



**HAL**  
open science

## Premières homélies chrétiennes

Jean Reynard

► **To cite this version:**

Jean Reynard. Premières homélies chrétiennes. B. Pouderon, E. Norelli. Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451, De Paul de Tarse à Irénée de Lyon (2), Les Belles Lettres, p. 459-476, 2016, L'âne d'or, 978-2-251-42065-3. hal-04731485

**HAL Id: hal-04731485**

**<https://hal.science/hal-04731485v1>**

Submitted on 10 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.

## Premières homélies chrétiennes

Jean REYNARD

### La *Seconde Épître* de Clément (*Secunda Clementis*)

Transmis à la suite de la première *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome, ce texte connu comme la *Secunda Clementis* a longtemps passé pour une seconde lettre du même Clément et non pour la première homélie chrétienne comme on l'admet aujourd'hui. Peu copié, il est conservé dans deux manuscrits grecs. L'*Alexandrinus* (v<sup>e</sup> s.) en est notre meilleur témoin, même s'il n'est pas complet (manque un feuillet). Il ne transmet pas le titre en tête du texte, mais ce dernier figure dans une table des matières plus tardive du vi<sup>e</sup> s. sous l'intitulé : Κλήμεντος ἐπιστολὴ β'. Les deux œuvres attribuées à Clément suivent l'Apocalypse de Jean. Le *Hierosolymitanus* 54, découvert à Constantinople par Philothée Bryennios en 1875 (manuscrit de la *Didachè*), copié en 1056 par le notaire Léon qui le corrige volontiers (par ex. en substituant la deuxième personne du pluriel à la première en 1, 1), est complet et supplée l'*Alexandrinus* pour les chapitres manquants. Le titre y est légèrement plus long du fait de l'ajout de la mention des Corinthiens (« De Clément aux Corinthiens lettre deux »). La *Secunda Clementis* est également conservée sous ce même titre en syriaque, dans une traduction très imparfaite, par un manuscrit de Cambridge copié à Édesse en 1481 (révélé au public en 1876 par R. L. Bensly et publié, après la mort de ce dernier, en 1899 par R. H. Kennett) où elle figure entre les épîtres catholiques et le corpus paulinien. Ce texte, peu attesté, semble avoir été peu répandu, comme en témoigne une remarque d'Eusèbe : « Il faut encore savoir qu'il y a, dit-on, une seconde lettre à Clément, mais nous savons qu'elle n'a

pas été aussi connue que la première, puisque nous ne voyons pas que les Anciens s'en soient servis » (*HE* 3, 38, 4). Son identification avec une lettre se heurtait déjà à l'absence des traits caractéristiques du genre et n'a pas résisté à la découverte de sa partie finale, absente de l'*Alexandrinus*, qui l'exclut définitivement<sup>1</sup>. On y voit plutôt désormais un discours exhortatif à visée parénétiq.ue. Son attribution à Clément de Rome a également été rejetée sur des bases de critique interne, car le ton et le style si différents des deux textes semblent exclure un même auteur. Il est en effet habituel d'opposer la pensée banale, l'expression gauche et imprécise, la composition lâche et désordonnée – ce que dénonçait déjà Photius<sup>2</sup> – de l'homélie et l'exposition magistrale de la *Lettre* de l'évêque de Rome. Son isolement la rend difficile à situer : plusieurs lieux de composition ont été avancés, Rome, Corinthe, la Syrie ou l'Égypte, sans qu'il soit possible de trancher, et la fourchette de datation est large, entre 120 et 160, selon que l'on privilégie les aspects pré-gnostiques ou que l'on y décèle une polémique antivalentinienne. Mais cette dernière hypothèse est assez peu crédible et il semble plus vraisemblable de remonter assez haut la date de composition dans les premières décennies du II<sup>e</sup> s.

Pour suivre le développement sinueux de l'homélie, on peut s'appuyer sur les nombreuses citations des paroles du Seigneur qui la structurent. L'homélie commence par annoncer l'importance des biens procurés par Jésus-Christ : il a apporté le salut, la lumière et la vie, ce qui signifie qu'il a chassé la perdition, l'aveuglement et la mort. Devant un tel don, le fidèle est appelé à offrir une contrepartie : l'objet de l'homélie est de la préciser. Le tableau de l'état de perdition et du don salvateur du Christ est précisé par la citation d'Is 54, 1, qui annonce la revanche de la femme stérile et abandonnée devenue plus féconde que celle qui a un époux : ainsi l'Église est devenue plus nombreuse que la Synagogue, car la foi sauve non les justes, mais les pécheurs, pour lesquels le Christ est venu, selon ses propres mots. La conversion suppose de renoncer aux dieux morts pour confesser le Christ qui, en nous confessant en retour devant son Père, le Père de vérité, nous conduit à lui. Cette confession doit engager, dans l'obéissance aux commandements, tout l'être, cœur et esprit, et pas seulement les lèvres, car il ne suffit pas d'appeler « Seigneur ! Seigneur ! » (cf. Mt 7, 21), encore faut-il pratiquer la justice qui regroupe les vertus de compassion, de cha-

1. Harnack a cependant continué à en faire une lettre du pape Sôter.

2. Il remarquait déjà que ce texte était désordonné (notice 126) : « La deuxième lettre contient des réprimandes et une exhortation à une vie meilleure ; elle proclame d'emblée que le Christ est Dieu ; toutefois, l'auteur y introduit, comme empruntées à l'Écriture sainte, certaines paroles qui lui sont étrangères ; la première lettre elle-même n'était pas vierge de ce procédé. Il offre aussi des commentaires étranges de certaines paroles et, par ailleurs, les idées de ces commentaires sont en désordre et n'observent aucune continuité » (tr. R. Henry).

rité, de continence et de mépris de l'argent. À défaut, c'est le rejet loin du Christ, comme l'indique une parole du Seigneur : « Je vous repousserai. » Les fidèles sont alors exhortés à ne pas s'attacher aux biens périssables et à ne pas craindre la mort, même s'ils sont comme des agneaux devant les loups de ce monde, puisqu'ils ont reçu la promesse de la vie éternelle, qui ne peut se comparer à la brièveté de la vie terrestre. Cette opposition radicale entre monde présent et monde futur est alors soulignée par les paroles du Seigneur, qui montrent le mieux l'alternative : impossibilité pour un serviteur de servir deux maîtres, gagner le monde c'est perdre son âme. La préservation du sceau baptismal, la poursuite des œuvres justes sont les meilleurs avocats de notre cause, alors qu'en dépit de leur sainteté ni un Job ni un Noé ne peuvent garantir le salut de leurs enfants. D'où une exhortation à la lutte pour la couronne sur le stade de la vie, afin d'échapper au châtement éternel qui attend le tricheur et que décrit la citation de la finale d'Isaïe (66, 24) : « Leur ver ne mourra pas, leur feu ne s'éteindra pas ».

Cette citation, qui clôt la première partie (ch. 1-7), viendra conclure la deuxième (ch. 8-18), qui est un appel à la pénitence et est centrée sur le thème de la chair. Celle-ci, telle l'argile du potier, apparaît comme la chose modique qui doit être conservée dans sa pureté, selon une parole du Seigneur : « Si vous n'avez pas gardé ce qui est modique... » Car ce qui est modique ouvre sur ce qui est grand, la chair « temple de Dieu » est promise au jugement et à la résurrection. Cette condition charnelle, partagée par le Christ qui s'est fait chair, fait des hommes ses frères s'ils veulent bien préserver leur chair par l'amour mutuel et la pénitence. Ce qu'atteste la parole du Seigneur qui affirme que ses frères sont ceux qui font la volonté de son Père, d'où une nouvelle invitation à se détourner de la volupté et à pratiquer la vertu. La condition est de croire en la fidélité de Dieu en ses promesses : cette foi exclut les indécis et les hésitants qui ont l'âme partagée. L'attente du Royaume de Dieu doit se faire dans la charité et son avènement suppose, selon une indication du Seigneur, que « les deux ne soient plus qu'un, que l'extérieur soit comme l'intérieur, que, dans la rencontre du mâle et de la femelle, il n'y ait plus ni mâle ni femelle<sup>3</sup> », c'est-à-dire, selon l'interprétation morale de ces paroles par l'homéliste, que

3. Cette parole présente une grande proximité avec le *logion* 22 de l'*Évangile selon Thomas* : « Si de deux vous faites un, que vous fassiez le dedans comme le dehors, le dehors comme le dedans, le dessus comme le dessous, en sorte que vous fassiez de l'homme et de la femme un seul être, si bien que l'homme ne soit pas homme et que la femme ne soit pas femme..., alors vous entrerez dans le royaume » (trad. J.-M. Sévrin dans *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier, Paris, 2007, p. 314). Voir également un passage de l'*Évangile des Égyptiens*, transmis par Clément d'Alexandrie qui cite la réponse du Seigneur à une question de Salomé : « ... Quand ceux qui sont deux deviendront un seul, que le mâle avec la femelle ne sera ni mâle ni femelle » (trad. Daniel A. Bertrand dans *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, 1997, p. 477). Il y a là un indice du lien de l'homélie avec le gnosticisme.

la sincérité entre deux êtres fassent d'eux une seule âme en deux corps, que les bonnes œuvres extérieures manifestent la pureté de l'âme intérieure et qu'il n'y ait plus entre un frère et une sœur de désir sexuel. Le fidèle est alors exhorté à ne pas être occasion de blasphème pour le nom divin de la part des païens en ne conformant pas ses actes aux paroles qu'il confesse, comme celle qui commande d'aimer ses ennemis, et à faire la volonté de Dieu pour appartenir à l'Église spirituelle, corps et chair du Christ, chair qui est elle-même copie de l'esprit. L'homéliste conseille de respecter cette chair promise à l'incorruptibilité par son union avec l'Esprit saint. Il se fonde encore sur la promesse divine réaffirmée par une citation d'Isaïe 58, 9 (« Tu parleras encore que je répondrai : Me voici ») pour lancer un appel pressant à la conversion et à l'aumône, jugée préférable au jeûne et à la prière, avant le retour de Jésus au jour du jugement. Cet appel est renforcé par l'implication personnelle du prédicateur qui se met sur le même plan que son auditoire et avoue redouter pour lui-même ce jugement et s'y préparer. Dans cette péroration, alternant menaces et promesses de récompenses, sans plus faire usage de citations, il pousse toujours ses auditeurs au repentir et à la pratique de la justice en les incitant à ne pas tenir compte du succès des méchants et de la détresse des serviteurs de Dieu, car le contrat conclu avec Dieu n'est pas de l'ordre du négoce et « le fruit n'est pas précoce » (ch. 18-20). On notera que, tout au long de l'homélie, les citations ne sont pas gratuites, mais choisies pour servir l'argumentation et fonder chacune de ses étapes sur une parole du Seigneur.

Ce rôle des citations est intéressant à étudier sur une unité courte, le chapitre 11, dont l'enjeu est la fidélité de Dieu aux cœurs sans partage, d'autant que ce passage offre un parallèle frappant avec un long développement de la *Lettre* de Clément (ch. 22-36). Trois citations, placées au début, au milieu et la fin, structurent aussi bien le bref chapitre 11 que le long développement des chapitres 22-36. La première développe le thème de la division de l'âme (*dypsychia*) : « Il est dit dans les oracles des prophètes : 'Malheur à ceux qui ont l'âme partagée, ceux qui doutent en leur cœur, ceux qui disent : Cela nous l'avons déjà entendu dire depuis longtemps au temps de nos pères, mais nous avons attendu de jour en jour et nous n'avons rien vu de cela. O insensés ! Comparez-vous à un arbre, prenez un plan de vigne, d'abord il perd ses feuilles puis naît un bourgeon, après cela du raisin vert, puis la grappe mûre est là' » (11, 2 et parallèle en 1 Clem 23). Il s'agit d'un *testimonium apocryphum*, tiré soit d'un midrash d'Ézéchiel du fait de contacts avec Ez 12, 22 et 17, 5-8, soit de l'Apocalypse d'Eldad et Modad mentionné dans Hermas et fabriqué pour répondre aux plaintes relatives au retard de la parousie, soit encore, selon J. Daniélou<sup>4</sup>, d'une

4. *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1991, p. 154.

collection de *logia*. On pense aussi à la mise en garde contre la duplicité de l'âme de l'Épître de Jacques, ainsi qu'aux sceptiques de 2 P 3, 4. Si Clément dans sa *Lettre* vise précisément les rebelles de Corinthe qui doutent de la puissance de Dieu, le public visé par le Ps-Clément est plus large. Le même thème caractéristique de la spiritualité chrétienne de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle est repris dans le *Pasteur* d'Herma (Précepte 9, 7 « Purifie ton cœur du doute (*dipsychia*)... n'aie pas de doute parce que la prière de ton âme n'a pas été exaucée tout de suite »), où le terme « division de l'âme » (*διψυχία*) est assimilé à un péché majeur contre lequel l'auteur s'élève pour dénoncer les indécis en tous genres. Après celui de la division est introduit le thème de la fidélité aux promesses et de la récompense selon les œuvres : « Il est fidèle celui qui a promis de rendre à chacun selon ses œuvres » (11, 6), passage qui a deux parallèles en 1 Clément : « Dans cette espérance que nos âmes s'attachent à celui qui est fidèle à ses promesses » (27,01) et « Il nous avertit : 'Voici le Seigneur ; son salaire est devant lui, afin de récompenser chacun selon son œuvre' » (34, 3), où l'on discerne quatre sources paléo-testamentaires et peut-être deux sources néo-testamentaires. Le chapitre 11 se clôt sur l'assurance de la réalisation des promesses : « Nous entrerons dans le royaume et nous recevrons l'effet des promesses, 'que l'oreille n'a pas entendu, que l'œil n'a pas vu, qui n'est pas monté au cœur de l'homme' » (11, 7). On retrouve la même citation en 1 Clém. : « Crions vers lui... afin d'avoir part à ses grandes et magnifiques promesses, car il dit : 'L'œil n'a pas vu et l'oreille n'a pas entendu...' » (34, 7-8). La citation, formé à partir d'Is 64, 3 ; 65, 16, se retrouve en 1 Co 2, 9 et devait circuler dans les milieux juifs et chrétiens (elle figure dans le *logion* 17 de l'Évangile de Thomas et proviendrait selon Origène d'une mystérieuse *Apocalypse d'Élie*). On voit donc que l'utilisation parallèle des mêmes citations atteste bien une communauté d'esprit entre les deux textes – pour J. Daniélou ils se rattachent à un milieu essénien christianisé de Rome – et montre leur enracinement dans des catégories judéo-chrétiennes, où le fondement de l'espérance, ce sont les promesses de Dieu et la fidélité de ses jugements, auxquelles doivent répondre chez le fidèle la vertu de simplicité, qui est un élément de la piété du judaïsme tardif, et son corollaire, le renoncement au péché du doute de l'âme partagée.

Cet enracinement dans le judéo-christianisme se retrouve dans le développement sur l'Église au ch. 14. Ces spéculations sur « la première Église spirituelle créée avant le soleil et la lune », « Église de vie », se rattachent à la gnose et à l'apocalyptique juives, pour qui les réalités eschatologiques, manifestées à la fin, préexistent en Dieu, dans le dessein divin. La thématique est proche de celle d'Herma, selon qui l'Église, apparaissant sous les traits d'une femme âgée, a été créée la première, avant toute chose. « Vous n'ignorez pas que l'Église vivante est le corps du Christ, car l'Écriture dit :

'Dieu fit l'homme mâle et femelle'. Le mâle c'est le Christ, la femelle c'est l'Église. Et les livres des prophètes et les apôtres enseignent que l'Église ne date pas d'à présent, mais vient d'en haut. Elle était spirituelle tout comme notre Jésus et elle est apparue à la fin des temps pour nous sauver » (14, 2). La référence aux prophètes et apôtres peut renvoyer à l'exégèse paulinienne de la *Lettre aux Éphésiens* (5, 23-32) sur l'Église corps du Christ et sur la typologie d'Adam et Ève comme figures de l'union du Christ et de son Église. On pense également à l'Apocalypse qui décrit les noces du Christ et de l'Église, inspirée par les images prophétiques décrivant l'union de Yahvé et d'Israël. Mais l'union du Christ et de l'Église dans notre texte est préexistante, ce qui la rapproche de la conception valentinienne de l'*Eccllesia*, éon du Plérôme préexistant, ou du *Traité tripartite* de Nag Hammadi, qui décrit également une Église spirituelle préexistante<sup>5</sup>. Dans un but moralisateur, le Ps.-Clément affirme en conclusion que « l'Église spirituelle est devenue visible dans la chair du Christ », chair qui est copie (antitype) de l'esprit et mérite à ce titre le respect. S'il y a peut-être à l'arrière-plan le thème de l'homme androgyne originel qui réunit les éléments masculin et féminin, l'auteur s'inspire plutôt du récit biblique de la création de la femme appelée à ne faire qu'une seule chair avec son époux. Ainsi l'homélie propose une exégèse ecclésiologique de la création inspirée de Paul qui, dans la première *Lettre aux Corinthiens*, opposait au premier Adam le dernier Adam spirituel, préexistant et manifesté à la fin : l'Église devient ici l'Ève spirituelle qui s'est manifestée dans la chair. La théologie de l'auteur semble assez éloignée des positions gnostiques et, s'il connaît les écrits valentiniens, c'est avec une grande liberté qu'il les utilise et sans chercher à polémiquer.

En dehors de ce développement isolé où l'influence paulinienne n'est guère contestable, l'homélie est particulièrement intéressante par ses citations des paroles du Christ. Leur étude montre que la *Secunda Clementis* appartient à une période de transition, où l'écrit commence à faire autorité, sans exclure la tradition orale. L'Écriture identifiable comme faisant autorité est encore l'Ancien Testament, mais on trouve une fois mentionnée « une autre Écriture qui dit 'Je ne suis pas venu sauver les justes, mais les pécheurs' » (2, 4). Est-ce une citation de Mt 9, 13 et Mc 2, 17 ? Ce n'est pas sûr car bien des citations des paroles du Seigneur sont d'origine inconnue ou incertaine : ainsi, au ch. 4, 5 « le Seigneur vous dit : 'Si vous êtes avec moi rassemblés sur mon sein et si vous n'observez pas mes commandements, je vous repousserai' » et au ch. 5, 2-4 « le Seigneur a dit : 'Vous serez comme des agneaux au milieu des loups'. Pierre lui répondit : 'Et si les loups déchirent les agneaux ?' Jésus dit à Pierre : 'Les agneaux, après leur mort, n'ont plus à craindre les loups' ». Ces citations pourraient être

5. *Écrits gnostiques*, éd. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier, Paris, 2007, p. 130.

une libre recomposition faite d'après Matthieu et Luc, mais, comme elles n'en sont qu'un écho lointain, leur dépendance par rapport à ces évangiles est improbable. Il faut plutôt y voir des emprunts à des recueils de *logia*, de *testimonia*, qui circulaient au I<sup>er</sup> siècle et dans lesquels puise également le corpus néo-testamentaire, ou à d'autres évangiles, comme l'*Évangile des Égyptiens* ou l'*Évangile de Pierre* (peut-être la source du dialogue entre Jésus et Pierre au ch. 5). C'est sans doute aussi le cas de la formule : « Le Seigneur dit dans l'évangile : 'Si vous n'avez pas gardé ce qui est modique, qui vous donnera ce qui est grand ?' » (8, 5), où la citation (proche d'inspiration de Lc 16, 10) peut provenir d'un évangile inconnu. L'homélie paraît donc plutôt contemporaine de la période de rédaction des évangiles canoniques, témoin d'une époque où aucun canon n'a encore été fixé. D'où son intérêt et les nombreuses questions qu'elle continue à poser.

Pseudo-Lettre d'un Pseudo-Clément, elle est d'abord une parénèse qui exhorte à une sévère discipline morale et met en garde contre les tentations du monde et la corruption de la chair, attitude où se décèle une tendance encratique. Invitant au repentir et à l'aumône, elle s'adresse à un public vivant manifestement dans l'aisance et soucieux de reconnaissance sociale. Et comme ce dernier doit être, en général, familier des thèmes de l'échange, de la récompense due pour un bienfait reçu, il peut admettre facilement qu'ils soient appliqués à la relation entre son Dieu bienfaiteur et lui, le fidèle bénéficiaire et redevable du don reçu. L'homéliste peut aussi apparaître comme une sorte de catéchiste quand il veut lever des doutes sur des questions de foi comme la résurrection : « Que personne de vous ne dise que cette chair ne sera pas jugée et qu'elle ne ressuscitera pas » (9, 1). Et c'est bien de la prédication populaire qu'au final paraît relever le ton général du texte, même s'il présente bien des traits originaux : « En regard des écrits de Clément de Rome, Ignace et Polycarpe, l'Homélie présente une originalité certaine dans une part de ses préoccupations, de ses schèmes, peut-être dans son milieu culturel d'origine, moins ouvert à l'hellénisme et plus sensibilisé au phénomène de la gnose. Son enseignement reste néanmoins pour l'essentiel dans la ligne de la mystique chrétienne primitive<sup>6</sup>. »

6. J. LIÉBAERT, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Gembloux, 1970, p. 98.



## Indications bibliographiques

Voir l'édition et la traduction française de H. HEMMER, *Les Pères apostoliques II : Clément de Rome, Épître aux Corinthiens ; Homélie du 1<sup>er</sup> siècle*, Paris, 1926<sup>2</sup>, ainsi que les éditions annotées de F. X. FUNK et K. BIHLMAYER, *Die apostolischen Väter*, Tübingen, 1956, p. 71-81 et de K. WENGST, *Schriften des Urchristentums*, München, 1984 [Zweiter Klemensbrief, p. 205-280] ; Ch. M. TUCKETT, *2 Clement. Introduction, Text and Commentary*, Oxford, 2012. Un commentaire approfondi est proposé par K. P. DONFRIED, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden, 1974, et E. BAASLAND, « Der 2 Clemensbrief und frühchristliche Rhetorik : 'Die erste christliche Predigt' im Lichte der neueren Forschung », *ANRW II.27.1*, 1993, p. 78-157.

### MÉLITON DE SARDES, SUR LA PÂQUE

L'homélie *Sur la Pâque*, attribuée à Mélicon, évêque de Sardes en Lydie dans la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle, pose également un problème de titre et d'attribution. Connue jusqu'en 1940 seulement par des citations, elle est découverte par Campbell Bonner dans un papyrus Chester Beatty de l'Université du Michigan, qui porte le nom de Mélicon, et éditée sous le titre « Homélie sur la passion », d'après un lemme d'Anastase le Sinaïte. En 1960, M. Testuz publie un texte plus complet, tiré d'un papyrus Bodmer, lui aussi du 1<sup>er</sup> s., qui a l'indication « De Mélicon, *Sur la Pâque* ». Le nom de l'auteur semble ainsi confirmé, même si l'attribution est restée contestée par P. Nautin<sup>7</sup>, et son vrai titre établi. On s'aperçoit alors que l'œuvre est conservée également dans un abrégé latin (transmis parmi les œuvres de Léon le Grand) et dans des traductions syriaque, copte et géorgienne. Mais de Mélicon nous savons peu de choses, surtout qu'il était un grand spirituel – selon une lettre de Polycrate transmise par Eusèbe, il était eunuque, c'est-à-dire continent, et vivait tout entier dans l'Esprit saint –, et nous n'avons conservé de lui dans son intégralité que cette seule œuvre, datée des années 160-170<sup>8</sup>. L'essentiel de nos renseignements est procuré par

7. *Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon*, Paris, 1953, p. 53-56.

8. De son œuvre abondante nous avons sous son nom une quinzaine de fragments à l'authenticité parfois douteuse. Parmi les extraits à l'attribution certaine, l'un est tiré d'une *Apologie* adressée à Marc-Aurèle vers 170, dans laquelle il fait un parallèle entre l'avènement de l'Empire et l'apparition de la religion chrétienne et associe le succès de l'un et la réussite de l'autre, pour mieux faire ressortir l'injustice des persécutions dont sont victimes les chrétiens d'Asie. Un autre est tiré du livre *Sur l'âme et le corps*, qui témoigne du même goût pour les formules paradoxales que le *Peri Pascha* (« Le Juge a été jugé, l'Invisible vu, l'insaisissable saisi »). Il en va de même du

une notice d'Eusèbe (*HE* 4, 26, 1-10), qui s'harmonise mal avec l'homélie que nous possédons. D'abord, il lui attribue deux livres *Sur la Pâque*, sans doute deux parties d'un même traité. Si ces livres correspondent à l'homélie *Sur la Pâque*, il s'agirait de ses deux sections, à moins qu'il ne faille supposer qu'elle représente un seul des deux livres évoqués. Ensuite, Eusèbe cite le début du livre *Sur la Pâque*, où « Méliton indique le temps où il le composait » et où est mentionné, à l'époque du proconsul d'Asie Servilius Paulus et du martyr de Sagari, un grand débat à Laodicée au sujet de la Pâque, à l'occasion duquel « ceci fut écrit ». Mais cet extrait appartient-il à l'homélie ? En effet, il ne figure curieusement dans aucun des témoins du texte. Comme Eusèbe semble recopier moins un début d'ouvrage qu'un en-tête chronologique, il a pu être ajouté par l'auteur ou un copiste, ce qui expliquerait qu'il n'ait pas été conservé. Pose également problème le nom du proconsul d'Asie, Servilius Paulus, dont on ne trouve pas d'autre attestation (Rufin a Sergius Paulus qui, lui, est attesté). Surtout, l'homélie ne fait aucune allusion à une controverse à Laodicée<sup>9</sup> et l'expression « ceci fut écrit » est impropre pour désigner une homélie, mais semble viser plutôt un traité. Devant tant d'incertitudes, on se gardera donc d'identifier trop vite l'homélie et le livre auquel se réfère Eusèbe.

Même si elle est indépendante du débat de Laodicée, notre homélie est à situer dans le cadre de la tradition liturgique d'Asie Mineure, où, selon l'usage quartodéciman, on célébrait la Pâque dans la nuit du 14 au 15 Nisan. Elle a dû être prononcée lors d'une vigile pascale après la lecture d'Exode 12, 3-32 et son explication ou sa paraphrase, sans doute par le même lecteur qui appliquait le récit à la Passion du Christ, et juste avant la rupture du jeûne et l'Eucharistie. C'est ce que laisse supposer son début : « Le texte de l'Écriture sur l'exode hébreu a été lu et les paroles du mystère viennent d'être expliquées. » Rompant avec la stricte paraphrase qui l'a précédée, l'homélie appartient à un autre genre littéraire : elle relève du style de la seconde sophistique, bien attestée en Asie Mineure chez de nombreux auteurs païens de l'époque, mais aussi chrétiens comme Ignace, et caractérisée par une rhétorique déclamatoire parfois verbeuse, qui aime aligner des membres de phrase antithétiques et rimés et où abondent exclamations.

livre *Sur la croix* (« vu pauvre et ne se dépouillant pas de ses richesses, ayant besoin de nourriture et ne cessant de nourrir le monde, il était fixé au bois et il soutenait l'univers »), d'un passage du traité *Sur le dimanche* publié par M. RICHARD (« Le fragment du traité *Sur le dimanche* de Méliton de Sardes », dans O. Perler, *Sapientia et caritas*, Fribourg, 1990, p. 365-373) et d'un livre *Sur la foi*, qui évoquent le *Peri Pascha*. Un traité *Sur le diable et l'Apocalypse de Jean* fait d'Absalom une figure du diable selon le figuratisme cher à l'auteur. Nous avons également le début de l'introduction de ses *Eclogae* (cité par EUSÈBE, *HE* 4, 26, 12).

9. Un autre élément est à ajouter au dossier : Clément d'Alexandrie, selon Eusèbe, a écrit un ouvrage *Sur la Pâque* à cause de l'écrit de Méliton, ce qui fait supposer que ce dernier défendait la Pâque quartodécimane.

mations, interrogations, antithèses, isocolismes et homéotéleutes. D'où l'impression de lourdeurs et de répétitions qui peuvent paraître fastidieuses et qui conduisaient Tertullien, selon Jérôme, à se moquer du style distingué et déclamatoire de Méliton, affirmant qu'il était considéré comme un prophète. Mais, en fait, cet art rhétorique sert magnifiquement le souffle religieux de l'évêque de Sardes, qui ne recule pas devant les envolées dramatiques, les images saisissantes et grandioses développées dans un rythme soutenu par la répétition de formules : « Lui qui est tout, Loi en tant qu'il juge, Logos en tant qu'il enseigne, grâce en tant qu'il sauve, père en tant qu'il engendre, Fils en tant qu'il est engendré, mouton en tant qu'il souffre, homme en tant qu'il est enseveli, Dieu en tant qu'il ressuscite » (9) ; « Regarde vers Abel pareillement tué, vers Isaac pareillement lié, vers Joseph pareillement vendu, vers Moïse pareillement exposé, vers David pareillement persécuté (...) vers le mouton immolé en Égypte, vers celui qui frappa l'Égypte et qui sauva Israël par le sang » (59-60). Méliton adopte bien un style qui tient à la fois du « développement rhétorique de la paraphrase haggadique et d'un *praeconium* plein d'enthousiasme poétique et prophétique », selon l'heureuse formule d'O. Perler<sup>10</sup>.

La construction de l'homélie en deux parties est simple : l'une reprend les principaux épisodes de la Pâque juive d'après le texte de l'Exode et en donne une interprétation typologique, comme autant de figures de la Pâque christique, l'autre décrit le plan de salut depuis l'apparition du péché jusqu'au refus des Juifs et au triomphe du Christ, dénonçant le refus ingrat d'Israël. Le prologue dégage le sens du mystère de la Pâque : il est celui du passage de l'ancien au nouveau, du corruptible à l'incorruptible, du temporaire à l'éternel, du mortel à l'immortel, de la Loi au Logos, de la figure à la vérité réalisée, qui supplante la figure tout en étant son aboutissement. L'orateur passe alors à l'explication des principaux épisodes de la Pâque juive, tels qu'ils sont décrits dans l'Exode, qu'il reprend et amplifie. Il dresse ainsi le tableau saisissant de Pharaon assis sur un sac de cendres, enveloppé comme d'une tunique par l'Égypte endeuillée, celui, tout aussi cruel, des premiers-nés tâtonnant dans l'obscurité, appelant à l'aide père, mère, frère, ami et ne recevant de réponse que du Silence de la Mort, celui enfin « des mères aux cheveux défaits, des pères à l'esprit perdu, hurlant en langue égyptienne » (29). La même recherche d'effets est à l'œuvre pour décrire la situation du côté d'Israël. L'aspect théâtral est prolongé par une adresse directe à l'ange arrêté par le sang du mouton : « Dis-moi, ô ange, ce qui t'a intimidé : l'immolation du mouton ou la vie du Seigneur ? », cette immolation du mouton agissant comme rempart du peuple, la mort de l'un devenant la vie de l'autre. L'homéliste réfléchit

10. SC 123, p. 29.

alors au sens que joue le thème de la préfiguration et du symbole, qui structure tout le développement et qui est élaboré pour la première fois de façon magistrale, attestant une pratique de l'exégèse souvent reprise par la suite : « À moins d'un modèle, une œuvre ne se construit pas. Telle est la raison de la maquette de l'œuvre à venir... Mais lorsqu'a été réalisé ce à quoi était destinée la figure, alors ce qui jadis portait l'image du futur est détruit, étant devenu inutile, parce qu'il a cédé son image à ce qui existe vraiment » (36-37). Comme l'ouvrage achevé supplante la maquette, l'Évangile est devenu l'accomplissement de la Loi et l'Église le lieu de sa réalisation (40). La figure, devenue vaine et sans valeur, perd sa raison d'être, « se vide » pour faire place à la plénitude du Christ. Le développement se clôt alors par une doxologie.

Commence alors la deuxième partie sur la structure du mystère. Précisant le sens étymologique de la Pâque, passion de celui qui souffre et de celui qui compatit à cette souffrance, l'orateur décrit les ravages du péché transmis en héritage par le premier homme à ses descendants en donnant à voir la scène d'une tragédie : « Tous sur la terre devinrent les uns meurtriers, les autres fratricides, les autres parricides, les autres enfin infanticides » (52). Inversement, il évoque les souffrances des patriarches, qui préfigurent celles du Christ « qui fut en Abel tué, en Isaac lié, en Jacob mercenaire, en Joseph vendu, en Moïse exposé, en David persécuté » (69), et les voix des prophètes, qui les annoncent, enfin la venue de « celui qui est la Pâque de notre salut », « incarné en une vierge, suspendu au bois, enseveli en terre, ressuscité des morts, élevé vers les hauteurs » (70). Le dernier développement interpelle vivement Israël, coupable de son refus dédaigneux, du crime de son Dieu, de son créateur, et déploie la même structure rythmique d'oppositions binaires : « Tu as déshonoré celui qui t'a honoré, tu as méprisé celui qui t'a estimé, tu as renié celui qui t'a confessé, tu as répudié celui qui t'a appelé, tu as tué celui qui t'a vivifié » (73) ; « tu psalmodiais, mais lui était condamné ; tu battais la mesure, mais lui était cloué ; tu dansais, mais lui était enseveli ; tu étais étendu sur une couche moelleuse, mais lui dans un tombeau et un cercueil » (80). À ce procès pour ingratitude, est également convoquée l'histoire biblique, dont Israël n'a pas reconnu l'unique acteur, celui qui l'a créé, choisi, délivré, aussi bien que celui qui a ressuscité ses morts. L'accusateur amplifie les effets selon le même schéma binaire jusqu'à la condamnation finale : « tu abandonnas le Seigneur, tu ne fus pas trouvé par lui ; tu anéantis le Seigneur, tu fus écrasé, par terre ; toi, tu gis, mort, mais lui, il ressuscita » (99). L'épilogue fait d'abord parler le Christ victorieux qui s'adresse aux nations : « Qui disputera contre moi ? C'est moi qui ai détruit la mort... c'est moi votre rémission » (102). Il s'achève sur une apothéose qui a la forme littéraire du symbole de foi, conclu par une doxologie.

L'homélie atteste une étape encore précoce dans l'élaboration théologique. L'insistance sur la typologie rapproche l'auteur d'Irénée et doit se comprendre en relation avec la polémique antimarcionite, à laquelle Méliton participa. La polémique antijuive, si virulente, est également typique du II<sup>e</sup> siècle, quand les chrétiens se veulent les véritables héritiers d'une tradition qu'ils s'approprient, particulièrement le rite de la célébration pascale, tout en refusant aux juifs la légitimité de cet héritage. Quelques points concernant le Christ, figure centrale, méritent d'être relevés : il est présenté comme le Premier-né de Dieu, engendré avant l'étoile du matin, son Fils et son Logos, Dieu (82, 76, 47), « Père en tant qu'il engendre, Fils en tant qu'il est engendré » (9) – formule équivoque qui pourrait évoquer une forme de modalisme –, mais également comme homme incarné dans une vierge, le terme « incarnation » faisant ici sa première apparition, peut-être dans un contexte antignostique (70). Est ainsi esquissée l'idée d'une double nature du Christ, défini à la fois « par son corps qui a pris sur lui les souffrances de celui qui souffrait... et par son esprit immortel qui tua la mort homicide » (66). En même temps, en lui, l'union du divin et de l'humain est telle que « Dieu a été mis à mort » (96). La fin des temps mettra fin à l'esclavage, aux ténèbres, à la mort et à la tyrannie pour produire la délivrance, la lumière, la vie et la royauté éternelle, ce jeu des contrastes qualifiant un style, mais aussi une vision religieuse de salut, où est souligné l'aspect cosmologique du sauveur. Le tableau final offre une image grandiose du Christ alpha et oméga, « qui porte le Père et est porté par le Père » (105). Témoin exceptionnel de la prose d'art et de ses procédés rhétoriques en vigueur au II<sup>e</sup> siècle en Asie, l'homélie est l'expression de la foi ardente d'une communauté réceptive à cette liturgie si particulière, proposée par un pasteur emporté par son inspiration poétique et sa vision théologique.

## Bibliographie

### ÉDITIONS ET BIBLIOGRAPHIE :

- DROBNER H., « 15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes (1965-1980). Eine kritische Bibliographie », *VigChr* 36, 1982, p. 313-333.
- HALL S.G., *On Pascha and Fragments*, Oxford, 1979 [texte grec, traduction anglaise].
- HALL S.G., « Melito 'Peri Pascha' : corrections and revisions », *JThS* 64, 1, 2013, p. 105-110 (avec mise à jour bibliographique).
- ORLANDI T., *Omelia 'De anima et corpore'* [Clavis Coptica 0223 = CPG 2004 ; texte copte, traduction italienne], Rome, 2003.

PERLER O., *Sur la Pâque et fragments*, SChr n° 123, Paris, 1966 [texte grec, traduction française].

STEWART-SYKES A., *On Pascha, with the fragments*, Crestwood (NY), 2001.

#### ÉTUDES :

AUF DER MAUR J., *Meliton von Sardes, Über das Pascha. Die älteste bekannte christliche Osterpredigt. Jüdische Wurzeln, christliche Neuinterpretation, anti-jüdische Polemik*, Vienne, 1988.

CHAN F., *Baptismal typology in Melito of Sardis' Peri Pascha. A Study in the Interpretation of Exodus 12 in the Second Century*, thèse du Theological Seminary de Glenside, 2001.

COHICK L.H., *The Peri Pascha attributed to Melito of Sardis : Setting, Purpose and Sources*, Providence (RI), 2000.

COHICK L.H., « Melito of Sardis' Peri Pascha and its Israel », *HThR* 91, 4, 1998, p. 351-372.

HALL S.G., « Melito in the light of the Passover Haggadah », *JThS* 22, 1971, p. 29-46.

HALTON Th., « Stylistic device in Melito, Περὶ Πάσχα », dans P. von Grandfield et J. A. Jungmann (éd.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster, 1970, p. 249-255.

HANSEN A., *The Sitz im Leben of the Paschal Homely of Melito with Special Reference to the Pascal Festival in Early Christianity*, Northwestern U.P., 1968.

NAUTIN P., *Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris, 1953.

ORLANDI T., « La tradizione di Melitone in Egitto e l'omelia *De anima et corpore* », *Augustinianum* 37, 1997, p. 37-50.

STEWART-SYKES A., « Melito's anti-Judaism », *J ECS* 5, 1997, p. 271-283.

STEWART-SYKES A., *The Lamb's High Feast. Melito, Peri Pascha and the Quarto-deciman Paschal Liturgy at Sardis*, Leiden, 1998.

VIGNOLO R., *Storia della salvezza nel Peri pascha di Melitone di Sardi*, Varèse, 1971.

WINSLOW D. F., « The polemical christology of Melito of Sardis », *StP* 17, 2, 1982, p. 765-776.

WILKEN R.L., « Melito, the Jewish community at Sardis and the sacrifice of Isaac », *ThS* 37, 1976, p. 53-69.

#### MÉLITON DE SARDES, DE ANIMA ET CORPORE

Du *De anima et corpore* de Mélicon, ont été conservés différents fragments (CPG I, 1093, 13), qui ont été publiés par O. Perler dans son édition du *De Pascha* (SC 123). Récemment, T. Orlandi a réédité sans nom d'auteur un texte copte transmis sous le nom d'Athanase (CPG II, 2004, b), édité en 1910

par E. A. Wallis Budge. Une version syriaque attribue ce texte à Alexandre d'Alexandrie. Ces témoins semblent appartenir à la dépendance littéraire du *De anima et corpore* de Méliton.

KRÜGER G., « Meliton von Sardes oder Alexandre von Alexandrien », *ZWTh* 31, 1888, p. 434-448.

NAUTIN P., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953

ORLANDI T., *Omelia De anima et corpore*, Rome, 2003 [texte copte, traduction italienne].

PERLER O., « Recherches sur le Peri Pascha de Méliton », *RSR* 51 (1963), p. 407-421

PERLER O., *Méliton. Sur la Pâque et fragments*, SC 123, 1966, p. 236-238.

RICHARD M., « Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes », *Muséon* 85, 1972, p. 309-336 [repris dans les *Opera minora*, t. I, n° 7]

SCHNEEMELCHER W., « Der sermo *De anima et corpore*, ein Werk Alexanders von Alexandrien ? », *Festschrift für G. Dehn*, Neikirchen, 1957, p. 119-143.

#### L'HOMÉLIE ANONYME IN SANCTUM PASCHA<sup>11</sup>

Sixième d'un homélaire liturgique de sept homélies formant la série dite des « petites trompettes », transmise parmi les œuvres de Jean Chrysostome, cette homélie, après avoir été attribuée à un Ps.-Chrysostome, l'a été à Hippolyte de Rome sur la foi d'un palimpseste de Grottaferrata, où Ch. Martin a reconnu en 1925 la première partie du texte<sup>12</sup>, et de deux florilèges syriaques des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. Cette attribution a été contestée ensuite par les différents savants qui l'ont étudiée, sans que le nom d'un auteur se soit imposé. P. Nautin y voit une homélie inspirée du traité *Sur la pâque* d'Hippolyte, mais de date tardive car elle présenterait des traits christologiques du IV<sup>e</sup> siècle, une opinion plus guère admise<sup>13</sup>. M. Richard en fait une homélie monarchienne du III<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. R. Cantalamessa propose de la situer dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, car, par son contenu et son

11. P. NAUTIN, *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, SC 27, Paris, 1950, 2003<sup>2</sup> (voir les compléments de S. J. VOICU dans SC 48, 2004<sup>2</sup>, p. 183-187).

12. C. MARTIN, « Un Περί τοῦ Πάσχα de saint Hippolyte retrouvé », *RechSR* 16, 1926, p. 148-165.

13. S. J. VOICU a défendu récemment une rédaction en Asie Mineure pendant la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle (« Note [pseudo-] ippolitee », *Augustinianum* 39, 1999, p. 266-273). Il rapproche à juste titre un passage sur la croix (51) d'une litanie présente dans une homélie pseudo-chrysostomienne, datable du IV<sup>e</sup> s., *l'In uenerabilem crucem*. Or, ce type de litanie présupposerait un développement du culte de la croix comme objet, impensable dès l'âge constantinien. L'argument paraît fragile.

14. M. RICHARD, « Une homélie monarchienne sur la Pâque », *Studia Patristica* 3 (TU 78), Berlin, 1961, p. 273-289 (repris et complété dans *Opera minora* II, n° 22 et appendice, Turnhout, 1977).



style, elle rappelle celle de Méliton et proviendrait également d'un milieu quartodéciman d'Asie mineure<sup>15</sup>. G. Visonà, l'auteur de la dernière étude approfondie<sup>16</sup>, ne tranche pas, parce que, si d'évidents aspects archaïques semblent exclure une date postérieure à la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, il pourrait cependant s'agir d'un pastiche.

Mais la lecture de l'homélie rend improbable une telle hypothèse. Elle est composée de deux sections nettement identifiables, entre un exorde et une péroraison d'un grand souffle rhétorique : elle s'ouvre sur la description des flambeaux, qui englobent la nuit, et l'appel à la fête, « panégyrie commune de tous les êtres, don de la volonté du Père au monde et divin lever du Christ sur la terre » (3, 3), elle s'achève sur une invocation à la Pâque, « festivité commune de toutes choses, panégyrie du monde » (62), destructrice de la mort ténébreuse mort, et au Christ Dieu victorieux. La première partie reprend et commente chaque point du texte de l'Exode (Ex 12, 1-15 43-49), déjà cité intégralement dans l'exorde, pour en révéler les symboles et les mystères : les différents épisodes de la Pâque juive sont appliqués au Christ et à l'Église. La seconde partie révèle le sens de l'avènement du Christ après la Loi, revêtu d'un corps, de sa Pâque, du bois de la croix, de la couronne d'épines et du flanc ouvert, de la présence des deux larrons, de son dernier souffle où se séparent esprit, âme et corps, des trois jours passés sous terre, de son apparition aux femmes et de son ascension au milieu des puissances angéliques qui acclament le Dieu-homme. À chacun de ces moments sont associées une ou plusieurs interprétations : par exemple, le bois de la croix, plante de salut, s'oppose à l'arbre de la perdition et devient le support et l'axe de tout l'univers, étant « tout entier en tout et partout » (51) et les trois jours peuvent traduire la résurrection intégrale de l'âme, de l'esprit et du corps ou le salut complet des trois peuples, « celui d'avant la Loi, celui de la Loi, celui de lui-même » (58). L'homéliste est particulièrement sensible à la dimension cosmique du salut, qu'il annonce dès le début et reprend en conclusion.

Mais sa pensée n'est pas toujours claire et pose des problèmes d'ordre doctrinal. Sa christologie pneumatique et son absence de perspective trinitaire semblent remonter à la fin du II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècle : elle témoigne de conceptions archaïques et d'un binitarisme incontestable. Sa théologie se signale par l'absence de toute référence à l'Esprit saint. L'expression « Esprit divin » (θεῖον πνεῦμα) désigne uniquement le Logos ou le Fils, et prend parfois le sens impersonnel de nature divine, mais en tant qu'elle est possédée par le Fils. Il y a là un monarchianisme irréfléchi, non théorisé. Le *pneuma* se réfère, en effet, à la fois à la nature divine du Christ et au Christ

15. R. CANTALAMESSA, *L'omelia « In s. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milan, 1967.

16. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha, Studio, edizione, commento*, Milan, 1988.



préexistant<sup>17</sup> : « Il y a quatre noms principaux de la divinité, par lesquels surtout on peut reconnaître l'Esprit divin : la seigneurie et la divinité, la filiation et la royauté éternelle » (46). Le développement suivant est délicat à interpréter : « C'est bien comme Dieu et homme que ce grand Jésus est venu chez nous et l'Esprit souverain a été contenu par un corps d'homme. Et en effet, le premier souffle mystique du Père<sup>18</sup> fut contenu par Adam, bien qu'il fût terre et argile, car rien n'empêche l'Esprit divin de s'unir à un corps, quand Dieu le veut : si le limon primitif contenait l'Esprit sacré, un corps doué d'une âme a contenu la vie immortelle du Christ » (47). Il est possible de déceler dans ce passage une théologie quelque peu émanatiste où la divinité du Fils est représentée comme une émanation volontaire de la divinité du Père. L'imprécision de la doctrine paraît donc bien exclure une datation aussi tardive que le iv<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. On peut également noter que certains passages remontent à la tradition judéo-chrétienne, comme celui où les deux larrons sont décrits comme « les deux raisonnements de l'âme » (54), et que le développement enthousiaste sur la Loi ne trahit aucun fort sentiment antijudaïque, à la différence de Méliton.

## Bibliographie

- CANTALAMESSA R., *L'omelia « In s. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milan, 1967.
- MARTIN C., « Un Περὶ τοῦ Πάσχα de saint Hippolyte retrouvé », *RechSR* 16, 1926, p. 148-165.
- NAUTIN P., *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, SC 27, Paris, 1950, 2003<sup>2</sup>.
- RICHARD M., « Une homélie monarchienne sur la Pâque », *Studia Patristica* III (TU 78), Berlin, 1961, p. 273-289 (repris et complété dans *Opera minora* II, n° 22 et appendice, Turnhout, 1977).

17. VISONÀ, *op. cit.*, p. 121.

18. « de l'Esprit » codd. MO (*forsitan recte* selon Visonà).

19. L'édition de référence est maintenant celle de G. Visonà, mais le texte de l'homélie présente de nombreuses obscurités que les divers commentaires n'ont pas complètement éclaircis. Par exemple, en 3, 2 « Qu'ils soient en fête, les Cieux des cieux... qui reçoivent les premiers le Lever paternel du divin Esprit », ne faudrait-il pas supposer au lieu de l'adjectif πατρῶας, παρωάς ? De même en 38 « Tu nous as vraiment abrités, Jésus, de la grande extermination et tu as étendu tes mains paternelles, tu nous as cachés dans tes ailes paternelles, en faisant jaillir sur terre un sang divin », le texte transmis par les manuscrits paraît étrange et il n'est pas impossible qu'il faille substituer à πατρικός l'adjectif πνευματικός, l'erreur s'expliquant par une faute de transcription (même confusion en 47).

VISONÀ G., *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha, Studio, edizione, commento*, Milan, 1988.

VOICU S.J., « Note [pseudo- ] ippolitee », *Augustinianum* 39, 2, 1999, p. 266-273.

VOICU S.J., « Filone di Carpasia e Pseudo Ippolito : di un'omelia pasquale tramandata in etiopico », *Augustinianum* 44, 1, 2004,, p. 5-24.

