

Simon C. MIMOUNI et Isabelle ULLERN-WEITÉ (sous la direction de), *Pierre Geoltrain ou comment «faire l'histoire» des religions? Le chantier des «origines», les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines. Centre d'Études des Religions du Livre (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 128. Série „Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses”, 2), Brepols, Turnhout, 2006, 400 p. ISBN 2-503-52341-2.*

‘Chantier’ en construction, hommage et recueil d’articles posthume, ce volume témoigne de la richesse et de la variété des méthodes et des approches en ce qui concerne l’histoire des religions en général, et celle du christianisme ancien en particulier. Le ciment de cet ensemble, si riche et si varié, est Pierre Geoltrain, ancien professeur à l’École Pratique des Hautes Études, maître d’œuvre de la traduction française des écrits apocryphes chrétiens dans la „Bibliothèque de la Pléiade”, d’abord avec F. Bovon (vol. I, Gallimard, Paris, 1997), puis avec J.-D. Kaestli (vol. II, Gallimard, Paris, 2005), décédé brutalement au printemps 2004, laissant ainsi ce livre quelque peu „orphelin”, comme nous rappellent S. C. Mimouni et I. Ullern-Weité dans leur introduction: «Du ‘vol des ancêtres’ à la ‘solitude du livre’...» (7-9). „Ce volume fut initié avec Pierre Geoltrain”, écrivent-ils, qui avait accepté de „co-animer un séminaire inter-institutionnel de troisième cycle, à la Faculté Protestante de Paris (...), consacré à la question de déterminer le moment social et les modalités discursives d’une émergence peut-être initialement littéraire du christianisme au sein du judaïsme. Il s’agissait, là, de croiser les approches de l’histoire et de la philosophie sur un dossier de recherches que P. Geoltrain avait déjà œuvré à inscrire entre histoire et sémiotique.” Dès le départ, l’objectif fut donc de mettre à l’épreuve les „modèles d’analyse et les questions historiographiques” de P. Geoltrain, en l’associant à la réception (nécessairement critique) de son œuvre scientifique, pour „mesurer plus conceptuellement le phénomène discursif et rédactionnel pragmatique qui allait donner le corpus néotestamentaire” (7).

Le volume se divise en trois grandes parties. La première, intitulée „L’histoire comme geste artisanal et comme enseignement de la recherche même. Aux limites de l’historiographie savante”, se compose de huit articles de P. Geoltrain, qui nous introduisent dans sa „conception pratique de l’historiographie” (8). Ils sont suivis d’une étude de I. Ullern-Weité.

Le premier article – „Le vol des ancêtres ou comment procéder à une captation d’héritage” (13-24) – est une traduction annotée de *5 Esdras*, où le prêtre juif se métamorphose en prophète chrétien. À ce propos, dans sa présentation introductive, P. Geoltrain énonce sa perception de l’émergence du christianisme: „une dissidence” qui „s’est emparé des Écritures juives, puis des grands ancêtres d’Israël, à commencer par Abraham pour finir avec tous les prophètes. Une première voie consistait à interpréter les écrits juifs comme annonce et préfiguration du messie chrétien. Une deuxième permettait d’inscrire le Christ et ses disciples dans la succession des prophètes dont les traditions juives racontaient qu’ils avaient été rejetés, persécutés et, pour certains, mis à mort. Une troisième voie, enfin, allait jusqu’à attribuer aux prophètes juifs eux-mêmes une révélation explicite du messie chrétien” (13). Pour P. Geoltrain la fonction de *5 Esdras* (inclut en appendice dans la Vulgate) est claire: „Elle ne consiste pas seulement à interpréter en un sens chrétien les textes de la Bible juive, ce qui est le souci de la plupart des auteurs chrétiens. Elle a plutôt pour but de transformer Esdras, le prêtre et scribe de l’écrit biblique, en un prophète annonçant le rejet total d’Israël au profit d’un autre peuple auquel sont attribués le royaume de Jérusalem, les patriarches, les prophètes ainsi que toutes les promesses. Avec ce nouvel Esdras, un prophète au moins aurait donc annoncé non pas la venue du Christ, mais celle du peuple chrétien, issu

du paganisme, et s'en serait réjoui" (14). À ce premier article nous y pouvons rattacher le troisième – „Remarques sur la diversité des pratiques discursives apocryphes: l'exemple de 5 Esdras" (35-43) –, qui souligne les propos du premier.

Le second article du volume – „'Abraham notre Père' et le problème de la filiation" (25-33) – prolonge en quelque sorte la „captation d'héritage", car il aborde le problème de l'identité des premiers chrétiens, que P. Geoltrain considère déficitaire d'un point de vue ethnique (ils ne sont plus juifs, et ils n'appartiennent plus à aucune autre nation ou peuple), mais aussi en ce qui concerne leur mémoire (constituée autour de la mort et de la résurrection du Christ, elle se développe „en s'arrogeant le passé et la mémoire du judaïsme qu'elle réinterprète", 25). C'est à travers la figure d'Abraham, et dans une perspective anthropologique, qu'il propose d'illustrer le processus d'appropriation et de filiation, notamment dans l'*Épître aux Galates* et dans l'*Épître aux Romains*, où Paul détourne la mémoire et métaphorise la filiation. Dans les évangiles (Mt 3,9; Lc 3,8, Jn 8) on dénie déjà „à Israël le droit à invoquer la paternité d'Abraham" (30). Si cette analyse semble plausible, le démantèlement de la filiation envisagé par P. Geoltrain dans la „fratrie" chrétienne primitive est moins convaincant. Dans le développement des ministères et de l'institution ecclésiastique la légitimation de l'autorité par la figure du père est loin d'être négligeable (voir par ex. A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, Cerf, Paris, 1992).

Le quatrième article – „Qumrân, anthropologie d'un site" (45-47) – est une brève note de recherche qui rappelle les érudits à la raison: „il n'y a pas d' 'homo qoumranicus', mais des hommes qui ont choisi de s'installer et de vivre à Qumrân" (45), dont on ne connaît même pas le nom que les occupants de l'époque donnaient à ce site. Ce qui veut dire très sobrement, qu'au lieu et à la place des représentations (éventuellement) fantaisistes et/ou idéologiques il faut toujours partir et tenir compte des données et du contexte socio-historico-culturel (penser à tous les aspects de l'existence humaine), en faisant peut-être attention même aux détails apparemment les plus insignifiants.

Le cinquième article de P. Geoltrain – „Le discours religieux" (49-65) – inclut „la sémiotique du monde religieux" dans la problématique „de la sémiotique littéraire ou gestuelle" (49). Il suggère de dépasser l'attitude de „révérence", et prendre le risque des implications que l'analyse des textes pourrait induire „au sein de sociétés religieuses constituées et bien vivantes". D'autant plus, qu'en France „les premiers travaux de sémiotique ont trouvé... un écho favorable dans le monde de l'exégèse biblique" (49). D'après P. Geoltrain, la sémiotique permettait aux exégètes, se trouvant dans une sorte d'impasse, „non seulement une meilleure utilisation de leur outillage, déjà très affiné, mais encore et surtout de resituer leur discipline dans une problématique littéraire plus générale. Enfin elle reposait d'une façon toute nouvelle, aux interprètes et aux théologiens, la question du sens et de la visée herméneutique" (50). L'article n'a pas la prétention de faire un bilan, mais il soulève, catalogue surtout des problèmes, à la fois dans l'analyse des Évangiles (formes littéraires et typologie des discours, organisation narrative, dimension cognitive du récit, véridiction, énonciation, transformations des valeurs sémantiques) et dans le corpus biblique (discours prophétique, apocalyptique, liturgique, théologique, mystique, diabolique et littérature épistolaire). N'empêche qu'il y a aussi des questions spécifiques que le discours religieux pose, comme l'intertextualité (commentaire, lecture, citation, traduction), le choix du corpus, le rapport entre culture et idéologie. P. Geoltrain attire cependant l'attention sur les bénéfices d'une prise en compte de la méthode sémiotique – qu'il est néanmoins utile et nécessaire d'associer à l'analyse historico-critique. Car le sémioticien, écrit-il, „aborde les textes comme des discours homogènes qu'il démonte pour mettre au jour la cohérence du langage qu'ils tiennent sur les hommes et le monde, c'est-à-dire la cohérence d'un système de représentation. Accoutumé à travailler dans la synchronie, le sémioticien ne met en œuvre que des outils de type linguistique, parfaitement adaptés à cet objet linguistique qu'est le texte, Parole ou

Écriture. En renonçant par méthode et pour un temps à prendre en charge l'avant et l'après du texte, il répond aux conditions nécessaires pour mener l'analyse de représentations structurées qui ne révèlent pas aussitôt leurs liens avec les structures sociales ou économiques avec lesquelles elles sont pourtant en rapport" (59). D'autant plus, que les Écritures, en tant que textes normatifs nés dans un contexte socio-historique déterminé, sont sans cesse lues et commentées (c'est-à-dire réactualisées) dans différentes cultures en évolution constante. D'après P. Geoltrain, „la sémiotique permet de mesurer les écarts et les réajustements qui apparaissent dans ces formations sociales qu'elle considère d'abord comme des sociétés de discours. Jusque dans l'histoire des mots, elle peut montrer comment l'investissement sémantique d'un lexème, dans une même langue mais chez des auteurs différents ou à des époques différentes, porte la marque d'une transformation des systèmes de représentations" (60).

Nous pouvons dire que le sixième article – „Paul et le destin du paulinisme" (67-82) –, d'une certaine manière, met en œuvre les considérations et les approches méthodologiques énoncées ci-dessus. Paul, qui n'a pas connu Jésus, construit un discours centré sur le Christ en qui le salut s'est manifesté. Il est donc en rupture: avec l'événement tout récent, qu'il doit maintenant réinterpréter et inscrire „dans l'histoire des relations entre Dieu et les hommes" (67); et avec son milieu culturel d'origine, le monde juif. Le christianisme va s'affirmer et s'autodéfinir comme héritier indépendant du judaïsme, passant la foi avant l'observance de la Loi, puis éliminant pratiquement celle-ci. P. Geoltrain estime que „Paul a dû aborder toutes les grandes questions qui ne cesseront d'agiter la pensée du christianisme ultérieur. Or c'est un destin assez curieux que va connaître sa théologie. Si ses écrits, par leur caractère apostolique, leur ancienneté et la vigueur de leur réflexion, ont été rapidement jugés dignes d'être une référence puis de faire partie des Écritures chrétiennes, il semble que dès la seconde génération, le paulinisme ait été quelque peu retaillé à mesure plus humaine, comme si des pans entiers de son œuvre n'avaient plus été perçus comme essentiels. Au contraire, ce sont des théologiens non orthodoxes qui vont se réclamer de lui, avant que l'église ne le récupère dans sa lutte contre les hérétiques. Mais c'est toujours le paulinisme qu'on retrouvera à la base de toutes les redécouvertes et de tous les renouvellements de la pensée chrétienne et qui sera au centre des grandes querelles théologiques" (68). Et pour illustrer ses propos P. Geoltrain passe en revue les éléments les plus importants du paulinisme – la prédication (car „Paul n'a jamais écrit de traité systématique", 68), la doctrine de la justification, le sort futur réservé à Israël –, puis aborde la postérité de Paul (la collection des épîtres, les Actes des Apôtres, les Pères apostoliques et les apologistes), traite de „l'apôtre des hérétiques" (selon Tertullien), et finalement étudie sa relecture, dont le fil conducteur est „la vieille énigme de la condition humaine: déterminisme ou liberté?" (82).

Le septième article de P. Geoltrain – „Distanciation et appartenance: la notion de texte. Analyse d'un article de Paul Ricoeur", daté de 1975 (83-89) – s'inscrit également dans ce registre de réflexion et d'application méthodologiques. L'érudit y s'intéresse uniquement „à la manière dont s'organise un discours inaugural et dont est posée une problématique de type philosophique que l'auteur désire voir entrer en discussion avec les sciences du texte" (83). Il distingue entre le manque constaté par Ricoeur en herméneutique, et le programme énoncé par ce dernier pour le liquider. Seulement „l'énonciateur se confond avec le sujet tout au long du texte" (88), qui est évidemment perçu comme problématique.

Le dernier article reproduit de P. Geoltrain – „Pour une histoire des idéologies juives et chrétiennes antiques. Conditions et limites d'une histoire des idéologies juives et chrétiennes antiques" (91-113) –, paru initialement en 1978, part de l'idée qu'une histoire des idéologies „restera totalement hors de portée de l'historien du judaïsme ancien ou du christianisme primitif". Car, en fin de compte, „que sait-on de la situation objective des individus et des groupes constituant le judaïsme de la Palestine et de la Diaspora, ou celle des Premières

communautés chrétiennes?”, posait-il la question (91). Il faut reconnaître que depuis notre connaissance s’est considérablement accrue, grâce aussi à son apport! Mais, à l’époque, P. Geoltrain pouvait encore écrire que „seules sont relativement connues de l’historien les images dans lesquelles les individus et les groupes ont trouvé justification de certaines de leurs actions” (91). C’est donc dans une telle situation qu’il formulait ses idées en matière historiographique. „Il n’y a d’histoire des idéologies – écrivait-il – sans mise en relation des formes idéologiques étudiées avec l’histoire politique, économique et sociale, sans recherche des articulations entre ces différentes histoires qui chacune ont leur continuité ou leur rupture propres, leur propre tempo” (91). Pour combler nos manques de documentation en ce qui concerne la Palestine (par rapport à l’Égypte, par ex.), il envisageait déjà de la resituer dans le contexte plus large du Proche-Orient ancien. Nous pouvons toutefois considérer avec circonspection son invitation à chercher de l’inspiration (et des méthodes) dans la recherche soviétique (voir M. Rakolnikoff, *La recherche en Union soviétique et l’histoire économique et sociale du monde hellénistique et romain*, Strasbourg, 1975) – nécessairement marquée par l’idéologie de la lutte des classes et par une terminologie marxiste-léniniste –, même s’il met en garde à ne pas „transposer, de façon mécanique, aux sociétés pré-capitalistes un schéma et des outils d’analyse élaborés à partir de l’étude de la société occidentale du XIX^e siècle” (92), et insiste sur le fait que dans l’Antiquité „l’économie, toujours déterminante, n’est jamais dominante”. D’après P. Geoltrain, „les difficultés que rencontre d’emblée l’historien des idéologies juives et chrétiennes antiques” – et dont il doit toujours tenir compte – „sont, d’une part, l’insuffisance de la documentation économique et sociale, à laquelle il peut remédier en élargissant le champ de la recherche et, d’autre part, la nécessaire et incessante critique à laquelle il doit soumettre ses instruments de travail, afin de les adapter toujours mieux à l’analyse de son objet propre” (93). C’est donc dans ce contexte intellectuel qu’il envisage à la fois l’apport de la sémiotique – étant donné qu’avec les Écritures nous avons affaire à „une documentation atemporelle” et à „une production idéologique” – et l’action des structures économiques et sociales sur les systèmes de représentations (voir F. Belo, *Lecture matérialiste de l’Évangile de Marc. Récit - pratique - idéologie*, Paris, 1974; M. Clévenot, *Approches matérialistes de la Bible*, Paris, 1976), avec une action en retour des systèmes de représentations sur les réalités sociales (idée de ‘nation’ et sentiment d’appartenance chez Philon, disparition de la figure de Pinhas comme modèle zélote chez Flavius Josèphe, discours paulinien sur l’autorité et sur le travail). Au moment où il rédigeait son article, P. Geoltrain jugeait prématurée une histoire des idéologies juives et chrétiennes. Il a toutefois formulé une problématique et esquissé un questionnaire qui gardent encore toute leur pertinence et incitent à la réflexion (notamment dans le domaine de la méthodologie historiographique).

C’est ce que montre l’étude de I. Ullern-Weitė – „Pierre Geoltrain ou les explorations d’un artisan dans l’institution. L’histoire comme chantier, ouvertures méthodiques et conversation entre les disciplines” (115-146) – en clôturant cette première partie du volume. Nous y apprenons que l’œuvre de l’érudit, dont le travail s’est „constamment affirmé contre la théologie en histoire des religions” (117), est contemporain avec l’essor de l’histoire sociale des idéologies, de l’anthropologie structurale, et du „tournant langagier”. Cultivant un „scepticisme ordinaire et critique”, P. Geoltrain pensait que l’histoire „n’est ni un enchaînement de données et de faits, ni une systématique bien ordonnée parmi d’autres en occurrence. Mais elle est une interrogation sempiternelle d’un réel composite et interactif. Entre interactions sociales contemporaines et jeu de longues durées, en amont comme en aval d’un point d’approche toujours posé, ou agi, entre ordre du discours et travail sur les représentations, l’histoire advient telle une interrogation irréductible à l’univocité illusoire d’un discours; elle résiste à toutes les assurances conventionnelles, même les plus érudites” (117). C’est sans doute pour cela aussi que P. Geoltrain considérait l’histoire comme „une tentative de science” qui „fréquente inlassablement les sources” (c’est pourquoi il traduit et

commente des textes, au détriment même de toute synthèse, qui périodiquement sont pourtant indispensables afin de faire le point et baliser des pistes de recherche); une tentative qui „sait travailler seulement <sur des chaînes d’hypothèses>, reconstituées à partir des discours qui attestent et ordonnent le passé selon la pensée qu’ils en ont eue”. Pour cette raison l’histoire n’est pas „une discipline unifiée, mais recouvre <une pluralité de démarches, de méthodes, de visées>” – lisons-nous dans l’introduction du volume (8).

Que veulent les élèves et/ou collègues de P. Geoltrain, qui a su cultiver le travail d’équipe, et dont „la pratique historique vive” se faisait en dialogue? „Approcher par les coulisses – écrit I. Ullern-Weitè –, l’envers de l’histoire, le travail tout en finesse offert d’un enseignant et d’un chercheur”; „tenter une estime par l’ordinaire quotidien, collégial de la recherche pluridisciplinaire qui, seule, édifie sempiternellement l’histoire comme discipline” (118). Dans cette perspective l’auteur, qui brosse une sorte de portrait intellectuel, nous apprend que P. Geoltrain – contrairement à H. I. Marrou (*De la connaissance historique*, Paris, 1954) – privilégiait „l’histoire comme quête et comme déchiffrement plutôt que comme connaissance” (119). De ce fait, il résistait „en permanence aux conclusions fermées, à ce qui ressemblerait plus à un résultat qu’à une anticipation déjà retenue sur la recherche à poursuivre” (120). C’est probablement la raison pour laquelle il n’a rédigé aucune synthèse historiographique; lui qui n’a jamais cessé de se confronter aux „origines du christianisme” (voir F. Laplanche, *La crise de l’origine*, Paris, 2006), en cherchant les „rapports au réel que la littérature atteste et participe à édifier”. Car, pour P. Geoltrain, l’histoire des religions était toujours „une histoire comparative des civilisations et des pensées”, qui n’a pas la vocation d’édifier „une théorie ou une science du phénomène religieux pris en soi”(127).

La seconde partie, celle centrale, du volume est consacrée aux „chantiers de l’histoire” (Antiquité hellénistique et romaine, judéo-christianisme, religion chrétienne en Occident). Elle reflète et souligne le dynamisme (nécessaire) et la diversité de l’interrogation savante.

La contribution de S. C. Mimouni – „Les ‘origines’ du mouvement chrétien entre 30 et 135. Autres réflexions et remarques” (149-166) – se rattache directement aux préoccupations de P. Geoltrain. Son objectif est de montrer „comment et pourquoi, chez certains auteurs, la recherche du Jésus historique débouche sur un Jésus fictif et partiel”, faisant le lien entre les questions fondées sur des présupposés et les réponses trouvées (149). D’autant plus que, d’après l’auteur, „l’historien n’appréhende la réalité que de manière partielle: de ce fait, il doit avoir pleine conscience des servitudes qui pèsent sur lui, ainsi que des limites de ses sources et de ses méthodes – de même que du bagage technique et logique dont il est l’héritier. (...) Répondant à des problèmes surgis de son présent, il interroge les traces du passé en étant captif de lui-même: autrement dit, il est enraciné dans un milieu social, politique, national, culturel qui l’a modelé. De ce fait, il infuse dans son œuvre des contenus affectifs, intellectuels et idéologiques” (150). Ce qui ne devrait cependant l’empêcher de vouloir saisir le passé aussi objectivement que possible, en toute honnêteté intellectuelle. Pour cela, en ce qui concerne l’histoire de toute religion, il est évidemment indispensable „de bien définir les domaines respectifs de l’histoire et de la religion et de se prémunir contre tout danger de confusion”, dans l’intérêt même de la foi, qui „gagnerait à ne pas s’intéresser de manière exagérée à l’histoire” (152). Pour pouvoir définir ses propres présupposés S. C. Mimouni parle brièvement de la conception de l’histoire dans l’œuvre de Michel Foucault (*L’archéologie du savoir*, Paris, 1969), faisant appel aux quatre questions identifiées par R. G. Collingwood (*The Idea of History*, Oxford, 1946) au sujet de l’histoire: sa nature, son objet, sa méthode et sa valeur. Son credo est la „neutralité”; c’est-à-dire un travail d’historien „qui ne se veut ni ‘destructeur’ ni ‘constructeur’, ni ‘déconstructeur’ ni reconstruteur”, mais qui se veut immergeant dans les réalités du passé sans ignorer celles du présent mais en laissant de côté celles du futur, ne reposant pas dans tous les cas sur la notion de vérité, que ce soit au singulier ou au pluriel” (158-159). C’est donc dans cette perspective qu’il livre ses réflexions

„fragmentaires” sur les „commencements” du christianisme, qui devrait être étudié dès le temps de l’activité de Jésus (contrairement à F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme*, Genève, 1997), qui s’enracine pleinement et profondément dans le judaïsme de son époque – même si des tendances „néo-païens” (par ex. J.-M. Joubert, *Foi juive et croyance et croyance chrétienne*, Paris, 2001) tentent de nier cela. Ce qui ne veut évidemment pas dire, que du côté du judaïsme cette enracinement soit moins dérangeante. Bien au contraire. Mais là, c’est surtout Paul de Tarse qu’on accable (voir G. Israël, *La question chrétienne*, Paris, 1999).

Pour S. C. Mimouni – avis que je partage – „l’histoire de la formation des traditions, qui sont à l’origine du mouvement chrétien, est une histoire plurielle et ambiguë, car finalement on ne fait jamais que l’histoire de la réception de traditions principalement orales, complexes et parallèles, lesquelles ont produit un corpus d’écrits dont certains ont été bien transmis et d’autres non ou mal transmis – cela en fonction du simple fait que certains ont été ‘canonisés’ et d’autres ‘apocryphisés’. Autrement dit, il n’y a pas un seul fait chrétien mais plusieurs faits chrétiens qui reposent sur plusieurs traditions lesquelles ont produit un certain nombre d’écrits dont les uns ont été transmis et les autres ont plus ou moins disparu” (163; voir B. Ehrman, *Lost Christianities*, Oxford, 2003). La tâche de l’historien est de les approcher, d’essayer de les comprendre – à la fois dans leur propre dynamique et logique, ainsi que par rapport aux autres –, et de les situer sur le grand mosaïque du christianisme ancien, sans cesse en construction.

J. Scheid, dans une époque marquée par la ‘rationalité’ économique et l’utilité rentable, tente de répondre à la question: „Que nous apprend l’enseignement des religions de Rome?” (167-172). Il répond aussitôt: „l’étude de ces religions peut être profitable car elle incite à une certaine tolérance et au regard sur soi” (167), quand les religions du passé constituent autant de facteurs d’insécurité dans la politique internationale. „L’enseignement des religions de Rome est une sorte de découverte de l’altérité du même – écrit-il –, un examen de conscience de notre approche du religieux. Il nous fait découvrir à quel point les Anciens, si proches de nous par la langue, la culture, les institutions, étaient en fait différents. Une différence qui ne consiste que dans la petite nuance, lourde cependant de sens, que pour eux les dieux n’étaient pas les créateurs de l’univers et des êtres, mais des partenaires dans la gestion de ce monde-ci. On pouvait espérer leur ressembler, et même si on avait une chance ou un mérite immenses, de les retrouver au ciel. Mais l’essentiel demeurait d’avoir avec eux des relations polies et respectueuses qui permettait d’accomplir avec succès les tâches de ce monde-ci” (172).

P. Piovaneli se penche sur la question apocryphe – „Qu’est-ce qu’un ‘écrit apocryphe chrétien’, et comment ça marche? Quelques suggestions pour une herméneutique apocryphe” (173-186), une des champs de recherche de prédilection de P. Geoltrain. Son objectif est „de dégager une signification plus globale du phénomène apocryphe”, et de mettre en chantier l’élaboration des „contours d’une typologie idéale, à la Max Weber, de l’apocryphité” (174). Projet vaste et difficile, véritable défi pour les savants, depuis au moins deux décennies.

L. Vana, dans une étude très bien circonscrite – „*Epitropos* ou administrateur de biens: une fonction féminine méconnue aux premiers siècles de notre ère” (187-205) –, rend justice aux acteurs souvent oubliés (mais combien déterminants) de l’histoire: les femmes qui, d’après la littérature juive des premiers siècles, furent très „impliquées dans la vie sociale, religieuse et économique” (188). Jouissant d’une certaine autonomie, notamment financière, elles purent donc accompagner et assister Jésus et ses disciples.

S. Bardet propose l’examen approfondie du récit de Flavius Josèphe sur le Christ – „*Le Testimonium Flavianum*, intraduisible et illimité? (Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* XVIII § 63-64)” (207-214) –, et montre toutes les difficultés inhérentes à la traduction, qui même involontairement peut induire les esprits dans une direction bien déterminée de la querelle scientifique.

J.-D. Dubois analyse et traduit également un texte – „Un *kephalaion* copte sur le canon

des Écritures manichéennes (*Keph. Berlin*, 148)” (215-221) –, qui nous permet d’entrevoir une problématique liée au canon et aux écrits manichéens.

L. Cirillo propose une relecture du débat entre l’apôtre Pierre et Simon le magicien – „L’Écrit pseudo-clémentin primitif (*Grundchrift*): une apologie judéo-chrétienne et ses sources” (223-237) – pour dégager l’écrit de base (perdu) des *Homélies* et des *Reconnaisances* pseudo-clémentines que nous possédons.

J.-N. Pérès – „Paul et la Syrie comme nouvelle Jérusalem dans l’*Épître des apôtres*” (239-245) – aborde la question, rarement facile, des arguments et des critères pour déterminer le lieu d’origine d’un écrit apocryphe.

S. Ruspoli – „Quelques réflexions sur le ‘docétisme’ dans la christologie ancienne et l’islam” (247-260) – met en œuvre une analyse comparative d’histoires parallèles, et étudie les „prolongements islamiques souvent inattendus de la prophétologie juive et de la christologie” (248).

A travers l’analyse des prières eucharistiques M. Smyth – „Offrande eucharistique et invocation du nom (histoire mérovingienne)” (261-272) –, étudie le rapport entre production littéraire, pratique liturgique, élaboration doctrinale et communauté chrétienne.

Dans le dernier article de cette seconde partie du volume M. Carbonnier-Burkard – „La perte des fils ou le drame des pères calvinistes au XVII^e siècle” (273-283) – se rattache directement à la piste de recherche ouverte par P. Geoltrain dans le domaine de „la construction de l’identité et les conflits d’interprétation de la filiation”, et montre combien peuvent être enrichissantes la démarche interdisciplinaire, ainsi que le dialogue et la collaboration intellectuelles. L’objectif de l’auteur est de mettre en évidence „le conflit entre les liens du sang et la promesse de salut”, en étudiant le „drame de pères de fils dévoyés, relaté dans des textes réformés du XVII^e siècle, au temps de l’orthodoxie calviniste, fascinée par la doctrine de la prédestination”. Il s’agit essentiellement de drames familiaux: rupture entre pères (confrontés au sentiment de l’échec) et fils, entraînant „la perte éternelle de ces derniers” (273). Car, „pour échapper à leurs pères tout-puissants, les fils ont abjuré, repoussé l’alliance de grâce, la famille-Eglise réformée, autrement dit la prédestination paternelle, et bravé la prédestination divine” (282-283).

Les contributions présentées ci-dessus montrent l’importance incontestable de l’analyse des textes et du travail sur les sources, incontournables dans toute démarche à caractère historique. Mais P. Geoltrain a su pratiquer l’ouverture vers d’autres champs et, notamment dans ses séminaires de l’EPHE, donner la parole „à d’autres discours que ceux de la philologie dite ‘historico-critique’, de la sémiotique ou de l’histoire, à d’autres registres de lecture ou de réception, enfin, que celui des sciences humaines” (286). Les trois études regroupées sous le titre „Contrechamps” en sous-section de la seconde partie en sont la preuve.

C. Combet-Galland – „D’une nudité à l’autre: Un thème de l’évangile de Marc et ses variations” (287-305) –, en racontant l’évangile de Marc – „comme on raconterait à l’enfant qui demeure en chacun de nous, comme on aimerait affranchir une si belle littérature et sa culture des excès de la laïcité ou de la religiosité, comme on raconterait une et peut-être mille nuits et gagnerait un jour de vie” (287) –, nous propose une sorte d’exégèse mystique de cet écrit, fondée évidemment sur des textes.

S. Vajda – „Si *Esther* m’était conté” (307-313) –, se définissant comme „marrane française” que P. Geoltrain „a reconduit vers la Bible de ses pères” (307), lui rend hommage en racontant d’une manière très personnelle une (belle) histoire.

I. Ullern-Weitė – „Le plaisir de la fable ou la représentation des discours selon la liberté” (315-321) – entre en discussion avec Voltaire (voir l’article „histoire” d’Arouet du *Dictionnaire de philosophie*, 1758: „l’histoire est le récit des faits donnés pour vrais, au contraire de la Fable qui est le récit des faits donnés pour faux”) pour pouvoir retourner à la

Fable perçue comme „dimension littéraire cognitive propre à l’histoire moderne” (317).

„Engager la réflexion historique seconde sur le chantier des ‘origines du christianisme’, comme sur les moyens et les fins généraux dont cette histoire particulière dispose, cela invite à entrer en débat avec d’autres disciplines classiques”: philosophie, théologie, anthropologie (324). La troisième partie du volume – „Conversations entre les disciplines” – en est l’illustration.

O. Abel – „La faute à Paul. Une protestation de Jean-François Lyotard” (325-339) – formule une protestation philosophique contre une autre protestation pour mettre en évidence l’importance de Paul et de sa pensée dans notre culture (chrétienne et occidentale).

P. Gisel – „La question des ‘origines du christianisme’. La théologie face à un déplacement dans le rapport à l’histoire” (341-355) – présente la prise de position du théologien face à ce qu’il appelle une „relativisation” ou „abandon de la question des origines” au profit de nouvelles interrogations (341), celles liées à la construction du mémoire et de l’imaginaire. A son avis le christianisme doit être pensé „comme *phénomène constitué*”, et considéré „dans les *formes auxquelles il a donné lieu*” et selon „le *type de religion* qu’il présente” (346).

F. Smyth-Florentin – „Le licite et l’illicite ou la scolopendre dans la marmite” (357-364) – propose une analyse anthropologique du texte biblique (Lv 11,1-46; Dt 14,13-21) qui tourne autour du problème de l’identité à travers la mise en œuvre du „pur” et de l’„impur”.

I. Ullern-Weitė – „Retour sur ‘le sacré’: instance pour le sujet ou pour l’intersubjectivité? Une question que pose la philosophie aux sciences sociohistoriques” (365-380) – entre en discussion avec le sociologue F. Khosrokhavar (*L’instance du sacré*, Paris, 2001) qui propose de „relever le défi des multiples appartenances auxquelles est exposé l’homme moderne” par le moyen de la construction d’un «sujet pur» en recourant à la philosophie «transcendantaliste, phénoménologique, intersubjectiviste et spiritualiste», et de rapporter ainsi le sacré „non à l’économie sociétale, mais à une théorie de la subjectivité” („égologie transcendentale”). Dans cette perspective „la connaissance propre aux sciences sociales” est envisagée „à l’encontre de l’historisme et de l’herméneutique, dans une orientation qui «fonde» les sciences sociales du côté des épistémologies cognitives physico-mathématiques” (365). Ce nouveau défi soulève la question: „quel type de subjectivité, quelle économie intersubjective construis(ai)ent les sources qui nous... donnent accès” à l’histoire des ‘origines du christianisme’? (366). Nous pouvons toutefois nous interroger: ne s’agit-il pas de l’embrouillement post-moderne (et superficiel) des champs de recherche et de l’individualisme occidental intellectuellement poussé à l’extrême (un raisonnement qui perd la raison)?

Cet ouvrage riche et stimulant, qu’il faut sans doute lire et relire tout en réfléchissant de manière critique, se clôt par la contribution de P. Legendre – „La solitude du livre. Réflexions sur l’emblème monothéiste” (381-391) –, qui fait figure de postface. Son point de vue est anthropologique. L’auteur „fait valoir l’idée que les constructions normatives provenant de l’univers occidental, en l’occurrence l’objet-Bible, doivent être soumises au même traitement, au même type de questionnement que celles issues d’univers autres, abordés par la tradition théologique et canonique, puis par les enquêtes ethnographiques, au nom de présupposés demeurant dans l’ombre aujourd’hui encore, bien que leur matrice commune soit historiquement aisément repérable” (381).

‘Chantier’ de méthode et de dialogue interdisciplinaire en construction, donc nécessairement inachevé, le volume rend hommage sans conteste à ce Pierre Geoltrain que je n’est pas connu, seulement croisé deux ou trois fois pour de très brèves occasions à l’un ou l’autre rencontre de l’Association pour l’Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC), mais dont je garde toutefois le souvenir d’un homme discret, amical et chaleureux. Dommage que la publication omet de donner sa bibliographie autant de complète que

possible; et qu'elle ne contient aucun index. Cela aurait sans doute facilité son utilisation. Mais même ainsi, elle peut être dorénavant considérée comme un important outils de travail et instrument de réflexion méthodologique, qui prouve avec éclat – s'il était encore nécessaire – que l'histoire des religions, et de toute religion, n'a pas la vocation d'être au service de la métaphysique.

Attila Jakab (Budapest)