job, celui qui a dompté le grand cétacé (cf. Jb 3, 8) et qui a donné à ses authentiques disciples le pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions, ainsi que toute la puissance de l'ennemi, sans recevoir d'eux aucun dommage (cf. Lc 10, 19). Qu'on réfléchisse sur la venue en tous lieux (πανταχόσε) des apôtres, de ceux qui ont été envoyés par Jésus annoncer l'Évangile, et l'on verra que leur audace dépassait l'homme et que leur entreprise était divine. Et lorsque nous examinons comment des hommes écoutant cet enseignement nouveau et ces paroles étrangères sont venus à eux, vaincus, quand ils voulaient leur tendre des embûches, par une puissance divine qui les protégeait, nous ne sommes pas incroyants à l'égard des prodiges qu'ils ont faits, Dieu apportant à leurs paroles son témoignage par des signes, des prodiges et des puissances diverses (cf. Hb 2, 4 ; Ac 4, 12). »

³³ Origène, *Contre Celse* II, 59, SC 132, trad. M. Borret, p. 424-425.

Quand Origène fait allusion, ailleurs dans la même œuvre, aux apparitions du Ressuscité, il ne mentionne jamais la finale, là où il aurait été logique qu'il le fasse, soit qu'il ne la connaisse pas, soit qu'il la juge inauthentique et problématique et qu'il estime inopportun de la citer. Celse, de son côté, quand il écrit son *Discours véritable* vers 180, cherche à discréditer la valeur du témoignage sur la résurrection en l'attribuant à une demi-folle : il semble se fonder sur un passage évangélique selon lequel une Marie-Madeleine exaltée a vu Jésus ressuscité. Ce passage correspond-il à Mc 16, 9 ? La mention de la semi-folie de Marie-Madeleine peut provenir de la conflation de Lc 8, 2 (Marie-Madeleine est dite avoir été délivrée de sept démons) et Lc 24, 11 (les paroles des femmes, parmi lesquelles Marie-Madeleine, décrivant le tombeau vide et rapportant les paroles de deux anges, sont perçues comme des divagations par les disciples), mais il est vrai que seul Mc 16, 9 associe l'apparition du Ressuscité, la personne de Marie-Madeleine et l'évocation de son ensorcellement. L'argument n'est cependant pas décisif pour conclure à un emprunt à Mc 16, 9, d'autant que Celse mélange manifestement les différents récits des apparitions pour servir sa polémique et qu'il pouvait penser à d'autres versets pour illustrer son propos. On peut donc affirmer que la finale était peu répandue, sinon quasiment absente à la fin du II^e et au début du III^e siècle à Alexandrie. Cette situation ne laisse pas d'étonner et certains ont fait l'hypothèse d'un évangile expurgé. Selon W. Farmer³⁴, par exemple, comme la finale ne peut être rattachée à un type de texte particulier ou à un centre géographique, son absence en Égypte, qui se prolonge au IV^e siècle chez Athanase, suggérerait qu'elle a été volontairement supprimée par certains scribes alexandrins qui considéraient que ces versets, particulièrement ceux relatifs au lever des serpents ou à l'absorption du poison, étaient susceptibles d'interprétations déviantes et ne devaient pas être intégrés à l'Évangile.

4) La situation est différente à Carthage³⁵, où la finale longue, absente d'ailleurs du codex *Bobiensis* (texte africain des environs de 230), n'est pas attestée dans les œuvres authentiques de l'évêque Cyprien (vers 250), mais l'est bien dans deux œuvres du Pseudo-Cyprien qui datent de l'époque de Cyprien, le *Liber de rebaptismate* et les *Sentences des 87 évêques* du Concile de Carthage de 256, où il est dit à propos des hérétiques, pires que les païens :

« Ils ont partout la règle de vérité que le Seigneur par son précepte divin a confiée aux apôtres en disant : *Allez, en mon nom imposez la main et chassez les démons (ite in nomine meo manum imponite, daemonia expellite)*, et ailleurs (alio loco) *Allez et enseignez les nations en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* (Mt 28, 19). Donc, en premier par l'imposition de la main lors d'un exorcisme, en second par la régénération du baptême, ils peuvent parvenir à confesser le Christ³⁶. »

Comme la référence à Mc 16, 17 (ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν) ne fait pas de doute, nous

³⁴ W. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark*, Cambridge, 1974.

³⁵ Aucun des passages de Tertullien, invoqués par N.P. Lunn, *op. cit.*, p. 87, ne méritent d'être cités, tant les liens avec la finale sont lâches.

³⁶ Ch. 37, *CSEL* 3, 1, p. 450.

avons là la première citation latine d'un demi-verset de la finale vers 250. Puisqu'il s'agit des sentences du concile de Carthage, « on peut en inférer que Cyprien lisait la finale de Mc, même s'il n'en cite aucun passage dans ses œuvres³⁷ ».

La période de diffusion progressive : les IV^e et V^e s.

La présence de la finale est désormais bien attestée, et le meilleur témoin en est Eusèbe de Césarée (vers 260-vers 339), qui est le premier à nous livrer une analyse précise du problème soulevé par la transmission de cette finale. Il affirme en effet que la finale longue est absente de presque toutes les copies de Marc connues de son temps :

« Comment se fait-il que d'après Matthieu, le Sauveur apparaît réveillé le soir du *sabbat* (Mt 28, 1) et chez Marc, *le matin, le premier jour de la semaine* (Mc 16, 2 ; cf. Mc 16, 9) ? La solution de la question pourrait être double. En effet, celui qui rejette l'objet même de la discussion, la péricope qui contient cette affirmation (τὸ κεφάλαιον αὐτὸ τὴν περικοπὴν cf. Mc 16, 9-20), pourrait dire qu'elle n'est pas transmise dans toutes les copies (μὴ ἐν ἅπασιν τοῖς ἀντιγράφοις) de l'*Évangile selon Marc*. Les copies soignées (τὰ ἀκριβῆ), en effet, fixent (περιγράφει) la fin de la narration (τῆς ἱστορίας) selon Marc aux discours du jeune homme qui a été vu par les femmes et qui leur a dit : *N'ayez pas peur, vous cherchez Jésus le Nazaréen* (Mc 16, 6) et la suite, à quoi elles ajoutent : *Et, ayant entendu, elles s'enfuirent, et ne dirent rien à personne, car elles avaient peur* (Mc 16, 6-7). C'est en effet à cet endroit que la fin a été fixée dans presque toutes les copies de l'*Évangile selon Marc* : les choses qui suivent, qui sont transmises par de rares copies, et pas par toutes (σπανίως ἐν τισιν ἀλλ'οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα), pourraient être superflues, surtout s'il est vrai qu'elles pourraient contredire (ἀντιλογία) le témoignage des autres évangélistes. Voilà ce que quelqu'un pourrait dire, en écartant et en annulant complètement une question superflue. Mais un autre, n'ayant pas l'audace de rejeter la moindre des choses qui sont rapportées de quelque façon dans le texte des Évangiles, dit que la leçon est double comme il arrive en beaucoup d'autres lieux, et que chacune des deux est à recevoir, parce que, chez les personnes fidèles et pieuses, on n'admet pas celle-ci plus que celle-là, ou celle-là plus que celle-ci³⁸. »

L'attribution eusébiennne des *Questions à Marinos* a été contestée, notamment par J.A. Kelhoffer, mais sans fondement³⁹. Ce texte, composé vers 320, est donc bien le premier exposé consacré à la question de l'authenticité de la finale.

Les versets de cette dernière sont encore relativement peu cités tout au long du IV^e s., et on n'en

³⁷ J. C. Haelewyck, *art. cit.*, p. 172. On notera que « les premières certitudes apparaissent avec Cyprien et les œuvres pseudo-cypriennes : Cyprien (vers 250) montre que le texte de *k* est africain ancien (vers 230) – il n'a pas la finale –, mais une évolution a eu lieu de *k* à Cyprien » (*ibid.*, p. 192).

³⁸ Eusèbe, *Questions évangéliques*, SC 523, trad. C. Zamagni, p. 194-197, *A Marinos, Question 1*, 1-2. Logiquement, les canons d'Eusèbe n'incluaient pas la finale, voir J. Hug, *op. cit.*, p. 194, avec référence à E. Nestle, « Die Eusebianische Evangelien-synopse », *Neue Kirchliche Zeitschrift* 19 (1908), p. 40-51, 93-114, 219-232.

³⁹ J.A. Kelhoffer, « The Witness of Eusebius' *ad Marimum* and Other Christian Writings to Text-Critical Debates concerning the Original Conclusion of Mark's Gospel », *ZNW* 92 (2001), p. 78-112. Voir la mise au point de C. Guignard, *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ*, De Gruyter, Berlin – Boston, 2011, p. 41 : « il se trouve dans la littérature patristique des dossiers d'attribution plus faibles que celui-ci ». L'auteur juge que la source ultime des doutes émis remonte à J.W. Burgon (*Last Twelve Verses of the Gospel according to Mark Vindicated against Recent Critical Objectors and Established*, Oxford, 1871, p. 41-51) et explique ainsi leur genèse : « Pour qui cherche à défendre l'authenticité de la finale longue de Marc, dont le caractère secondaire est aujourd'hui admis par l'immense majorité des spécialistes, le témoignage de l'*Eklogè* est gênant, puisque Eusèbe y affirme que les copies soignées s'arrêtent à 16, 8 et que seules de rares copies contiennent cette péricope. Il n'est donc pas très étonnant que Burgon ait cherché, de façon plus subtile que les études susmentionnées, non tant à mettre en cause la paternité eusébiennne des *Questions évangéliques*, mais la fidélité de l'*Eklogè* au texte original d'Eusèbe » (note 141).

trouve, par exemple, aucune attestation sûre chez Athanase⁴⁰, chez Cyrille de Jérusalem, chez les Cappadociens⁴¹, chez Jean Chrysostome⁴² ou encore, au début du V^e s., chez Cyrille d'Alexandrie⁴³ ou Hésychius de Jérusalem⁴⁴. Cependant, Épiphanes de Salamine, vers 377, mentionne explicitement la finale à propos de la montée au ciel et de la session à la droite du Père (verset 19)⁴⁵. Et Sévérien de Gabala, mort avant 431, en est un témoin intéressant quand, comparant les récits relatifs à l'Ascension dans les quatre Évangiles, il remarque que celle-ci ne figure explicitement ni chez Matthieu ni chez Jean et seulement partiellement dans Marc. Il écrit : « Il [Matthieu] n'a pas dit comment il a été enlevé. Marc parle semblablement : *Et les femmes sortirent du tombeau et n'annoncèrent rien à personne, car elles avaient peur* (cf. Mc 16, 8). Et après d'autres choses, il dit à propos de l'Ascension d'une façon brève... » Sont alors cités les versets 19 et 20, puis il ajoute que « telle est la fin de l'Évangile et il n'y a pas chez Marc une longue évocation de l'Ascension⁴⁶ ». Quelques décennies plus tard, peut-être au

⁴⁰ A Alexandrie, on pourrait mentionner la citation des versets 15 et 16 dans le *De Trinitate* II, 12 (PG 39, c. 687) attribué à Didyme. Cependant, ce dernier n'en est certainement pas l'auteur et sa date reste inconnue.

⁴¹ On sera réservé sur les nombreuses références à la finale dans les apparats scripturaires, par exemple de la collection des Sources Chrétiennes, en cas de mention de l'enlèvement au ciel ou de la session à droite, puisqu'il ne s'agit pas de thèmes caractéristiques et ils pourraient tout autant renvoyer à d'autres passages comme Ac 1 ou les épîtres pauliniennes, ainsi qu'au Credo.

⁴² Les rares citations (6) relevées dans Biblindex ne prouvent pas une dépendance par rapport à la finale. Trois d'entre elles se trouvent dans la quatrième homélie *In principium Actorum* (PG 51, 105, 14. 28 et 107, 4), mais elles doivent être rattachées à Lc 24, 11, Mt 28, 17 ou Ac 1, 11 (comme le montre M.-E. Geiger dans sa thèse en cours sur ces homélies de Chrysostome).

⁴³ Cyrille citerait la finale à deux reprises dans les *Lettres festales* (SC 392, éd. P. Évieux et alii, p. 110 et 240). En VIII, 6, 142, il citerait le verset 15 : « Ressuscité d'entre les morts pour nous et à cause de nous, il apparut à ses disciples, puis, après leur avoir ordonné de baptiser au nom du Père, du Fils et du saint Esprit (cf. Mt 28, 19), et d'illuminer par leur message la terre entière (ὅλην τῷ λόγῳ καταφωτίζειν τὴν οἰκουμένην), il est remonté au ciel même *se présenter en fin devant la face de Dieu en notre faveur* (Hb 9, 24) ». Mais aucun des mots du verset n'est cité et la référence est seulement possible et lointaine. En X, 5, 62, il citerait le verset 17 : « après avoir ressuscité le troisième jour son propre (corps), le Christ fut élevé (ἀνελήφθη) auprès du Père (cf. Jn 14, 12 ; 16, 28 ; 20, 17) », mais l'emploi du verbe est insuffisant pour prouver une citation. En fait, il semble que Cyrille ne cite la finale qu'une fois, mais en ne faisant que reproduire un florilège de Nestorius, dans ses *Cinq tomes contre Nestorius* (*Adversus Nestorii blasphemias* II, 6, réédité dans les *ACO* I, 1, 6, éd. E. Schwartz, p. 43), du printemps 430. Il s'agit donc d'une citation de Nestorius (voir F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905, p. 225), qui reproduit le verset 20 comme témoignage de la puissance du Christ. Il est intéressant de remarquer ce statut toujours problématique de la finale à Alexandrie et son lien avec un auteur condamné pour hérésie.

⁴⁴ Hésychius de Jérusalem rédige une *Collection d'apories et de solutions* sur certaines difficultés de l'Écriture (une sorte d'extrait de concordance évangélique). La *Question* 52 (PG 93, 1440 C) affirme que « Marc a terminé son récit après avoir rapporté, en le résumant, ce qui s'est passé jusqu'à (la vision de) l'unique ange (Μάρκος ἐν ἐπιτόμῳ τὰ μέχρι τοῦ ἐνὸς ἀγγελοῦ διελθῶν τὸν λόγον κατέπαυσεν) ». Cela semble bien indiquer que, pour l'auteur, l'Évangile se terminait au verset 8. Si la *Question* 50 mentionne les sept démons dont Marie-Madeleine a été délivrée (*Collectio difficultatum et sol.*, PG 93, 1433), il s'agit d'un écho de Lc 8, 2 plutôt que de la finale, contrairement à ce que supposent B.F. Westcott et F.J.A. Hort (*The New Testament in Original Greek*, New York, 1882, p. 34).

⁴⁵ *Contre les hérésies* I, 4, 1 (addition à 20) ; III, 44, 6, 3 ; IV, 62, 6, 7.

⁴⁶ Τὸ δὲ πῶς ἀνελήφθη οὐκ εἶπεν. Μάρκος ὁμοίως λέγει · *Καὶ ἐξῆλθον αἱ γυναῖκες ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλλαν οὐδὲν · ἐφοβοῦντο γάρ. Καὶ μεθ' ἕτερα λέγει περὶ τῆς ἀναλήψεως ἐν συντόμῳ οὕτως... Τοῦτο τὸ τέλος τοῦ εὐαγγελίου. Οὐκ ἐγένετο δὲ ἀναλήψεως μνημη κατὰ πλάτος ἐν Μάρκῳ. Il s'agit de la seconde *Homélie sur l'Ascension et le début des Actes* (PG 52, c. 781), attribuée par les manuscrits à Jean Chrysostome et restituée à Sévérien de Gabala par S. J. Voicu : voir *DSp* 14 (1990), art. « Sévérien de Gabala », p. 755.*

milieu du V^e s., Victor d'Antioche, auteur par ailleurs inconnu d'une *Chaîne sur Marc*⁴⁷, rapporte l'opinion d'Eusèbe (sans citer son nom), mais ne l'adopte pas. Après avoir reproduit à quelques variantes près le texte de l'*Ad Marinum*, il écrit :

« Ces versets, transmis dans l'Évangile selon Marc, ne se trouvent pas dans de très nombreuses copies, car certains considèrent qu'ils sont faux ; mais pour notre part, comme nous les avons trouvés dans des copies soignées, très nombreuses, conformément à l'Évangile palestinien de Marc, nous les avons inclus, comme vrais, et avons placé la résurrection du Seigneur qui y est transmise après les mots 'car elles avaient peur'⁴⁸. »

L'auteur prend ses distances avec l'analyse d'Eusèbe et témoigne qu'à son époque la finale est couramment transmise, en passe de devenir la norme, consacrée par sa conformité à un mystérieux Évangile palestinien de Marc (référence au palestinien Eusèbe ?). Ce point de vue semble assez proche de celui de Sévère d'Antioche qui, au début du VI^e s., dans l'*Homélie 77*⁴⁹, tout en reprenant lui aussi l'avis d'Eusèbe pour affirmer que l'Évangile se termine en 16, 9 « dans les copies les plus soignées », n'hésite pas, en toute fin d'homélie, à citer, sur le même plan que Lc 24, 51, Mc 16, 19 (l'enlèvement au ciel et la session à la droite de Dieu), puisque le verset lucanien « est la même chose que ce qui est écrit dans Marc » et que l'un et l'autre offrent en abrégé ce qui est développé dans les Actes. C'est le signe que la finale fait bien partie, aux yeux de Sévère, de l'Évangile.

Chez les latins, la finale paraît plus répandue et courante dès le IV^e s. Jérôme, s'il transmet la position d'Eusèbe et connaît une forme textuelle de la finale qui est originale⁵⁰, adopte pour la Vulgate la finale sous sa forme traditionnelle. Ambroise⁵¹ et Augustin⁵² y ont volontiers recours, sans allusion au

⁴⁷ Victor a sans doute composé des chaînes, dans lesquelles il a pu insérer des remarques de son cru, voir G. Bardy, art. « Victor d'Antioche », *DTC* XV, 2, p. 2873. Voir aussi H. Smith, « The Sources of Victor of Antioch's *Commentary on Mark* », *The Journal of Theological Studies* 19 (1918), p. 350-370.

⁴⁸ Texte dans K. Aland, « Der Schluss des Markusevangeliums », in M. Sabbe (éd.), *L'Évangile selon Marc, tradition et rédaction*, Paris, 1974, p. 444-445 : *παρὰ πλείστοις ἀντιγράφοις οὐ κεῖνται ταῦτα ἐπιφερόμενα ἐν τῷ κατὰ μάρκον εὐαγγελίῳ, ὡς νόθα νομίσαντες αὐτὰ τινες εἶναι · ἡμεῖς δὲ ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγράφων ὡς ἐν πλείστοις εὐρόντες αὐτὰ κατὰ τὸ παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον μάρκου, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια συντεθείκαμεν καὶ τὴν ἐν αὐτῷ ἐπιφερομένην δεσποτικὴν ἀνάστασιν μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γάρ.*

⁴⁹ *PO* 16, 5, p. 31. L'homélie a été longtemps attribuée à Grégoire de Nysse (sous le titre *In Christi resurrectionem* II, *PG* 46, 644 s.) et à Hésychius. Sévère fait explicitement référence à l'*Ad Marinum* d'Eusèbe dans la *Lettre* 108 (*PO* 14, p. 270).

⁵⁰ Dans la *Lettre à Hédybia* (*Ep.* 120, 3), datée de 407 environ, il se contente de traduire l'*Ad Marinum* d'Eusèbe et note que presque toutes les copies grecques n'ont pas la finale (il cite Mc 16, 9 sous la forme *cum autem resurrexisset* au lieu de *surgens autem*, ligne majeure *itala* de Jülicher). Dans le *Dialogue contre les Pélagiens* (*Pel.* 2, 15), daté de 417 environ, il donne la transcription, après le verset 14, d'un supplément qu'il dit propre à certains manuscrits, surtout grecs, et qui rappelle d'assez loin l'ajout du logion de Freer, W (il n'est attesté dans aucun des témoins vieux latins existants, voir J. C. Haelewyck, *art. cit.*, p. 189) : « In quibusdam exemplaribus et maxime graecis codicibus, iuxta Marcum in fine Euangelii eius scribitur : *postea, cum accubuissent undecim, apparuit eis et exprobrauit incredulitati et duritiae cordis eorum, quia his qui eum uiderant resurgentem non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes : saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub Satana (= substantia ?) est, qui non sinit per immundos spiritus ueram Dei apprehendi uirtutem : idcirco iam nunc reuela iustitiam tuam.* »

⁵¹ Par exemple, dans son commentaire *Sur saint Luc* X, 183, *SC* 52, p. 218. Son texte offre plusieurs variantes par rapport à l'*itala* : J. C. Haelewyck, *art. cit.*, p. 183. Sur la dépendance d'Ambroise par rapport à l'*Ad Marinum* d'Eusèbe, voir J.-N. Guinot, « L'exégèse ambrosienne des apparitions pascals (Lc 24) », *Augustinianum* XXXX, 1 (2000), p. 145-172.

⁵² Augustin l'inclut vers 400 dans le *De consensu euangelistarum* 69-70 (Mc 16, 9-11), 71 (Mc 16, 12), 76 (Mc 16, 15-16), 77 (Mc 16, 17-20), 81 (Mc 16, 14), 83, éd. F. Wehrich, *CSEL* 43, p. 365-389. Dans l'*Ep.* 95, 7, il cite Mc 16, 12, ainsi que

problème textuel évoqué par Jérôme. Évêque de Ravenne entre 425 et 450, Pierre Chrysologue est un remarquable témoin d'un commentaire des versets 12 et 14-18 cités respectivement dans ses *Sermons sur la résurrection* 82 et 83⁵³. En Afrique, Quodvulteus cite la finale vers 445⁵⁴ et celle-ci est aussi présente dans les milieux ariens africains de la même époque⁵⁵.

Les signes des versets Mc 16, 15-18

1) A partir du IV^e s., les versets souvent cités et nettement identifiables sont les trois versets 15 à 18, particulièrement les versets 17-18 sur les signes⁵⁶. Par exemple, on les trouve cités en latin, avant Augustin et Pierre Chrysologue, par Ambroise de Milan⁵⁷ et en syriaque par Aphraate, dans ses *Exposés* datés de 337, mais, chez ce dernier, sans mention des serpents et du poison⁵⁸. Le verset 17 est cité par l'historien arien Philostorge à la fin du IV^e siècle dans son *Histoire ecclésiastique* pour illustrer l'action thaumaturgique de Théophile en Arabie, envoyé en mission par l'empereur Constance :

« Comme les juifs s'opposaient [à ce que Théophile présidât ceux qui adhéraient à la piété] et convainquaient les barbares de ne pas accueillir aussi facilement un étranger et de ne pas innover en matière de religion, sans que Théophile n'ait tout d'abord manifesté un signe du genre de ceux que ces incroyants ont l'habitude de réclamer en grande quantité et qu'on lui

dans l'*Ep.* 149, 31, cette fois sous une forme différente de la Vulgate : « apparuit eis in alia effigie » (il est le témoin du texte européen : voir J. C. Haelewyck, *art. cit.*, p. 189). Il cite le verset 15, vers 415, dans son *Commentaire de la Première Épître de S. Jean* 4, 2, éd. P. Agaësse, *SC* 75, p. 220, où il commente : « Les disciples ont donc été envoyés dans le monde entier, signes et prodiges rendant témoignage pour qu'on les croie. » Il s'agit d'un sermon prononcé le mercredi de Pâques, où on avait lu le chap. 16 de l'Évangile de Marc. Mais Augustin privilégie nettement le verset 16 sur le baptême : *Ep.* 184 A, 2 ; 193, 4 ; 194, 46 ; 217, 16.

⁵³ Selon le *Sermo* 82, 7, *CCSL* XXIV A, éd. A. Olivar, p. 509, les deux personnages auxquels le Christ apparaît au verset 12 représentent les juifs et les païens, formant l'Église unique, et « l'autre apparence » ne désigne pas un changement d'aspect, mais de substance du fait du passage du corruptible à l'incorruptible (*mutasse substantiam, non mutasse personam*). Commentant le verset 18 dans le *Sermo* 83, 5, *ibid.*, p. 515, Pierre Chrysologue relève le caractère inoffensif des serpents : « tacti per Christum nesciunt sua uenena serpentes (grâce au Christ les serpents touchés n'ont plus de venin) ».

⁵⁴ A trois reprises (16, 14, 17, 19) dans le *Liber promissionum* daté de 445-451 : voir J. C. Haelewyck, *art. cit.*, p. 175. Son texte atteste une persistance du texte africain (p. 175). Mc 16, 15 (sous la forme *orbem uniuersum*, vestige du texte africain) est encore cité par l'auteur des *Solutiones diuersarum questionum ab haereticis obiectarum* 1, 1, œuvre composée en Afrique vers 480-490.

⁵⁵ Voir les *Scripta ariana latina* (*CCSL* 87) où se trouve une citation de Mc 16, 19 dans un texte européen : voir J. C. Haelewyck, *art. cit.*, p. 177.

⁵⁶ 17 Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσι ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καινῶς, 18 [καὶ ἐν ταῖς χερσίν] ὄφεις ἀροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν.

⁵⁷ Ambroise compose entre 387 et 390 un traité sur la pénitence dirigé contre les Novatiens, où il insiste sur le pouvoir de la grâce divine à l'oeuvre dans les actes miraculeux des disciples, voir *La pénitence* I, 8, 35 (*SC* 179, éd. et trad. R. Gryson, p. 82) : « Bref, il a tout donné à ses disciples. Il a dit d'eux : *In nomine meo daemona eicient, linguis loquentur nouis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non illis nocebit ; supra aegros manus inponent et bene habebunt*. Il a donc tout donné, mais il n'y a aucun pouvoir de l'homme en ces choses où c'est la grâce du don divin qui déploie sa puissance. » Voir aussi *De fide* 1, 14, 86, *CSEL* 78, éd. O. Faller, p. 38 (citation du verset 15 *Ite in orbem uniuersum et praedicate Evangelium uniuersae creaturae*, entendu comme une preuve que le Christ n'est pas une créature) et *De spiritu sancto* 2, 145 et 151, *CSEL* 79, éd. O. Faller (citation des versets 15-18).

⁵⁸ Aphraate, *Exposés*, *SC* 349, *De la foi*, trad. M.-J. Pierre, p. 232.

permettrait alors d'entrer dans la ville, celui-ci, confiant dans les promesses divines selon lesquelles *des signes accompagneraient les croyants* (Mc 16, 17), consentit sans hésitation et manifesta toute l'énergie des miracles demandés⁵⁹. »

2) A la fin du même siècle, vers 380, en Syrie, les *Constitutions apostoliques* citent au livre VIII, qui est une sorte de traité des charismes, les versets 17 et 18 à la suite⁶⁰. Ces mêmes *Constitutions* citent au livre VI tout le verset 16 (*celui qui aura cru et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné*) pour illustrer les conséquences du refus du baptême et pousser à ne pas le différer le plus tard possible⁶¹. C'est le cas aussi des *Actes de Pilate (Évangile de Nicodème)*⁶². Datant au plus tôt du IV^e s., un autre apocryphe, les *Actes de Jean à Rome*, décrit un affrontement entre l'apôtre Jean et l'empereur Domitien, au cours duquel Jean démontre la supériorité du Christ en buvant un poison :

« 'Que peux-tu faire voir sur la terre ou dans le ciel par la puissance de celui qui doit régner ? Car il prouvera son efficacité s'il est vraiment fils de Dieu.' Aussitôt Jean demanda un poison mortel... Jean le prit, le versa dans une grande coupe... puis s'écria : 'C'est en ton nom, Jésus-Christ Fils de Dieu, que je bois cette coupe...' ⁶³. »

Le récit brode ensuite sur les réactions d'incrédulité de l'empereur devant la bonne santé de l'apôtre qui fait la preuve de son charisme.

Mieux daté (dernier quart du IV^e s.), *Le Monogénès* de Macarios de Magnésie cite littéralement les versets 17-18. Le locuteur ici n'est pas Macarios, mais son adversaire païen, qui ne semble pas en contester la canonicité⁶⁴. Le sommaire du livre III les présente ainsi : « Pourquoi est-il dit : Et s'ils boivent quelque poison [mot à mot : quelque chose (τι)] mortel, aucun risque qu'il leur fasse du mal⁶⁵. »

Puis en III, 16, 1, la question est traitée de la façon suivante :

« Examine dans le détail cet autre passage où (le Christ) dit : *Des signes de cette sorte* [σημεία τοιάδε postposé à ἐπακολουθήσει] *accompagneront ceux qui auront cru : ils imposeront les mains sur les malades et ils se porteront bien ; et même s'ils boivent un poison (φάρμακον) mortel, il ne risque pas de leur faire du mal.* Il fallait bien que les élus du sacerdoce et particulièrement les prétendants à l'épiscopat ou à la présidence aient recours à ce mode de sélection et que le poison mortel leur fût offert afin que celui qui n'a pas été affecté en buvant ce poison soit choisi de préférence aux autres,

⁵⁹ Philostorge, *Histoire ecclésiastique*, SC 564, trad. É. Des Places, B. Bleckmann, D. Meyer, p. 250.

⁶⁰ *Constitutions apostoliques* VII-VIII, SC 336, éd. M. Metzger, p. 126. Augustin cite aussi le verset 18 dans son traité *De anima et eius origine* 2, 23 (vers 420). Après Augustin, Jean Cassien cite avant 431 dans le *De incarnatione contra Nestorium* 7, 20, CSEL 17, éd. Petschenig, le verset 17 (démons chassés).

⁶¹ *Constitutions apostoliques* III-VI, SC 329, p. 344. Ce même verset est souvent cité par Augustin à propos du baptême des enfants, voir références *supra*. Les versets 15 et 16 sont cités ensemble par Prosper d'Aquitaine vers 440 (*De uocatione omnium gentium* 2, 2, CSEL 97, éd. R. Teske – D. Weber, p. 142) et, à la même époque, par saint Patrick (*Confession* 40 et *Lettre à Coroticus* 20, SC 249, éd. R. Hanson – C. Blanc, p. 114 et 152).

⁶² *Actes de Pilate* 14, 1 : ils citent littéralement Mc 16, 15-16 et font allusion à Mc 16, 19 (voir *Écrits apocryphes chrétiens* II, *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, 2005, p. 284, trad. R. Gounelle), sans indiquer qu'ils citent Marc (voir Kelhoffer, *op. cit.*, p. 176). La recension ancienne remonte au IV^e s. De même le *Martyre de Thaddée arménien*, qui peut remonter au V^e e s., cite Mc 16, 15-16 (*Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 673, trad. V. Calzolari).

⁶³ *Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 706, trad. É. Junod et J.-D. Kaestli. Cet épisode a un parallèle dans deux ouvrages latins dépendant probablement d'un modèle grec : les *Virtutes Iohannis* du Pseudo-Abdias et la *Passio Iohannis* du Pseudo-Mélon (op. cit. note 9, p. 706).

⁶⁴ Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*, éd. et trad. R. Goulet, Paris, 2003, vol. I, p. 97.

⁶⁵ *Le Monogénès*, vol. II, p. 68.

mais que, s'ils n'ont pas le courage d'accepter un tel procédé, ils avouent ne pas croire aux paroles de Jésus. Si le propre de la foi est en effet de vaincre la nocivité du poison et de chasser la souffrance d'un malade, celui qui croit sans accomplir ces exploits, ou bien ne croit pas sincèrement, ou bien, tout en croyant sincèrement, possède un objet de foi non pas puissant, mais faible⁶⁶. »

L'adversaire de Macarios, qui dépend sans doute du *Contre les chrétiens* de Porphyre, se moque, dans cette section de l'œuvre, du rôle des miracles dans la foi chrétienne, qui aboutit à un mode d'élection des élites chrétiennes extravagant, à un dilemme impossible : soit le candidat risque sa vie en se soumettant au test du poison mortel, soit il s'y refuse et est convaincu d'incrédulité et d'absence de foi. Il fait donc valoir ironiquement que ce test est ridicule et impraticable, d'autant qu'il ne retient que les deux épreuves et miracles les plus spectaculaires, la guérison par l'imposition des mains (qui ne figure pas dans la question) et la prise du poison. L'absurdité du procédé de sélection des évêques ou des prêtres ressort, en effet, d'autant mieux qu'il évite de reprendre, comme étant plus banals, les signes plus inoffensifs selon lesquels les apôtres chasseront les démons, parleront en langue et soulèveront des serpents. De plus, dans sa citation, il fait figurer en dernier l'épreuve du poison – unique exemple, dans la tradition textuelle, d'une inversion de la mention de l'imposition des mains, présentée avant celle du poison – de façon à la mettre en valeur, et c'est sur elle qu'il insiste dans son développement. Dans sa réponse (III, 24, 1-14), Macarios soutient qu'il ne faut pas « considérer de façon trop littérale la maladie ou le poison mortel, ... juger d'un point de vue sensible de la qualité de croyants en se laissant tromper par l'absorption d'un poison », là où « il s'agit bien sûr du poison invisible qui provoque la mort incorporelle », celle du péché.

De la même manière, vers 420, Augustin dénonce, en recourant au sens allégorique du poison, les affirmations condamnables sur l'origine de l'âme d'un certain Vincent Victor, qu'il découvre dans ses deux livres datés sans doute de 419, en faisant valoir qu'il faut éviter que ses lecteurs « dans son discours plein d'ornements, comme dans une coupe précieuse, ne boivent du poison » :

« A la vérité, entendre et lire et puiser avec la mémoire ce qui a été dit, qu'est-ce sinon boire ? Mais le Seigneur a prédit, au sujet de ses fidèles, que *même s'ils boivent quelque poison mortel, il ne leur nuira pas*. Et, dès lors, ceux qui lisent judicieusement en approuvant selon la règle de foi ce qu'il faut approuver et en réprochant ce qu'il faut réprocher, le poison de ces doctrines dépravées ne leur fait aucun mal⁶⁷. »

Le poison désigne ici la doctrine hérétique, qui n'a aucun effet sur le lecteur muni de la règle de foi. Celui-ci n'est d'ailleurs plus identifié à un disciple privilégié, mais à tout fidèle suffisamment éclairé.

Enfin, un témoignage de l'auteur arménien Eznik, mort en 460, qui cite ces versets en lien avec Lc 10, 19, atteste la présence de la finale en Arménie au V^e. s. :

⁶⁶ *Le Monogénès*, vol. II, p. 142.

⁶⁷ Augustin, *De natura et origine animae* II, 23, trad. F.-J. Thonnard, *Bibliothèque Augustinienne* 22, p. 512. En Orient, dans le cadre des controverses qui précèdent le concile d'Éphèse et visent Nestorius, Marc le moine invoque, avant 431, le verset 18 pour montrer la résistance de la foi au poison de l'hérésie : « Les escamoteurs de la Parole rendront compte de leurs méfaits... et, de la sorte, ils ne nuiront en rien à ceux qui sont fermes dans la foi. *Même s'ils boivent quelque poison mortel, cela ne leur nuira en rien* » (*L'Incarnation* XI, dans Marc le moine, *Traité* II, éd. G.-M. de Durand, SC 455).

« D'ailleurs, contre vrais croyants, ni Satan, par les tentations, ne peut prévaloir, ni sorciers, à l'aide de démons, comme lui-même le Seigneur a dit à ses disciples : *Voici que je vous ai donné pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions et toute la puissance de l'ennemi* (Lc 10, 19). Et derechef : *Miracles de croyants : les voici : démons ils iront chassant, et serpents en mains prendront, et poison de mort il leur arrivera de boire, et point n'arrivera-t-il qu'il leur fasse du mal*⁶⁸. » On peut rapprocher cet extrait d'un passage de Jean Cassien, qui cite le verset 17 (*in nomine meo daemonia eicietis*), puis, à la suite, Lc 10, 19, pour souligner que les miracles attestent le pouvoir divin du Christ⁶⁹.

3) Avant les premiers exemples de citations proprement dites, il est possible qu'il y ait une allusion chez Hippolyte de Rome (vers 200-250), ou du moins chez l'auteur de la *Tradition apostolique*⁷⁰. Il y est, en effet, indiqué que partager l'eucharistie avant de manger protège contre quoi que ce soit de mortel, agit en somme comme antipoison :

« Tout fidèle (fidelis πιστός) s'empressera (πειράσθω), avant de goûter à quoi que ce soit (πρὸ τοῦ τινοῦ γεύσασθαι), de participer à (μεταλαμβάνειν) l'eucharistie. Car s'il la reçoit avec foi (πίστει μεταλάβοι), même si on lui a donné quelque chose de mortel (οὐδ' ἂν θανάσιμὸν τις δώῃ αὐτῷ etiamsi mortale quodcumque datum illi fuerit), ensuite cela ne pourra rien contre lui (οὐ κατισχύσει αὐτοῦ nocere)⁷¹. »

Le thème du pouvoir salvateur de l'Eucharistie n'est pas nouveau, mais celui de son rôle contre une nourriture mortifère rappelle le verset 18, même si dans la finale de Marc le rite eucharistique est absent. Il s'agit seulement d'une parenté thématique, nullement d'une citation⁷². Or, l'idée d'une immunité conférée par la foi contre un poison mortel a tendance à se développer au IV^e s., ce qui rendrait étonnante une attestation dès 200.

L'exégèse des signes et le thème des serpents

L'indication que des signes accompagneront les croyants a intrigué les exégètes, car la grande majorité des exemples de miracles dans la première littérature chrétienne ancienne concerne des chefs religieux charismatiques reconnus, comme Paul, Jean ou Pierre et non de simples croyants. Cela est vrai également des Actes apocryphes d'apôtres. Il n'y a pas non plus de discussions comparables sur les miracles dans le NT à l'exception de 1 Co 12, 9-10 (« à tel autre les dons de guérison, à tel autre la puissance d'opérer des miracles », à propos des chrétiens de Corinthe) et Jn 14, 12 (« celui qui croit [ô

⁶⁸ *De deo*, éd. et trad. L. Mariès et C. Mercier, PO 28, fasc. 3-4, Paris, 1959, p. 587.

⁶⁹ Jean Cassien, *Contra Nestorium* 7, 20, CSEL 17, éd. M. Petschenig – G. Kreuz, p. 378.

⁷⁰ La recherche récente n'attribue plus cet écrit à Hippolyte, mais pense qu'il a été progressivement constitué au cours du III^e siècle, voir A. Nicolotti, « Che cos'è la 'Traditio apostolica' di Ippolito ? In margine ad una recente pubblicazione », *Rivista di storia del cristianesimo* 2 (2005), p. 219-237.

⁷¹ Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique* 36, SC 11^{bis}, trad. B. Botte, p. 118-119.

⁷² J.A. Kelhoffer pense que ce passage « reflète l'influence de Mc 16, 18, ce qui suggère qu'Hippolyte a accepté la promesse de protection à la communauté des croyants faite par la finale » (*op. cit.*, p. 445).

πιστεύων] en moi fera les œuvres que je fais »), alors même que Jn 14, 12 ne parle pas des miracles des apôtres ni de leur mission). Au contraire les auteurs du second et du troisième siècle, Justin, Théophile d'Antioche, Irénée, Tertullien et Origène se réfèrent à des miracles réalisés par des chrétiens anonymes, souvent des exorcismes qui ont pour effet de convertir les foules. Mais ils n'associent pas ces miracles à nos versets. Ce constat d'une discontinuité entre la finale et le reste du NT sur ce point confirmerait, selon J. Kelhoffer⁷³, une datation relativement tardive pour la rédaction de la finale, postérieure à la rédaction des évangiles, qui la rapprocherait de l'époque des apologistes comme Justin.

Parmi les signes, celui qui fait intervenir la levée de serpents, n'a pas de véritable parallèle dans la littérature chrétienne ancienne. D'abord, quel est le sens du verbe ἀροῦσιν ? L'idée d'élévation, sens premier du verbe, vient d'abord à l'esprit, mais celle de suppression, de destruction est aussi valable⁷⁴, et c'est celle d'ailleurs que retient Théophylacte d'Ochrida (1055/56 – 1125/26), un élève de Psellos, dans son *Commentaire sur Marc* : « La formule "Ils soulèveront (ἀροῦσιν) des serpents" équivaut à faire disparaître (ἀφανίζειν) les serpents, soit les (serpents) spirituels (εἶτε τοὺς νοητούς), comme la formule "Marchez au-dessus des serpents et des scorpions", évidemment les spirituels⁷⁵ ». On remarque l'embarras du commentateur et l'association qu'il propose avec Lc 10, 17-19 (« les démons nous sont soumis en ton nom, je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents ») pour éclairer le sens du verbe. On notera que Luc fait suivre, comme les versets de la finale, la mention des démons (qui sont soumis à l'apôtre dans un cas, qui sont chassés dans l'autre) de celle des serpents, il y a bien un parallèle entre les deux textes, le rapprochement n'est pas fortuit. Théophylacte résout le problème en donnant la même signification aux versets chez Luc et Mc, et en y voyant une signification spirituelle, mais n'est-ce pas une solution de facilité ? Comment comprendre le sens usuel du verbe ? On notera que le verset nous est d'ailleurs transmis avec une variante : [καὶ ἐν ταῖς χερσὶν] ne figure pas dans de nombreux mss (A D^{supp} K W Θ Π f¹³), mais en C L Δ Ψ 099 1. Une branche ancienne de la tradition n'a donc pas la mention des mains, mains à double usage selon le double sens du verbe, mains pour tuer ou mains pour brandir. Si le sens de supprimer dérive de Lc, celui de brandir peut se fonder sur Nb 21 (serpent d'airain) et son interprétation christologique en Jn 3, 14, dont Justin est un témoin ancien⁷⁶. Remarquons l'identité du terme σημεῖον pour désigner les signes accompagnant les

⁷³ Op. cit., p. 339.

⁷⁴ La même forme verbale est d'ailleurs employée en Jn 11, 48 au sens de supprimer : *les Romains supprimeront notre lieu*.

⁷⁵ PG 123, c. 680.

⁷⁶ *Dialogue avec Tryphon* 112, 1-2 : « Moïse a fait le serpent d'airain, le dressa sur une certaine enseigne (σημείου), qu'il ordonna de regarder à ceux qui avaient été mordus ; or, ceux-ci étaient sauvés lorsqu'ils le regardaient. Voici donc que le serpent, vous le comprendrez (νοηθήσεται), a sauvé le peuple en ce temps-là, ce serpent que Dieu avait maudit au commencement et qu'il exterminera avec la grande épée comme s'écrie Isaïe (Is 27, 1). Aurons-nous si peu de sens que de prendre ces choses telles quelles, comme font vos didascales, et non comme des symboles ? Ne vous faut-il pas rapporter cette enseigne à l'image de Jésus crucifié, puisque Moïse, par ses mains étendues et avec celui dont le surnom était Jésus,

apôtres et l'enseigne (terme militaire qui traduit le TM « hampe, perche ») sur laquelle est brandi le serpent d'airain. L'interprétation spirituelle semblerait donc s'imposer, d'autant que nous n'avons pas de témoignages de missionnaires chrétiens prenant en mains des serpents, alors que nous avons de nombreux exemples de manipulations de serpents dans l'antiquité.

J. Kelhoffer tient cependant que si l'interprétation johannique de Nb 21 avait eu une influence essentielle dans la rédaction du verset 18a, « il faudrait penser que les croyants lèvent les serpents en témoignage du Messie crucifié ». Or la finale ne présente pas une description de la prédication des missionnaires et la littérature chrétienne ancienne n'offre pas d'exemple d'utilisation analogue d'un tel symbolisme. Face à l'absence de pratiques historiquement attestées, il estime purement spéculatif de fonder une interprétation du verset 18 en premier sur Nb 21, Jn 3, 14 ou 1 Co 10, 9 :

« Il est certes possible que la promesse de Jésus selon laquelle les croyants souleveront des serpents ait à la fois des racines dans quelque pratique historique, et soit dépourvu de tout parallèle dans la littérature chrétienne primitive... Il est plus vraisemblable d'admettre que le troisième signe de la finale appartient au large milieu classique et hellénistique de représentations, soit celles des fictions littéraires, soit les représentations figurées, peintes ou sculptées, de dieux et de héros (les Ménades en suivantes de Dionysos) tenant des serpents⁷⁷. »

Se contenter d'inscrire ce verset dans le panorama culturel de l'Antiquité tardive me paraît réducteur. Il a un lien plus marqué avec la tradition chrétienne et juive, si l'on veut bien remarquer que l'épisode des serpents est coordonné à celui du breuvage mortel – brandir les serpents et ne subir aucun mal en cas d'ingestion d'un poison mortel : « Pose le serpent sur une enseigne et il se fera, si un serpent mord un homme, que tout homme mordu qui le voit vivra » (Nb 16, 8). Peut-on séparer le motif des serpents de celui de l'immunité assurée en cas d'absorption d'un produit mortel ? Grégoire de Nysse parle ici d'antipathie, terme médical pour désigner l'action secrète du serpent contre les morsures de serpent, une forme d'antidote, de contrepoison⁷⁸, ce qui souligne le lien avec la deuxième séquence de la phrase (κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοῦς βλάβῃ).

Analysant tous les antécédents et les parallèles du thème de l'absorption inoffensive de poisons, J. Kelhoffer montre qu'il est courant dans toute l'Antiquité et remonte à l'Ulysse d'Homère, sur lequel est sans effet le breuvage mortel préparé par Circé, se poursuit avec le patriarche Joseph, tel qu'il

procurait la victoire à votre peuple ? ... Ce n'était pas abandonner Dieu que de persuader le peuple d'espérer en cette bête par qui avaient commencé la transgression et la désobéissance. »

⁷⁷ J.A. Kelhoffer, *op. cit.*, p. 416. Selon le même auteur, un parallèle peut être fait avec l'Alexandre de Lucien de Samosate, dont l'autorité vient de sa proximité avec le serpent Glycon, avatar d'Asclépios, ou la figure de Pythagore décrit par Jamblique en héros reconnu pour son pouvoir sur les serpents, ce qui conduirait à considérer l'association du grand homme et du serpent comme un phénomène de l'antiquité tardive. Quant à l'expérience rapportée en Ac 28, 1-10, où Paul, de passage à Malte, touche une vipère sans dommage, il s'agit selon lui d'un contact involontaire et d'une expérience isolée, caractérisée par son absence de sensationnalisme, qui a pour effet de faire passer Paul du statut de simple réfugié à celui qu'il va bientôt endosser de guérisseur doté de pouvoirs surhumains. Cette expérience a seulement pour but de donner une nouvelle dimension à la figure jusqu'alors anonyme de l'apôtre. On notera cependant que Tertullien a fait de cette expérience accidentelle un exemple normatif du nouveau pouvoir dont les chrétiens sont revêtus, voir *Sur la piqure des scorpions* [= gnostiques] 1, 3 : *donati a deo ea potestate quam apostolus dedicavit* [quand il a méprisé la morsure de la vipère] (cité par Kelhoffer, p. 330).

⁷⁸ Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse* I, 68.

apparaît dans le *Testament de Joseph* (§ 6), où il boit le poison mortel pour susciter le repentir de la femme de Putiphar, ou l'épisode de l'ordalie de l'eau infligée à la femme adultère selon Nb 5, 11-31. Mais ces rapprochements sont superficiels : celui qui s'impose est avant tout l'épisode rapporté par Papias, probable contemporain de l'auteur de la finale, tel qu'il est cité par Eusèbe :

« Papias dit avoir été lui-même l'auditeur d'Aristion⁷⁹ et de Jean le presbytre : il les mentionne souvent par leurs noms dans ses écrits pour rapporter leurs traditions (παραδόσεις). Il n'était pas inutile que ces choses fussent dites par nous et il est bon d'ajouter aux paroles de Papias que nous avons rapportées d'autres récits (λέξεις) encore dans lesquels il raconte des choses extraordinaires (παραδόξα τινα ιστορεῖ) et d'autres qui seraient venues jusqu'à lui par le moyen de la tradition. Il a déjà été rappelé dans ce qui précède que l'apôtre Philippe avait séjourné à Hiéropolis avec ses filles. Nous devons maintenant indiquer comment Papias, qui vivait en ces temps, rapporte avoir appris une histoire merveilleuse des filles de Philippe. Il raconte la résurrection d'un mort arrivée de son temps ; et encore un autre fait extraordinaire (ἕτερον παράδοξον) concernant Justus, surnommé Barsabas, qui aurait bu un poison mortel et n'aurait éprouvé aucun désagrément (ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς ὑπομείναντος) par la grâce du Seigneur. Ce Justus est celui qu'après l'enlèvement du Seigneur, les saints apôtres placèrent avec Matthias après avoir prié pour que le sort complétât leur nombre, en vue de remplacer le traître Judas, ce que le livre des Actes raconte (Ac 1, 23-24)⁸⁰.... »

S'agissant du récit qui nous intéresse, celui des filles de l'apôtre Philippe, l'*Histoire ecclésiastique* de Philippe de Sidè rapporte un fragment de Papias, très proche de celui d'Eusèbe, mais le transmet de manière indépendante :

« Le susnommé Papias a raconté, comme l'ayant appris des filles de Philippe, que Barsabas, dit aussi Justus, mis à l'épreuve par des infidèles (τῶν ἀπίστων), but du venin de vipère (ἰὸν ἐχίδνης) et, par le nom du Christ, en sortit indemne (ἀπαθῆς διεφυλάχθη)⁸¹. »

E. Norelli rapproche ce témoignage d'un passage des *Actes de Philippe* (IV^e s.), qui décrivent les habitants païens de Hiéropolis de Phrygie, où le culte de Cybèle était très développé au II^e s., comme des possesseurs de serpents dotés d'un pouvoir augural. Ils lâchaient les serpents contre les étrangers et, en cas de morsure, ils reconnaissaient en eux leurs ennemis, sinon, ils les accueilleraient sans crainte comme des coreligionnaires : « Les serpents inclinèrent la tête vers la terre devant les apôtres [Philippe et ses compagnons] et restèrent à se mordre la langue, si bien que les hommes s'imaginèrent que ces gens, eux aussi, étaient des adorateurs de la vipère (ἔχιδνα)⁸². » Selon Norelli, la version d'Eusèbe, qui ne mentionne ni les infidèles ni les serpents, apparaît comme une simplification de celle de Philippe de Sidè qui, à la différence d'Eusèbe, dépendrait directement de Papias, sans qu'il soit possible de

⁷⁹ Cet Aristion serait l'auteur de la finale, selon F.C. Conybeare (« Aristion, the Autor of the Last Twelve Verses of Mark », *The Expositor*, 4th. ser. 8 (1893), p. 241-253). Ce dernier se fonde, pour défendre cette hypothèse, sur sa découverte en 1891, dans un manuscrit arménien daté de 989, de la notice « du prêtre Ariston », écrite en rouge juste avant les douze versets de la finale. L'hypothèse paraît aujourd'hui trop fragile pour être défendue, mais elle a reçu l'assentiment d'illustres savants, comme A. Harnack.

⁸⁰ Eusèbe de Césarée, *HE* 3, 39, 7-10, *SC* 31, trad. G. Bardy, p. 155-156. Voir l'édition commentée de E. Norelli dans Papias di Hierapolis, *Esposizione degli oracoli del signore. I frammenti*, Milan, 2005, p. 235 et notes *ad loc.*

⁸¹ Le fragment est tiré du codex *Baroccianus* 142. Voir l'édition commentée de E. Norelli, *ibid.*, p. 364 et note 4, p. 379. Voir aussi J.A. Kelhoffer, *op. cit.*, p. 433 s., selon lequel Philippe de Sidè préserverait la version la plus ancienne du récit quand il parle de « venin de vipère » et non de « poison mortel ». Cette expression serait une rectification, intervenue entre l'époque de Papias et celle d'Eusèbe, ou plus probablement due à Eusèbe lui-même, quand ce dernier s'est aperçu que l'absorption de venin de vipère pouvait être recommandée par les médecins comme un remède ou un antidote et que ce venin de vipère ne pouvait donc constituer un poison.

⁸² *Acta Philippi, Textus XIII*, 1, p. 311, éd. et trad. F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler, *CCSA* 11.

préciser la nature de cette dépendance⁸³.

Les hypothèses sur les rapports des deux versions en question me semblent rester fort hypothétiques et je retiendrai seulement qu'on a ici l'évocation à haute époque, selon le témoignage des filles de l'apôtre Philippe, d'un exemple de résistance au poison d'un apôtre Justus surnommé Barsabas. Mais Papias ne relie pas ce motif au thème du serpent soulevé (ou supprimé) dans la version d'Eusèbe ; le serpent figure certes dans la version de Philippe de Sidè, mais seulement avec la mention du venin de vipère. Or, un autre texte me semble mériter d'être évoqué pour les perspectives nouvelles qu'il permet d'ouvrir : il s'agit du traité de Barsabée de Jérusalem, *Sur le Christ et les Églises*, qui, traduit du grec en géorgien sans doute dans la seconde moitié du V^e siècle, remonte probablement à une haute époque (entre le II^e siècle et le concile de Chalcédoine selon son éditeur M. Van Esbroeck, au II-III^e s. selon S. Mimouni⁸⁴), car la tradition géorgienne a conservé des documents très anciens et importants, relatifs notamment à l'antique communauté chrétienne de Jérusalem d'origine judéenne. L'auteur est familier de Jérusalem et probablement judéo-chrétien⁸⁵. Quels que soient l'identité de ce Barsabée et ses rapports avec le Barsabas du fragment de Papias, le grand intérêt du texte mis sous son nom, qui recueille certainement des traditions très anciennes, vient du rôle qu'il fait jouer au serpent. Le développement repose sur l'exégèse de la chute d'Adam devenu la proie et la nourriture du serpent, selon le récit de Gn 3⁸⁶. Il se poursuit par la reprise du parallèle paulinien entre Adam, le patriarche

⁸³ E. Norelli est d'avis que ces textes, celui de Papias comme les *Actes de Philippe*, sont des illustrations de l'idée exprimée en Mc 16, 18 et pourraient dépendre de traditions judéo-chrétiennes : « La differenza tra il bere il veleno della vipera (Papia) e l'esserne morsi (*Atti di Filippo*) non mi sembra sufficiente a scardinare il rapporto tra i due testi ; su questo specifico punto potrebbe esservi un contatto con la tradizione rispecchiata in Mc 16, 18, dove si trovano affiancati il sollevare serpenti e il bere liquidi mortiferi. Mi pare comunque quanto mai probabile che questa leggenda di Giusto Barsaba sia un'illustrazione dell'idea espressa in Mc 16, 18. Si è talora messa in rapporto con Mc 16, 18 la tradizione rabbinica su Giacomo di Kfar Siknaja recatosi a guarire una persona dal morso di un serpente secondo la Tosefta, *Hullim* 2, 22 ; il midrash *Qohelet Rabba* 1, 1. 8 e il Talmud di Babilonia, *Aboda Zara* 27b, la quale confermerebbe che i (giudeo) christiani erano visti come guaritori dal morso di serpenti ; pero J. Maier, *Gesu Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica* (SB 106), Brescia 1994, p. 171-179 (sinossi dei testi e studio) mostra che non vi è ragione di credere che in origine questo Giacomo fosse visto come un credente in Gesu » (*op. cit.*, p. 381).

⁸⁴ Voir S. C. Mimouni, *Jacques le juste, frère de Jésus de Nazareth*, Paris, 2015, p. 74-76 ; 256 ; 470-471.

⁸⁵ Selon S. Mimouni (*ibid.*, p. 76), l'identification de Barsabée de Jérusalem, l'auteur du traité, avec Juste de Jérusalem n'est guère vraisemblable, car « le témoignage de Papias via Eusèbe n'autorise pas une telle identification que l'on doit seulement à l'auteur du *Chronicon Paschale* ». D'après le *Chronicon paschale* (VI-VII^e s., cité p. 470), « le troisième à présider l'église de Jérusalem fut Justus surnommé Barsabbas, celui qui avait été choisi par les apôtres pour remplacer Judas (cf. Ac 1, 23) ». S. Mimouni remarque que l'auteur semble se fonder sur un passage d'Eusèbe de Césarée (*HE* III, 39), que « le rapprochement établi par Papias entre le Justus qui a bénéficié d'un prodige et le Justus des *Actes*, est, selon toute évidence, forcé » et il ajoute que « Papias se fonde vraisemblablement sur Mc 16, 18, où il est rapporté que Jésus a promis que ses disciples boiraient des poisons mortels et qu'il ne leur arriverait aucun mal – une prophétie qui a dû se réaliser un certain nombre de fois » (*ibid.*, p. 471).

⁸⁶ « Ayons foi, bien aimés, au témoignage des saintes Écritures, et gardons-nous nous-mêmes dans l'Église, et observons ses commandements et travaillons à la justice. Ne tombez pas du paradis qui est l'Église de Dieu, comme Adam est tombé du paradis, a perdu la gloire et a été maudit par Dieu. Et il lui a dit : *A cause de cela, parce que tu n'as pas observé mes commandements, tu retourneras à la terre comme tu en es venu !* (Gn 3, 19) Et il dit au serpent qui est la mort : *Tu seras maudit entre toutes les bêtes de la terre, tu marcheras avec la poitrine et avec le ventre, et tu mangeras la terre tous les jours de ta vie !* (Gn 3, 14). O le glorieux mystère qui a fait de l'homme une nourriture, qui a dit ainsi au serpent : *Tu mangeras la terre !* et au sujet duquel Paul dit : *La mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse* (Rm 5, 14), parce que tout homme est nourriture de la mort » (Barsabée de Jérusalem, *Sur le Christ et les Églises* 6-10, éd. et trad. M. Van Esbroeck,

des créatures, et le Verbe premier-né, dont la résurrection supprime la mort qui se nourrissait jusqu'alors de l'homme, rend la vie et sa gloire primitive au premier homme et, à travers lui, à l'humanité⁸⁷. C'est alors qu'il est à nouveau question du serpent, désormais incapable de faire de l'homme, arraché à la terre, sa nourriture par une espèce d' « antipathie » naturelle :

« Et depuis lors il nous a divisés pour que nous ne soyons plus ni terre ni mortel, car il nous a créés sel, afin que nous ne touchions plus le serpent qui est la mort. L'Évangile nous dit : *Vous êtes le sel de la terre* (Mt 5, 13). A cause de cela l'homme n'est plus terre, mais sel. Le serpent n'a pas le pouvoir de manger le sel, car la mort n'a pas de pouvoir sur nous. Du fait que *nous avons revêtu le baptême* (cf. Rm 6, 3), *la mort ne régnera plus sur nous* (cf. Rm 6, 9). »

Le serpent, instrument de la mort, définitivement vaincu et tué par le Christ, a perdu tout pouvoir nuisible et est élevé comme un trophée sur la Croix, à la fois, en somme, soulevé et supprimé :

« Voyons encore un autre mystère, car Dieu a maudit le serpent qui est Satan, la mort, et lui a dit : *L'homme le frappera à la tête* (Gn 3, 15). Le Christ est venu pour la vie de l'homme et a tué le serpent, c'est-à-dire la mort. Et il lui a cloué la tête sur le bois de la croix et a revêtu l'homme, et il l'éleva sur la Croix (cf. Jn 3, 14) afin que le serpent, la mort, ne soit plus capable de se redresser (cf. Nb 21, 9) et de lui mordre les talons (cf. Gn 3, 15). Songez maintenant combien le Christ nous a pris en pitié et nous a délivrés de la mort, et il nous a donné *la puissance pour écraser les serpents et les scorpions* (Lc 10, 19), ce qui est le diable et toute sa puissance.⁸⁸ »

On voit que ce passage se réfère conjointement à Nb 21, Lc 10, 19 et Jn 3, 13, qu'il interprète, à mon avis, dans le même esprit que la finale de Marc. L'insistance sur le thème de la nourriture est également à souligner : la terre, à laquelle s'identifie l'homme et dont se nourrit le serpent, est mortifère après la Chute, mais elle devient inassimilable pour le serpent après la venue du Christ, quand l'homme est transformé en sel, efficace antidote contre les serpents. Sans doute est aussi sous-entendue l'idée que l'homme désormais se nourrit du Christ (une idée transmise, comme on l'a vu, par Hippolyte de Rome ou le Pseudo-Hippolyte). Le rapprochement du fragment de Papias et de l'extrait de Barsabée me paraît donc intéressant pour comprendre le verset 18 de la finale et assurer le lien entre le thème du serpent et celui du poison, l'effet maléfique de l'un et l'autre étant annulé par la résurrection du Christ et la mission apostolique qui en résulte.

Le panorama présenté montre que la finale, qui ne fait pas s'arrêter l'évangile sur l'effroi des femmes, mais sur la réalisation missionnaire, en soulignant le rôle du Christ dans la mission, a connu une réception tardive et disparate selon les aires géographiques. Elle apparaît timidement dans la seconde

PO 187, tome 41, fascicule 2, p. 212).

⁸⁷ « Comme Dieu vit que tout homme mourait par la transgression d'Adam, dans sa miséricorde toute-puissante, il ne put plus supporter pour sa créature de la voir pour toujours nourriture de la mort. *Il envoya aux derniers temps son Fils premier-né, son Verbe* (cf. Ga 4, 4) sur la Vierge Marie, et il revêtit le corps pour qu'avec *la ressemblance du corps* (cf. Rm 8, 3) il descende auprès des premiers endormis, tue la mort et ranime l'homme, Adam, le patriarche de toutes les créatures (cf. 1 Co 15, 45). Il ressuscita d'entre les morts et *il dépouilla la ressemblance de l'homme* (cf. Col 3, 9 : *dépouillés du vieil homme*) et révéla le baptême (cf. Col 2, 11-12), et il nous revêtit de la gloire d'Adam qu'il avait revêtu avant la faute. »

⁸⁸ Barsabée de Jérusalem, *op. cit.*, p. 212-215.

moitié du II^e siècle, chez Justin et surtout Irénée qui font allusion ou citent exclusivement les versets 19 et 20 sur l'Ascension et la mission. Elle se diffuse progressivement à partir du siècle suivant, mais on note qu'elle est mieux attestée dans le monde latin (première attestation au concile de Carthage en 256 du verset 17) au III^e et largement au IV^e s. et V^e s. chez Ambroise, Augustin et Pierre Chrysologue, alors qu'elle n'est citée ni par les Alexandrins, notamment Clément et Origène, ni par des Pères grecs majeurs du siècle suivant, les Cappadociens, Jean Chrysostome. Eusèbe de Césarée est un jalon essentiel de cette histoire : il est le premier témoin à poser le problème et à évoquer la question de la transmission du texte, qu'il détaille dans un texte qui sera largement repris et amendé au cours des siècles suivants. Il atteste l'absence de la finale dans les meilleurs manuscrits de son temps. Un autre fait notable mérite d'être mentionné. Comme explication, au moins partielle de la présence en pointillé de ces versets, on pourrait invoquer le rapport relativement étroit qui semble s'être noué entre eux et des milieux hérétiques ou contestataires. Après tout, Irénée déjà les cite contre les gnostiques, ce qui suppose qu'ils ne leur étaient pas inconnus. Mais surtout, ils sont invoqués, si ce n'est par Celse réfuté par Origène, en tout cas par l'adversaire anonyme, sans doute païen, de Macarios de Magnésie, contre lequel celui-ci argumente longuement, enfin par un Nestorius contre lequel guerroye Cyrille. Ils sont également bien attestés par la littérature apocryphe. La réticence de nombreux auteurs grecs à les citer, si l'on veut bien interpréter leur silence de cette manière, pourrait s'expliquer par leur adoption et leur exploitation par des milieux marginaux, dissidents ou hostiles, païens ou chrétiens. En tout cas, ils pouvaient facilement l'être par les critiques du christianisme, parce qu'ils rendaient encore plus difficile l'harmonisation des récits de la résurrection, un problème qui a préoccupé sans doute assez tôt les exégètes et qui apparaît en pleine lumière avec Eusèbe. D'autre part, la mention des signes et le rôle des miracles dans le choix des leaders chrétiens pouvaient être également exploités pour souligner les contradictions de la nouvelle religion. Au IV^e siècle, quand la finale se répand, dominent alors les citations des versets 16-18 sur les signes. Parmi eux, particulièrement singuliers et originaux sont ceux relatifs aux serpents et à l'immunité procurée face à un poison mortel. Certes les serpents jouent un grand rôle dans les cultures païennes de l'Antiquité, mais sa mention est plutôt à replacer dans le cadre des exégèses judéo-chrétiennes et, sans doute, dans le contexte particulier de Hiérapolis. A l'arrière-plan de ce verset, on pourrait reconnaître, dans ce contexte, l'interprétation chrétienne du serpent d'airain et de l'immunité nouvelle procurée par le serpent cloué à la Croix, telle qu'elle est développée par Barsabée de Jérusalem.