narratologiques traditionnelle pour l'analyse des œuvres antiques, est de mettre en lumière le caractère transgressif, pour le lecteur antique, de la narration fictionnelle à la première personne, qu'il dénomme « fictional autobiography », telle qu'elle se présente dans l'*Âne d'or*, les *Histoires vraies*, *Leucippe et Clitophon*, ou le *Satyricon*. I. Peirano fait porter son analyse sur « l'onymité », c'est-à-dire les diverses façons pour un auteur d'inscrire son nom dans son œuvre, ainsi que sur l'impact du procédé choisi pour ce faire auprès des lecteurs (Ille ego qui quondam : *on authorial (an)onymity*). L'étude se base essentiellement sur Homère et Virgile, en raison de la bonne connaissance que nous avons de leur réception. La contribution suivante voit A.D. Morrison (*Authorship and Authority in Greek fictional letters*) se pencher sur plusieurs corpus épistolaires attribués respectivement à Platon, Xénophon, Solon et Euripide, afin de déterminer quels moyens les Anciens utilisaient pour étayer ou réfuter l'attribution d'une œuvre à un auteur, et de mesurer l'impact que de telles attributions avaient sur les lecteurs. Dans la contribution suivante, M. Erler (*Plato's religious voice: Socrates as godsent, in Plato and the Platonists*) se penche sur la réception de la dimension religieuse de Socrate par la postérité. Plus précisément, il tente de démontrer que la figure de Socrate dans le néo-platonisme, à savoir un être envoyé par les dieux pour guider les âmes des simples mortels, était déjà sous-jacente chez Platon. M. Edwards (*When the dead speak: the refashioning of Ignatius of Antioch in the long recension of his letters*) s'intéresse ensuite à la façon dont le corpus de lettres d'Ignace d'Antioche a été étoffé et retravaillé par la postérité, et au contexte théologique et ecclésial de cette réécriture. Enfin, la dernière contribution, par M. Squire (*Ars in their « I »s : authority and authorship in Graeco-Roman visual culture*), est consacrée à la place de l'artiste dans la culture visuelle antique : en effet, il y a de nombreux points de convergence entre l'appropriation de leurs propres œuvres par les artisans et les artistes et la *persona* déployée par les auteurs. Pour conclure, abordant les rapports entre les œuvres et leurs auteurs, la façon dont ces derniers s'y présentaient et s'y impliquaient, ainsi que les conséquences de cette présence sur leur réception, cet ouvrage intéressera tous les savants occupés de narratologie, d'analyses textuelles au sens large, ou encore de commentaires.

Grégory IOANNIDOPOULOS

Jason D. BEDUHN, *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*. Salem (Oregon), Polebridge Press, 2013. 1 vol. 400 p. Prix : 29 \$. ISBN 978-1-59815-131-2.

Cet ouvrage illustre une tendance toute contemporaine de l'historiographie qui met en cause les conclusions de Harnack à propos de l'*Evangelion* et de l'*Apostolikon* de Marcion. Trois livres sur ce sujet ont été publiés au printemps 2015, par Markus Vinzent, Dieter T. Roth et Matthias Klinghardt, comme si chacun rivalisait d'érudition afin de concourir pour le prix de l'hypothèse la plus époustouflante. Selon J. BeDuhn, Marcion n'aurait pas opéré une sélection ni établi une édition ayant pour effet la constitution du premier canon néotestamentaire, mais il aurait simplement retenu les textes qui avaient cours dans sa région d'origine ; geste inaugural, certes, mais d'une portée fort différente de celle qu'on envisage habituellement. Le projet est en effet de reconstruire le Nouveau Testament de Marcion, comme témoin le plus

important de l'état du texte à son époque et comme source d'information capitale sur ce qui semblait essentiel pour un large spectre du mouvement chrétien dans sa phase de formation, avant l'utilisation de ce Nouveau Testament dans l'Église de Marcion (p. 9). Le premier chapitre (p. 11-23, avec les notes, p. 321-332) offre un bilan des renseignements sur la personne de Marcion et sur son environnement religieux. Il convient, certes, de se méfier des sources antiques, polémiques. Il ne faut pas pour autant se priver des progrès de la critique. Ainsi J. BeDuhn rejette-t-il trop aisément (p. 322) à la suite de S. Moll, les résultats obtenus dès 1865 par R. A. Lipsius, précisés depuis par P. Nautin, et confirmés par les analyses d'A. Pourkier, faisant dépendre Épiphane, Filastre de Brescia et le pseudo-Tertullien du traité perdu d'Hippolyte contre les hérésies. Quant à la coïncidence soulignée (p. 17) entre la répression par Hadrien de la révolte de Bar Kokhba, avec les restrictions infligées à la pratique du judaïsme, et la différenciation du « christianisme » et du « judaïsme » impliquée par l'établissement d'une Écriture sacrée proprement chrétienne, séparée de la Torah, elle ne peut fournir matière qu'à une conjecture, certes ingénieuse, mais encore hasardeuse. Il est juste d'opposer la forme de christianisme de Marcion à la chrétienté romaine, enracinée dans le judaïsme, pour expliquer le conflit qui aboutit à l'organisation d'une communion rivale (p. 22) ; il serait utile aussi de situer Marcion par rapport aux groupes gnostiques chrétiens présents à Rome, ce que J. BeDuhn évite (p. 330, n. 71). La disparition des très nombreux écrits anciens contre Marcion, en dehors du grand traité de Tertullien, est référée avec raison au fait que leur argumentation, soit partiellement hostile à Paul, soit dénuée de recours à un Nouveau Testament fermement constitué, soit encore critique envers l'Évangile de Luc, a été jugée caduque par les générations ultérieures (p. 23). Le chapitre 2, « Le Nouveau Testament de Marcion », a pour fin de dénoncer « le préjugé anachronique de Tertullien » selon lequel Marcion aurait sélectionné, abrégé et découpé un ensemble de textes déjà doués d'autorité, en fonction de ses options théologiques. Son propos dans les *Antithèses* aurait été seulement de comparer les principes religieux de l'*Évangelion* et de l'*Apostolikon* avec les idées de l'Ancien Testament, pour démontrer leur incompatibilité. Il n'aurait ni mutilé ni réarrangé les textes (p. 28-29). La thèse est qu'il ne les a pas édités, mais qu'il les a reçus tels quels, et qu'il faut examiner sa collection pour elle-même, un ensemble finalement incorporé au Nouveau Testament canonique, certes, mais capable de fournir des informations sur l'histoire littéraire antérieure des écrits le composant et sur les formes de christianisme qu'ils représentent. Le répertoire des sources est solidement composé et le jugement sur leur valeur est étayé par un examen minutieux, qui tient compte des travaux antérieurs. J. BeDuhn est enclin cependant à adopter des avis qui vont dans le sens de sa thèse, ainsi quand il suppose que Tertullien ne se réfère peut-être qu'aux *Antithèses* et non au texte même de l'*Évangelion* et de l'*Apostolikon* de Marcion, après avoir écrit pourtant qu'« à l'évidence Tertullien avait devant lui un exemplaire du Nouveau Testament de Marcion pendant son travail », sans qu'on puisse savoir si cette affirmation est sienne ou s'il l'attribue aux « chercheurs modernes » qui se sont fondés sur les citations de Tertullien pour reconstruire le texte de Marcion (p. 34-35). Il doute aussi qu'Épiphane ait eu accès à l'*Apostolikon* (p. 37). Par ailleurs, tout en donnant les raisons pour lesquelles il faut user avec prudence du témoignage de l'*Adamantius*, il rejette le scepticisme extrême d'U. Schmid, et il souligne l'utilité du Pseudo-Éphrem A pour la

reconstruction de l'*Evangelion* (p. 41). Il distingue à juste titre dans les *Actes d'Archelaus* ce qui relève de la polémique anti-marcionite et ce qui a trait à la réfutation du manichéisme. Il identifie comme vestige probable de l'*Evangelion* de Marcion le P. Oxy. 2383 (= P⁶⁹ de la critique biblique). Il maintient la qualification des Prologues aux Épîtres dites « marcionites » (p. 43). Il retient l'importance du témoignage d'Éphrem et, pour plusieurs passages de l'*Apostolikon*, celui d'Ezriq de Kolb. Il ajoute qu'il ne faut pas négliger l'apport possible des citations dans les *Homélies* et les *Reconnaissances* clémentines (p. 45) et suggère que des recherches nouvelles sont à faire dans les textes gnostiques, les Actes apocryphes, voire le *Diatessaron*. J. BeDuhn décrit avec clarté les quatre étapes menant à sa reconstruction du Nouveau Testament de Marcion (p. 54-55), après avoir présenté les travaux de ses devanciers, par rapport auxquels il définit sa propre entreprise. Considérant que les sources ne permettent pas de retrouver la lettre du texte néotestamentaire de Marcion, il choisit, contrairement à Harnack, de ne pas proposer une forme grecque, mais il en fournit une version anglaise, dans laquelle il introduit des passages (surtout narratifs) dont l'absence, supposée par Harnack à cause du silence des sources, n'est pas pour autant assurée. Si l'on compare ses reconstructions de l'*Evangelion* (p. 99-127, avec les notes justificatives, p. 128-200) et de l'*Apostolikon* (p. 228-259 et 260-319) et celles de Harnack (*Marcion*, 1921, p. 159*-237* et p. 39*-156*), on peut mesurer les divergences résultant de ces différences de méthode. Les deux arguments principaux avancés par J. BeDuhn en faveur de la thèse que Marcion n'a pas édité un texte amendé (« falsifié » selon les adversaires anciens) sont d'une part que les Pères ont mis en évidence des contradictions internes (par exemple le maintien de formulations vétérotestamentaires) et d'autre part que nombre de leçons particulières de l'*Evangelion* et de l'*Apostolikon* se lisent aussi dans des manuscrits non marcionites, ces rencontres pouvant s'expliquer par la présence de ces leçons dans des copies antérieures à Marcion. Les conséquences pour l'histoire de la rédaction des évangiles synoptiques sont lourdes ; J. BeDuhn les désigne avec clarté en examinant la question de la priorité (p. 78-92), pour renouveler finalement la thèse exposée dès 1783 par Johann S. Semler (l'*Evangelion* de Marcion et Luc sont deux développements indépendants d'un proto-évangile commun), en écartant l'hypothèse patristique, épousée par Zahn et Harnack (l'*Evangelion* procède de Luc par amputation). Les limites de ce compte rendu et de mes compétences ne me permettent pas de contrôler dans le détail les analyses de J. BeDuhn. La tâche revient aux spécialistes de la critique néotestamentaire. Il suffit ici d'opposer à cette vue des choses les témoignages concordants des Pères, qui mettent en relation les *Antithèses* et le travail de Marcion sur les textes. La description par J. BeDuhn du contenu théologique de l'*Evangelion* est trop sommaire pour prouver qu'il est en accord à la fois avec les conceptions marcionites et avec celles du Luc canonique et pour conclure qu'il n'est pas le résultat d'une sélection (p. 70-77). Dans le cas de l'*Apostolikon* (p. 208-227), la situation est plus favorable. Rien d'étonnant à cela, si Marcion a pris, pour les durcir, les déclarations contre la Loi comme critère de sélection pour son *Evangelion*. Quant à l'hypothèse concernant la communauté d'Asie occidentale qui aurait produit l'*Evangelion*, dont l'idéologie ne serait pas forcément marcionite, mais refléterait une forme primitive du christianisme des Gentils, non sujette encore aux développements des II^e et III^e siècles (p. 97), elle suppose une partition anachronique du christianisme et du judaïsme. Les

très rares occurrences de termes grecs sont fautives (p. 334, n. 23 ; p. 371). Si l'exposé abonde en informations sur les travaux en anglais et en allemand, les études récentes en italien ou en français sont absentes, par exemple celles de E. Norelli et celles qui entourent la traduction française, par B. Lauret, de la première partie du *Marcion* de Harnack, notamment l'essai de M. Tardieu, « Marcion depuis Harnack » (Paris, Cerf, 2003). Il reste que le livre de J. BeDuhn est précieux pour l'historiographie du sujet et qu'il introduit dans le débat contemporain sur la constitution du canon néotestamentaire un point de vue dont il convient de tenir compte. Alain LE BOULLUEC

Averil CAMERON, *Dialog und Debatte in der Spätantike*. Stuttgart, Franz Steiner, 2014. 1 vol. 121 p., 2 ill. (SPIELRÄUME DER ANTIKE, 3). Prix : 32 €. ISBN 978-3-515-10797-6.

Ce bref ouvrage est la version en langue allemande de *Dialoguing in Late Antiquity*, Washington, DC, Trustees for Harvard University, 2014 (Hellenic Studies, 65). Il s'agit du texte de trois conférences données à Heidelberg en juin 2011, traduites avec la collaboration de plusieurs collègues de langue allemande (nommés et remerciés en note p. 9). Que faut-il entendre par « dialogue » ? S'agit-il d'échanger, de polémiquer, de convaincre ? Mais dans quelle mesure peut-on englober dans une même problématique des débats verbaux bien attestés mais non autrement connus, des écrits contradictoires qui sont le fait d'auteurs différents, et des œuvres dues à un seul auteur qui met en scène à sa guise un « dialogue » ? À la fin de son livre, l'auteure observe que la notion de « dialogue » a aujourd'hui une connotation bien spécifique : on entend plutôt par là un échange en vue de dégager une solution qui convienne aux parties en présence, ainsi dans le cas d'un « dialogue interreligieux ». Tout autre était, précise-t-elle, le dialogue chrétien dans l'Antiquité tardive, tourné vers la confrontation et le combat. Celui-ci joue donc un rôle essentiel dans la vie intellectuelle et religieuse (p. 99-100). Sans doute aurait-il été utile de commencer par clairement poser les termes d'une telle comparaison ; mais, au vrai, ce livre subtil et pointu ne s'adresse pas, en dépit de son intitulé de nature générale, à un large public mais plutôt à un cercle plus étroit de spécialistes. Il faut pourtant souligner que les enjeux dégagés sont d'une extrême importance, car il s'agit bien des rapports entre religion, vérité et rhétorique : dans quelle mesure le Vrai peut-il faire l'objet d'un partage ? Dans quelle mesure un auteur, – et, plus particulièrement, ici, un chrétien –, met-il en scène la parole de l'Autre, pour mieux la combattre voire la détruire, ou pour la respecter voire lui conférer droit à l'existence ? Comment faire la part de l'ambition littéraire et de la dimension polémique ? Dans son introduction, l'auteure observe que si, en tant que tel, le dialogue n'était pas enseigné dans les écoles de rhétorique et si n'existaient pas à proprement parler de règles de rhétorique pour celui-ci, nombre d'auteurs de dialogues grecs de l'Antiquité tardive avaient une remarquable formation rhétorique (p. 17-19) ; sans doute la réponse aux questions posées *supra* devrait-elle prendre en compte une minutieuse étude des procédés à l'œuvre dans un corpus qui reste, au demeurant, à établir. La première conférence s'interroge sur la capacité des chrétiens à mener un dialogue. L'auteure se démarque d'emblée de la position récemment exposée par S. Goldhill, qui s'interrogeait au contraire sur les raisons pour lesquelles