

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1967

et compléments d'années antérieures¹

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. TETZ Martin, *Altchristliche Literaturgeschichte - Patrologie* — *Theologische Rundschau*, 32, 1967, p. 1-42.
La Patristique en tant que discipline spéciale selon Nitzsch, Overbeck, Harnack ; Patristique et Patrologie ; Augustin et le *De viris illustribus* de Jérôme (p. 9 sv.) ; les Patrologies et Histoires de la littérature chrétienne de Harnack, Jordan, Bardenhewer, Quasten, Altaner, Dirksen, von Campenhausen, Kraft.
2. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 10, 1966, *passim*, spécialement nos 78-101 et 384-417.
3. CAMELOT P.-Th., *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : Antiquité* — *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 50, 1966, cf. p. 733 sv. ; *Bulletin d'histoire des doctrines anciennes* — *Ibid.*, 51, 1967, p. 695-701 (*Saint Augustin*).
4. ERNST Juliette e. a., *Bibliographie de l'année 1966* — *L'Année philologique*, 37, 1966 (paru en 1968), p. 36-45.
5. *Répertoire bibliographique de la philosophie*, 19, 1967, voir p. 519 s.v. *Augustinus*.
6. RONDET Henri, *Bulletin augustinien* — *Recherches de science religieuse*, 55, 1967, p. 252-256.
Recension de quatre éditions-traductions récentes.
7. CAPÁNAGA Victorino, e. a., *Bibliografía agustiniana* — *Augustinus*, 12, 1967, Suplemento bibliográfico, p. 3* - 7*.
8. *Bibliografía del P. V. Capánaga* — *Augustinus*, 12, 1967 (*Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga oblatas* curavit edendas Tosephus OROZ-RETA. I : *Theologica*), p. 17-26.

1. Ce *Bulletin* a été rédigé par F.-J. THONNARD, A. C. de VEER, G. FOLLIET, G. MADEC, L. BRIX.

9. LAMIRANDE Émilien, *Étude bibliographique sur les Pères de l'Église et l'Aggadah — Vigiliae Christianae*, 21, 1967, p. 1-11.

L'aggadah est aux juifs ce que l'exégèse allégorique est aux chrétiens. Bien des chercheurs ont dû entrevoir l'intérêt d'études comparatives, mais sauf chez les savants juifs on s'est arrêté à Philon. Il y aurait eu lieu cependant de citer les pages où le P. J. Daniélou saisit l'exégèse chrétienne à la racine (*Théologie du judéo-christianisme*, Tournai-Paris 1958, p. 101-164) ; mais le P. Lamirande a voulu attirer l'attention sur des travaux peu ou point connus dans nos milieux. Un domaine prometteur est celui des influences réciproques. La présente bibliographie comble une lacune ; elle permettra l'accès d'un secteur quelque peu hermétique où se sont distingués particulièrement Louis Ginzberg, H. Graetz, Moritz Gruenwald, S. Krauss, A. Marmorstein, Moritz Ralmer (celui-ci pour saint Jérôme) et Henrik Guttmann (pour saint Augustin).

L. B.

II. — TEXTES

10. *Agustínus. Jálningar.* (Traduction de l'original avec introduction et notes, par Sigurbjörn EINARSSON. Reykjavík, Menningarsjóður, 1962, 22,5 x 14,5, 252 p.

Chose à peine croyable, ceci est la première traduction des *Confessions* (I-IX) en islandais. Elle est faite d'après le texte latin de la Collection Loeb (1912) ; le traducteur a consulté aussi l'édition latine-allemande de J. Bernhart (München 1955). L'introduction (p. 7-20) résume la vie d'Augustin sans s'étendre sur les années qui ont suivi la conversion : c'est devenu coutume dans ce genre littéraire ; je ne vois rien sur le donatisme ni sur le pélagianisme. Sept pages de notes sont rejetées à la fin du volume, sans appels de notes mais avec des renvois aux pages annotées. Ces légers défauts seront faciles à corriger dans une réédition de cet élégant volume ou dans d'autres traductions éventuelles d'Augustin et des Pères.

L. B.

11. HAFFNER F., *Unveröffentlichtes Fragment einer verlorenen Predigt des hl. Augustinus — Revue bénédictine*, 77, 1967, p. 325-328.

Ce fragment inédit (ms. Vat. lat. 492, s. xi, fol. 65v-66v) est la fin d'un *sermon* inconnu, à cette réserve près qu'il pourrait avoir été détaché d'un sermon déjà édité traitant de l'aumône ou même de tout autre sujet : il présente en effet les caractères de certaines finales où Augustin prépare ou semble préparer la « quête » pour les pauvres : *serm.* 61 et 66 surtout ; 111 ; 114 ; 122 ; 357 ; 376. Il n'en est pas moins original, ne copiant aucune des conclusions susdites ; pourtant il ne s'y trouve que deux traits qu'on ne rencontre nulle part chez Augustin, à ma connaissance : l. 19 *uiuos homines deuorasses* ; l. 20-21 *Promitte, quo mirus es, fac inflationes rerum permirarum.* Le style vif est du meilleur Augustin, le vocabulaire aussi : l'ééditeur le relève en notes, mais souvent les termes isolés qu'il rapproche ne sont pas caractéristiques (et *Pallor*, dans les exemples cités, désigne la déesse et non l'affection physique). Les termes ne prennent valeur de preuve que dans des ensembles semblables ou dans des expressions ; et il y avait beaucoup à tirer des rapprochements de thèmes. Voici quelques additions sommaires de tout ordre, sans même faire d'incurseion dans les *Enarr.* ou les *Tract.* : ligne 1-3 *via-vita et Prov.* 22, 2, voir aussi *Sermo* 39, iv, 6 ; l. 13 et note, supprimer *Vgl.*, et cf. *Sermo Domini in monte*, I, xix, 56 et xx, 67 ; l. 16 *Peccata elimosinis redime = Daniel* 4, 24 ; l. 16 encore, cf. *sermo* 177, 11 *Noli... incubare reconditis* ; l. 20-30 *Quid... si deum habet?* = *Sermo* 85,3 textual à un mot près ; voir aussi 311 fin. Thèmes fréquents chez Augustin dans ses développements sur les richesses : l. 3 l'*onus* des richesses (*serm.* 41,5 ; 61, xi, 12 ; 184, vii, 9 ; etc.) ; l. 7 le riche, mendiant de Dieu (*v. g. sermo* 56, vi, 9) ; l. 13 la *superbia diruitis* (*serm.* 14, 1 et 2 ; 36, 2 + *inflatus* qui peut expliquer l'ironie des *inflationes* l. 20 ; 39, ii, 4 ; 50, 2 + *inflari* ; 62, 10 ; etc.) ; l. 17-19 où *Job* 1, 21 *nudus exiui* est presque textual, mais ailleurs d'ordinaire par allusion ; l. 25 l'échange des biens terrestres et de la vie éternelle, combiné parfois avec le thème de l'usure comme l. 23. A la fin de plusieurs *sermons*, comme dans le fragment, Augustin a une manière à lui de « s'acquitter » de sa tâche de prédicateur sans complaisance, en des

expressions variées (*v. g. serm. 196*) ; et je vois un rapport impressionnant de la fin du fragment et de la fin du *sermo 61* : d'une part *Ecce ingenuistis... Deo gratias ! Polens est dominus, qui uobis dedit intellectum, donare elimosine fructum* ; d'autre part *Audistis, laudastis ; Deo Gratias !... Tamen... laudes uestrae folia sunt arborum : fructus quaeritur* ; comparer *sermo 86* fin *uox laudantium, manus operantium*.

L. B.

12. VERBRAKEN P., *La collection de sermons de saint Augustin « De Verbis Domini et Apostoli »* — *Revue bénédictine*, 77, 1967, p. 27-40.

Les origines de la collection *De uerbis Domini et Apostoli* sont à situer en Italie du Nord, début du VIII^e siècle, si l'on adopte les conclusions de l'A. Nul doute que l'hyparchétype comportait les 98 sermons, soit la double série dont la tradition se divisa très tôt, puisque l'on a des témoins du IX^e siècle ne comportant que l'une ou l'autre série. Cet article très documenté et qui ne peut se résumer ici fournit aux p. 27-34 le corpus de cette collection, et aux p. 42-46 la liste des manuscrits 1) de la collection complète dont trois mss du IX^e siècle ; 2) de la série *De uerbis Domini* dont trois mss du IX^e siècle ; 3) de la seconde série *De uerbis Apostoli* dont un ms. du IX^e siècle.

G. F.

13. *Sancti Aurelii Augustini De sermone domini in monte libros duos post Maurinorum recensionem denovo edidit* Almut MUTZENBECHER. *Corpus Christianorum, Series Latina, XXXV : Aurelii Augustini Opera, Pars VII, 2, Turnholti, Brepols, 1967, LVIII-244 p.*

Ce traité attendait une édition critique depuis les mauristes ; celle que voici mérite les plus grands éloges pour l'application quasi exhaustive des méthodes de la critique textuelle et pour la qualité vraiment impeccable de la disposition du texte et de sa correction. Mlle Mutzenbecher a dressé la liste des mss dans *Handschriftenverzeichnis zu Augustinus De sermone domini in monte (Sacrī eruditī, 16, 1965, p. 184-197)* ; elle ne reproduit pas ce tableau dans les prolégomènes de l'édition, mais elle y examine les questions de date, composition et sources. Pour la date, elle se met prudemment en retrait par rapport aux prédecesseurs : après de judicieuses considérations sur les *Retractiones*, elle propose « entre août 392 et fin 396 ». Ce *terminus ad quem* nous étonne, d'autant plus que Mlle Mutzenbecher s'appuie sur Mgr Perler pour la date de l'ordination épiscopale d'Augustin (*Rev. ét. augustin.*, 11, 1905, p. 25-37) ; si l'événement se place certainement en 395 (vers le mois de juin), le traité est antérieur à cette date puisqu'il fut composé avant l'épiscopat (*Retract. I, 19*). Le paragraphe sur les sources du traité mérite une attention particulière : s'y détache Ambroise, *Expos. in Evang. sec. Lucam (terminus ante quem Pâques 392 !)*, *In Ps. 118, De sacramentis* ; de fortes similitudes avec Grégoire de Nysse portent à ne pas exclure une dépendance directe, malgré l'opinion reçue qu'Augustin n'a connu que sur le tard des originaux grecs. Pour la tradition textuelle, sont retenus 14 mss se répartissant nettement dans deux familles α et β ; ces familles et les mss appartenant se distinguent aussi par l'origine, la première surtout de France et d'Italie, la seconde surtout de l'Allemagne du Sud ; le partage des deux groupes est ancien comme le prouve la tradition indirecte parfaitement exploitée ; cette tradition est d'autant plus précieuse que l'on ne connaît pas de mss antérieurs au IX^e siècle, à l'exception de quelques fragments du VI^e. Mais l'éditrice ne parvient pas à un *stemma* certain ; il y a trois possibilités : 1^o les familles α et β remonteraient directement et indépendamment à l'archétype ; 2^o plus probablement elles dépendraient d'un hyparchétype expliquant les fautes communes ; 3^o mais le nombre trop réduit de ces fautes ne permet pas d'exclure que β vienne de α qui seul remonterait à l'archétype. La famille β semble porter les marques d'une adaptation vulgarisante. Les deux éditions incunables suivent l'une le type α , l'autre le type β ; les éditions ultérieures se rapprochent graduellement et régulièrement du type α , non pour des raisons paléographiques mais grâce à la connaissance de plus en plus exacte du style et de la pensée d'Augustin. Dès le XII^e siècle, certains mss divisaient le texte en chapitres ; les lovanistes introduisirent une capitulation différente que les mauristes reprirent en la compliquant par une division concurrenante. Pour les citations bibliques, l'éditrice a fait appel à toutes les ressources raisonnablement accessibles ; mais la tradition manuscrite pose ici un problème embarrassant : Augustin a-t-il cité les versets en entier (α) ou en les

suspendant par des *et reliqua* (β à partir du Livre II) ? A priori on ne pourrait pas exclure que les versets aient été complétés après coup. A notre avis, il semble bien plus probable qu'Augustin a cité en entier : ses fréquentes remarques textuelles supposent que le lecteur a sous les yeux le texte même qu'Augustin commente ; la multiplicité des *codices* du N. T. obligeait le commentateur de transcrire le texte retenu. Le problème est à réexaminer en tenant compte d'autres commentaires bibliques et des habitudes d'Augustin dans l'ensemble de ses citations d'auteurs où apparaît maintes fois le souci du littéralisme et de l'information objective. — Parmi les *indices*, on remarquera la double concordance des passages du *De serm. dom. in monte* cités par les auteurs du Haut Moyen Age.

L. B.

14. (*Augustinus. De sermone Domini in monte*). Traduction arabe de Jacques FAYIZ. Alexandrie, Kanisat Mari Jirjis, 1962, 107 p.

15. *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, XXII : *Enarraciones sobre los Salmos (4º y último)*. Edición preparada por el Padre Balbino MARTÍN PÉREZ. Biblioteca de Autores Cristianos, 264. Madrid, La Editorial Católica, 1967, 20 × 13, 950 p.

Les avantages appréciables de cette collection sont le prix modique des volumes et le rythme relativement rapide de leur parution. Avec le présent volume s'achève la publication d'une grande œuvre augustinienne, commencée il y a 3 ans (cf. *Rev. ét. augustin.* 12, 1968, p. 268 ; 13, 1967, p. 131 et 324). Il contient les *Enarrationes in ps.* 118-150 et un index des thèmes doctrinaux pour les quatre tomes ; pas de table des textes scripturaires cités.

G. M.

16. *Sant'Agostino. Esposizioni sui Salmi*, I. Testo latino dall'edizione Maurina ripresa sostanzialmente dal *Corpus Christianorum*. Introduzione di Angelo CORTICELLI. Traduzione di Riccardo MINUTI. Revisione e note illustrate a cura delle Benedettine di S. Maria di Rosano. Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana, (Parte III : Discorsi), Volume XXV. Roma, Città Nuova, 1967, 24 × 17, XLVIII-1340 p.

Deuxième volume de la nouvelle collection italienne qui a été fort bien inaugurée en 1965 par une édition des *Confessions* due à la collaboration de Mgr Pellegrino et de C. Carena, et dont G. Folliet a rendu compte dans *Rev. ét. augustin.* 13, 1965, p. 126-128. Des encarts publicitaires annoncent que le « Commento a S. Giovanni » est en cours d'impression, et les Dialogues, le *De trinitate*, la *Cité de Dieu*, diverses œuvres « ascético-monastiques », les traités anti-manichéens, les *Lettres* et la suite des *Enarrationes* en préparation. Le présent volume contient les *Enarrationes* sur les 50 premiers psaumes. L'introduction fournit, avec un minimum de renseignements sur les circonstances de l'œuvre, une étude claire et bien documentée de la doctrine du corps mystique. Une table chronologique (p. XLIV-XLVII) présente en colonnes parallèles les résultats divers des travaux de S. Zarb, d'H. Rondet et d'A.-M. La Bonnardière ; elle reproduit comme le *Corpus Christianorum*, vol. 38, p. xv, les erreurs qui se sont glissées dans la table de Zarb et qui ont déjà été signalées par L. Brix dans *Rev. ét. augustin.* 10, 1964, p. 193 : la 2^e *Enarr. in ps.* 25, la 2^e *in ps.* 32, les *Enarr. in ps.* 33, 36, 41, 42, 44, 57, 80, 84, 96, ont été prêchées à Carthage et non à Hippone. Le texte latin adopté est celui du *Corpus Christianorum*, accompagné d'un choix de l'apparat critique de cette édition. Au début de chaque *Enarr.* une note rappelle les diverses dates proposées ; les autres notes de bas de page sont fort discrètes. Il ne me revient pas de porter un jugement sur la qualité littéraire de la traduction, qui sera la première complète en langue italienne. Je me permettrai pourtant de dire que le premier verset du *ps. 1* : *Beatus uir qui non abiit in consilio impiorum*, m'a paru traduit de façon douteuse : « Beato l'uomo che non va secondo il consiglio degli empi », au lieu de : « che non è andato nel consesso degli empi » ; et je constate que, tout au long de l'*Enarr. in ps. 1*, R. Minuti ne respecte pas les temps des verbes. Quelques autres sondages ne m'ont pas tout à fait rassuré sur la fidélité de la traduction.

G. M.

17. *Sant'Agostino. Commento al Vangelo di s. Giovanni.* Traduzione di Riccardo MINUTI con la revisione di Rino MARSIGLIO. Volume secondo. Roma, Città Nuova Editrice, 1965, 21 × 15, 540 p.

Cf. *Bulletin augustinien* pour 1965 — *Rev. ét. augustin.* 13, 1967, p. 132. Le présent volume contient les *Tractatus* 40-124. R.M. s'est sans doute soucié de rendre sa traduction lisible à un large public ; il me semble avoir tendance à glosser le texte. Mais parfois il se montre économique à trop bon compte. A titre d'exemple, je retiens deux omissions qui correspondent d'ailleurs, de manière assez bizarre, à deux erreurs typographiques dans le texte du *Corpus christianorum* qu'il est censé traduire. P. 9 (*Tr. 40, 1*), R. M. ne traduit pas la proposition : *quod (scil. evangeliū) gestare nos uideatis in manibus* (NOS et non pas NON, comme on lit en *CC* 36, p. 350). P. 282 (*Tr. 80, 1*), il ne traduit pas : *Deus, cuius naturae non sumus* (NON et non pas NOS, comme en *C.C.* 36, p. 527 ; cette erreur, qui fait dire à Augustin une énormité, m'a été signalée par mon frère J. Lemmens). Ces deux corrections sont à ajouter à la liste d'*errata* établie par *É. des Places* à la fin de son compte-rendu de ce volume du *Corpus christianorum* — *Biblica*, 37, 1956, p. 368.

G. M.

18. *Aurelius Augustinus. Homilieën over het Evangelie van Johannes.* Bloemlezing samengesteld en vertaald door Cl. BEUKERS. Vol. I. Coll. « Levensbronnen ». Brugge-Utrecht, Desclée De Brouwer, 1967, 10,5 × 18, 90 p.

La collection « Levensbronnen » (Sources de vie) qui comprend déjà une dizaine de Pères offre pour la première fois du saint Augustin. Les extraits des *Tractatus in Iohannis Evangelium* formeront en tout quatre livrets ; ils bénéficient d'une traduction très bonne et que l'on sent longuement pesée ; qui cependant ne recule pas devant quelques adaptations : pour ne prendre qu'un exemple, en I, 8 « God : trois lettres, une syllabe » est un appel malicieux à la sagacité du lecteur qui s'avise qu'Augustin a dû dire « Deus... ». Le P. Beukers vise un public cultivé, ses notes en font foi ; ainsi, il signale donatisme (p. 36) et docétisme (p. 53) sans ajouter la notice habituelle dans les livres de ce genre. Le choix des extraits (environ un cinquième du texte complet) ne se discute pas et il est vain de regretter que ce bon traducteur n'ait pu donner le texte intégral.

L. B.

19. (*Saint Augustin. Commentaire de la Prima Iohannis.*) Traduction arabe de Jean HÉTROU. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1967, 20,5 × 14,5, 172 p.

20. *Traité anti-donatistes*, vol. III : *Contra litteras Petiliani libri tres.* Traduction de G. FINAËR. Introduction et notes par B. QUINOT. Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, 30. Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 17,5 × 11, 840 p.

Les trois livres du *C. litt. Petil.* sont en réalité un recueil comprenant une *epistula* assez courte (livre I) et deux *libri* beaucoup plus longs (livres II et III). Ces trois *uolumina* groupés dans *Retract.* II, 25 y restent cependant distingués par les deux *incipit* ; le cas n'est pas unique (*Retr. II*, 53 ; 56 ; 57 ; l'absence d'un second *incipit* en II, 20, qui est le premier cas semblable, montre qu'Augustin ne s'est avisé de ce procédé qu'à partir de II, 25). Pétilien écrit une « Lettre pastorale », *Epistula ad presbyteros et diaconos* où il bloque toute discussion avec les catholiques ; la première partie de cette lettre tombe seule sous les yeux d'Augustin qui réplique sur-le-champ (*C. litt. Petil.*, I, début 400) ; il parvient ensuite à se procurer la lettre entière et la réfute intégralement (livre II, avant septembre 401) ; entre temps Pétilien réagit à la première réfutation en rédigeant une *Epistula ad Augustinum* où foisonnent les accusations personnelles et gratuites : Augustin les repousse en montrant que son adversaire veut noyer le poisson (livre III, avant août 402). Un tableau chronologique (p. 40) situe ces pièces parmi d'autres qui les entrecoupent. L'indépendance relative de ces documents se reflète dans l'Introduction où B. Quinot étudie à part la théologie des trois livres après celle de Pétilien ; le résumé des deux lettres de Pétilien est inséré avant les livres II et III. Mentionnons quelques points marginaux spécialement étudiés dans les notes complémentaires : les « lettres de commu-

nion»; Optat de Thamugadi; *Sacerdos* chez Pétien; citations scripturaires de P.; ses allusions à la liturgie de plusieurs sacrements; *disciplina*; le manichéisme et le monachisme (voir le présent *Bull.* n° 139).

L. B.

21. *La crise pélagienne*, vol. I : *Epistula ad Hilarium Syracusanum. De perfectione iustitiae hominis. De natura et gratia. De gestis Pelagi*. Introduction, traduction et notes par G. de PLINVAL et J. de LA TULLAYE. Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, 21. (Troisième série : La grâce.) Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1966, 17,5 x 11, 674 p.

Ce volume 21 des Œuvres de saint Augustin n'est pas le premier de la série sur la grâce; car ce fut Célestius, disciple de Pélage, qui le premier fut condamné à Carthage par un synode diocésain, puis réfuté par Augustin en 412, par le *De peccatorum meritis et remissis*, objet du volume 20, premier de la même série. Nous avons ici la première phase de la grande crise pélagienne qui secoua l'Église, de 413 à 418, quand le Chef incontesté du mouvement, Pélage, alors retiré à Jérusalem, réussit à se faire justifier par le concile local de Diospolis (Lydda) en Palestine (415). C'est G. de Plinval — un des meilleurs historiens de la réforme religieuse tentée par Pélage et corrigée par l'intervention de saint Augustin et des évêques d'Afrique et de Rome — qui, en ce volume 21, remet clairement dans leur contexte historique ces premiers traités augustiniens destinés à surmonter la crise. Il y a d'abord un groupe de documents où l'on voit rebondir l'hérésie de Célestius qui, malgré sa condamnation continuait sa propagande pélagienne spécialement dans l'Italie du Sud et en Sicile. Nous avons donc d'abord une Lettre d'Hilaire de Syracuse, dénonçant à Augustin, pour examen, les opinions suspectes de Célestius et la réponse d'Augustin, l'*Epistula* 157 qui se présente comme un petit Traité, ou mieux, comme un IV^e livre ajouté aux trois qui constituent le *De peccati. meritis et remissione* comme dit G. de Plinval, p. 17; puis, c'est une réfutation d'un « tract » mis en circulation par Célestius : c'est le *De perf. iustitiae hominis*, montrant le rôle de la grâce dans le long progrès spirituel requis pour corriger les suites du péché originel nié par Célestius. — Ensuite, vient le Traité central : *De natura et gratia* qui réfute le *De natura* de Pélage lui-même; Augustin y prouve que notre nature est déchue et doit être réparée par la grâce du Christ; c'est là qu'on trouve le texte célèbre où, parlant de la nécessité universelle de demander le pardon de Dieu, Augustin fait une exception pour Marie mère de Jésus « de qua propter honorem Domini nullam proiussus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem » (*De nat. et gr.*, xxxvi, 42, BA 21 p. 320). — C'est enfin le *De gestis Pelagi* où saint Augustin, après s'être procuré les Actes officiels du Concile de Diospolis, démontre que si les 14 évêques orientaux ont proclamé l'orthodoxie de Pélage, c'est parce que celui-ci dans ses réponses a rétracté toutes ses erreurs. — G. de Plinval détermine avec compétence les vraies positions de Pélage et souligne aussi la bienveillance d'Augustin à l'égard de la personne de Pélage, comme son zèle « intransigeant » pour dépister et condamner toutes les erreurs sur la grâce du Christ. — Une bonne table analytique indique les grands thèmes doctrinaux abordés et cite en particulier les formules typiques et synthétiques dans lesquelles saint Augustin aime à résumer sa pensée.

F.-J. T.

22. *Augustinus. Brev till Proba om bönen*. Svensk översättning : Lars MELIN och Jean DUREAU. Katolska Småskrifter, 9. Stockholm, Petrus de Daciaförlaget, 1965, 18 x 12, 32 p.

Traduction soignée en suédois, pour le grand public, de l'*Epist. 130 ad Probam* sur la prière, d'après P.L. 33. Les citations de l'Écriture sont données dans le texte de la « Bible suédoise » (1917) chaque fois qu'elles ne se rapportent pas verbalement au commentaire d'Augustin.

L. B.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

MANUSCRITS — ÉDITIONS

23. OBERLEITNER Manfred, *Die Augustinus-Überlieferung in Italien*. Diss. Wien, 1967, 3 vol., dactyl.

Relevé des œuvres de saint Augustin contenues dans les mss des bibliothèques d'Italie.

24. *Bulletin codicologique*, n° 214 — *Scriptorium*, 20, 1966, p. 117.

Signale un ms. des *Confessions* avec miniatures, écrit à Florence vers 1460 (Catalogue 16 du libraire A.G. Thomas, Bournemouth 1965, n° 1).

25. LAMBOT C., *La tradition manuscrite des Sermons de saint Augustin pour la Noël et l'Epiphanie* — *Revue bénédictine*, 77, 1967, p. 217-245.

Un article de Dom Lambot se passe de recommandation. Dans le cas présent, il faut signaler même les trois pages d'introduction dont chaque ligne est un enseignement : sans étalage d'érudition, c'est toute l'histoire de la transmission des *sermons* augustiniens en général. Puis vient la description des collections et homiliaires où figurent des sermons de Noël ou de l'Epiphanie : quatre « collections augustinianes anciennes » et dix-sept anciens « homiliaires mixtes » (c'est-à-dire contenant des sermons de plusieurs Pères). La description des homiliaires est précédée d'un résumé historique de ces compilations ; ensuite Dom Lambot laisse délibérément de côté les « innombrables homiliaires médiévaux » qui « se laissent facilement ramener à deux ou trois types fondamentaux établis au VIII^e siècle » et qui ont déjà fait l'objet de récents travaux d'ensemble ; il s'attache par contre à décrire les homiliaires « à physisonomie individuelle » perpétuant probablement des traditions locales antérieures, VI-VII^e siècles (p. 225) ; c'est par l'édition des sermons, c'est-à-dire par la critique textuelle, que pourront s'éclairer davantage la provenance et la nature de ces recueils. L'article est pourvu de trois tables : sermons, manuscrits, incipits de douze sermons apocryphes inédits.

L. B.

26. CHAVASSE Antoine, *Un curieux centon christologique du VI^e siècle* — *Revue de Droit Canonique*, 16, 1966, n° 2-3-4 (En Hommage à Gabriel Le Bras), p. 87-97.

Ce centon édité par Mai (*sermo 174*) est attesté par deux manuscrits, codex LIX (57) de la Bibliothèque capitulaire de Vérone (s. VI-VII), et ms. Berlin, Phillipps 1671 (4), (IX^e siècle). A.C. en retrouve toutes les formules, mis à part trois. Bien que mise sous le nom d'Augustin, cette compilation n'emprunte à celui-ci que sept textes sur quarante-trois, les autres étant tirés de divers auteurs tous antérieurs au VI^e siècle.

27. BARRÉ Henri, *Sermons marials inédits « in Natali Domini »* — *Marianum*, 25, 1963, p. 39-93.

H.B. poursuit son enquête à travers les anciennes collections de *sermons* (Homéliaire de Tolède, Ms. Brit. Mus. Add. 30853, IX^e siècle ; Recueil languedocien, Ms Library Chicago 1, IX^e siècle ; *Commentarium de singulis lectiones orthodoxorum atque catholicorum*, Ms. Vienne, Nationalbibl. 1616, fin VIII^e s. - début IX^e ; Homéliaire d'Ottobeuren, Ms. Rome, Bibl. Vittorio Emanuele V.E. 1190 (240, 958), VIII-IX^e siècle ; Homéliaire de Montpellier, Ms. Acad. de Médecine 59, IX-X^e s.) pour établir un inventaire des sermons de Noël ayant un intérêt du point de vue marial. Du point de vue augustinien je signalerai le sermon publié à la p. 14 qui gravite tout entier autour du thème *Christus medicus*, Homél. de Tolède, fol. 232 v ; les douze sermons qui dans le Recueil languedocien, fol. 25-40, sont mis sous le titre *Augustinus de incarnatione domini*, série constituée de 4 sermons authentiques et de 8 pseudo dont 4 non identifiés ; les deux sermons édités ici pour la première fois, qui apparaissent avec plusieurs autres sous le nom d'Augustin dans le manuscrit de Vienne

et qui sont certainement d'origine africaine (voir p. 57 et 64) ; les deux sermons édités aussi pour la première fois (p. 74 et 79) qui n'ont aucune attribution dans l'homéliaire d'Ottobeuren et dont le premier dépend de Fauste de Riez, le second de sermons augustiniens ; l'étude des sources, voire l'édition partielle ou totale de trois sermons inédits de l'Homéliaire de Montpellier, le premier empruntant aux deux ouvrages pseudo-augustiniens *Adversus quinque haereses* et *C. Iudeos, Paganos et Arianos*, le second laissant apparaître des thèmes augustiniens, le troisième « composé à l'aide de lambeaux mal recousus, arrachés au Commentaire de saint Amboise sur l'Évangile de Luc ».

G. F.

28. BARRÉ H., *Corrections dans l'antiphonaire de Saint-Pierre* — *Revue bénédictine*, 76, 1966, p. 343-351.

A la p. 344, H.B. mentionne plusieurs témoins de l'expression *per aurem* qui appartient au vocabulaire des sermons africains de Noël. — De plus la comparaison de l'antiphonaire de Saint-Pierre avec l'antiphonaire de Compiègne révèle que ce dernier reste fidèle à un texte plus ancien où l'on trouve un emprunt textuel au sermon pseudo-augustinien *App.* 104, sermon composite et tardif tributaire d'un autre pseudo-augustinien *App.* 119.

29. LEMARIE Joseph, *Le bréviaire de Ripoll*, Paris, B.N. lat. 742. *Étude sur sa composition et ses textes inédits*. Scripta et Documenta, 14. Abadia de Montserrat, 1965, 25 × 18, XIV-232 p. et 10 pl.

La similitude d'écriture du ms. Paris B.N. lat. 742 avec le ms. du Vatican 5730, XIII^e siècle, originaire de Ripoll, a permis à J.L. de localiser et de dater définitivement ce ms. 742 mentionné au Catalogue général des manuscrits latins de la B.N. sous le titre *Breviarium benedictinum*. Cette identification du *Bréviaire* de l'abbaye de Ripoll s'ajoute à l'identification récente, et non moins heureuse, faite par Dom A. Olivar du *sacramentaire* de la célèbre abbaye, conservé à la Bibliothèque Capitulaire de Vich, ms. 67, du XI^e siècle. L'étude des homélies contenues dans ce bréviaire révèle une dépendance d'homéliaires plus anciens et divers. Parmi les emprunts aux Pères, 22 sont faits à saint Augustin et plus particulièrement aux *Tractatus in Iohannem*. Fait curieux, 3 textes de saint Léon sont mis sous le nom d'Augustin. A noter aussi la liberté prise par le compilateur qui n'hésite pas à abréger et à remanier les textes : au mercredi de la 4^e semaine de carême, emprunt au *Tract. in Ev. Ioh.* 44, 1-15 (après quelques lignes du paragraphe 1 on trouve 3 lignes du paragraphe 8, quelques lignes du paragraphe 9, enfin paragraphes 10 à 15 avec nombreuses interpolations) ; au vendredi de la même semaine, le *Tract. in Ioh.* 49 sera plutôt de trame à une homélie recomposée à partir de quelques phrases augustiniennes, avec ajout de nombreux passages originaux et des emprunts plus ou moins littéraux au *De paenitentia* d'Ambroise. Plusieurs textes pseudo-augustiniens sont donnés sans attribution.

G. F.

80. LEMARIE J., *Nouveaux manuscrits de Catalogne, témoins des sermons de Chromace d'Aquilée* — *Revue bénédictine*, 76, 1966, p. 314-321.

Sur 9 folios d'un homiliaire de Seo de Urgel (XII^e siècle), J.L. a identifié au f. 4^v sermon ps.-aug. *Caillau II*, 53 = *Mai* 154 ; f. 6^v sermon ps.-aug. *Nunc ad loquor* (éd. Diaz y Diaz dans *Anecdota Wisigothica*, t. I, 1958, p. 69-70) ; f. 7^r explicit du ps.-Aug. sermon *app.* 160 ; f. 8^r deux extraits de sermons mis sous le nom d'Augustin : « Karissimi hodie Jesus Christus deus meus et dominus meus... », « Karissimi Dominus noster Jesus Christus secundum scripturas divinas... ». Des trois sermons de Pâques de Chromace, f. 4^r, 7^{r-v}, l'un est anonyme, les deux autres sous le nom de Jérôme, alors que ces trois pièces étaient mises sous le nom d'Augustin dans l'homiliaire de Santes Creus. Le bréviaire imprimé d'Urgel, de 1487, permet de supposer que l'homiliaire contenait également deux autres sermons de Chromace, le s. 8 attribué à Augustin, et le s. 21, ps.-aug. *Mai* 192. Ce dernier sermon est mis sous le nom de Jérôme dans le ms. 12 de Lérida, bréviaire de la fin du XIV^e-début du XV^e.

G. F.

31. MAZZA Antonia, *L'inventario della « parva libraria » di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio — Italia Medioevale e Umanistica*, 9, 1968, p. 1-74.

Le P. David Gutiérrez avait publié l'inventaire des trois fonds de mss de la bibliothèque du couvent du Saint-Esprit, Florence (voir *Bull. augustin. pour* 1962, n° 75 — *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 115) ; inventaire contenu dans Laur. Ashburn, 1897, fol. 10-41r. On trouvera ici, publiée de nouveau, la troisième partie de cet inventaire, c'est-à-dire les mss de la « libraria parva » (fol. 37v-41r, en 1451), avec l'addition de notices exhaustives. Voir p. 14, I/2 (Gutiérrez n° 472) de *civitate Dei* ; p. 18, I/12-13 (Gutiérrez n° 482-483) *Expositio psalmorum Augustini*.

L. B.

32. VEZIN Jean, *Un nouveau manuscrit autographe d'Adémar de Chabannes* (Paris, *Bibl. nat., lat. 7231*) — *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1965, p. 44-51 (52) et pl. I.

Entre autres pièces, le ms. contient le *De musica* d'Augustin avec de nombreuses notes tironiennes d'Adémar († 1034) ; ces notes ont été remarquées déjà par Paul Legendre (cf. p. 50, n. 3). Le ms. a été utilisé par les mauristes, ms. B.

L. B.

33. VAN BALBERGHÉ Émile, *Un relevé des manuscrits de Parc conservés à la Bibliothèque de l'Université de Louvain avant 1914* — *Analecta Praemonstratensia*, 43, 1967, p. 62-71.

Lors de la vente en 1820 des manuscrits de l'abbaye de Parc plusieurs furent achetés par l'Université de Louvain. Malheureusement l'incendie de cette Bibliothèque en 1914 détruisit les manuscrits et les fiches descriptives qui en avaient été établies. A partir du catalogue manuscrit de l'Abbaye de Parc, rédigé entre 1905-1908 par le chanoine Raphaël Van Waefelghem, il a été possible à l'A. de dresser un inventaire de ces manuscrits à jamais disparus et dont plusieurs contenaient des œuvres de saint Augustin : Ms. 128 (toutes ces cotes étaient celles données aux manuscrits à leur entrée à la Bibl. de Louvain) *Augustini opusculorum compendium per M. Simonem*, fin XII, XIII et XIV^e siècles, ce ms. contenait le *De civ. Dei*, des sermons et plusieurs traités ou opuscules. — Ms. 145 *S. Augustini Confessionum libri*, XV^e siècle — Ms. 106 du XII^e siècle contenait entre autres un texte intitulé *Augustinus ad Seleucium*, difficilement identifiable puisque l'on ne trouve pas de personnage dénommé Seleucus dans toute l'œuvre d'Augustin. — Ms. 154 *Regula S. Augustini*, daté exactement de 1510. — Ms. 45, fol. 15^r : *Augustinus de luctu beate Virginis* qui n'est probablement autre que le *De planctu Mariæ* attribué aussi à saint Bernard et à saint Anselme mais dont l'auteur est le cistercien Ogier de Locedio (1136-1214).

G. F.

34. ESNOS Geneviève, *Les traductions médiévales françaises et italiennes des « Soliloques » attribués à saint Augustin* — *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, 79, 1967, p. 299-370.

Les *Soliloquia animae ad Deum* mis sous le nom d'Augustin sont un des nombreux traités de dévotion issus des diverses écoles de spiritualité des XI^e et XII^e siècles. S'inspirant d'Hugues de Saint-Victor, de Jean de Fécamp, ce traité date du XIII^e siècle. Les premières traductions apparaissent au XIV^e siècle, en milieu laïc en France, et en milieu monastique en Italie. A partir des manuscrits recensés, G.E. retrace l'histoire de ces traductions. Pour la France, l'inventaire des manuscrits fait apparaître deux types de traductions, les unes écrites dans la langue commune, et de ce fait les plus répandues, les autres originaires de l'est de la France et écrites en une langue dialectale plus ou moins accusée. En Italie on peut distinguer trois types de traductions qui se distinguent non pas par la langue, bien que certains traits dialectaux soient parfois très nets, mais par leur longueur ; omissions ou transpositions font supposer à l'A. qu'il existait des textes latins fort divers à l'origine : je pense personnellement qu'en l'absence jusqu'à ce jour d'étude sérieuse sur les versions latines des pseudo-soliloques il est difficile de se prononcer sur ce point. P. 306, G.E. fait allusion au désintéressement des religieux italiens à l'égard des opuscules de piété traduits à leur intention ; j'ai relevé dans le *Speculum imperfectionis fratrum minorum*

de John Brugman, auteur franciscain du xve, voir *Archivum Franciscanum Historicum*, II, 1909, p. 616, un aveu qui va en ce sens : « Fratres iuuenes post professionem spernunt libros devotionales, utpote 'Qui sequitur me', 'Horologium eterne sapientie', et 'Manuale' Augustini, 'Meditationes' eiusdem... ». Après l'inventaire très détaillé des traductions françaises et italiennes, l'A. signale également les traductions en langue castillane, catalane, flamande et germanique. On peut ajouter une traduction grecque de Demetrios Kydones (+ 1400), cf. M. RACKL, *Die griechischen Augustinusübersetzungen*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, I, p. 23-25.

Voir aussi n° 344, 371, 384, 385.

G. F.

CONFESIONS

85. O'CONNELL Robert J., *Alypius' « Apollinarism » at Milan* (Conf. VII, 25) — *Revue des études augustinianes*, 13, 1967, p. 209-210.

Cette notule rectifie une erreur de lecture de P. Courcelle et d'A. Solignac : lorsqu'Augustin professait une sorte de « photinianisme inconscient », Alypius n'était pas apollinariste. Au contraire, c'est parce qu'il attribuait à la *Catholica* une vue apollinariste qu'il n'était guère enclin à embrasser la foi chrétienne. O'C. explique les méprises d'Augustin et d'Alypius par l'état de confusion de la théologie milanaise sur l'union hypostatique. Je ne puis le suivre sur ce point, car dès 382, dans le *De Incarnationis dominice sacramento* (paragraphes 11, 64 et sv.), Ambroise rejettait fort expressément l'erreur qu'Alypius imaginait être la doctrine de la *Catholica*. O'C. ajoute que Simplicianus n'a guère pu éclairer Augustin sur le mystère du Verbe incarné et que la première christologie augustinienne a développé « a relatively 'Photinian' position » ; il réserve les preuves de ces allégations pour une prochaine étude. Nous aurons donc l'occasion d'y revenir.

G. M.

86. CARENA Carlo, *Fonti classiche di un passo delle « Confessioni » agostiniane* — *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3, 1967, p. 65-70.

A travers les pages (IV, iv, 8-vi, 12) où Augustin décrit sa douleur à la suite de la mort de son ami, C.C. relève d'abord des lieux communs classiques : thèmes de l'*amaritudo* et de l'*aegritudo*, de la *dementia* et de l'*insania*, de l'ami plus cher que soi-même, de l'amitié d'Oreste et Pylade ; plusieurs de ces rapprochements ont déjà été signalés par les commentateurs. Tout au long du ch. vii, 12, l'A. voit des allusions à Lucrèce, à Horace et Sénèque ; à vrai dire des descriptions du dégoût de l'âme, de ses indécisions, de son instabilité, du besoin de se fuir se retrouvent nombreuses chez les auteurs anciens ; les rapprochements suggérés ne me paraissent pas définitifs. Enfin sont énumérés certains traits ou tournures stylistiques qui évoquent des passages des grands classiques latins et amènent l'A. à conclure : « il contesto espressivo è fortemente classico » ; sans nier la beauté littéraire de ces pages d'Augustin, j'avoue que la seule recherche des sources ou des parallèles littéraires n'en apporte pas la preuve.

G. F.

87. VERHEIJEN L.M.J., *De Belijdenissen van Aurelius Augustinus*, vertaald door Gerard Wijdeveld. Utrecht, De Fontein, 1963 — *Hermeneus*, 36, 1964-1965, p. 223-225.

88. VERHEIJEN L.M.J., *Naar aanleiding van « Over twee passages in Augustinus' Confessiones »* — *Hermeneus*, 37, 1965-1966, p. 26.

N° 37 : C. R. de la traduction des *Confessions* par G. WIJDEVELD (Voir notre *Bull.* pour 1963, n° 12 = *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 309 sv.) ; — la réponse du traducteur à cette recension a été résumée dans *Bull.* pour 1965, n° 48 (= *Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 136). — N° 38 : sous le titre *A propos de « Sur deux passages dans les Confessions d'Augustin »*, instance du recenseur qui maintient entièrement sa critique principale touchant les leçons non fondées sur les manuscrits. Ceci ne diminue en rien les grandes qualités de la traduction,

L. B.

39. VIERHEIJEN Luc M.J., « *Mundus* » et « *Saeculum* » dans les *Confessions* de saint Augustin — *Studi in onore di Alberto Pincherle* (voir n° 117), p. 665-682.

Mundus évoque généralement les créatures animées ou inanimées répandues dans l'espace, alors que *saeclum* indique habituellement les créatures dans le temps et qui se trouvent soumises aux heures et malheurs de ce monde. En fait nous retrouvons chez Augustin les notions du cosmos et de l'âïon. L'A. aurait pu élargir sa recherche en suggérant les sources bibliques et philosophiques.

G. F.

40. SCHMIDT-DENGLER Wendelin, *Stilistische Studien zum Aufbau der Konfessionen Augustins*. Dissertation, Philosophische Fakultät der Universität Wien, 1965, iv-248 p. dactyl.

Il nous est impossible de résumer ici cette thèse dont nous avons pris connaissance avec une admiration croissante. Elle se présente comme l'ébauche d'un commentaire intégral des *Confessions*. Nous n'y relèverons même pas des exemples, car nous ne pourrions le faire qu'en les arrachant du riche contexte, tout en nuances, et en les mutilant. Qu'il suffise de dire que l'Auteur exploite avec maîtrise toutes les ressources de l'interprétation textuelle ; que l'application de méthodes parallèles lui permet d'éclairer maint ensemble et maint détail ; que le genre littéraire des *Confessions* trouve ici sa qualification quasi définitive, et que l'unité des treize livres semble maintenant chose acquise. Puisse l'Auteur, assistant à l'Institut Germanique de l'Université de Vienne, trouver l'occasion de mettre en forme ce beau travail et, si possible, de l'intégrer dans une étude exhaustive des *Confessions*. (Renvoyons dès maintenant au chapitre sur « *aula memoriae* » publié dans cette revue, p. 69-88.)

L. B.

41. HADOT Pierre, *Études sur les Confessions de saint Augustin — Annuaire 1967-1968 de l'École pratique des Hautes Études, V^e section, Sciences religieuses : Patristique latine*, (Paris, Sorbonne, 1967), p. 181-182.

Analyse des *Confessions*, Livre XI ; plan des développements sur le « temps » à partir du début intemporel de la *Genèse* : *In principio (in Verbo)* ; *distentio et intentio* de l'âme tournée soit vers le temporel, soit vers l'éternité ; la cohérence du développement paraît exiger en XI, xxxi, 41, vers la fin, la lecture « *sine distentione actionis tuae* » et non « *sine distinctione...* ».

L. B.

42. HADOT Pierre, *Quelques thèmes fondamentaux des « Confessions » de saint Augustin — Revue de l'histoire des religions*, 171, 1967, p. 113-115. (*Bulletin de la Société Ernest-Renan*, n° 15, 1966, p. 5-7).

Ces thèmes sont ceux du *moi* d'Augustin, qui insiste, à l'encontre du manichéisme, sur l'identité du moi pécheur et du moi converti, notamment dans l'acte de se souvenir : « c'est (à la fois) assumer la responsabilité du péché, se repentir et rassembler l'âme » (p. 113). En outre « le *moi* des *Confessions* ne doit pas être compris comme la singularité incommunicable de l'homme Augustin, mais au contraire comme l'humanité universelle dont les événements de la vie d'Augustin ne sont que les symboles » (p. 114). S'adressant à Dieu avec des expressions bibliques, Augustin s'identifie à l'homme qui parle dans la Bible : Job, David, Paul, Adam pécheur, converti et rénové dans le Christ, en dialogue avec Dieu qui parle, lui aussi, dans l'Écriture.

G. M.

43. CAPÁNAGA V., *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 359-392.

L'étude concerne bien la « vision d'Ostie » rapportée par saint Augustin en *Confess.*, IX, x, 23-26 ; mais plus encore la notion de « silence intérieur » dont saint Augustin se sert (*ibid.*, 25) pour insister sur cette grâce de choix ; c'est pourquoi le développement, à la manière habituelle de l'A., ne se concentre pas sur ce seul fait exceptionnel, si riche soit-il, il s'étend au « silence intérieur » dont parle toute l'œuvre augustinienne. — Et d'abord, une

I^{re} partie (p. 360-363) présente notre âme conçue par Augustin comme une « vie intérieure » concrétisée dans l'image d'un monde (ou d'une ville) pleine de rumeurs, de voix et de tumulte : en y entrant pour y trouver Dieu, il faut faire le *silence*. Or cette image est parallèle à celle de la *vision* dont les trois degrés sont décrits en *De Gen. ad litt.*, XII, vii, 16 : ce sont les trois sources de bruits terrestres qui s'opposent à trouver Dieu : 1) les objets du dehors entrés dans l'âme par les sens externes, avec leurs fracas ; 2) les images du « *spiritus* » : faits de mémoire qui se réveillent ou créations imaginatives sonores autant que visibles ; 3) enfin, le tumulte des passions, les désirs déréglés, même s'ils sont d'ordre spirituel mais égoïstes et terrestres : tous exclus par le « *silence du cœur* ». La II^e partie : « *Interprétation du silence augustinien* » p. 363-370 rappelle les explications données par de nombreux auteurs (Korger, Urs von Balthasar, Lot-Borodine, Daniélou, Maréchal, Boyer, etc.) sur le silence mystique selon Augustin soit dans la vision d'Ostie, soit dans la contemplation augustinienne en général. Et les deux dernières parties élargissent encore l'horizon : la III^e, intitulée « *Le silence dans la mystique chrétienne* », suit l'influence de saint Augustin au Moyen Age et jusqu'à nos jours (p. 376-387) ; et la IV^e (p. 387-392) « *Saint Augustin et Plotin* », fait la préhistoire du silence mystique en rappelant les diverses opinions émises concernant l'influence de Plotin sur saint Augustin, en particulier en son récit de la vision d'Ostie, mais aussi sur sa pensée mystique en général. — Il arrive parfois qu'en suivant l'A. en ses développements, on oublie un peu la « *vision d'Ostie* » ; mais on y trouve toujours de bons renseignements sur le « *silence intérieur* » augustinien et sur son rôle dans la vie mystique.

F.-J. T.

44. JOLY Robert, *Notes sur la conversion d'Augustin* — *L'Antiquité classique*, 35, 1966, p. 217-221.

A propos du livre de M. Courcelle : *Les Confessions... dans la tradition littéraire*. L'A. maintient que le concept philosophique de *curiositas* est emprunté au stoïcisme latin. Pour la scène du jardin de Milan, il insiste sur la voix surnaturelle, réelle, voix d'ange qu'Augustin a réellement entendue.

45. BERETTA Rinaldo, *Il « rus Cassiciacum » di S. Agostino* — BERETTA R., *Appunti storici su alcuni monasteri e località della Brianza*. Seconda edizione ampliata. Monza, Scuole Grafiche Artigianelli Pavoniani, 1966, 24 x 17, 304 p. ; p. 205-220.

Paru une première fois sous le titre *Dov'era il luogo di Cassiciaco che ospitò S. Agostino?* Carate Brianza, 1928, puis sous le titre *Del « rus Cassiciacum » di S. Agostino*, *Ibid.* Article pondéré qui passe en revue les arguments en faveur de Cassago d'une part et de Casciago de l'autre, pour conclure à une probabilité en faveur de Cassago.

L. B.

46. CASATI Giuseppe, *Note sull'ambiente e le persone di Cassiciaco* — *Augustinianum*, 7, 1967, p. 502-513.

Recueille à travers les *Dialogues* et les *Confessions* les renseignements sur l'entourage d'Augustin et la vie à Cassiciacum. Références utiles, sans plus.

Voir aussi n° 173, 221, 369.

G. M.

CITÉ DE DIEU

47. HORTON J.T., *The De civitate Dei as religious satire* — *The Classical Journal*, 60, 1965, p. 193-203.

L'auteur souligne, exemples à l'appui, avec quel à-propos, mordant et mesure, Augustin pratique le genre satirique dans son *De civ. Dei*, sans nuire pour autant au caractère sérieux voire solennel de son ouvrage.

48. FUCHS H., *Gloriosissimam civitatem Dei...* — *Museum Helveticum*, 22, 1965, p. 190.

Le texte de la phrase « *Gloriosissimam ciuitatem...* » qui ouvre le *De civ. Dei* comporte dans les manuscrits des variantes qui se retrouvent dans les éditions. Pour n'en citer que les

plus récentes, Dombart-Kalb⁴ (Teubner ; repris dans *C.C. 47*) donne : « *hoc opere instituto et mea ad te promissione debito... suscepit* » ; Hoffmann (*C.S.E.L. 40*) : « *hoc opere ad te instituto et mea promissione debito... suscepit* » (voir aussi *P.L. 41*, col. 13, note 1). Le choix s'avère difficile. J.B. Bauer (dans *Hermes*, 93, 1965, p. 133) relève cependant un parallèle chez Cicéron, *Acad. post.*, I, 2, qui plaide en faveur du choix fait par Hoffmann : « *ad hunc enim ipsum... quaedam institui* ». Mais en remettant *ad te* en rapport avec *instituto*, on prive *mea promissione* de son déterminatif. Fuchs propose donc d'insérer le pronom *tibi* entre *mea* et *promissione*. On sait que « *magnum opus et arduum* » de la fin de la même phrase est un emprunt à Cicéron, *Or. xxxiii*, 75 (Bauer, *ibid.*, p. 134 ; Testard, II, p. 36).

A. d. V.

49. ORLANDI Tito, *Origine e composizione del I libro del De civitate Dei di Agostino — Studi Classici e Orientali* (Pisa), 14, 1965, p. 120-133.

50. ORLANDI Tito, *Imperium e respublica nel De civitate Dei di Agostino — Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere*, 101, 1967, p. 81-100.

Les deux essais font partie d'une étude (en préparation ?) « sur l'histoire du développement des idées dans le *De ciu. Dei* » (n° 49, p. 120, note). L'auteur se propose de montrer « qu'Augustin avait bien dans l'esprit un certain plan initial, mais qu'il le changea partiellement au cours du développement sous l'influence de divers facteurs, les uns d'ordre interne, les autres indépendants de sa volonté » (*ibid.*, p. 121). Ce propos anticipe les conclusions. On n'osera contester qu'Augustin a dû avoir un plan, plus ou moins élaboré, dans son esprit avant d'entreprendre la rédaction de son ouvrage ; la difficulté, c'est qu'il est pratiquement impossible de connaître ce plan autrement que par l'analyse de l'œuvre telle qu'elle est sortie de ses mains. Dès lors, quel critère possédonns-nous selon lequel il est possible de juger objectivement que tel développement, que tel changement de perspective, tant qu'ils ne sont pas frappés de contradictions irréductibles, ne correspondent pas au plan initial ? Aucun ! et nous risquons de faire des jugements arbitraires à propos d'un auteur dont la méthode de composition est tellement différente de la nôtre. L'auteur parle d'influences diverses qui auraient amené Augustin à modifier son plan initial au cours de la rédaction : cependant ces influences ne prennent pas de formes bien précises dans son argumentation, et la distinction annoncée entre facteurs internes et externes ne s'y retrouve point. Au demeurant, ce n'est plus un secret pour personne que l'idée des deux Cités préoccupait l'esprit d'Augustin depuis longtemps, que le sac de Rome ne fut que l'occasion pour lui de développer cette idée dans un grand ouvrage et que cet ouvrage s'adresse aussi bien à des chrétiens qu'aux païens. Ce qui fait problème pour l'auteur, c'est de voir Augustin prolonger dans les livres II-X une partie polémique provoquée par le sac de Rome, alors qu'apparemment il écrivit le livre I, qui liquide parfaitement la question soulevée, comme une introduction directe aux livres XI-XXII (premier article) ; et de le voir aussi porter un autre jugement sur l'Empire romain dans le livre I que dans les suivants (deuxième article). Cet intérêt pour l'Empire romain, source de changements dans le plan des idées à développer, serait consécutif à une prise de conscience plus aiguë, venue pendant la rédaction du premier livre, de la mentalité antichrétienne propre aux partisans de la vieille conception des rapports entre l'Empire et la religion, que celle-ci soit païenne ou chrétienne, partisans qui se recrutaient principalement au sein de l'aristocratie patriote de la ville de Rome. Sur cette mentalité l'auteur s'étend, avec bonheur, dans les deux essais, mais plus spécialement dans le second. Pour lui, la preuve qu'Augustin n'avait pas encore trop approfondi le substrat idéologique (p. 131) des accusations païennes et des murmures des chrétiens proférés à l'occasion du sac de Rome, c'est que, dans le livre I, ses réponses aux accusations des païens, qui (et l'auteur insiste) n'étaient en rien nouvelles, étaient les réponses traditionnelles de la polémique antipaïenne des Pères ; d'ailleurs, ajoute-t-il (p. 131, note 31) Augustin n'était pas encore chrétien à l'époque de la lutte autour de l'autel de la Victoire. C'est oublier qu'Augustin a eu tout le temps pour y réfléchir et que sa charge de pasteur, à défaut de sa curiosité personnelle, l'a obligé à y réfléchir, bien avant le sac de Rome, comme il ressort de maints sermons et de maintes lettres. Je ne crois donc pas pouvoir admettre la conclusion que, dans l'esprit d'Augustin, le livre I n'a dû être qu'une simple introduction aux livres XI-XXII, et que devant les

implications importantes et les antécédents littéraires du problème de l'Empire romain qui se serait subitement présenté à son esprit, il aurait décidé d'ajouter les livres II-X, avant de passer directement aux livres XI-XXI, comme il aurait initialement prévu de le faire. L'analyse du livre I permet aussi bien de le considérer comme une introduction à l'ensemble de l'ouvrage tel qu'il est sorti des mains d'Augustin, voir J.-Cl. Guy, *Unité et Structure...*, p. 33-35. Les quelques divergences dans les jugements qu'Augustin porte sur l'Empire et l'État romain peuvent être expliquées, comme l'auteur le fait dans son deuxième article, par la variété des interlocuteurs auxquels Augustin s'adresse tour à tour ; elles répondent à des changements de perspective, rendus nécessaire par la complexité du sujet traité ; elles n'exigent pas, de la part d'Augustin, de modifier son plan initial et l'auteur se garde bien, dans son deuxième article, d'orienter son exposé vers cette conclusion. Il faut reconnaître que dans ces deux essais l'auteur a rassemblé de nombreux éléments qui permettent de mieux comprendre le sens du *De ciu. Dei*, sa structure et, tout compte fait, son unité. Il n'est pas si certain que l'auteur semble le croire, que les réunions auxquelles Volusien prenait part étaient des réunions de catéchumènes (n° 49, p. 183) ; Marcellinus, en effet, parle de ses visites presque quotidiennes chez Volusien, où il rencontre d'autres personnes qui toutes discutent ensemble littérature et religion (voir : *Ep. inter Aug.*, 138).

A. d. V.

51. ALLARD G.H., *Pour une nouvelle interprétation de la « Civitas Dei »* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 329-339.

La formulation du titre est ambigu à deux égards : il ne s'agit pas du concept de *Civitas Dei* mais de l'ouvrage *De ciuitate Dei* ; il ne s'agit pas non plus de donner une nouvelle interprétation du contenu de cet ouvrage, mais d'en déterminer par une voie nouvelle le genre littéraire et la structure pour en dégager ensuite l'intention de son auteur. La voie nouvelle n'aboutit pas nécessairement à une nouvelle interprétation objective comme l'auteur semble nous le suggérer en parlant des travaux de ses prédecesseurs, dont il simplifie parfois trop les vues et les conclusions. Ainsi le P. Guy (*Unité et Structure...*, p. 5 et non pas p. 1) ne voit-il nullement dans le *De ciu. Dei* une sorte de « *Doctrina christiana* » amplifiée (p. 330, suite de la note 1 de la p. 329) ; il parle, et encore sous forme interrogative, d'une sorte de « somme de la culture chrétienne », mais il n'a certes pas en vue l'ouvrage d'Augustin qui s'intitule *De doctrina christiana*. — Il n'est pas vrai non plus qu' « on a toujours considéré jusqu'à présent que les dix premiers livres étaient de caractère polémique et négatif » (p. 333-334) ; avant d'aborder l'étude du *De ciu. Dei*, les chercheurs ont eu soin, ce que l'auteur néglige, de se reporter à la *Retractatio*, II, 43 (72) où Augustin les avertit : « Mais pour qu'on ne nous accuse pas d'avoir seulement combattu les doctrines des autres sans avoir exposé les nôtres, c'est cet exposé que contient la seconde partie de cet ouvrage, qui est renfermée en douze livres. Cependant, lorsqu'il en est besoin, nous affirmons les opinions qui sont les nôtres, même dans les dix premiers livres et nous réfutons celles des autres dans les douze derniers » (trad. Bardy, BA 12, p. 525-527). Il serait facile de relever dans le texte et dans les notes d'autres jugements péremptoires non justifiés ni justifiables et qui ont sans doute échappé au contrôle de l'auteur dans l'enthousiasme de sa découverte. Car découverte il y a, il faut le reconnaître : celle de la similitude qui existe entre le *De ciu. Dei* et le *De catechizandis rudibus*, ou, pour parler avec plus de précision que ne le fait l'auteur, les deux instructions qu'Augustin y propose comme modèles à *Deo gratias* ; l'idée fondamentale qui commande l'argumentation est la même (le bonheur vrai), identique est la méthode de doser intelligemment au besoin du lecteur ou auditeur la réfutation et la démonstration ; celle-ci est conduite au moyen du même récit de l'histoire du salut articulée en six âges du monde et débouchant sur un septième de repos parfait en Dieu. La mise en parallèle du plan du *De ciu. Dei* avec celui de la première instruction du *De catech. rud.* fait sauter cette similitude aux yeux (p. 337-338). Quelles sont les conséquences de cette découverte pour « l'interprétation » du *De ciu. Dei* ? Si j'ai bien compris, l'auteur les croit importantes, mais s'en explique assez sobrement : le genre littéraire du *De ciu. Dei* serait « catéchétique », ce qui prouverait qu'Augustin a voulu écrire une « catéchèse du bonheur ». — Faisons remarquer d'abord, sans insister davantage, que dans sa forme matérielle, l'instruction modèle du *De catech.*

rud. est composée selon le schéma ou les règles classiques que Cicéron, e.a., enseigne dans ses *Partitiones Oratoriae* ; il n'y a donc pas lieu de supposer, à cause d'une similitude du plan matériel, qu'en composant le *De civ.* *Dei* Augustin ait eu en vue de développer rédactionnellement cette instruction. Quant aux thèmes développés de part et d'autre, s'ils s'inspirent d'une même idée fondamentale, s'ils s'affirment en réfutation et en démonstration, s'ils se succèdent dans un ordre à peu près identique, on conviendra tout de même que ce n'est pas « le déploiement rédactionnel sans commune mesure » qui rend compte de l'originalité du *De civ.* *Dei*. Ces thèmes débordent de tous les côtés « le moule du genre catéchétique » où l'auteur voudrait les tenir enfermés. A lire le *De civ.* *Dei* (et la *Retractatio* qui la concerne) il est difficile de ne pas découvrir que l'intention d'Augustin, en l'écrivant, était plus ambitieuse que de vouloir écrire une catéchèse, à moins de distendre outre mesure le sens de ce mot. Que cette intention ait été éminemment pastorale, nul ne l'a jamais mis en doute.

A. d. V.

52. DOWNEY Glanville, *Polis and civitas in Libanius and St. Augustine : A Contrast between East and West in the Late Roman Empire* — *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 52, 1966, p. 351-368.

L'auteur esquisse la comparaison entre l'idée de *civitas* exposée dans le *De civ.* *Dei* d'Augustin et l'idée de *polis* contenue dans le discours XI de Libanius, l'*Antiochikos*. A ses yeux le contraste entre ces deux conceptions expliquerait pour une grande partie l'évolution différente de l'Empire romain en Occident et en Orient, en particulier son fractionnement en divers états en Occident et sa continuation, pour des siècles, dans l'Empire byzantin. Il est évident que dans cette évolution les facteurs historiques jouent un grand rôle ; mais se tenant sur le terrain idéologique, l'auteur les passe sous silence. A mon avis la comparaison aboutissant au constat d'un contraste absolu, ne mène pas loin. Plus riche en explication est la constatation faite en passant, de l'opposition entre la conception eusébienne de l'Empire chrétien et celle d'Augustin ; si on pouvait montrer que la conception d'Eusèbe est, dans l'ordre chrétien, le développement de l'idée libanienne de *polis*, on aurait par ce détours justifié la comparaison de celle-ci avec la *civitas* augustinienne. Il faut souligner que la conception eusébienne s'est aussi bien imposée en Occident qu'en Orient ; elle ne fut récusée qu'en Afrique par les donatistes et, pour d'autres raisons, par saint Augustin, encore que son rejet doive être assorti de nombreuses nuances, si bien qu'on la voit réapparaître après saint Augustin mais sous le prétexte du patronage de celui-ci. — L'analyse que l'auteur nous donne de la *civitas* augustinienne est exacte mais lacunaire : son caractère purement romain et occidental n'est pas si certain ; on y a décollé depuis longtemps, en plus des traits empruntés à la Bible, des réminiscences platoniciennes et stoïciennes d'une patrie soit idéale soit commune à tous les hommes. A cet égard la *civitas* augustinienne a des traits communs avec la *polis* hellénique, sinon avec la *polis* de Libanius dans son *Antiochikos*, présentée comme particulariste en opposition à Rome et à Constantinople. Mais l'Empire byzantin, puisqu'il s'agit d'expliquer celui-ci, n'est-il pas autre chose qu'une juxtaposition de cités particularistes, n'a-t-il pas conservé les cadres de l'Empire romain et n'a-t-il pas prétexté pendant de longs siècles à l'autorité universelle de celui-ci même sur l'Occident ? Intéressante en elle-même, la comparaison entre la *civitas* augustinienne et la *polis* de Libanius n'éclaire pas d'une lumière décisive les problèmes soulevés.

A. d. V.

53. WILKS Michael J., *Roman Empire and Christian State in the De civitate Dei* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 489-510.

L'auteur s'élève discrètement contre l'opinion devenue traditionnelle qui prétend que l'augustinisme, dit « politique », du Moyen Age, se réclamant d'Augustin pour justifier la théorie du pouvoir pontifical, serait en réalité une déformation fondamentale des principes mêmes d'Augustin. Il ne s'attarde cependant pas à exposer en détail ce que fut cet augustinisme politique dans ses principes et dans ses applications ; il se contente de faire remarquer, non sans une pointe d'humour, que les théologiens du Moyen Age n'étaient pas moins capables que les critiques modernes de comprendre Augustin. Ils avaient notamment

mieux compris, dit-il, toute l'importance qu'Augustin attachait à la « télologie », c'est-à-dire à la considération de la fin en vue de laquelle les êtres, et en particulier les hommes, individus et sociétés, existent. C'est de ce point de vue que l'auteur entreprend d'analyser la pensée d'Augustin concernant la société humaine, l'Empire romain préchrétien, et ce que l'auteur appelle par anticipation l'État chrétien (je dis : par anticipation, car je me demande, et ce problème est au fond de la discussion présente, si jamais Augustin a conçu un *État* chrétien : il parle de princes chrétiens, de *tempora christiana*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose). De son analyse du livre XIX du *De civitate Dei*, l'auteur croit pouvoir conclure que pour Augustin, il n'y a de véritable *respublica* ou *populus* (au sens d'État) que dans l'ordre chrétien. Cette conclusion va trop loin. Au chap. xxiv du même livre Augustin dit textuellement : « Je me garderai bien de dire que le peuple romain n'est pas un peuple ou que sa chose n'est pas une république, tant que subsiste en lui quelque multitude d'êtres raisonnables assemblés en société par la participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment » ; il en dit autant des Athéniens et de n'importe quelle république (*respublica*) d'autres nations. Il semble bien que pour Augustin cette *respublica* (même non chrétienne) ait une fin en soi d'ordre temporel, fin nullement condamnable pour elle-même. Il est vrai, Augustin ajoute que la bonté de cette république est en fonction de la vraie justice, c'est-à-dire en fonction de sa soumission à Dieu. En ajoutant cela, il me semble qu'Augustin s'engage dans un autre domaine, plus vaste que la société de la république. A cet égard il est significatif qu'il fait appel au corps de l'homme : le corps a certainement sa finalité propre pour Augustin, autrement il n'aurait pas sa raison d'exister, mais ce corps doit obéir à l'âme et celle-ci à Dieu pour que l'homme total réalise sa vraie destinée. De même la *respublica*, ayant sa finalité propre, doit obéir à Dieu : par cette obéissance le *populus* devient *populus Dei* et c'est bien vers ce but final que doit tendre toute l'humanité. Or, si le *populus Dei* est à certains égards la *civitas Dei* et l'*Ecclesia*, je ne crois pas qu'il soit permis d'identifier sans plus *respublica* (soumise à Dieu), *civitas Dei* et *Ecclesia* ; il faut maintenir une certaine distinction entre ces trois réalités, distinction qui répond dans l'esprit d'Augustin, me semble-t-il, à la finalité propre de chaque société désignée par ces termes, même si dans la réalisation finale elles coïncident. Il me semble donc difficile d'introduire, comme une conclusion logique de l'ordre de finalité établi par Augustin pour la société humaine « le pouvoir du *sacerdotium* sur les membres laïcs de cette société », entendez : de l'État chrétien (p. 502). La pensée d'Augustin est plus nuancée et sa pratique est autre. Je ne nie pas que l'analyse faite par l'auteur justifie sa conclusion, mais je crois cette analyse influencée et orientée, d'une part, par les résultats auxquels l'auteur était parvenu dans son gros et bel ouvrage : *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, At the University Press, 1963, où il étudie, parmi beaucoup d'autres théologiens, légistes et publicistes, l'augustinien Augustinus Triumphus, d'autre part, par l'ouvrage, souvent cité, de H.A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 1963, voir : *Bull. augustin.* pour 1963, n° 322 — *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 376.

A. d. V.

54. MICHELS Thomas, *De relatione cultus ad politiam Augustino referente brevis dissertation* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 309-311.

La « *politia* » est le « *modus bene et iuste uiuendi et agendi in re publica* ». Dans la *Cité de Dieu*, Augustin s'efforce de montrer que les faux dieux n'ont eu aucun souci de la moralité des cités et des peuples ; le culte du vrai Dieu au contraire favorise puissamment l'unité et la concorde entre les peuples, et la cité de Dieu sur terre s'accommode parfaitement de la diversité des mœurs, des lois et des institutions (*De civ. Dei*, XIX, 17).

G. M.

55. RIVERA DE VENTOSA Enrique, *La estructura de la Ciudad de Dios, a la luz de las formas fundamentales del amor* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 355-374.

Saint Augustin parle de « deux amours qui ont fait deux Cités », *amor Dei* et *amor sui* (*De Civ. Dei*, XIV, 28 ; BA 35 p. 464) ; l'A. estime qu'on ne peut les ramener sans plus, le premier à la charité, le second à la *concupiscence*, et il se propose d'éclairer celui qui

fonde la Cité de Dieu, à la lumière d'une analyse phénoménologique de l'amour selon Augustin : il en distingue cinq formes (p. 356) dont deux : *l'amour d'amitié* et *l'amour de tendresse* (« *amor-caritudo* ») n'interviennent guère dans le *De Civ. Dei* : restent trois formes : *amor-caritas*, *amor-eros* et *l'amour de l'ordre* (« *amor al orden* ») ; ce dernier s'exprime chez Augustin par la théorie de la *loi éternelle* qui se traduit dans l'univers par l'instinct de conservation et de mouvement ordonné bien symbolisé par le *poids* : « *amor meus pondus meum* », car c'est lui que le *De Civ. Dei* montre agissant en tout être, depuis l'esprit « fait pour Dieu », jusqu'au corps lourd qui cherche son *lieu propre* (*De Civ. Dei*, XI, 27 ; BA 35 p. 119 et note p. 487). L'A. insiste surtout sur les deux autres formes, en redressant la théorie de Nygren en son ouvrage « *Eros et Agapè* ». Selon l'A., saint Augustin dans sa *Cité de Dieu* montre : 1^o l'action de *l'amour-caritas*, désintéressé et créateur, de Dieu en son œuvre (p. 358-365) ; 2^o la réponse des hommes membres de la Cité de Dieu (p. 365-370) : ceux qui depuis Abel et Abraham ont coopéré à l'amour divin dans le peuple de Dieu préfiguré en Israël et fondé par le Christ en son Église : cette réponse en cette « *civitas peregrina* » est l'effet d'un *amour-eros*, non pas au sens égoïste de Nygren ou de la mauvaise concupiscence *amor sui* qui fait la Cité du diable, mais au sens d'un *amour indigent* propre à la créature qui cherche ardemment celui qui peut l'apaiser, *Dieu seul*. Saint Augustin ne l'appelle pas *eros* mais il le décrit comme la force d'espérance et de grâce qui soutient le progrès de la Cité de Dieu en son pèlerinage terrestre. 3^o enfin, (p. 370-374), l'*amour-caritas* pleinement désintéressé s'épanouit même dans la Cité créée des anges et des hommes, mais au ciel, dans la *louange éternelle*, le chant de l'Alleluia par où saint Augustin caractérise le repos actif des élus : « *Ibi vacabimus... videbimus..., amabimus et laudabimus* » (dernier chapitre du *De Civ. Dei*, XXII, 30, 5 ; BA 37 p. 718). — Excellente étude, qui met en lumière un aspect authentique, encore peu étudié, du *De Civ. Dei*.

F.-J. T.

56. GIGON Olof, *Die antike Kultur und das Christentum*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1966, 181 p.

La partie historique se clôture par une analyse de la *Cité de Dieu*. Voir les C. r. de A. Stuiber dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 78, 1967, p. 351 sv. ; H. Robbers dans *Bijdragen*, 29, 1968, p. 208 sv.

57. SCHOLZ Heinrich, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Mit einem Exkurs: Frustratio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*. Leipzig, Hinrichs, 1911, VIII-244 p. ; réimpression anastatique Leipzig, Zentral-Antiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1967.

Voir aussi n^o 248, 249, 407.

TRAITÉS DIVERS

58. CORDOVANI Rinaldo, *Le due città nel « De calechizandis rudibus » di S. Agostino — Augustinianum*, 7, 1967, p. 410-447.

Analyse du thème : origine et développement des deux cités, types et membres de la cité des justes, lois de la cité de Dieu (foi, espérance, charité), sources de la notion. L'effort de recherche n'est guère poussé et le résultat n'est pas neuf.

Voir aussi n^o 390, 396.

G. M.

59. RONDET Henri, *Essais sur la chronologie des « Enarrationes in Psalmos » de saint Augustin — Bulletin de littérature ecclésiastique*, 68, 1967, p. 180-202.60. RONDET Henri, *Petite introduction à la lecture des « Enarrationes in Psalmos » — Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*, 89, 1967, n.s. n^o 42, p. 5-21.

Le 1^{er} art. est une suite aux travaux déjà signalés dans le *Bulletin augustinien* (*Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, p. 208 ; 12, 1966, p. 274), où sont étudiées les *Enarr. in ps.* 41-55. Dans la « petite introduction » H.R., « mêlant les hypothèses aux certitudes », donne « une certaine vision d'ensemble de la chronologie des *Enarrationes* » (p. 8). En voici

le résumé : « pièces anciennes » : *En. in ps.* 94, 56, 97, 92 ; automne 403 : *En. in ps.* 32 et 36 ; 406-407 : *En. in ps.* 119-131 (conclusion d'A.-M. La Bonnadière), 57, 54, 145 ; vers 411 : *En. in ps.* 103, 72, 147, 102, 66 ; dans la période de 410 à 415 : *En. in ps.* 41 et 42, 43 à 47, 83-84, 86-87 ; entre 411-412 et 415 : *En. in ps.* 73-83, en ordre dispersé, *En. in ps.* 88 ; dans les années qui marquent la fin du donatisme et le début de la querelle pélagienne : *En. in ps.* 64, 138 et 136, 86, 142 et 61 ; durant la crise pélagienne : *En. in ps.* 26 (en 415), *En. in ps.* 70. En notant pour conclure que H.R. se montre de plus en plus circospécit quant à la précision des dates, je voudrais rappeler que ses études de chronologie se recommandent également par l'analyse des thèmes doctrinaux.

Voir aussi n°s 223, 277, 299, 353.

G. M.

61. VAN DER LOF L.J., *Les interlocuteurs d'Augustin dans le « De divinatione daemonum »* — *Revue des études augustiniennes*, 13, 1967, p. 25-30.

Il s'agirait de chrétiens inexpérimentés qui ont récemment quitté le paganisme (après la promulgation des lois anti-paiennes en 300). Je ne crois pas que cette explication s'impose d'après le *De divin. daemonum*, il s'agit de laïcs chrétiens qui portent la contradiction à Augustin par souci d'apprendre à répondre aux païens ; il me paraît donc naturel qu'ils fassent écho à certains arguments des païens, et que de ce fait leur thèse apparaisse composite ou même sophistique.

Voir aussi n°s 109, 182, 214, 296, 372.

G. M.

GRAMMAIRE — VOCABULAIRE

62. QUACQUARELLI Antonio, *L'epifora nella lettura dei Padri* — *Vetora Christianorum*, 4, 1967, p. 5-22.

Moins fréquente que l'anaphore, l'épiphore consiste à terminer par le même mot plusieurs membres correspondants du discours. Elle se rencontre dans l'Écriture, chez les Pères et dans la liturgie. Augustin (p. 7) en tient compte dans son chapitre sur les *commata* (*De doctr. christ.*, IV, vii, 13) mais ne l'y mentionne pas expressément, bien que son ouvrage en fournit maint exemple (p. 14-16).

L. B.

63. HERMERSDORF B.H.D., *Maior dividat minor eligat* — *Revue d'Histoire du Droit* (Groningue), 33, 1965, p. 78-81. (En néerlandais.)

Le principe énoncé dans le titre signifie que, dans les héritages, c'est le fils ainé qui fixe les parts des biens immeubles et que c'est le plus jeune des frères qui choisit sa part avant ses ainés. On trouve textuellement cette loi ou cette coutume chez Sénèque le Rhéteur, *Controversiae*, VI, 3 et chez Augustin, *De civ. Dei*, XVI, 20. Le *Sachsenspiegel* allemand (III, 28, 2) et flamand adopte ce principe sans qu'on puisse dire de quelle source il le tire. Mais à Louvain, en 1622, on trouve la coutume exactement inverse : le plus jeune des frères fixe les parts, l'ainé choisit sa part avant ses frères.

L. B.

64. BRUGNOLI Giorgio, « *Rota figuli* » — *Rivista di cultura classica e medioevale*, 9, 1967, p. 226-229.

Cette note peut éclairer la référence à Nigidius Figulus qu'on trouve chez Augustin, *De Civ. Dei*, V, 3 ; Brugnoli renvoie à A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma 1962. Il n'est pas indifférent non plus d'apprendre qu'Apulée connaît Nigidius, probablement par la *Vita* (perdue) rédigée par Suetone (peut-être d'après Varron) ; Augustin a-t-il aussi puisé dans cette *Vita* comme le pense Della Casa, o. c., p. 17 ?

L. B.

65. MARKUS R.A., « *Alienatio* », *Philosophy and Eschatology in the Development of an Augustinian Idea* — *Studia Patristica*, IX, (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 431-450.

L'A. étudie l'évolution, dans l'œuvre augustinienne, du concept *alienatio*, c'est-à-dire d'*« éloignement »* (« *estrangement* » en anglais) en excluant pourtant le sens technique pour traduire *extasis* en *De Gen. ad litt.*, XII. Sans être chez Augustin un concept central, il est associé, note l'A., à d'autres thèmes plus importants, en particulier à la distinction *uti-frui* qui fonde la morale en *De doctr. christ.*; car nous sommes ici-bas éloignés de la Patrie céleste et de Dieu, unique fin dernière dont il faut « *jouir* » en usant de tous les biens terrestres. *L'alienatio a vita Dei* dont parle *Éph.*, IV, 18, est ainsi expliquée comme l'état du pécheur. L'A. cherche les sources de cette conception et signale les philosophes stoïciens et néo-platoniciens; chez Plotin en effet, l'âme plongée dans le sensible, est *éloignée* de la Patrie où elle doit remonter par la purification. Saint Augustin adopte cette méthode en plusieurs écrits, l'A. les signale et précise d'après des études récentes que la source possible n'est pas seulement la lecture des *Ennéades* mais aussi Porphyre, Victorinus, saint Ambroise, Philon, etc. — Il signale enfin une évolution du sens d'*alienatio* en *De Trinil.*, IX-XI où il s'agit de l'éloignement de Dieu par l'amour des biens changeants sensibles: « *id amare alienari est* » (*De Trin.*, XI, V, 8), car la condition nécessaire pour trouver Dieu dans la vie contemplative est de corriger cette « *alienatio* ».

F.-J. T.

66. BRAVO LOZANO Millán, *Un aspecto de la latinización de la terminología filosófica en Roma: katnypia/prædicamentum* — *Emérita*, 33, 1965, p. 351-380 (avec résumé en anglais).

P. 365-386 : Augustin est le premier témoin de *prædicamentum* employé au sens d'*« annonce »*, de *« prédiction allégorique »*: *Contra Faustum*, XX, 18 et XXII, 17: « *ueri sacrificii sicut religiosa prædicamenta* ». Mais contrairement à ce qu'affirme l'auteur, à la suite d'A. Blaise (*Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, p. 644), ce n'est pas avec cette valeur que Julien d'Éclane emploie ce mot, apud Augustinum, *Contra Iulianum*, *opus imperfectum*, V, xxiv (P.L. 45, 1459): « *In omnibus enim prædicamentis plus amplectuntur genera, quam species* ». Au sens philosophique, Augustin comme Marius Victorinus emploie indifféremment *categoria* et *prædicamentum* (*Confessiones*, IV, XVI, 28 et 29). Dans cette étude il n'est pas fait allusion au traité pseudo-augustinien *De categoriis Aristotelis*, réédité par L. Minio-Paluello dans *Aristoteles latinus*, I, 1-5 : *Categoriae vel Prædicamenta* (Bruges-Paris, 1961).

G. M.

67. SPEYER W. et OPELT I., *Barbar* — *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10, 1967, p. 251-290.

Article destiné à remplacer la notice de *RAC*, 1 (1950).

68. SCHRÖDER H.O., *Fatum (Heimarmene)* — *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7, (fasc. 52, 1967), col. 524-638.

Col. 616-621 : Augustin, son expérience personnelle, ses accointances avec l'astrologie; l'Empire romain et le *Fatum* (*De ciu. Dei*, V, 1-10); les problèmes pastoraux: contre l'astrologie populaire et contre l'idée que le Christ fut soumis au *fatum*; le *fatum* dans la querelle pélagienne.

69. SPEYER Wolfgang, *Fälschung, literarische* —. — *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7, fasc. 50, 1967, col. 230-277.

Résumé d'un livre à paraître: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*. Augustin est nommé notamment (col. 247) parce qu'il soupçonne Porphyre d'être l'auteur de faux oracles; (col. 248) parce qu'il a fait de la critique d'authenticité concernant la *Sagesse de Salomon*, l'Ecclésiastique et les Écrits d'Hénoch; (col. 258-259) comme témoin de l'influence des *Oracles sibyllins*. Voir aussi, col. 266-267 sur les faux des manichéens,

des donatistes et des pélagiens. L'ouvrage de Speyer doit apporter, je pense, la justification détaillée de son importante enquête, en particulier toutes les références aux auteurs anciens dont il invoque le témoignage.

G. M.

70. GAUDENET Jean, *Familie I (Familienrecht)* — *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7, (fasc. 50 et 51, 1967), col. 286-358.

Augustin est le témoin le plus souvent cité dans le domaine patristique (col. 341 sv.) : opuscules de morale (col. 342) ; famille et société (344) ; lutte contre les adversaires du mariage (345) ; attitude à l'égard du droit matrimonial civil (345-346) ; droits et devoirs des époux, rapports des parents et des enfants (346-352).

71. BAMBECK Manfred, *Zur altchristlichen Vorgeschichte der Metapher « Ohren des Herzens » in Marques de Rome und in der Sainte Léocadie des Gautier de Coincy* — *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 77, 1967, p. 23-29.

Abondantes citations latines de l'époque patristique pour les « yeux du cœur » et les « oreilles du cœur » ; pour cette dernière métaphore, moins courante que la première semble-t-il, l'auteur cite d'Augustin *Conf.* IV, xi, 18 et *De Civ. Dei* X, 15, et il renvoie à E.R. Curtius qui donne d'autres exemples. On en trouverait sans doute beaucoup aussi dans les sermons, p. ex. *Sermo* 2, 6 *oculi cordis et aures* ; *Tract. in Ioh. Evang.* XVIII, 10 *passim*.

L. B.

72. COURCELLE Pierre, « *Habitate secum* » selon Perse et selon Grégoire le Grand — *Revue des études anciennes*, 69, 1967, p. 266-279.

Dans la littérature latine ancienne, « *habitate secum* » ne se rencontre que chez Perse, *Satire* 4, 52, et chez Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, 3, où le puiseront saint Bruno, Guillaume de Saint-Thiéry, Bernard de Clairvaux (cf. p. 278). La formule a son origine dans le *Phédon* 67 o, en une expression qu'Augustin a reprise dans le *De ordine*, I, 3, 6 : *sese habilitare consuefacerent animum* (cf. p. 270, n. 2). P. 273, n. 7, P. Courcelle apporte un complément à son étude sur *Augustin et Perse (Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, p. 111-117), et p. 277, n. 2, divers textes d'Augustin relatifs à l'« in se reuersus » de la parabole de l'Enfant prodigue (*Luc.* 15, 17).

G. M.

73. MOUSSY Claude, *Gratia et sa famille*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand, II^e série, fasc. 25. Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 25, 5 × 16,5, 502 p.

Il paraîtra étrange à plus d'un qu'on puisse écrire un si gros livre sur une famille de mots ; étrange que les trois quarts d'un volume sur *gratia*, ses dérivés, composés et synonymes soient consacrés à leur emploi profane et à leurs acceptations religieuses en dehors du christianisme. Le premier sujet d'étonnement disparaît à la simple lecture de la table des matières ; le second de même si l'on se reporte à la p. 445 où l'auteur déclare qu'il n'a pas l'ambition d'étudier l'histoire de *gratia* dans la littérature chrétienne, « sujet immense qui mériterait à lui seul... une étude particulière ». Il est probable qu'un latiniste classique sera déçu par cette limitation du champ où la recherche promettait le plus de neuf ; la famille de *gratia*, en effet, figure déjà presque au complet dans le *Thes.* L. L. Malgré ceci, ou peut-être grâce à ceci, la famille préchrétienne de *gratia* se voit accorder un traitement que nous dirions exhaustif si nous ne préférions laisser ce jugement aux latinistes compétents ; l'étude a pour base le dépouillement complet des auteurs jusqu'à Tertullien. Quant aux acceptations proprement chrétiennes, si elles sont brièvement traitées, elles le sont suffisamment pour tenir lieu provisoirement de monographie, car l'auteur a dépouillé entièrement la plupart des écrivains jusqu'au v^e siècle et parfois au-delà comme en font foi les huit Tableaux de statistiques ; ces écrivains sont ceux pour lesquels existent des index de mots ou dont l'œuvre est de proportions réduites. Pour Augustin, ce dépouillement complet porte sur les *Conf.*, le *De corr. et gratia*, les traités contenus dans *C.S.E.L.* 63 d'une part (les trois premiers Dialogues philosophiques), 43 et 60 d'autre

part (neuf traités sur la grâce et sur les problèmes débattus avec les pélagiens) ; à ce titre, Augustin figure dans les Tableaux statistiques VII et VIII. Les autres écrivains ou poètes jusqu'à Isidore de Séville ont été sondés largement. L'auteur a examiné particulièrement les premiers textes chrétiens traduits du grec, ainsi que la *Vulgate* et ce qu'il appelle encore (suivant Rönsch) l'*Itala*. Tous ces témoins lui ont permis de couvrir tout le champ des acceptations chrétiennes de *gratia*, de ses dérivés, composés, synonymes. Mais il est évident qu'un dépouillement complet des grands auteurs latins chrétiens (en particulier de leurs sermons, peu représentés dans les références) permettrait d'ajouter leurs citations presque en tous les paragraphes consacrés aux acceptations profanes. Ce n'est pas le moindre intérêt de cette thèse, en effet, de présenter souvent côté à côté les auteurs profanes et les chrétiens parfois à travers les siècles ; de montrer que la *gratia* théologique n'est pas venue soudain par génération spontanée. L'auteur a su tirer parti d'excellents travaux récents sur la grâce chrétienne ; les théologiens ne perdront pas à exploiter l'apport philologique de la grâce profane. Précisons qu'il ne faudra pas se contenter de l'index, qui relève les citations mais non les simples références ; on trouvera d'ordinaire ce qu'on cherche en utilisant la table des matières qui détaille les mots, expressions et synonymes ; les nombreux renvois en notes contribuent à compenser les lacunes de l'index. (Nous relevons dans la bibliographie de l'auteur une thèse peu connue : O. PFEIFFER, *Beiträge zur Bedeutungs-entwicklung im Kirchenlatein (gratia, gratulari, festivitas)*, Diss. Wien 1956, 151 p. dactyl.) (Quelques corrections : p. 241 *gratificatio* se trouve les deux fois dans des citations de Julien d'Éclané et le sens donné n'est pas sûr ; p. 274 Césaire *sermo* 172, 4, Morin p. 664 ; p. 463 Ps.-Aug. *sermo* 82 = Max. Taur. *sermo* 26 ; dans les chapitres sur *gratia* = faveur, il y aurait eu intérêt à utiliser J.N.L. Myres, *Pelagius and the End of Roman Rule in Britain — Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 21-30 ; sur les sens de la *gratia* chrétienne, C. Kannengiesser, dans *Rech. Augustin.* II, 1962, p. 374 sv.)

L. B.

74. HALLIBURTON R.J., *The Concept of the « Fuga saeculi » in St. Augustine — The Downside Review*, 85, 1967, p. 249-261.

R.J.H. suggère que le maître d'Ambroise dans sa spiritualité de la fuite du monde est Plotin (cf. p. 253) : intuition juste, car Fr. Szabó a récemment mis en parallèles plusieurs passages du *De fuga saeculi* et plusieurs textes des *Ennéades* (*Le Christ créateur chez saint Ambroise*, *Studia ephemeridis « Augustinianum »* 2, Rome, 1968, p. 21-22). Augustin aurait développé la thèse de ses deux maîtres, Ambroise et Plotin (cf. p. 253) en concevant la « fuite du siècle » comme un retour en soi-même pour entrer en dialogue avec le Christ (cf. p. 258) ; pourtant, s'il évoque bien le symbolisme augustinien du port et de la mer agitée du siècle, R.J.H. ne traite pas de l'usage qu'Augustin a pu faire du thème littéraire proprement dit de la « fuga saeculi ». Z. Alszeghy ne le faisait guère davantage dans l'article « Fuite du monde » du *Dictionnaire de spiritualité*, 5 (1964) col. 1597-1599, si ce n'est en citant *De dono perseverantiae*, 8,20 : « Hoc autem Ambrosius ut diceret, in eo libro loquebatur, quem *De fuga saeculi* scriptis, docens, hoc saeculum non corpore, sed corde fugiendum » ; suit une citation du *De fuga saeculi*, I, 1, texte repris dans *Contra duas epistulas pelagianorum*, IV, XI, 30, et dans *Contra Julianum pelagianum*, II, VIII, 23. Mais un sondage dans les *Concordantiae augustinianae* de D. Lenfant m'incline à penser qu'Augustin n'a guère exploité lui-même ce thème littéraire.

G. M.

75. BARTELINK G.J.M., *Les démons comme brigands — Vigiliae Christianae*, 21, 1967, p. 12-24.

L'usage de signifier le démon par le terme ἀρστῆς — *latro* provient de l'explication allégorique donnée à la parabole du Bon Samaritain. Celle-ci trouve son origine dans l'école exégétique d'Alexandrie où Clément en est le premier témoin. Origène développe l'allégorie avec bien des détails ; son texte ne nous est préservé que dans sa traduction latine. Ambroise s'en inspire dans son exposé de *Luc* x, 30 et Augustin, entre autres, s'inspire à son tour d'Ambroise, voir AUG., *Quaest. evang.*, II, 19 (*PL* 35, 1340) et *Contra Iul. pelag.*, I, III, 10 (*PL* 44, 646) où Ambroise est cité. De là l'usage du sens figuré de *latro* s'impose au Moyen Age, jouant même un rôle dans l'iconographie. Le terme

cependant n'est jamais devenu technique. — L'article comporte une série de textes dans lesquels le mot *latro* — démon est mis en rapport avec d'autres passages bibliques (*Jean*, xviii, 8 ; *Marc*, iii, 27 ; *Luc*, xi, 21 ; *Math.*, xxii, 18) ; mais la parabole du Bon Samaritain est le lieu où le sens allégorique trouve bien son origine.

A. d. V.

76. NIKOLASCH Franz, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*. Wiener Beiträge zur Theologie, 3. Wien, Herder, 1963, 23 x 15, 212 p.

En appliquant l'image du bélier à la passion du Christ, Augustin s'inscrit dans une lignée de Pères qui, en Afrique, remontent à Tertullien (p. 34-36). Augustin connaît aussi le symbole christologique du bélier chef du troupeau (p. 59) ; les symboles de l'agneau patient et innocent (p. 73) qui figure le premier avènement du Christ (p. 75) ; du bouc, figure du péché (p. 129) ; du sang sur le linteau, figure du baptême (p. 145) ; il explique maintes fois *pascha* = *transitus* (p. 80) ; il commente la parabole du Bon Pasteur : le Christ est à la fois le Pasteur et l'Agneau (p. 173). L'enquête embrasse toute la patristique grecque et latine ; elle embrassait même d'avantage : la thèse complète soutenue à l'Université Grégorienne de Rome, en 1961, s'intitulait : *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter und in der frühen christlichen Kunst*, xxvii-537 p. dactyl. On ne s'attendra donc pas à y trouver un relevé exhaustif des références augustiniennes, mais nous pouvons affirmer que l'auteur a dégagé les traits principaux du symbolisme de l'agneau chez Augustin ; une recherche plus complète n'y ajouterait que des détails. Le volume est muni de bons index.

L. B.

77. LADNER Gerhart B., « *Homo Viator* » : *Mediaeval Ideas on Alienation and Order* — *Speculum*, 42, 1967, p. 233-259.

L'A. se propose de préciser le sens de l'expression « *homo viator* » et des formules apparentées : « *peregrinus*, *peregrinatio*, *alienus*, *alienatio* », dans la littérature chrétienne du Moyen Âge ; mais il remonte aux sources patristiques et il rencontre évidemment saint Augustin. L'image du « voyage loin de la patrie » a pu être suggérée à certains auteurs par l'*Odyssée* d'Homère ; mais chez saint Augustin, elle vient plutôt de saint Paul : *Peregrinamur a Domino* (*II Cor.*, V, 6) ; et il la prend souvent en y ajoutant l'image de l'auberge où on ne fait que passer : « *Stabulum est haec vita* » (cf. note 14 p. 236, nombreuses référ.) et l'A. ajoute que la première source pourrait être les gnostiques, et pour Augustin, les Livres manichéens (cf. note 20, p. 238) ; mais le sens chrétien de l'image est propre à l'Évêque d'Hippone et se retrouve chez Grégoire le Grand et d'autres au Moyen Âge. — Après avoir indiqué l'évolution de l'expression chez les auteurs des VI^e-XII^e siècles, l'A. en arrive aux grands théologiens du XIII^e ; et il note, p. 250, que saint Thomas, tout en affirmant pour l'âme humaine du Christ, en raison de sa personnalité divine, le privilège dès ici-bas de la vision bénédicte, voit pourtant la vie terrestre de Jésus comme celle d'un « *viator* » partageant notre condition d'homme pécheur ; tandis que saint Augustin voit d'abord en Jésus l'être personnel, le *Verbe* qui s'est fait homme en vérité certes, mais pour nous sauver par son humilité et son obéissance, et qui, étant Dieu, n'est jamais, ni « *alienus* » (loin de Dieu comme le diable), ni proprement « *viator* », « *quia nusquam est peregrinus qui condidit omnia* » (*In ps.* 145, 1 ; cf. p. 250, note 92, avec plusieurs autres textes). — On voit l'intérêt de cette étude qui est surtout philologique, donnant en notes de nombreux renseignements biographiques mais qui n'oublie pas non plus les aspects théologiques et philosophiques du thème étudié.

Voir aussi n° 387, 415.

F.-J. T.

SOURCES — CULTURE

78. JAVIERRE Antonio M., *El tema literario de la sucesión. Prolegómenos para el estudio de la sucesión apostólica*. Pontificium Athenaeum Salesianum, Facultas Theologica, Bibli-

theca Theologica Salesiana, Zürich, Pas-Verlag ; Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1963, 28,5 x 17, x-594 p.

Nous avons signalé cet ouvrage dans le *Bulletin augustinien* pour 1965 — *Rev. ét. augustin.* 13, 1967, p. 193 ; mais il convient d'insister sur son importance, d'autant qu'à en juger par les relevés de l'*Année philologique*, il n'a pas eu l'écho qu'il mérite, dans les *Revues de philologie, d'histoire ancienne ou d'histoire des idées et de la philosophie*. En effet, si le but que vise l'auteur est théologique comme l'indique le sous-titre, il n'en reste pas moins que ces « Prolégomènes » constituent un excellent manuel pour toutes les questions touchant au thème de la succession dans les littératures grecque et latine anciennes. Qu'on en juge par le sommaire que voici : Livre I : *Le thème de la diadochè dans la littérature hellénistique* : ch. 1 : *La succession d'autorité* (Alexandre le Grand, Auguste) ; ch. 2 : *La succession des doctrines* (les philosophes, les mages, les écrits hermétiques) ; ch. 3 : *La diadochè hellénistique* (notion, structure de la diadochè, interférences thématiques : *paradosis*, durée) ; Livre II : *Le thème de la succession dans la littérature juive* : ch. 1 : *dans l'Ancien Testament grec* (la LXX) (patriarches, juges, rois, pontifes, prophètes) ; ch. 2 : *dans le judaïsme* (hellénistique et rabbinique ; dans les écrits de Qumran) ; ch. 3 : *thématische judaïque de la succession* ; Livre III : *Présence du thème de la succession dans la littérature chrétienne* : ch. 1 : *Reflets chrétiens de la diadochè juïdo-hellénistique* ; ch. 2 : *la diadochè dans le christianisme* (les gnostiques, les didasciales, le ministère dans la 1^e *Clementis*) ; ch. 3 : *Théorie chrétienne de la succession* (métaphores, structures, interférences thématiques). Il faut ajouter que chacun de ces développements est précédé d'une abondante bibliographie.

Augustin est cité maintes fois dans la troisième partie ; on se reportera à l'index (p. 553-554) ; mais je noterai à ce propos que, si les index de citations des auteurs sacrés, païens, juifs et chrétiens (p. 515-567) sont satisfaisants, et la table des matières bien détaillée, un index analytique n'en aurait pas moins été utile. Les témoignages augustiniens sont invoqués principalement aux p. 361-365 : sur la *diadochè* des philosophes (*De ciu. Dei*, VIII, 2), aux p. 374-397 : sur les successions bibliques (avec de nombreuses citations des livres XVII et XVIII du *De ciu. Dei*), et aux p. 474-477 : sur l'argument de succession comme garantie de l'authenticité des écrits des Apôtres, des médecins et des philosophes (*Contra Faustum*, XXXII, 21 et XXXIII, 6). En ce qui concerne la succession royale, sacerdotale et prophétique en Israël, et notamment celle de David, A.M.J. fait allusion (p. 380) à la *Généalogie* de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham (*Math. I*, 1) ; mais son enquête ne porte pas sur la littérature néo-testamentaire, ni sur l'inspiration qu'y ont trouvée les Pères dans leur réflexion sur la succession. Peut-être réserve-t-il ce sujet pour la suite de ses travaux. Pourtant ce n'est pas un hasard s'il peut puiser la plupart de ses citations en *De ciu. Dei* XVII et XVIII, dans la section consacrée au *procurus* des deux Cités (*De ciu. XVIII*, 1) suivant la succession des âges du monde, qu'Augustin emprunte à saint Matthieu (*De ciu. XVI*, 43, 3) : les thèmes de la succession s'agencent ainsi dans une conception organique de l'histoire du salut. Cette instance doctrinale ne doit pas être sans effet sur les « interférences thématiques » (p. 463 sv.) de la tradition, de la succession et de la durée. Sur le plan métaphorique, j'ajouterais à l'image des feuilles de l'olivier, symbole de la succession des générations humaines (*Enarr. in ps. 101*, s. 2, 10, citée p. 456, note 15), celle du *carmen* ou du *canticum* si familière à Augustin (voir *De musica* VI, xi, 29-30 ; *De uera religione*, XXII, 42-43 ; *Contra epistolam Fundamenti*, xli, 47 ; *Contra Secundinum*, xv ; *De natura boni*, VIII ; *Confessiones*, XI, XXVIII, 38 ; *Epistula* 188, 1, 5 ; *Epistula* 166, v, 13) : la succession rythmée se retrouve partout, dans les syllabes et les mots d'un poème, dans les actions d'une vie humaine, dans les vies et les générations des siècles (*Conf. XI*, XXVIII, 38), sous la direction de Dieu, l'ineffable maître de chant (*Epist. 138*, 1, 5).

Sur le thème de la succession des philosophes, A.M.J. se contente de citer des pages d'Iréneée, de Clément d'Alexandrie, d'Hippolyte, d'Eusèbe de Césarée et d'Augustin. Il ne se donnait naturellement pas pour tâche d'étudier à fond les éléments d'histoire de la philosophie que l'on peut trouver chez les Pères. Cependant il n'aurait peut-être pas été inutile de signaler comment certains d'entre eux dépassent le point de vue scolaire des manuels et des doxographies. Augustin notamment s'y est exercé dans le *Contra academicos*, III, XVII, 38-XIX, 42 et dans l'*Epistula* 118 à Diocoros (III, 16-v, 33) : dans les deux cas, il est question de la *diadochè* platonicienne, mais aussi de la nécessité de garder

secrète la véritable tradition, jusqu'à ce que le christianisme en permette l'épanouissement. Clément d'Alexandrie, de son côté, avait esquissé une sorte de « philosophie de l'histoire de la philosophie » (voir J. DANTÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris-Tournai, 1961, p. 57), tributaire d'une théorie médiéo-platonicienne d'origine posidonienne, selon laquelle la tradition philosophique serait soumise à la décadence et à la dégradation (voir O. GRON, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros — Recherches sur la tradition platonicienne*, Entretiens sur l'Antiquité classique, III, Vandœuvre-Genève, 1957, p. 25-59). Sauf erreur de ma part, A.M.J. ne dit d'ailleurs mot de cette théorie posidonienne qui vient compliquer les représentations de la succession philosophique. Mais je reconnaiss volontiers que mes remarques ne concernent que des problèmes marginaux et ne compromettent en rien la valeur de l'étude de l'excellent disciple de Mgr Cerfau ; et l'on ne peut que s'associer au vœu de ce maître, écrivant dans la lettre-préface : « Vd. escribirá el gran libro en que nos sea dado seguir el tema de la sucesión cristalizado en la historia de las instituciones cristianas » (p. x).

G. M.

79. MARROU Henri-Irénée, *De Philostrate à saint Augustin* (*Cité de Dieu*, XXII, 24, 3) — *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 223-228.

Pour compléter l'étude de F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin, 1961), H.-I. Marrou dresse (p. 227) le tableau des classifications des *Artes* proposées par Galien, Victorinus, Philostrate et Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 72 et *De ciuitate Dei*, XXII, 24, 3. C'est de Philostrate qu'Augustin apparaît le plus proche ; mais il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il s'inspire directement de la *Vie d'Apollonius* ; il est plus simple de supposer qu'il reprend les éléments d'introduction d'un « manuel technique » (cf. M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch, ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Göttingen, 1960).

G. M.

80. MEHLMANN J., *Tertulliani Liber De Carne Christi ab Augustino citatus — Sacris erudiri*, 17, 1966, p. 269-280.

81. MEHLMANN J., *Tertulliani Liber De Carne Christi a Leporio Monacho citatus — Sacris erudiri*, 17, 1966, p. 290-301.

Dans le *Sermon 7,3*, Augustin a emprunté la formule : « Angelus enim officii noinen est, non naturae », à Tertullien, *De Carne Christi*, 14,3, comme le montre la commune allusion à *Isaïe*, 9,6. En la reprenant dans les *Enarr. in ps.* 103, s. 1, 15, et 135, 2, et en *De ciuitate Dei*, 15, 23, il l'a transmiso à Grégoire le Grand (cf. note 3) et à nombre d'auteurs du Moyen Âge (cf. note 17). En multipliant les références, J.M. apporte une excellente contribution à l'histoire de l'angéologie chrétienne. La comparaison de Tertullien, *De Carne Christi*, 3, 1 et 4, et de Leporius, *Libellus emendationis*, 3, est également convaincante et riche de références patristiques concernant le dogme de l'Incarnation.

G. M.

82. VONA Constantino, *Consonanze ed echi del « De baptismo » di Tertulliano nella letteratura dell'uso patristico — Divinitas*, 11, 1967 (fasc. 1 : *Miscellanea André Combes*, I), p. 117-179.

C.V. suit l'ordre des chapitres du *De baptismo* pour multiplier les rapprochements, en mêlant les simples similitudes doctrinales et les dépendances certaines : ce qui nuit à la précision de la recherche et à la clarté de l'exposé. Augustin est cité *passim*. Les points de comparaison les plus intéressants concernent Tertullien, *De baptismo*, 10,2, et Augustin, *In Ioh. euang. tr.* 5, 1, 6 : sur la distinction *per ministerium-per potestatem* (p. 159) ; *De baptismo*, 11 et 12, et *Epistula 265*, 3-5 : sur le fait que Jésus ne baptisait pas *suis manibus*, mais par l'intermédiaire des apôtres, et sur la question de savoir si les apôtres furent eux-mêmes baptisés (p. 161 et 164-5) ; *De baptismo*, 17, et *Contra epistolam Parmeniani II*, 13, 29 : sur l'administration du baptême par les laïques (p. 173). Mais

en chacun de ces cas, C.V. s'en tient avec raison à une prudente réserve. Aussi est-on surpris de le voir, en conclusion (p. 178), compter Augustin parmi les auteurs dont les œuvres portent « senza dubbio » les traces du *De baptismo*.

G. M.

83. STUDER B., *Zur Frage des westlichen Origenismus — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 270-287.

Cet article concerne directement Origène et cherche à déterminer : 1) par quels chemins sa pensée est parvenue en Occident ; 2) en quels domaines de la doctrine chrétienne il faut tenir compte de cette influence ; 3) spécialement vers 400, de quels problèmes il s'agit dans l'Origenisme discuté en Occident. Sur ces trois points, saint Augustin est signalé avec d'autres comme source de renseignements : dans son *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* écrit vers 415, il fait connaître Origène à l'Occident ; il s'en inspire spécialement dans le domaine de l'exégèse, de l'eschatologie, de l'origine de nos âmes (cf. en particulier *De Civ. Dei*, XI, 23 et XXI, 23-37 (ajouter c. 17), signalé p. 285 et 286). Pour terminer, l'A. propose plutôt un plan de recherches qu'un bilan de solution.

F.-J. T.

84. CAMPEAU Lucien, *Le texte de la primauté dans le « De Catholicae Ecclesiac Unitate » de S. Cyprien — Sciences ecclésiastiques*, 19, 1967, p. 81-110, 255-275.

À la suite de M. Bévenot (*The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford, 1961), l'auteur admet que la tradition manuscrite du *De cath. eccl. unitate* de Cyprien révèle l'existence de deux textes différents mais tous les deux anciens, remontant au-delà du vr^e siècle, le texte dit *Textus receptus* (*T.R.*) et le texte dit *Textus primatus* (*T.P.*). Ce dernier comporte au chapitre quatre une affirmation de la primauté du siège de Rome absente du *T.R.* ; c'est pourquoi l'éditeur Hartel (*C.S.E.L.* 3) et bien des historiens ont voulu voir en *T.P.* une interpolation tardive. M. Bévenot croit qu'à la source de cette double tradition manuscrite il y a deux éditions différentes de l'opuscule de Cyprien : toutes les deux auraient été faites par l'auteur et la plus ancienne serait, non pas celle de *T.R.*, mais de *T.P.* L. Campeau admet, lui aussi, que *T.R.* et *T.P.* remontent à deux éditions différentes, mais il conteste que *T.P.* soit antérieur à *T.R.* et que l'auteur en soit Cyprien. Le contenu du *T.P.* en effet révèle, selon lui, un état de la pensée sur l'Église considérablement plus tardif que le milieu du troisième siècle, époque à laquelle Cyprien écrivit son ouvrage (à l'occasion du schisme de Felicissimus condamné à Carthage en 252). Cela résulte, pour lui, des constatations suivantes : pour Cyprien (*T.R.*) le collège apostolique et l'Église apostolique coïncident exactement, tandis que dans *T.P.* le collège apostolique n'est que le clergé de l'Église apostolique ; de plus, Cyprien (*T.R.*) se refuse à identifier l'Église apostolique avec l'une quelconque des Églises particulières, tandis que *T.P.* identifie l'Église apostolique avec l'Église de Rome (p. 98-110). Il faut donc admettre que *T.P.* n'est pas de Cyprien, mais d'un interpolateur probablement romain ; celui-ci n'a guère pu introduire les idées nouvelles dans l'ouvrage de Cyprien avant le pontificat d'Innocent I^{er} (401-417) sous lequel précisément s'opérait à Rome une évolution plus juridique des relations de l'évêque de Rome et de son Synode avec les autres groupes d'évêques de la chrétienté. Cette évolution semble achevée avant le pontificat de Léon I^{er} (440-461). L'auteur pense que les conditions les plus favorables pour lancer l'édition modifiée de l'ouvrage de Cyprien (*T.P.*) ainsi que l'occasion propice se trouvent réunies sous le court pontificat de Boniface I^{er} (418-422) : voir p. 258-273. — L'argumentation de l'auteur est très séduisante, mais pour qu'elle force notre conviction il faudra montrer que les indications convergentes, réunies par O. Perler (*Le « De unitate » (chap. IV-V) de saint Cyprien interprété par saint Augustin — dans Augustinus Magister*, II, p. 835-866) d'un emploi probable du *T.P.* par Optat de Milev et par Augustin, se rapporteraient aussi bien à *T.R.*, *T.P.* étant exclu. Que si on y réussissait, l'habileté de l'interpolateur à se servir du vocabulaire cyprianique y aidant, il resterait acquis néanmoins que l'état de la pensée sur l'Église chez Optat et chez Augustin est sensiblement identique à l'état de la pensée de l'interpolateur, présumé romain, plus

tardif. Il s'ensuit qu'en tout état de cause on se voit contraint à assigner au *T.P.*, sinon un autre lieu de rédaction, du moins une date plus ancienne que celle proposée par l'auteur. De là à revenir à la thèse de M. Bévenot, il n'y a qu'un pas.

A. d. V.

85. THONNARD François-Joseph, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne — Revue des études byzantines*, 25, 1967 (*Mélanges Venance Grumel*, II), p. 189-218.

Bien des choses séparent Jean Chrysostome et Augustin : formation philosophique, évolution religieuse de leur jeunesse, attaches exégétiques ; Augustin restera un philosophe ; si les deux pasteurs d'âmes se rejoignent comme témoins de la foi catholique, leur théologie n'insiste pas sur les mêmes vérités : et l'on dit souvent que la théologie de Jean Chrysostome, comme celle des Pères grecs en général, n'appuie en rien la doctrine augustinienne du *péché originel* ; on dit même parfois qu'elle s'y oppose : c'était précisément l'objection de Julien d'Éclane. Était-elle justifiée ? Le P. Thonnard analyse longuement les passages du premier traité *Contra Julianum* où Julien et Augustin mettaient à contribution Jean Chrysostome. Il admet que les citations utilisées par Augustin ne touchent pas la question du *péché originel* comme tel, problème étranger aux préoccupations de Jean ; on n'y trouve rien cependant qui s'oppose à cette doctrine. Mais surtout il montre l'accord fondamental des deux Pères sur les doctrines et pratiques impliquées dans la question du *péché originel* : c'est là sans doute la seule voie sûre pour concilier des affirmations dont les auteurs, Jean et Augustin, ne discutaient pas ensemble mais à part et qui ne pouvaient donc mettre à l'unisson leurs commentaires de saint Paul ou y chercher un moyen terme.

L. B.

86. THONNARD François-Joseph, *L'aristotélisme de Julien d'Éclane et saint Augustin — Revue des études augustinianes*, 11, 1965, p. 296-304.

A propos de l'article de François REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe — Recherches de science religieuse*, 52, 1964, p. 42-84 et 233-257, le Père Thonnard apporte trois importantes mises au point. 1^o Julien d'Éclane part d'une fausse interprétation de la notion augustinienne de la liberté. 2^o Julien n'adopte pas les grandes thèses de la métaphysique d'Aristote comme fera saint Thomas, mais il exploite des principes de la psychologie aristotélicienne qu'il connaît non de source mais par une tradition éclectique : intéressantes précisions (p. 299) sur les cheminement de l'aristotélisme. 3^o Julien et saint Thomas ne parviennent pas aux mêmes conclusions, malgré les points communs de leurs notions de la nature : loin de s'accorder avec saint Thomas, Julien est au contraire en pleine harmonie avec Pélage sur notre nature actuelle et sur ce qui en découle.

L. B.

87. HAGENDAHL Harald, *Augustine and the Latin Classics*. Vol. I : *Testimonia*. Vol. II : *Augustine's Attitude*. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, XX, I-II. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis (Distr. : Almqvist & Wiksell, Stockholm-Göteborg-Uppsala), 1967, 2 vol., 769 p. (pagin. continue).

88. HAGENDAHL Harald, *Zu Augustins Beurteilung von Rom in De civitate Dei — Wiener Studien*, 79, 1966, p. 509-516.

Dans son article : *Saint Augustin et Cicéron. A propos d'un ouvrage récent — Rev. ét. augustin.* 14, 1968, p. 47-67, M. Testard a longuement traité d'une partie importante de l'ouvrage de H.H. (I, p. 35-169 ; II, p. 478-588). Pour défendre ses thèses (dont la grande valeur a d'ailleurs été reconnue par l'ensemble de la critique) contre certaines appréciations qu'il juge tendancieuses ou erronées, M.T. montre que les résultats différents auxquels parvient H.H., tiennent avant tout à la mise en œuvre d'une méthode différente. H.H. dit lui-même (p. 14 et 470) qu'en la matière les statistiques sont à prendre *cum grano salis*. Il a eu le tort de monter en épingle, ici ou là, des différences de résultats chiffrés ; la comparaison ne vaut rien, puisque les principes de comput ne sont pas les mêmes.

Ceci dit, il ne me revient pas d'arbitrer le différend ; mais il faut souligner l'apport très important des deux volumes de H.H. aux études augustiniennes. On disposait sans doute d'excellentes monographies sur les rapports d'Augustin avec Cicéron, Virgile et autres, d'articles étudiés sur l'influence de tel auteur ou de telle œuvre, d'appareils de sources dans les éditions du *C.S.E.L.* ou du *C.C...* mais l'unique travail d'ensemble, la thèse de G. Combès : *Saint Augustin et la culture classique* (Paris, 1927), n'était vraiment que « a rapid sketch impaired by many shortcomings » (p. 10). H.H. comble cette lacune magistralement. Son premier volume, groupant 900 *testimonia*, fournit un répertoire alphabétique des écrivains profanes latins mentionnés ou cités par Augustin. M.T. (l. c. p. 49) a émis sur la présentation de cet inventaire quelques critiques que je crois justes. J'ajouterais que l'usage des titres courants précisant tout au long du volume les noms d'auteurs et les titres d'ouvrages cités, aurait grandement aidé le lecteur dans la consultation de ce répertoire. Mais ce ne sont là que réserves mineures au regard des éminents services que rendra ce volume à lui seul.

Dans le second volume, H.H. étudie l'attitude d'Augustin à l'égard des poètes d'abord (ch. I-IV ; il va de soi que Virgile retient particulièrement son attention (ch. II, p. 384-468), puis les prosateurs : Cicéron (ch. V, p. 479-588), Varro (ch. VI, p. 589-680), Salluste (ch. VII, p. 681-649), Tite-Live et les épitomistes (ch. VIII, p. 650-666), les prosateurs de l'Empire (ch. IX, p. 676-689) notamment Apulée (p. 680-687). Ne pouvant prétendre rendre compte en détail des conclusions de chacune de ces études, je me bornerai à faire quelques remarques qui témoigneront à leur manière des multiples intérêts que présente à l'augustinianisme l'ouvrage de H.H.

La *Quadriga auctorum* scolaire (cf. p. 692-693, p. 384, 479) (Térence, Cicéron, Virgile, Salluste) fournit la grande majorité des citations ; Augustin est resté en un sens le grammairien et le rhéteur imprégné de la culture reçue à l'école (cf. p. 724). Mais contrairement à Jérôme par exemple, il ne se soucie pas, sauf exceptions, d'enjoliver son style de citations ou de réminiscences classiques, de faire parade de ses lectures et de sa culture (cf. p. 695). En général, ses citations font partie intégrante de son argumentation (cf. p. 695) ; et c'est pourquoi il a fait un usage si personnel de trois de ces auteurs scolaires : Cicéron, Virgile et Salluste. C'est aussi d'ailleurs ce qui explique en dernier ressort que les masses des citations de ces trois auteurs subissent sensiblement les mêmes fluctuations, « like the rise and fall of a wave » (p. 454). Les premiers écrits, classiques de contenu et de facture, sont riches de *testimonia* ; les écrits théologiques de 391 à 413 en sont au contraire remarquablement pauvres, sauf exception dans les traités de caractère bien défini : *De divinazione daemonum*, *De consensu euangelistarum I* (propos apologétique), *Confessions* (relation très critique de l'éducation scolaire), *Contra Cresconium* (le grammairien), *Epistula 118* à Dioscorus (l'étudiant philosophe), et nombre de lettres à des aristocrates. Puis la vaste entreprise apologétique du *De ciuitate Dei* amena Augustin à une nouvelle fréquentation intensive des Classiques, dont témoignent également les livres XIII-XIV du *De Trinitate*, ainsi que le *Contra Julianum* dans lequel Augustin se devait de répondre dans le même style à un adversaire férus de littérature (cf. p. 702 sv. ; p. 481-482). Enfin la vague retombe définitivement avec les dernières œuvres.

L'interprétation de cette courbe chronologique n'est évidemment pas simple, d'autant que l'accroissement du nombre de citations ne signifie nullement une provisoire revalorisation de la culture profane. Bien au contraire ; la critique et l'apologétique renforcent les sentiments d'hostilité et d'aversion qu'Augustin n'a cessé de nourrir, à partir de son ordination sacerdotale, à l'égard de la culture profane (cf. p. 717). Ce qui est certain, c'est que les motifs de condamnation ne sont pas d'ordre littéraire, ni même culturel à proprement parler. Car, aux yeux d'Augustin converti et évêque, la culture classique a partie liée avec le paganisme et s'oppose, par le fait même, au christianisme, suivant « the old Christian prejudice against the cultural tradition » (p. 717 et 726). On peut sans doute éprouver un sentiment de gêne à lire l'invective du *Sermo 105* contre Virgile (cf. p. 416), surtout si l'on oublie que ni Augustin ni ses contemporains (païens et chrétiens) ne pouvaient lire Virgile et son chant à la gloire de la ville éternelle, particulièrement en 410, avec le détachement de l'amateur d'aujourd'hui. On peut aussi estimer avec P. Alfarc qu'Augustin avait tendance à dramatiser et à exagérer (cf. p. 728), et notamment dans la condamnation radicale de l'éducation classique qu'il avait reçue ; mais n'est-ce pas

exagérer également — sans bénéfice pour l'interprétation de l'attitude d'Augustin — que de qualifier les *Confessions* de « manifesto of fanatical religiosity » (p. 715) ? La vérité est que les implications idéologiques et l'instance polémique jouent un rôle de premier plan dans l'usage qu'Augustin fait d'ordinaire de la culture classique et dans le jugement qu'il porte sur elle. A ses yeux de converti, elle est foncièrement païenne.

H.H. estime qu'en choisissant Virgile et Varro comme pourvoyeurs de renseignements sur la religion romaine, Augustin s'est condamné à donner à sa critique un caractère quelque peu artificiel, « a certain one-sidedness », « an air of unreality » (p. 397, 608-609, 693, 717, 721). Je n'en suis pas si convaincu. Il est vrai que dans le *De civitate Dei* il s'occupe peu des conditions concrètes du paganisme qui subsiste à son époque ; j'admetts qu'il se soit donné la partie belle en ironisant à plaisir sur la multitude des petits dieux. Mais je ne crois pas que la *Cité de Dieu* soit l'œuvre d'un homme de cabinet. Augustin voulait « régler définitivement le vieux litige qui subsistait entre christianisme et paganism » (J.C. Guy, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin*, Paris, 1961), p. 13) ; et il comptait bien frapper juste. Pour contredire les païens accusateurs des *tempora christiana*, il trouva un puissant allié dans le pessimisme historique de Salluste (cf. p. 631-649). Pour saper la religion romaine dans ses fondements, l'atteindre dans son essence et à ses divers niveaux, son choix de la typologie théologique de Varro n'était peut-être pas mauvais : les adversaires qu'il visait au premier chef n'étaient-ils pas de ces aristocrates lettrés, du type des interlocuteurs des *Saturnales* de Macrobe par exemple, qui s'essaient eux-mêmes à être antiquaires et philosophes pour tâcher de préserver leur patrimoine culturel et religieux ? Dans cette hypothèse, la polémique augustinienne ne serait ni inadéquate ni inactuelle. En tout état de cause, c'est le paganisme ou, si l'on veut, la perversion du sens religieux, que ne cesse de dénoncer le théologien chrétien, tant dans la culture classique que dans l'entité politico-culturelle de Rome. Et de ce point de vue, j'ai peine à suivre H.H. quand il assure que, dans les premiers livres de la *Cité de Dieu*, « the fact that the criticism aims in the first place at the pagan State, not at Roman paganism in general, hardly needs any demonstration » (p. 411-412 ; cf. aussi l'article des *Wiener Studien*). Car si la *civitas terrena* a « pris corps » en Rome (cf. p. 410 on note), c'est précisément dans la mesure où le paganisme en vicié foncièrement le régime, l'empire et leur histoire.

Je ne reviens pas ici sur les problèmes cicéroniens : j'ai cru pouvoir y apporter une petite contribution dans une note sur la présence de l'*Hortensius* dans les livres XIII-XIV du *De Trinitate* (à paraître dans cette Revue, t. 15, 1969). Mais je m'empresse de préciser en terminant que les quelques remarques que j'ai présentées ne mettent nullement en cause l'ensemble des conclusions de H. H. Il en est de définitives et d'exemplaires. Les pages 695-702 sur les méthodes de citations, notamment, devraient inspirer le travail qui reste à faire sur Augustin et les Pères latins.

P.S. Ce compte rendu était achevé, lorsque j'ai pu prendre connaissance de l'importante étude critique d'A. Strenna : *Saint Augustin et la littérature païenne. Notes de lecture = Revue des études latines*, 45, 1967 (1968), p. 181-193.

G. M.

89. GAWLICK G., *Cicero in der Patristik — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 57-62.

La nature complexe de la personne et de l'œuvre de Cicéron explique sans doute pourquoi des esprits les plus divers voire opposés ont cru pouvoir se réclamer de lui. Un exemple des plus significatifs est donné par la manière dont les Pères exploitent son *De natura deorum* contre la religion païenne, tels Minucius Felix, Lactance, Augustin — l'auteur écartere Ambroise qui rend tout appel à Cicéron a priori impossible en présentant la philosophie païenne, et celle de Cicéron, comme secrètement dépendante de Moïse. Les Pères cités sont plus ou moins conscients de l'ambiguïté qui caractérise l'ouvrage ; celui-ci en effet peut être difficilement interprété sans mettre Cicéron en contradiction avec lui-même. Saint Augustin nous met sur la voie d'une interprétation acceptable en faisant remarquer (*De civ. Dei*, V, 9) que Cicéron n'intervient pas en personne dans la discussion, mais se contente, après avoir chargé Cotta de défendre l'opinion des Académi-

ciens et Balbo celle des Stoïciens, de dire qu'il se sent plus favorable à l'avis de ce dernier. Augustin ne signale cependant pas le rapport qui existe entre cette conclusion de Cicéron en III, 95 et son exposé des principes en I, 11 suiv., rapport qui permet seul d'expliquer de façon satisfaisante l'ambiguïté apparente de l'ouvrage.

A. d. V.

90. BERTHOLD H., *Der jüngere Caton bei den Kirchenvätern — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 3-19.

Il est pénible de suivre le cheminement du thème annoncé dans le titre, à travers les détails accumulés dans cet article. On s'attendait à voir citer et étudier des textes patristiques d'où surgirait, conforme ou déformée, l'image que se représentaient les Pères de Caton le jeune se donnant volontairement la mort pour des raisons qu'ils auraient à juger d'après leur conviction de chrétiens. Apparemment l'auteur jugea-t-il ces textes bien connus de ses lecteurs. Son principal souci, méritoire dans l'intention et, disons-le sans réserve fascinant à suivre dans l'exécution, était de découvrir dans les textes profanes la double tradition littéraire sur la personne et le geste de Caton qui remonte au *Caton* de Cicéron et à l'*Anti-Caton* de César. Il va de soi que les Pères, Lactance, Jérôme, Augustin, n'ont pu ignorer cette tradition, soit qu'ils aient pu disposer encore des ouvrages en question de Cicéron et de César ou d'un seul de ces auteurs, soit qu'ils en aient lu des citations ou allusions chez d'autres auteurs. Mais nous sommes déçu de ne pas apprendre comment ces Pères ont utilisé, littérairement et idéologiquement, leurs sources pour à leur tour présenter et juger le héros romain.

A. d. V.

91. GLUCKER J., « *Consulares philosophi* » again — *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 229-234.

Discussion de l'article de Michel Ruch : « *Consulares philosophi* » chez Cicéron et chez saint Augustin — *Rev. ét. augustin.* 5, 1959, p. 99-102 ; cf. *Bulletin augustinien pour 1959 — Rev. ét. augustin.* 8, 1962, p. 184.

92. GRANDGEORGE L., *Saint Augustin et le néo-platonisme*. Paris, Leroux, 1896, 159 p. — Réimpression : Frankfurt, Minerva, 1966.

93. *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*. Übersetzt von Pierre HADOT und Ursula BRENKE, eingeleitet und erläutert von Pierre HADOT. Bibliothek der Alten Welt. Zürich und Stuttgart, Artemis Verlag, 1967, 17 x 11, 464 p.

Bien qu'elle reprenne les mêmes œuvres, cette traduction allemande ne fait pas double emploi, même pour les lecteurs de langue française, avec l'édition des « *Traité théologiques sur la Trinité* », Sources chrétiennes, vol. 68-69 (Paris, 1962) ; en revanche elle ne dispensera pas les lecteurs de langue allemande de recourir à celle-ci pour le texte latin, en attendant l'édition du *C.S.E.L.* annoncée p. 22. P.H. a apporté quelques changements au texte (signalés p. 451) et partant à la traduction ; il a entériné (p. 43) les résultats des études de P. Nautin, M. Meslin, M. Simonetti qui ont montré, sans s'être concertés semble-t-il, que le personnage de Candidus est une fiction littéraire inventée par Marius Victorinus. Dans son introduction, P.H. résume l'étude bio-bibliographique au profit d'une vue d'ensemble des querelles théologiques de 325 à 358 (p.44-58). Enfin, les vingt premières pages décrivent de façon très claire la situation de Marius Victorinus dans l'histoire du néoplatonisme, spécialement la dette du « seul métaphysicien latin de l'Antiquité » (p. 20) à l'égard de la théologie ou de l'ontologie triadique de Porphyre ; elles justifient ainsi le titre de l'ouvrage.

G. M.

94. MARKUS R.A., *Marius Victorinus and Augustine — The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A.H. ARMSTRONG. Cambridge, University Press, 1967, xiv-712 p. ; Part V, chap. 20-27, p. 327-419.

Le chapitre 20 étudie l'ontologie et la psychologie trinitaires de M. Victorinus. Les sept suivants détaillent les thèmes de la philosophie augustinienne : ch. 21, introduction

biographique, rapports du christianisme et de la philosophie selon Augustin ; ch. 22, l'homme, corps et âme ; ch. 23, raison et illumination ; ch. 24, sens et imagination ; ch. 25, l'action humaine, volonté et vertu ; ch. 26, Dieu et la nature ; ch. 27, l'homme dans l'histoire et la société. Sous ces titres, R. A. M. réussit à donner une vue d'ensemble claire et soignée, à laquelle ne manque rien d'essentiel : le thème de la *memoria* est traité en rapport avec l'illumination, celui du temps en rapport avec la nature (c'est peut-être un point faible, puisque l'analyse augustinienne est avant tout psychologique) ; les thèmes de l'amour et du *frui* sont abordés dans le chapitre sur l'action humaine. J'hésite à accorder à l'auteur qu'il était facile, dans le cercle d'Ambroise, de Simplicianus et de Mallius Theodorus, de passer de l'atmosphère de Plotin et de Porphyre à celle de saint Paul et des Évangiles (cf. p. 343), car Augustin eut quelque peine à opérer le passage (cf. *Conf.* VII, XVIII, 24 sv.), et la croyance à l'Incarnation du Verbe marquait une frontière décisive. Mais il est dommage, à mon sens, que R. A. M. n'insiste pas sur l'importance philosophique de l'itinéraire d'intériorité, auquel Augustin fut initié par les *libri platoniconum* (cf. *Conf.* VII, x, 16) et grâce auquel il découvrit ensuite « à la manière de Descartes faisant l'inventaire réflexif du *cogito* », les éléments d'une métaphysique valable où l'esprit qui réfléchit perçoit le lien qui le relie à Dieu, l'idée même de Dieu et la relation des créatures au créateur » (A. Solignac, *Les Confessions*, Bibliothèque augustinienne, vol. 13, *Introduction*, p. 104-105). En revanche, les remarques relatives à « l'arrière-plan éthique de l'attitude pratique d'Augustin à l'égard du corps » (p. 355 sv.) me paraissent très judicieuses : elles inciteront à ne pas accorder trop de crédit au reproche de « dualisme » que tel et tel portent contre l'anthropologie augustinienne. Ce n'est d'ailleurs qu'un exemple des services que peut rendre cet exposé. Il faut enfin signaler que la plupart des autres sections de ce volume méritent d'être notées par l'augustinianiste : l'étude de Ph. Merlan sur la philosophie grecque de Platon à Plotin (p. 11-132), celles de H. Chadwick sur Philon et les débuts de la pensée chrétienne (p. 133-192), de A.H. Armstrong sur Plotin (p. 193-268), de A.C. Lloyd sur le néoplatonisme tardif (p. 269-325), de I.P. Sheldon-Williams sur la tradition platonicienne grecque chrétienne des Cappadociens à l'Erigène (p. 421-533), de H. Liebeschütz sur la pensée chrétienne occidentale de Boèce à Anselme (p. 535-639) ; spécialement p. 579 sv. : controverse sur la prédestination — Godescalc, Jean Scot —, et p. 614 sv. : programme théologique d'Anselme).

G.M.

95. CAMERON Alan, *Rutilius Namatianus, St. Augustine, and the Date of the « De reditu » — The Journal of Roman Studies*, 57, 1967, p. 31-39.

A. Dufourcq (*Rutilius Namatianus contre saint Augustin — Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 10, 1905, p. 488-492) avait émis l'hypothèse que le poème de Rutilius était « une riposte discrète aux trois premiers livres de la *Cité de Dieu* ». P. Courcelle (*Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 1^{re} éd. Paris, 1948, p. 83 et p. 224, n. 4 ; 3^e éd. Paris, 1964, p. 105-106) corroborait cette hypothèse par quelques rapprochements textuels, et suggérait que Rutilius avait connu les cinq premiers livres de la *Cité de Dieu*. Pour être complet, j'ajoute que J. Lamotte (*But et adversaires de saint Augustin dans le « De civitate Dei » — Augustiniana*, 11, 1961, p. 434-489 ; cf. p. 466 sv.) a rapproché *De ciu. Dei*, IV, 6, de *De reditu*, I, 83-84 (sur l'empire des Assyriens). A.C., à son tour, pense que c'est en *De ciu. Dei* VI, 11 que Rutilius a lu le fragment du *De superstitione* de Sénèque, dont il s'inspire en *De reditu*, I, 395-398. Les arguments : Sénèque n'était guère prisé des païens, et le *De superstitione* en particulier devait être « anathème » pour des défenseurs des traditions païennes comme Symmaque, Macrobe, Rutilius ; au contraire, les chrétiens lisaient et admiraient Sénèque, et c'est Augustin qui nous a conservé 13 des 15 fragments du *De superstitione*. Est-ce convaincant ? Cela dépend du crédit qu'il convient d'accorder aux arguments des auteurs précédemment cités. A.C. y ajoute, en passant (p. 31), la similitude des faits historiques concernant Rome et évoqués par nos deux auteurs. Ce serait un « confirmatur », s'il ne fallait compter avec la traditionnelle possibilité d'une source commune. En tout état de cause, la riposte serait trop discrète pour en être une.

G. M.

96. BECCARIA Augusto, *Sulle tracce di un antico canone latino di Ippocrate e di Galeno — Italia Medioevale e Umanistica*, 2, 1959, p. 1-56 ; 4, 1961, p. 1-75.

Dans le premier article (p. 44-56), données neuves sur l'œuvre du médecin Vindicianus qu'Augustin connaît de près (*Conf. IV, III, 5-6 et VII, vi, 8*).

97. OROZ RETA José, *San Agustín y la medicina*. Actas del Segundo Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid-Barcelona, 4-10 de Abril de 1961. Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1964, 688 p. ; p. 617-626.

Coup d'œil général qui s'inspire surtout de deux articles, dûment signalés, de G. Bardy et J. Courtès.

98. CLARKE Amy Key, *Licentius, Carmen ad Augustinum 11. 45 seqq., and the Easter Vigil — Studia Patristica*, VIII (Texte und Untersuchungen, 93). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 171-175.

Les lignes 45-51 du *Carmen* (Licentii) *ad Augustinum* (transmis par inclusion dans l'*Ep. 26 d'Augustin*) ont été diversement interprétées par Caspar Barth, Wernsdorf, Bachrens, Zelzner ; toutes ces interprétations réclament une ou plusieurs corrections du texte conservé par les manuscrits (auquel Goldbacher reste fidèle, après les Mauristes et Migne qui donne cependant *benedicet* au lieu de *benedicetis* à la ligne 46). L'auteur propose de lire dans ce passage, à la suite de Zelzner, la mention directe de la Vigile pascale. Cela permet de maintenir toutes les leçons des manuscrits, même celle de *praecordia* que Zelzner, après Wernsdorf, corrige en *praeconia* pour signifier le *praeconium paschale* ou *Exultet*. A l'encontre de cette hypothèse, l'auteur fait remarquer qu'il n'est pas correct de mentionner l'*Exultet* avant la bénédiction du feu nouveau, que *luciferos ortus* signifie dans le contexte la Résurrection (ce qui resterait à prouver cependant me semble-t-il) et que *differre in*, à cause de *in* précisément, impose un autre sens ; en outre *praeconium (-ia)* est un mot courant et on ne voit pas pourquoi les copistes l'auraient tous changé en *praecordia*. Par contre *differre praecordia in* se traduit correctement par « porter (le désir de) notre cœur vers » ; c'est le sens que donne couramment à *differre in* le poète contemporain Claudio, que Licentius a pu fréquenter dans les cercles littéraires de Milan. La thèse est des plus séduisantes : elle permet de maintenir les leçons plus difficiles des manuscrits, elle explique aussi l'occasion qui a inspiré le jeune poète, à savoir la récente promotion d'Augustin à l'épiscopat.

A. d. V.

99. BARWICK K., *Zur Erklärung und Geschichte der Staseislehre des Hermagoras von Temnos — Philologus*, 108, 1964, p. 80-101.

100. BARWICK K., *Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos — Philologus*, 109, 1965, p. 186-218.

Dans un article antérieur : *Augustins Schrift De rhetorica und Hermagoras von Temnos — Philologus*, 105, 1961, p. 97-110 (cf. *Bull. augustin. pour 1961 — Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, p. 205), K.B. tenait pour l'authenticité augustinienne de l'opuscule, sans s'attacher à en faire la démonstration. Il y montrait que le *De rhetorica* dépend d'une adaptation latine de la rhétorique d'Hermagoras et fournit la meilleure base pour la reconstitution de la doctrine de ce dernier. C'est le cas notamment pour la théorie du *status* et pour celle des *officia* de l'orateur, objets des deux présents articles. En rapprochant et confrontant les théories de Cicéron, de l'auteur de la Rhétorique à Herennius, de Fortunatianus, de Sulpicius Victor..., K.B. offre une riche documentation pour le commentaire du *De rhetorica*. Il apporte ainsi sans doute quelques éléments de critique interne à la solution de la question d'authenticité, qui reste hors de ses préoccupations. Pour la tradition manuscrite du *De rhetorica*, cf. G. Billanovich : *Il Petrarca e i retori latini minori — Italia Medioevale e Umanistica*, 5, 1962, p. 103-164 ; importante étude dont il est rendu compte ici-même, n° 372.

G. M.

101. DULAEY Martine, *Le rêve dans la vie et la pensée de St Augustin*. Mémoire de diplôme d'études supérieures, Paris, Fac. des Lettres et Sciences humaines, 1967, 203 p. dactyl.

Pour son « initiation à la recherche » M.D. a eu le double mérite de trouver dans les chantiers augustiniens un domaine quasi inexploré et de traiter le problème sous ses multiples aspects avec clarté et rigueur. Dans une première partie (p. 3-37) elle étudie la « double racination » de la mentalité onirologique du 4^e siècle, en décrivant « le rêve dans la Rome païenne » (notions romaines, influences extérieures philosophiques et religieuses) et « le rêve dans la tradition chrétienne » (Bible, Martyrs, Montanisme, Tertullien, Cyprien), et en rendant brièvement compte de réflexions chrétiennes sur les rêves (Tertullien, Cyprien, Jérôme, Ambroise). La recherche proprement augustinienne est fondée sur quelque 80 textes, dont le tableau chronologique est dressé p. 193-198. M.D. étudie d'abord le rêve dans la vie d'Augustin (2^e partie : p. 38-103). Le problème s'est posé concrètement à celui-ci devant les songes de Monique. Il y a beaucoup réfléchi au temps de sa conversion, à l'aide de textes de Cicéron, de Porphyre et de la Bible, puis à l'occasion de sa correspondance avec Nebridius. Plus tard, devenu évêque, Augustin s'est trouvé face à un peuple familier de rêves, visions et apparitions. Il a mis à profit cette situation dans son enseignement : il s'est constitué dès 394 une « fiche » de textes bibliques sur le sujet (p. 86-88) ; il utilise le rêve comme simple comparaison (p. 88-95), mais aussi comme analogie de l'état de l'âme après la mort (p. 95-100) et comme argument contre les partisans de la corporéité de l'âme (p. 100-103). Dans sa doctrine (3^e partie, p. 104-176), Augustin semble s'être inspiré d'une classification néoplatonicienne qui remonterait à Philon d'Alexandrie par Porphyre et Numenios ; mais il l'a simplifiée, en ne retenant que deux types : les rêves ordinaires et les rêves inspirés, les *phantasiae* et les *ostensiones*, comme il dit en *De Gen. ad litt. XII, xx, 42* : terminologie qu'il ne retient d'ailleurs pas, mais que M.D. étudie, p. 113-116 et 135-141. Les indécisions du vocabulaire augustinien ne sont pas le moindre facteur de difficultés dans l'étude de ce sujet. Quoi qu'il en soit, il est remarquable qu'Augustin soit le seul à son époque à prendre en considération le rêve ordinaire, il en explique le mécanisme par la force intentionnelle de l'âme qui s'applique à l'imagination non seulement reproductive mais aussi créatrice ; il s'inspire là encore vraisemblablement de Porphyre, mais sans servilité (p. 120-130), puisqu'il n'admet pas le caractère matériel du *spiritus*. Cependant cette divergence l'engage dans une difficulté concernant les spiritualités de l'intervention des esprits dans les rêves inspirés : admettant que les anges ont un corps éthétré et les démons un corps aérien, il doit déployer bien des subtilités pour expliquer leur action sur l'esprit de l'homme qui est immatériel : *raptus*, *informatio*, *coniunctio*, *mixtura*, etc. prennent à cette occasion un sens réaliste qui n'était logique que dans la conception porphyrienne. Quant à la moralité des rêves enfin, Augustin, contrairement à l'opinion commune, se montre réservé sur l'intervention du démon notamment dans le rêve sexuel : « plutôt que de parler de l'action du diable, il préfère faire appel à la psychologie » (p. 176). En conclusion, M.D. estime que « la réflexion d'Augustin sur le rêve englobe des éléments hétéroclites » et qu'« il n'y a aucune commune mesure entre la subtilité de ses hypothèses sur l'intervention des anges dans le rêve et la profondeur de ses vues sur le rôle que joue l'imagination créatrice dans le rêve. » (p. 177). Mais en expliquant le rêve comme une création de l'esprit, Augustin se rapproche des conceptions modernes plus que ne le faisait Aristote qui n'expliquait que le rêve né de l'imagination reproductive. « Il est faux de dire (comme on le fait communément) qu'après Aristote l'Antiquité n'a plus rien dit de valable sur le rêve » (p. 177). G. M.

102. HOFFMANN Manfred, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*. Texte und Untersuchungen, 96. Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 25 × 17,5, xx-168 p.

Cet ouvrage reprend « bis auf kleinere und sachliche Verbesserungen » (Vorwort, p. viii), le texte dactylographié d'une « Inauguraldissertation », dont j'ai rendu compte dans le *Bulletin augustinien* pour 1960 (*Rev. ét. augustin. 9, 1965*, p. 290-291). Je regrette que les réserves que j'exprimais n'aient servi de rien à l'auteur. Il me reste à signaler au lecteur les pages du livre imprimé dans lesquelles M.H. répète ses jugements sur la conversion d'Augustin : ce sont les p. 138, 143, 148 note 1, 158.

G. M.

103. PEÑAMARÍA Antonio, *¿ Es cierta la conversión de San Hilario de Poitiers ? — Estudios Eclesiásticos*, 42, 1967, p. 251-258.

L'A. revient sur un point d'histoire déjà fort débattu et conclut à l'origine païenne d'Hilaire à partir des témoignages d'Augustin, *De doct. chr.* II, XL, 60-61 et de Jérôme *In Isaïam*, 60, 13-14. Sur ces passages, les récentes études de M. Jean Doignon (*Lactance contre Salluste dans le prologue du De Trinitate de saint Hilaire dans Rev. ét. latines*, 38, 1960 (1961), p. 118-121 ; et « *Nos bons hommes dans la foi* : Cyprien, Lactance, Victorin, Optat, Hilaire...», dans *Latomus*, 22, 1963, p. 795-805), articles que A.P. ignore ou semble ignorer, me paraissent poser le problème tout autrement : Augustin comme Jérôme mettent en question le droit qu'ont les chrétiens d'utiliser les témoignages des auteurs païens. Jérôme qui est contre cet emploi en fait le reproche à Hilaire, alors qu'Augustin, qui répondrait directement à Jérôme dans son *De doct. chr.*, s'en fait le défenseur.

G. F.

104. DUVAL Yves-Marie, *Un nouveau lecteur probable de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée : l'auteur du Liber promissionum et praedictorum Dei* — *Latomus*, 26, 1967, p. 762-777 et pl. XXXIX.

L'intérêt que l'auteur porte à l'*Hist. ecclésiastique* de Rufin (voir *Bulletin august.* pour 1966, n° 34 et 35 — *Rev. ét. augustin.*, 18, 1967, p. 328-329) lui fait découvrir un nouveau lecteur probable de cet ouvrage dans l'auteur (*Quodvultdeus*, évêque exilé de Carthage) du *Liber promissionum et praedictorum Dei*, à propos de deux passages, l'un racontant l'exclusion de l'armée du futur Valentinien I^{er} sous Julien l'Apostat (I, xxii, 31), l'autre, la destruction du temple de Sérapis à Alexandrie (III, xxxviii, 42). Dans le premier passage, c'est la formulation du fait qui suggère la dépendance de Rufin plutôt que d'Orose, d'Augustin ou d'Ambroise (p. 762-760), dans le deuxième, c'est la mention de l'existence dans le temple de Sérapis d'un quadriga de fer suspendu en l'air qui, rapprochée de la mention par Rufin d'un *signum solis... ex ferro subtilissimo* (le Char du Soleil ?) suggère la même dépendance (p. 767-777). On admirera autant la prudente réserve avec laquelle l'auteur formule ses conclusions que la riche érudition qu'il met en œuvre pour établir son argumentation.

A. d. V.

105. SPEYER Wolfgang, *Ein angebliches Zeugnis für die Doctrina Apostolorum oder Pelagius bei Pseudo-Hieronymus* — *Vigiliae christianae*, 21, 1967, p. 241-246.

Voir Pseudo-Jérôme, *Clavis P.L.* n° 635 ; ce sermon utilise Pélage, *Expositio in Epist. II ad Thessal.*, soit le texte primitif de celle-ci (*Clavis* 728), soit le texte interpolé (*Clavis* 728 + 759). Date et auteur inconnus. Textes mis en parallèle. Le titre que J. Schlecht avait donné au sermon doit être changé, car le sermon ne s'insurge pas contre une « *corruptio doctrinæ apostolorum* ».

L. B.

106. CHISHOLM John Edward, *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon Against the Pelagians and Celestians*. Volume I : *Introduction*. *Paradosis*, 20. Fribourg/Suisse, University Press, 1967, 28,5 x 16, xvi-224.

Cet ouvrage est une *Introduction* à l'édition critique (n° 21 de « *Paradosis* ») de l'*Hypomnesticon*, remarquable opuscule attribué au Moyen Age à saint Augustin et donné en appendice de ses œuvres sur la grâce, en *P.L.*, 45, col. 1611-1664. On y trouve une réfutation méthodique de l'hérésie pélagiennes, résumée en 5 propositions que saint Augustin en plusieurs de ses œuvres attribue clairement à Célestius et à Julien d'Éclane : chaque livre (de longueur très diverse, de 4 à 15 colonnes) répond à une des propositions hérétiques ; et une 6^e y est ajoutée, contre les semi-pélagiens, sur la Prédestination, d'où pour celle-ci un problème d'authenticité que l'*Introduction* examine et résout par l'affirmative (ch. II, p. 18-23), après avoir, au ch. I (p. 4-17) donné une brève et précise vue historique de la controverse pélagiennes en ses trois étapes : avec Pélage et Célestius (411-418) ; avec Julien d'Éclane à partir de 418, avec les semi-pélagiens (428-435) ; car J.E. Ch. fixe la date de composition de l'*Hypomnesticon* entre 435 et 440

(cf. p. 18-23, ch. III). Quant à l'auteur de l'opuscule, le problème est examiné p. 41-129 (ch. IV). Après avoir éliminé plusieurs hypothèses, J.-E. Ch. propose comme le plus probable saint Prosper d'Aquitaine, surtout pour des raisons de critique interne, qui aboutissent à une solide probabilité plus qu'à une certitude. Le ch. V, le plus intéressant pour nous, compare (p. 130-178) la doctrine de l'*Hypomnesticon* avec celle de saint Augustin sur le *péché original*, sur la *grâce* et la *prédestination* : en ces trois domaines, la fidélité de notre opuscule à la pensée augustinienne se manifeste totale, comme le montrent de nombreuses confrontations de textes ; et pourtant l'auteur de l'*Hypomnesticon* affirme aussi son originalité en certains détails, comme le choix de nouvelles comparaisons pour éclairer le dogme et d'abord par l'omission de toute référence aux anciens Pères, la réfutation de l'hérésie étant faite par la Sainte Écriture et le raisonnement théologique. Enfin le ch. VI examine les *sources*, soit scripturaires, soit augustinianes de l'*Hypomnesticon* (celui-ci ne cite jamais explicitement saint Augustin, mais on y reconnaît des allusions claires à tous les traités sur la grâce, depuis le *De pecc. meritis et remissione* jusqu'au *De dono persev.*) ; — et le ch. VII en relève les aspects littéraires, modes d'argumentation, figures de style, vocabulaire, etc. — Excellente Introduction qui, avec raison, cherche à valoriser un opuscule qui le mérite comme témoin de la foi catholique au V^e siècle, bien défendue en accord avec saint Augustin, contre l'hérésie pélagienne.

F.-J. T.

107. AUBINEAU Michel, *Photius, Bibliothèque : Codex 53, Sur les Pélagiens* — *Revue de Philologie*, 41, 1967, p. 232-241.

M.A. apporte de très importantes corrections à la traduction et à l'annotation de R. Henry : *Photius, Bibliothèque*, t. I, p. 41-42 (Paris, Les Belles Lettres, 1959). Bien qu'il s'en défende modestement, il offre tous les éléments d'un commentaire de la notice de Photius : sur le Concile de Carthage du 1^{er} mai 418 et ses *Canons*, et sur les six lettres du dossier que Photius avait en main. Il ajoute quelques précisions sur le *Codex 54*, qui concerne aussi le Pélagianisme, et termine en rendant un juste hommage à la qualité de la documentation et à la justesse de vue de Photius.

G. M.

108. SALVATORE Antonio, *Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei « sermones » di Cesario di Arles* — *Rivista di cultura classica e medioevale*, 9, 1967, p. 177-225.

Dans ses Sermons, Césaire continue Augustin ; il prend chez celui-ci certaines images, en trouve d'autres et les adapte à son auditoire.

Voir aussi n^os 322, 324, 378, 418, 419.

L. B.

ÉCRITURE SAINTE

109. JACKSON Belford Darrell, *Semantics and Hermeneutics in Saint Augustine's « De doctrina christiana »*. Thèse de doctorat en philosophie à l'Université de Yale, 1967, (8)-271 p. dactylographiées.

D'après le titre qu'il donne à sa thèse et d'après ses déclarations d'intention dans l'introduction, l'auteur se propose de dégager du *De doctrina christiana* la théorie augustinienne des signes et les principes augustiniens de l'interprétation des textes scripturaires. Il estime avoir réalisé ce dessein dans les chapitres IV et V, par l'analyse et le commentaire des livres II et III du traité d'Augustin. Mais il est soucieux de présenter aussi l'ensemble du *De doctr. chr.* ; d'où d'abord deux chapitres qu'on pourrait appeler limitaires, le chap. I sur le but qu'Augustin s'est proposé en écrivant son livre, et le chap. II sur la structure de celui-ci ; ensuite le chap. III, analysant la doctrine des *res exposés* au livre I et le chap. VI, traitant des principes de l'éloquence chrétienne données au livre IV. — Le plan de la thèse s'inspire visiblement de celui du *De doctr. chr.* qui déborde cependant de beaucoup l'objet précis de la recherche ; il s'ensuit une certaine disproportion dans la distribution des matières et un manque d'unité organique dans la composition : le livre IV

du *De doctr. chr.* n'a rien à voir avec la sémantique ou l'herméneutique, le chap. vi me semble donc superflu ; par contre, malgré ce qu'en semble penser l'auteur (p. 2) le livre I y est directement et supérieurement intéressé, ce qui ne ressort pas suffisamment du chapitre III consacré à son étude. — Il reste qu'une présentation générale du *De doctr. chr.* fut nécessaire : l'occasion, les dates de rédaction, le but envisagé par Augustin, sa structure. — La datation de l'ouvrage ne pose pas de problèmes (p. 4-7). Mais l'auteur ne se montre pas curieux de savoir pourquoi Augustin en a interrompu la rédaction en plein milieu du livre III. Sans les indications d'Augustin lui-même (*Retr. II, iv*), malin celui qui aurait pu la découvrir à l'endroit précis, entre III, xxv, 35 et 36 : aucun indice dans le vocabulaire, le style, la suite des idées ; tout au plus pourrait-on s'étonner de la brusque présentation de Tyconius en III, xxx, 42. Serait-ce que pourachever en 426 ce livre III, Augustin n'ait eu qu'à reprendre pour le polar un brouillon écrit en 397 ? Mais pourquoi cette interruption ? L'auteur connaît l'explication basée sur *Ep. 41,2*, suggérée par Hill, mais il ne pousser pas plus loin la recherche, fait d'autant plus regrettable qu'il y trouve mentionnée l'occasion qui aurait provoqué l'ouvrage et qu'il en tire argument en faveur de ses vues sur les intentions d'Augustin (p. 16). — Au chapitre I, en effet, il soutient, contre M. Marrou, qu'Augustin a voulu écrire un manuel pour le clergé et non pas un traité de culture chrétienne. À mon avis, c'est mal poser le problème que de le poser sous la forme d'un dilemme, ce que M. Marrou n'a jamais fait. L'auteur cherche à découvrir l'intention d'Augustin en analysant, dans le traité, les termes et les expressions par lesquels Augustin désigne les personnes auxquelles il s'adresse ainsi que les genres littéraires dont celles-ci auront à user pour communiquer la vérité découverte à d'autres. Les résultats de l'enquête, objectivement menée, sont assez peu convaincants, de l'aveu même de l'auteur. J'estime qu'il a mené son enquête sur une base trop restreinte, parco que uniquement philologique. Peu importe de savoir à qui Augustin a voulu s'adresser, mais de savoir ce qu'il a voulu dire et dit. Quant à l'occasion : s'il est historiquement intéressant de la connaître, il ne s'ensuit pas qu'Augustin n'a pas pu vouloir réaliser un dessein plus vaste à l'occasion d'un « besoin pastoral particulier » (p. 16). Jadis, fraîchement converti, il avait voulu écrire, dans un esprit nouveau, des « *libros disciplinarum... per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis uel poruenire uel ducere* » (*Retr. I, vi*) : « *peruenire uel ducere* » correspond au plan général du *De doctr. chr.* : « *modus inueniendi* (I-III), *modus proferendi* » (IV). Il a abandonné ce plan, après avoir écrit le *De musica*. Ce traité montre que s'il avait pu les réaliser, ces « *libri disciplinarum* » auraient présenté une conception de culture qui tranchait sur la conception traditionnelle. Invité à écrire un manuel pour le clergé, pour rester dans l'hypothèse de l'auteur, Augustin n'aurait-il pas saisi l'occasion pour reprendre l'entreprise abandonnée ? aurait-il même pu faire autrement ? Lu dans cette perspective historique, le *De doctr. chr.* semble donner clairement la réponse au problème. — dans le chapitre II (La structure du *De doctr. chr.*) l'auteur s'intéresse moins à l'enchaînement des idées qu'à la technique de composition et au vocabulaire de celle-ci (*partitio, diuisio, genus, forma, species*) ; il montre bien que la base de cette technique est la logique. Intéressant et instructif en lui-même, ce chapitre fait toutefois l'effet d'un hors-d'œuvre. — Dans le chapitre III l'auteur aborde l'analyse et le commentaire du livre I, bien qu'il considère celui-ci comme étant plutôt en marge de son sujet (p. 2 ; 62-63). Il suit le développement même du livre, étudiant à la suite, la distinction établie par Augustin entre *res* et *signum* (le fondement même, à mon avis, de la sémantique et de l'herméneutique augustiniennes !), le principe suprême qui commande et guide toute l'interprétation des Écritures, l'ensemble des vérités dogmatiques et morales sur lesquelles ce dernier est fondé. Pour les grandes lignes de son analyse et de son commentaire l'auteur suit l'article, cité, de G. Istace. L'exposé est clair, mais n'apporte à proprement parler rien de nouveau, je dirai même qu'il n'exploite pas suffisamment toute la richesse contenue dans ce livre I. L'auteur en était peut-être empêché par son option prise au chapitre I sur les intentions (restreintes) d'Augustin : au cours de ce chapitre II il croit pouvoir avancer une confirmation de sa thèse, mais le recours au *De catech. rudibus* me semble mal venu pour la simple raison que contrairement à ce que l'auteur semble supposer dans son argumentation, ce livre a été intentionnellement écrit comme guide pour le clergé dans la personne de Deogratias (p. 70). — Au chapitre IV l'auteur entre dans le vif de son sujet : il y étudie la théorie augustinienne des signes sur la base d'une méticuleuse analyse du livre II, I, 1-IV, 5 du *doctr. chr.*, confirmée par des

références à d'autres passages du même traité, ainsi qu'au *De dialectica*, *De magistro* et *De Trinitate*. L'auteur s'interdit d'envisager la manière dont Augustin applique sa théorie aux cas concrets (par ex. dans sa théologie des sacrements). Par contre, sans vouloir déterminer les sources auxquelles Augustin puise sa théorie des signes, il fait une rapide enquête au sujet de la place d'une théorie des signes dans l'enseignement traditionnel de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique ainsi que dans l'Écriture et dans l'enseignement des auteurs chrétiens. Il constate qu'en dehors de la dialectique, le terme « signe » n'est pas appliqué à des mots, mais à des choses ou à des événements : il n'y a pas de fonction linguistique. Il convenait donc d'examiner quelle connaissance Augustin avait de la logique et dans quelle mesure celle-ci a pu exercer son influence sur sa théorie des signes. Devant les résultats positifs de cet examen conduit à travers de nombreux ouvrages d'Augustin, l'auteur établit une comparaison entre la théorie d'Augustin et celle sous-jacente aux deux grands systèmes de logique, celui d'Aristote et celui des Stoïciens. Au cours de son exposé l'auteur trouve l'occasion de rectifier ou de nuancer certaines opinions couramment reçues. Ce chapitre me paraît particulièrement bien réussi dans la formulation de la théorie, si nuancée, des signes exposée par Augustin. Le point central en est le *signum datum*, qu'il s'agissait de bien définir et à propos duquel il convenait de débrouiller des notions sémantiques, surtout mais non exclusivement d'ordre linguistique, et des notions de psychologie. Le recours au *De dialectica* (reconnu comme œuvre authentique) est éclairant sur la connaissance qu'Augustin avait de la logique et sur le caractère stoïcien de celle-ci : je crois aussi que le *dicibile* d'Augustin correspond assez bien au *lektos* des Stoïciens. Je reprocherai seulement à l'auteur la facilité qu'il s'est permise d'emprunter ses remarques sur la logique stoïcienne aux ouvrages, excellents il est vrai, de Mates et de Kneale, au lieu de les puiser aux sources (p. 129, n. 85). Il n'est pas sans danger non plus de présenter les traductions faites par Marius Victorinus d'après les révisions de Boëce, même si ce dernier les critique, ou plutôt, à cause de cela même. — Au chapitre v l'auteur montre comment Augustin se sert de sa théorie générale des signes pour construire un système d'interprétation des Écritures ; il étudie en particulier les fonctions des diverses notions (*signum*, *res*, signification active, cogitatio, intellectus, etc...) établies au chapitre iv. Il suit en cela l'ordre même d'Augustin dans les livres II et III. Il présente en premier lieu l'Écriture elle-même comme *signum datum* (par Dieu) et qui demande par conséquent un effort pour être comprise selon les intentions de celui qui l'a donnée, d'autant plus que d'une part elle comporte, à côté de passages clairs (Livre I) des passages obscurs, et que d'autre part, non seulement le péché a obscurci l'entendement des hommes (d'où les sept degrés de purification), mais a rendu nécessaire de traduire l'Écriture en diverses langues. Il y a en général deux raisons pour lesquelles un texte écrit n'est pas compris : à savoir la présence de signes (mots, locutions) que le lecteur ignore (*ignota*) ou qui prêtent à divers sens (*ambigua*). A la suite d'Augustin l'auteur traite donc des *signa ignota* (II, x, 15-42, 63) et des *signa ambigua* (III). — C'est au sujet des passages obscurs qu'Augustin indique la manière dont on peut et doit se servir des disciplines libérales : l'auteur n'insiste pas assez sur le rôle secondaire qu'Augustin leur accorde : l'herméneutique ne s'appuie pas sur elles, ni à proprement parler sur la théorie des signes, mais davantage sur les passages clairs de l'Écriture, sur les *res* dont il est longuement question au livre I : ce dernier livre ne peut donc pas être en marge de la recherche. — Le chapitre vi est un résumé honnête du livre IV du *De doctr. chr.* mais n'apporte rien qu'on ne sache déjà. En résumé : le thème propre de la thèse (chapitres iv et v) est bien exposé ; l'interférence de la logique dans la théorie augustinienne des signes n'avait pas été établie jusqu'ici avec autant de vraisemblance. Par contre la présentation générale du *De doctr. chr.* laisse beaucoup à désirer : le seul éclairage philologique en souligne, il est vrai, des traits authentiques restés dans l'ombre, mais n'en cache ou déforme pas moins d'autres traits authentiques et plus essentiels. — On trouvera en appendice une remarquable traduction en anglais du *De dialectica* d'Augustin.

A. d. V.

110. PELUSO FRANCOIS, *Augustinian Noematics* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 335-354.

Par « Noematics », P. entend ici la manière dont saint Augustin interprète la sainte Écriture ; il montre que l'Évêque d'Hippone prend toujours comme base le *sens littéral*, son idéal étant de saisir ce que l'auteur sacré avait dans l'esprit en écrivant. P. examine

avec soin, p. 337-342, le problème de la pluralité du sens littéral d'après Augustin, il indique avec une riche information les multiples opinions émises *pour ou contre* ; et il conclut sagement qu'Augustin à sa propre manière de voir et de s'exprimer qu'on ne peut ramener aux distinctions proposées par les exégètes modernes (par exemple, entre *sens direct* et *sens plénier*, sens allégorique, typologique, etc.) Chez Augustin, c'est le *sens spirituel*, présupposant et complétant le sens littéral, qui joue souvent un rôle important ; il y fait appel non pour démontrer les vérités de foi (qui relèvent du sens littéral) mais pour y trouver un objet de piété et de contemplation, parce que ce sens dévoile les richesses du mystère révélé et, dans les textes obscurs, donne la joie de les comprendre ; et qu'il résout également les contradictions et les absurdités apparentes de certains passages pris à la lettre. — De plus, comme l'A. le note avec raison, p. 349-351, Augustin applique au sens spirituel et aux allégories bibliques sa théorie générale du *signe*, voyant dans toute l'histoire du salut les signes prophétiques de la mission rédemptrice du Christ et de son Église ; et il ramène aussi cette recherche du sens spirituel centré sur le Christ Jésus, à l'effort de la « foi qui cherche l'intelligence » autant qu'on le peut ici-bas, en attendant la pleine lumière du ciel. — Cette étude bien documentée, méthodique et objective, est apte à éclairer la vraie valeur de l'exégèse augustinienne.

F.-J. T.

111. THUNBERG L. *Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18* — *Studia patristica*, VII. Texte und Untersuchungen, 92, Berlin, 1960, p. 560-570.

Avec Procope de Gaza, L.T. distingue trois exégèses : les trois personnages représentent soit trois anges, soit le Christ accompagné de deux anges, soit enfin la Trinité. Augustin cautionne la première et discute la seconde en *De ciu. Dei* XVI, 29 ; il professe la troisième dans le *Contra Maximum*, II, 5-7. L.T. ne cite ni *De Trinitate*, II, x, 19-xii, 22, ni l'étude d'Adhémar d'Alès : *La théophanie de Mambré devant la tradition des Pères* — *Rech. sc. rel.* 20, 1930, p. 150-160.

G. M.

112. LA BONNARDIÈRE A.-M., *Biblia Augustiniana. A.T. : Le Deutéronome*. Paris, Études Augustiniennes, 1967, 25 × 16, 72 p.

Trois cents versets du *Deutéronome* (sur les neuf cent soixante que comporte ce livre) se retrouvent dans 530 citations, dont le tiers est constitué par le bloc des *Locutiones* et *Quaestiones in Heptateuchum*, rédigées en 419-420. L'étude du genre littéraire des *Quaestiones* est réservée au fascicule de la *Biblia Augustiniana* qui présentera la *Genèse* (cf. p. 29) ; mais on trouvera déjà ici (p. 30-31) une sobre définition des *locutiones* (hébreïsmes et hellénismes) et de leurs types, objet de l'étude littérale et littéraire à laquelle se livre Augustin. Dans le reste de l'œuvre augustinienne, l'usage du *Deutéronome* « reste toujours lié à des impératifs accidentels et d'ordre extérieur » (p. 33). Ce livre n'était pas d'usage courant dans la liturgie ; il intervient cependant dans la prédication, par l'intermédiaire des citations qui en étaient faites dans le Nouveau Testament (cf. p. 10 sv.), notamment dans les exhortations à la pénitence et les discussions à ce sujet (cf. p. 15). Mais c'est surtout dans la polémique contre le manichéisme et le pélagianisme, qu'Augustin est amené à citer le *Deutéronome*, pour réfuter les fausses exégèses de ses adversaires ; et A.-M. La B. nous présente sur ce point de petites dissertations d'une grande densité (p. 16-20 et 22-27), dont devraient tirer grand profit les spécialistes de ces disputes théologiques.

Pour ma part, ce sont les remarques sur *Deut. 7, 1 et 5*, qui ont retenu mon attention. Il est dit (p. 14) que le *Sermon 62* (xi, 17) témoigne que ces versets ont fait l'objet d'une *lectio* liturgique occasionnelle, en rapport avec la législation anti-païenne, soit de 399 soit de 408 ; l'A. rapproche de ce témoignage un texte de *Quodvultdeus*, *Liber de promissionibus*, III, xxxviii, 40, sur « le renversement des idoles et des temples » (voir éd. R. Braun, *Sources chrétiennes*, n° 102, p. 560), où se trouve cité *Deut. 7, 5*, pour conclure que c'est Augustin qui a pu suggérer à *Quodvultdeus* d'en prendre note (cf. p. 14-15). On peut en avoir confirmation, en observant qu'il est fait allusion à ce même verset dans le *De*

consensu euangelistarum, I, XXXI, 47 et XXXII, 50 (références indiquées p. 45) et peut-être en XIX, 27 : *qui per uales suos istorum simulacra... euerti iussit* ; en XXI, 29 : *qui eorum simulacra euerti iussit, praedixit, euertit* ; et en XXVII, 42 : *cur ei non credunt simulacra euertenda esse*. En effet, Quodvultdeus cite encore dans le même paragraphe *Isai*, 2, 18-19 et *Ps.* 95,5, comme Augustin (*De consensu*, I, XXVIII, 48 et XV, 28). Il est vrai que les textes latins de ces citations diffèrent ; mais il n'est guère douteux que Quodvultdeus a emprunté à son maître (cf. R. Braun, *l.c.* n° 101, p. 62-63) le thème de la prophétie de l'*euersio simulacrorum* et de son accomplissement. Or, pour Augustin (*De ciu. Dei*, XVIII, 54) et pour Quodvultdeus, l'événement décisif fut l'intervention des comtes Jovius et Gaudentius, le 19 mars 399. Mlle La B. n'avait donc pas tort d'opter résolument dans ses *Recherches de chronologie augustinienne* (Paris, 1965, p. 162), et de dater le *Sermon* 62 de 399. Mais est-il certain qu'il fut prêché « peu de temps après les décrets » (*ibid.*) ? A. Kunzelmann (*Miscellanea agostiniana*, II, p. 493) le considérait au contraire comme antérieur aux lois, parce qu'Augustin répète (cf. XI, 17 et XII, 18) qu'il faut attendre : *cum acceperetis potestatem, hoc facite* ; et il s'applique manifestement à modérer l'ardeur iconoclaste des fidèles. C'est également l'avis de Fr. Weihrich (préface à l'édition du *De consensu euangelistarum*, C.S.E.L. 49, p. vi), qui place le *sermon* 62 en 398. O. Perler (*Les voyages de saint Augustin — Recherches augustiniennes*, I, p. 12), suggère que la présence d'Augustin au concile de Carthage, le 27 avril 399, peut être déduite du *Sermo* 62 qui serait de cette époque. Ceci oblige à supposer que l'action de Jovius et Gaudentius n'a été que limitée, et que le texte du *De ciu. Dei*, XVIII, 54 : *falsorum deorum tempa euertentur*, n'est pas exempt de quelque exagération. Sur ce point, Quodvultdeus serait, comme le remarque R. Braun (*l.c.* n° 101), plus précis qu'Augustin, en distinguant deux étapes : d'abord la fermeture des temples et l'enlèvement des idoles ; ensuite la « dévolution des temples païens aux autorités ecclésiastiques avec liberté d'abattre et briser les statues ». Le *Sermon* 62 est à situer certainement dans la première étape, avant la mise en train du *De consensu euangelistarum*. On estimera peut-être en lisant ces remarques, que le compte rendu d'un fascicule de la *Biblia agostiniana* mène bien loin ; mais c'est précisément l'avantage inappréciable de ces travaux de Mlle La B. que de suggérer de multiples recherches de ce genre, et d'autres.

G. M.

113. GUIRAU J.M., *Sobre la interpretación patrística del Ps. 21 (22) — Augustinianum*, 7, 1967, p. 97-132.

L'A. examine spécialement l'interprétation donnée par les anciens Pères au v. 2 du psaume 21, que Jésus prononça sur la Croix avant de mourir : « Deus meus, quare me dereliquisti ? » et qui souleve le problème théologique de l'abandon du corps du Christ par le Verbe incarné. L'A. interroge tous les Pères du II^e au V^e siècle ; il expose l'exégèse de saint Augustin p. 121-129. Pour l'Évêque d'Hippone, ces paroles sont prononcées par Jésus au nom des pécheurs pour lesquels il se sacrifie sur la Croix et qu'il veut ainsi agréger à son Corps mystique ; le sens de cet « abandon » est déterminé par le contexte du psaume : « Longe a salute mea verba delictorum meorum : il s'agit de la séparation due au péché, dont le Christ parle au nom de ses membres pécheurs. Comparant cette exégèse à plusieurs autres, l'A. en souligne le caractère traditionnel.

F.-J. T.

114. LA BONNARDIÈRE Anne-Marie, *La Chananéenne, préfiguration de l'Église des Gentils d'après saint Augustin — Augustinus*, 12, 1967, p. 209-238.

La péricope *Matthieu* 15, 21-28 qui rapporte la conversion de la Chananéenne est rappelée au moins vingt-sept fois par Augustin à travers son œuvre. De ce passage il tire un triple enseignement : 1. Le Christ a réservé aux Juifs seuls sa présence visible, réalisant ainsi les promesses de l'Ancien Testament. — 2. Les Gentils devaient accéder au salut par la prédication des Apôtres. — 3. Mais le Christ a joué son rôle de médiation entre les deux peuples en prophétisant l'entrée des Gentils dans l'Église : la femme de Chanaan a d'avance joué, par l'humilité de sa foi, le rôle de l'Église qui monterait des peuples païens à l'appel des Apôtres.

115. CREMER Fr. G., *Das Fastenstreitgespräch (Mk 2, 18-22 parr) bei Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus. Zur Charakteristik mittelalterlicher Florilegien — Revue bénédictine*, 77, 1967, p. 157-174.

L'auteur a étudié dans un ouvrage plus étendu l'exégèse patristique et scolaire du passage évangélique sur le jeûne : *Die Fastenansage Jesu, Mk 2,20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese*, Bonner Biblische Beiträge 23, Bonn, 1965. Dans le présent article il étudie du même point de vue les commentaires de Bède et de Raban Maur. Ces commentaires se présentent, selon l'intention de leurs auteurs et en réalité, comme des chaînes de citations patristiques : Bède avait pris soin de noter ses références en marge mais elles ont disparu dans la tradition manuscrite ; Raban a eu le même souci et ses références nous ont été heureusement conservées. Comme Raban emprunte pour une grande part son information aux commentaires de Bède, nous pouvons souvent retrouver à travers lui les sources de ce dernier. Les deux auteurs utilisent leurs sources, qui sont parfois les mêmes, d'une manière différente : Bède cherche à construire un commentaire harmonieux, tandis que Raban ne semble avoir d'autre souci que de recueillir le plus de témoignages possible. Ainsi Bède cite AUG., *Quaest. evang.* II, 18 : *Cum ergo dominus interrogatus esset cur discipuli eius non ieiunarent, de utroque ieiunio respondit*, en supprimant les mots « *de utroque ieiunio* » qui rappellent le *ieiunium in tribulatione* et le *ieiunium in gaudio*, distinction qui forme chez Augustin le fondement de son commentaire du passage évangélique (cf. *Quaest. evang.*, II, 18 et *De consensu evang.*, II, 62-63). Bède ne connaît qu'un seul jeûne évangélique, le jeûne dans la tristesse à cause de l'absence de l'Époux. Or, Raban cite une fois AUG., *De quaest. evang.*, II, 18 comme Bède le fait en omettant « *de utroque ieiunio* », une autre fois il fait précéder le *florilegium*, qu'il emprunte à Bède, d'un passage du *De consensu evang.*, II, 68, emprunté directement à Augustin et selon lequel Jésus aurait parlé d'un double jeûne : jeûne dans la tristesse et jeûne dans la joie. Nous nous trouvons donc chez Raban en présence de deux commentaires contradictoires. A cet exemple le lecteur peut juger de la minutie avec laquelle l'auteur a mené son analyse ; il en trouvera bien d'autres à la lecture de cet article et finira sans doute par ressentir le désir de prendre connaissance de l'ouvrage cité plus haut, dans lequel l'auteur s'étend plus longuement sur l'influence d'Augustin dans l'interprétation traditionnelle des paroles de Jésus sur le jeûne de ses disciples.

A. d. V.

116. LAURAS A., *Le commentaire patristique de Lc. 21, 25-33 — Studia Patristica*, VII (Texte und Untersuchungen, 92). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 508-515.

Ces versets de saint Luc, parallèles à ceux de *Math. xxiv*, 29-35, concernent la « Parousie » ; parmi les rares commentaires patristiques qui les concernent, il y a celui de saint Augustin, *Epist. 199 ad Hesychium*. Après avoir divisé le texte évangélique en cinq péricopes, l'A. donne un bref aperçu de ce qu'ont dit sur les trois premières Origène, saint Ambroise, Maxime de Turin, saint Augustin et Grégoire le Grand : il s'agit, 1^o des signes de la Parousie, dans le ciel et sur terre ; 2^o de la venue du Christ sur la nuée ; 3^o de la parabole du figuier ; mais de cette dernière, Augustin ne dit rien. Quant aux « signes » et à la « nuée » sur laquelle le Christ doit venir, seul saint Grégoire au VI^e siècle en fait l'application aux calamités de son temps. Saint Augustin, comme les Pères avant lui, leur donne une interprétation *spirituelle*, jugeant que la venue du Christ dans l'Église et dans nos âmes par sa grâce est bien plus importante que celle de la fin du monde, dont la date nous est inconnue (il insiste sur ce point). L'A. attribue cette discréption des anciens Pères au souci de combattre les rêveries hérétiques qui annonçaient comme imminent le retour du Christ ; et aussi à l'absence de ce texte évangélique dans la liturgique des premiers siècles, ce qui explique la rareté des commentaires dans les anciens sermons. Tout ce contexte est éclairant sur le caractère à la fois original et traditionnel de l'exégèse augustinienne.

F.-J. T.

117. PELLEGRINO Michele, *Doppioni e varianti nel Commento di S. Agostino a Giov. XXI, 15-19 — Studi in onore di Alberto Pincherle (Studi e Materiali di Storia delle religioni*,

pubblicati dalla Scuola di studi storico-religiosi dell'Università di Roma, 38, 1967, fasc. 1 e 2). Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1967, p.403-419.

Dans la ligne des recherches de G. Bardy sur les « doublets dans les œuvres de saint Augustin », M.P. passe en revue les très nombreux passages où sont commentés les versets de *Jean xxii, 15-19*. Ces versets qui évoquent la confession de Pierre reviennent tout au long de la prédication de l'Évêque, en termes identiques ou adaptés. On voit combien il sera toujours difficile de différencier les citations explicites et les citations implicites dans l'œuvre d'Augustin.

G. F.

118. BOVON François, *De Vocazione Gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1-11, 18 dans les six premiers siècles*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 8. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 24 x 16,5, XVIII-374 p.

Il s'agit d'un passage assez long des *Actes des Apôtres* comprenant le ch. x en entier (v. 1-48) et le ch. xi, 1-18, rapportant l'histoire du baptême du centurion Corneille et l'admission des païens dans l'Église, jusqu'au discours de Pierre qui justifie sa conduite devant les judéo-chrétiens à Jérusalem. Pour étudier ce passage où les mêmes faits sont plusieurs fois racontés, l'A. le divise en sept scènes, depuis la première vision de Pierre jusqu'au baptême de Corneille ordonné par l'apôtre, et il rapporte pour chacun de ces épisodes les commentaires qui nous sont parvenus, faits par les anciens Pères du II^e au VI^e siècle ; mais il ne se borne pas aux « Commentaires » proprement dits du Livre des *Actes*, dont le premier connu est de saint Éphrem (306-373) ; il a dépouillé l'ensemble des textes patristiques qui concernent le passage choisi, souvent cité en tout ou en partie, et commenté en toutes sortes d'œuvres (sermons, traités, lettres etc.). C'est le cas de saint Augustin qui n'a écrit aucun Commentaire des *Actes* et pourtant a expliqué en diverses occasions les 7 scènes du passage étudié : nous trouvons donc tout au long de l'ouvrage les opinions de saint Augustin comparées à celles de ses contemporains ou devanciers (cf. la Table des auteurs à *Augustin*, p. 331-337, qui donne la liste des ouvrages où Augustin commente l'une ou l'autre partie du passage en question ; les plus nombreux sont tirés du *De Gen. ad lit.*, des *En. in psalm.*, du *De Trinit.*, des *Ep.* et *Serm.*, etc.) Signalons en particulier, le ch. v de la 1^{re} partie (p. 165-188) consacré à l'explication par Augustin de la vision de saint Pierre (*Act.*, x, 9-10) où l'allégorie complète le sens littéral ; l'A. y indique bien, p. 186-188, le sens et la valeur de l'allégorisme augustinien. De même, il consacre un paragraphe, p. 280-289, à « Augustin et le donatisme », à propos de la descente du Saint-Esprit sur Corneille, avant même son baptême (*Act.*, x, 44-48) ; mais dans l'explication de toutes les autres scènes également, la position d'Augustin est toujours mentionnée objectivement, avec renvois précis aux sources et aux études qui le concernent. En général d'ailleurs, l'exposé est fondé sur une documentation bien à jour. — L'A. qui est protestant, conclut, p. 304-321, en comparant les exégètes modernes, croyants ou non, aux Pères de l'Église et il estime non sans raison que l'exégèse patristique, malgré ses limites (concernant surtout la critique littéraire et le problème des sources), est capable de nous aider à mieux saisir le sens véritable de l'Écriture comme parole de Dieu et par là, faut-il ajouter, elle peut apporter une aide précieuse au travail cœcuménique.

F.-J. T.

119. FOLLIER G., *Les citations de Actes 17, 28 et Titte 1,12 chez Augustin* — *Revue des études augustinianes*, 11, 1965, p. 293-295.

Précisions et compléments à P. COURCELLE, *Un vers d'Épiménide dans le Discours sur l'Aréopage* — *Revue des études grecques*, 76, 1963, p. 404-413. — Le P. Follier exploite tous les textes augustinien (une trentaine) qui citent *Actes 17,28* ou y font allusion. Augustin ne cite jamais l'hémistiche d'Aratos, *Phaenomena*, V, 5 (= *Actes 17,28c : ipsius enim et genus sumus*) : dans ses citations d'*Actes 17,28ab*, il applique donc l'incise (17,28b : *sicut et quidam secundum vos dixerunt*) à ce qui la précède (17,28a : *In illo enim vivimus et movemur et sumus*). Ceci est d'autant plus intéressant que, chez les Pères antérieurs, *Actes 17,28a* ne se présente pas comme une « citation » d'auteur profane (voir Courcelle, article cité, les nombreux textes reproduits). — D'autre part, Augustin cite six fois *Titte 1,12* et trois des six passages contiennent également *Actes 17,28a(b)* : dans le *Contra Adversarium Legis*

et *Prophetarum*, II, iv, 18 où l'on trouve la dernière mention connue des versets en question (en 420), Augustin nomme pour la première fois l'Épiménide comme l'auteur de *Tite* 1,12b (*Cretenses semper mendacces...*) : Origène et Jérôme l'avaient fait avant lui (voir Courcelle, textes reproduits) ; mais pour *Actes* 17,28ab, il n'est pas plus explicite qu'avant cette date. Le traitement d'*Actes* 17,28 chez Augustin reste un problème.

L. B.

120. LA BONNARDIÈRE A.-M., *Le combat chrétien. Exégèse augustinienne d'Ephes. 6, 12 — Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 235-238.

Augustin rencontre ce verset chez les manichéens : il réfute leur interprétation dualiste. Puis sa propre exégèse du verset s'enrichit à l'occasion de la liturgie pascale (en liaison avec *Ephés.* 2, 2 et 5, 8) ; et les mots (*inimici*, *mundus*, *tenebrae*, *caelum*) appellent de nombreuses réminiscences de l'Écriture. On voit une fois de plus la qualité d'information des relevés exhaustifs dont on aurait grand tort de déprécier l'aspect statistique.

L. B.

121. BONNER Gerald, *Saint Bede in the tradition of western Apocalyptic commentary*. Jarrow Lecture 1966. Sans lieu, date ni éditeur (Printed by J. & P. Bealls, Newcastle upon Tyne), 21,5 x 14, 30 p.

L'auteur cherche à déterminer la place que Bède occupe dans la tradition occidentale des commentaires sur l'*Apocalypse* ; il insiste davantage sur ses antécédents que sur sa postérité. L'entreprise est rendue difficile par le fait qu'il n'existe pas encore d'édition critique du commentaire de Bède ni de certains de ses prédécesseurs et que le texte du commentaire de Tyconius semble à jamais perdu. Car Bède pratique l'interprétation typologique de l'*Apoc.*, interprétation qui remonte en Occident à Tyconius, auteur qu'il déclare, dans son introduction (*PL* 93, 183 : lettre à Eusébius), vouloir suivre principalement. C'est donc à Tyconius, d'abord pris en lui-même puis retrouvé à travers l'œuvre de Bède, que Bonner consacre la majeure partie de son exposé. — Un point important me semble acquis : le manuscrit des *Fragments dits de Turin*, provenant de Bobbio, date plus probablement de la première moitié du X^e siècle (p. 6) que du XIII^e (voir Fr. Lo BUE, *The Turin Fragments...* : *Bulletin augustinien pour 1963*, n° 98, *Rev. ét. august.*, 11, 1965, p. 327-328). Or Bobbio entretenait des rapports étroits avec St-Gall qui possédait encore au IX^e siècle une copie du commentaire de Tyconius. Si, en raison de certaines doctrines contraires aux principes de Tyconius, il est exclu de voir dans ces *Fragments* le texte original du commentaire, leur lieu d'origine et la date justifient l'hypothèse qu'ils présentent un texte proche de l'original, corrigé pour l'usage des catholiques. Un deuxième point me semble acquis, à savoir l'aide que le commentaire de Bède, puisqu'il s'appuie sur une copie de l'original, peut apporter à la reconstitution du texte perdu de Tyconius, à condition de choisir, pour découvrir et comparer les passages cités, des auteurs qui se servent de Tyconius indépendamment les uns des autres. L'auteur nous en donne un aperçu dans un tableau mis en appendice (pp. 21-29). Bède met en tête de son commentaire un résumé du *Liber Regularum Tyconii* (*PL* 93, 131-133). Je me demande si ce livre ne se trouvait pas aussi en tête du commentaire de Tyconius que Bède avait sous les yeux. Bède il est vrai emprunte son résumé au *De doctr. christiana*, III, xxxi, 44 suiv., en l'abrégeant encore, sans doute était-ce plus commode pour lui. Mais cela n'infirme aucunement l'hypothèse émise : on a l'impression, en effet, que dans l'intention de Tyconius, le *Liber Regularum* devait faire corps avec son commentaire de l'*Apoc.*, comme une sorte d'introduction justifiant sa méthode : « *Necessarium duxi ante omnia quae mihi uidentur libellum regularem (-rum) scribere...* » (BURKITT, p. 1). Quoi qu'il en soit, une autre remarque s'impose : si Bède doit, sans aucun doute, son interprétation typologique de l'*Apoc.* à Tyconius, il la modifie et la critique à l'occasion d'après les principes exposés par Augustin dans le *De doctr. chr.*, par ex. le principe de respecter le sens littéral des Écritures, comme l'auteur le montre (pp. 11-12). A mon avis, la première source de Bède, celle qui détermine sa méthode et qui explique à la fois l'option préférentielle de Bède pour le commentaire de Tyconius et son souci d'affirmer dans le traitement de ses diverses sources sa propre originalité, est le *De doctr. chr.* d'Augustin. Bède doit également à Augustin, peut-être par l'intermédiaire d'Isidore, la division de l'histoire de ce monde temporel en six âges suivis d'un septième, stable et éternel. Il n'est pas exclu qu'à

partir de cette conception, Bède ait découvert la signification profonde du chiffre 7 dans la construction de l'*Apocalypse* et qu'il ait divisé celle-ci en 7 parties (*PL* 93, 129-131), division qui restera traditionnelle jusqu'au XIII^e siècle. Nous n'avons relevé que quelques points de cet article riche en suggestions et informations qui mériteraient d'être développées en une étude d'ensemble.

Voir aussi n^os 148, 233, 241, 345, 377.

A. d. V.

RELIGIONS-INSTITUTIONS

122. BLASER Klauspeter, *Harnacks Augustinbild in der Entwicklung der seitherigen Forschung* — *Schweizerische Theologische Umschau*, 34, 1964, p. 117-128.

Cet article reprend en la modifiant et la résumant une partie de la dissertation intitulée : « Geschichte, Kirchengeschichte, Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken » (Mainz, 1964). L'interprétation harnackienne mettait en relief trois traits fondamentaux : la piété augustinienne, les rapports du christianisme et du néoplatonisme, la doctrine de la grâce. Selon K.B. le premier thème a d'abord rencontré l'opposition radicale de Karl Holl niant qu'Augustin ait jamais atteint le christianisme authentique (p. 120-121) ; il s'est transformé dans la recherche récente en problème de la mystique augustinienne (E. Hendrikx, F. Cayré, p. 121) et problème du monachisme (A. Zumkeller, p. 122). La question des rapports du christianisme et du néoplatonisme, à laquelle Harnack avait donné l'impulsion décisive, a donné lieu à un « flot de littérature » présentant les solutions les plus diverses que K.B. résume (p. 122) avant de détailler les conclusions de J. Nørregaard et de P. Courcelle (p. 122-123). Enfin K.B. estime que l'avis de Harnack sur les insuffisances et les contradictions de la doctrine augustinienne de la grâce trouve sa confirmation d'une part dans les vues opposées d'O. Rottmann et d'E. Portalié (p. 124) et d'autre part dans les recherches récentes de G. Nygren et de R. Lorenz (p. 125-126). Le résumé de K.B. est suggestif : il devrait inciter à approfondir l'étude des divers travaux de Harnack sur Augustin, de leur influence et du rôle qu'y peut jouer sa thèse fondamentale de l'« hellénisation du christianisme ».

G. M.

123. ALVAREZ J., *St. Augustine and Antisemitism* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 340-349.

124. ALVAREZ Jesús, *San Agustín y los judíos de su tiempo* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 39-50.

Les deux articles sont identiques pour le fond. Le second est un peu moins économe de références, mais beaucoup de détails énumérés sans renvoi supposent que l'on fasse confiance à l'auteur. Celui-ci est d'ailleurs bien informé sur l'ensemble de la question, mais il ne prétend pas la renouveler, sinon pour s'inscrire en faux contre l'anti-judaïsme d'Augustin ; cependant il ne maintient pas dans le second article sa première affirmation qu'Augustin aurait écrit non pas « contre » les juifs mais « sur » les Juifs en dépit du titre stéréotypé d'un de ses sermons (*Adversus Iudeos*) ; il s'est aperçu entre temps que l'argument ne tenait pas compte des nombreux traités « contre » les manichéens, pélagiens, donatistes. Il n'empêche que le P. Alvarez a raison de souligner la modération d'Augustin en replaçant cette polémique dans son époque et en la comparant aux batailles livrées contre les dissidents et même contre les chrétiens de nom. Augustin avait d'ailleurs des raisons obvies de s'occuper des Juifs, directement ou non ; le P. Alvarez en relève six : leur prosélytisme ; le mystère de leur survie (cf. saint Paul) ; la défense de l'A.T. contre les manichéens ; les positions doctrinales des pélagiens (justification par les œuvres) et des ariens (rejet de la Sainte-Trinité) ; l'« aveuglement » des Juifs (cf. saint Paul) ; la continuité des deux Testaments, œuvre du même Dieu bon (contre les manichéens ; cette raison rejoint la troisième).

L. B.

125. MONTELESCAUT Marie, *Le rôle de l'évêque à la fin du IV^e siècle et au début du V^e siècle d'après la correspondance de saint Augustin*. Mémoire de diplôme d'études supérieures, Lyon, Fac. des Lettres et Sciences humaines, 1966, dactyl.

126. ASHWORTH H., *The Relationship between Liturgical Formularies and Patristic Texts — Studia Patristica*, VIII (Texte und Untersuchungen, 93). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 149-155.

Il existe des parallèles littéraires entre des formules liturgiques et des textes patristiques ; l'identification n'en est pas toujours aisée, moins aisé encore est-il parfois de déterminer le sens de leur dépendance. L'auteur voit la raison matérielle de ces difficultés dans le manque de lexiques du vocabulaire propre à chaque Père, mais ne cache pas non plus que, lexiques ou pas lexiques, la difficulté réelle reste celle de l'interprétation. Il prévoit trois cas possibles : le texte patristique inspire la formule liturgique, le texte patristique est lui-même inspiré par une formule liturgique préexistante, le texte patristique et la formule liturgique appartiennent au même auteur. Il donne ensuite quelques remarques méthodiques, certes utiles, mais trop générales pour pouvoir résoudre toutes les difficultés, entre autres celle, bien connue des philologues, de déterminer en quelle mesure une expression est en elle-même ou est devenue dans un milieu donné une expression courante dans le langage public : un milieu pétri de lectures bibliques parle naturellement un langage biblique, de même un milieu pétri de lectures augustinianes parle naturellement un langage augustinien. Dans ces cas l'accord verbal peut être fortuit et ne permet nullement de conclure à une dépendance directe.

A. d. V.

127. DINKLER E., *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testamente und zur christlichen Archäologie*. Mit 38 Abbildungen auf 15 Tafeln und 8 Textabbildungen. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 28 x 16, 408 p.

P. 351-364, *Augustins Geschichtsauffassung. Zum 1600. Geburtstag des Kirchenvaters*, article paru dans *Schweizer Monatshefte*, 34, 1954, p. 514-526.

128. HAMMAN Adalbert, *Les repas religieux et l'agape chez saint Augustin — Augustinus*, 12, 1967, p. 181-102.

Après les nombreux travaux déjà parus sur la pratique des repas sur les tombeaux (refrigerium) et celle des repas de charité (agape), cet article donne un bon aperçu sans apporter du nouveau. Le terme rare de *Laetitia* en usage en Afrique pour désigner les festins qui se tenaient dans les églises à l'occasion de la fête des saints, cf. AUGUSTIN, *Epist. 29*, 2, aurait pu être relevé. M. Marrou a consacré une étude dans *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, pp. 193-203 sur les repas funéraires en milieu donatiste, cf. *Epist. ad catholicos de secula donatistarum*, 19, 50. Ce texte, que l'A. ne semble pas connaître, serait à rapprocher de la critique que le manichéen Faustus fait aux chrétiens en général et qui viserait plus particulièrement des pratiques donatistes.

G. F.

129. van der LOF L. J., *La « correptio secreta » chez saint Augustin. Deux questions préliminaires — Augustinus*, 12, 1967, p. 449-472.

L'A. ne traite pas de la *correptio* proprement dite, mais de « deux questions préliminaires » : le rôle sacramental de l'Église, et la classification des péchés, questions qui l'amènent à préciser la notion augustinienne du péché. Selon une méthode qui lui est habituelle, notre auteur essaie d'opposer puis de compléter les unes par les autres les diverses interprétations qui ont été données des textes, pour aboutir à des conclusions qui nous apparaissent finalement fort ambiguës.

130. BARRÉ H., *Le culte marital en Afrique après saint Augustin — Revue des études augustinianes*, 13, 1967, p. 285-317.

En lisant cet article, on a conscience de parcourir un testament spirituel. De plus, le P. Barré y a donné la dernière preuve de son érudition peu commune, unique même dans

le domaine des auteurs africains mineurs ou anonymes. Après une introduction qui situe avec toute la précision possible les sermons africains (nombre, transmission, datation globale, style et vocabulaire, portée doctrinale), l'article se concentre sur les nombreux sermons de Noël (liste p. 287, n. 15), avec des références à bien d'autres sermons ou traités africains. Il en ressort une théologie et une spiritualité mariales particulières à l'Afrique, marquées par la persistance de certains thèmes ; comme y dispose le genre littéraire du « sermon », elles s'expriment par l'*admiration* et la *louange* de Marie qui débouchent sur une authentique *vénération*. En bien des cas, le P. Barré adosse les Africains à la statuté omniprésente d'Augustin : concordances nettes ou parfois divergences qui montrent une évolution des problèmes. Mais il est des influences plus discrètes : Ambroise ; Rufin d'Aquilée ; l'Orient dès avant la reconquête byzantine — car après 534, la veine proprement africaine semble se tarir — mais la théologie mariale des Africains, en avance sur l'Occident, reste en deçà de l'abondance orientale. L'Occident, qui doit tant à Augustin, s'est inspiré aussi de tel sermon africain amplifié par S. Bernard (note 78) ; plus généralement, le Moyen Age a lu et médité ces sermons dans les homiliaires qui les transmettent souvent sous le nom d'Augustin. Enfin le P. Barré n'a pas négligé les ressources de l'art et des vestiges africains. Il existait déjà des monographies sur le culte marital en Afrique ; dans cet article dense et rempli de citations, le sujet se trouve complètement renouvelé.

L. B.

181. STEVENSON J., *Creeds, Councils and Controversies. Documents illustrative of the history of the Church A.D. 337-461*. Edited by —. Based upon the collection edited by the late B.J. Kidd. London, S.P.C.K., 1906, xx-392 p.

Extraits divers d'Augustin et textes voisins, en anglais, p. 193-283.

RÈGLE — MONACHISME

182. VERHEIJEN Luc, *La Règle de saint Augustin. I : Tradition manuscrite. II : Recherches historiques*. Paris, Études Augustiniennes, 1967, 2 vol., 25 x 17, 480 et 262 p.

Voir l'article de A. SAGE, *La Règle de saint Augustin*, dans *Rev. ét. augustin.*, 1968, p. 123-132.

183. VEGA Angel C., *Una posible fuente de la Regla de san Agustín — Augustinus*, 12, 1967, p. 473-483.

Dans une première partie l'A. retrace dans ses grandes lignes l'histoire du monachisme augustinien selon les vues traditionnelles. Dans les six dernières pages le Père Vega tend à démontrer que la *Règle de saint Augustin* est quelque peu dépendante de la *Regula Vigili*, règle qui fut composée au début du v^e siècle, probablement en Gaule, et qui apparaît comme une très ancienne adaptation à l'Occident de la Règle pachomienne. Pour appuyer cette démonstration, sont mis en parallèles neuf passages des deux Règles. A mon sens cette démonstration manque de rigueur pour être convaincante. Tout d'abord l'A. aurait dû préciser à quel texte critique de ces Règles il fait appel ; les textes sont cités sans références, et quand on regarde de près ils sont souvent tronqués. Quant aux rapprochements suggérés, j'avoue qu'ils me laissent perplexes ; voici quelques exemples : Vigilius 9 : « *Nemo ab altero accipiat quidpiam, nisi praepositus iusserit* » ; Augustin 5, 7 : « *Nec ille qui habet aliquis eundi necessitatem, cum quibus ipse voluerit, sed cum quibus praepositus iusserit, ire debebit* ». — Vigilius 22 : « *Nullus mittatur foras ad aliquod negotium solus. Missi uero non singuli, sed bini uel terni ambulant, ut dum se inuicem custodiunt et consolantur, et seniores eorum de honesta eorum conuersatione securi sint, et illi non periclitentur* » ; Augustin, 5, 7 : « *Nee eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres.* » Et 4, 6 : « *Quando ergo simul estis in ecclesia et ubicumque ubi et feminae sunt, inuicem uestram pudicitiam custodire* ». — Vigilius 25 : « *Cellarii uero cura sit ut abstinentiam et sobrietatem studens illata in monasterio ad sumptus fratrum diligenter et fideliter seruet* » ; Augustin 4, 10 « *At hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris*

inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincandis uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruerur, cum dilectione hominum et odio uitiorum ». Les correspondances verbales soulignées par l'A. ne me paraissent rien prouver dans ces exemples, elles sont trop lâches pour être pertinentes.

G. F.

184. van BAVEL T., *De spiritualiteit van de Regel van Augustinus* — *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 22, 1966, p. 347-367.

185. van BAVEL T., *La espiritualidad de la Regla de san Agustín* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 433-448.

L'article espagnol est traduit du néerlandais (ci-dessus n° 184). — Le P. van Bavel, on le sait, s'emploie avec le P.L. Verheijen à établir les preuves de l'authenticité augustiniennes de la *Règle*. Il est donc des mieux placés pour en dégager les caractères propres. Tout le monde est d'accord, pensons-nous, pour affirmer que l'amour y est central, même si l'on fait abstraction de l'*Ante omnia diligatur Deus, deinde proximus* (toutes précisions au sujet de ce début dans L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, ci-dessus n° 132). Mais l'amour n'est pas spécifiquement monastique : Augustin le réalise par son idée propre de la vie commune où l'accent est mis sur l'amitié qui, dans la *Règle*, accompagne les démarques de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance. Nous pensons que cette fois (et dans la mesure où l'on peut « définir » la spiritualité de la *Règle*) on a touché au but.

L. B.

186. SALAZAR José Abel, *El Padre Andrés de son Nicolás comentador de la Regla agustiniana* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 375-386.

Le P. Andrés de Saint-Nicolas, augustin récollet espagnol du XVII^e siècle, a écrit, entre autres œuvres, un commentaire de la *Règle* de saint Augustin intitulé : *Designios del índice más dichoso*, en Roma, por los Herederos de Colifí, 1656. Ce commentaire, bien qu'il ait été traduit en italien par Luigi Torelli sous le titre *Regola d'Oro*, Bologne 1671, est à peu près inconnu ; rares sont les bibliographies qui le mentionnent, la dernière en date, *La Règle de saint Augustin*, II. *Recherches historiques*, de L. Verheijen, n'en fait pas état. Il figure pourtant dans la *Bibliotheca Augustiniana* d'Ossinger, p. 626-626. Les quelques extraits que l'A. nous donne permettent de caractériser ce commentaire. Le P. Andrés s'en tient aux principes de la spiritualité, sans traiter des applications pratiques ; chaque phrase de la *Règle* se trouve développée sous forme de sentences ou d'axiomes devant régir la vie religieuse. Chacun de ces commentaires, d'une trentaine de lignes au plus, sans référence directe aux œuvres d'Augustin, se termine par un trait de vertu tiré des vies de saints ou de bienheureux.

G. F.

187. VERHEIJEN Luc M.J., *Le Père Ange Le Proust et la nature propre de la vie monastique augustinienne* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 485-487.

Citation d'une page du *Traicté de la Règle de Saint Augustin* du Père Ange Le Proust (1624-1697), voir *Bulletin augustinien pour 1964*, n° 108, dans *Rev. ét. augustin.* 1966, p. 297-298. La vertu de charité est présentée comme étant la caractéristique de l'idéal monastique augustinien.

188. MORÁN José, *En torno a la primera experiencia monástica de san Agustín* — *Augustinianum*, 7, 1967, p. 338-348.

L'A. désigne ici par « première expérience monastique » les toutes premières allusions à la vie religieuse qu'on trouve chez Augustin, avant même son premier essai de « vie commune » à Thagaste où il revient s'établir après son baptême, selon Possidius (*Vita*, 8). L'A. les trouve d'abord en *Conf.*, VIII, vi, 18, BA 14, p. 38 : « Erat monasterium Mediolani, plenum bonis fratribus, extra Urbis moenia, sub Ambrosio nutritore » ; c'est Ponticianus qui le signale, lors de sa visite à Augustin peu avant sa conversion ; et l'on suppose que lors de son baptême à Milan, Augustin le visita. Mais l'A. insiste surtout sur les « groupes

d'ascètes catholiques», décrits en *De moribus Eccles. cith.*, I, XXXII, 70-75, BA 1, p. 237-245, que saint Augustin dit avoir connus à Rome avant son retour en Afrique, à propos desquels il ne parle pas de « monastères », mais de « diversoria sanctorum »; car ces « groupes » sont *dans la ville*, où leurs membres ont leur travail, tout en pratiquant la vie commune dans une généreuse ascèse et la charité mutuelle. L'A. compare la description élogieuse qu'en fait Augustin à celle de saint Jérôme très défavorable au contraire (s'il s'agit des mêmes groupes d'ascètes, comme il semble bien) et il explique le contraste par les caractères et les buts opposés des deux narrateurs; et à son avis, Augustin a trouvé en cette expérience romaine le modèle de ce qu'il réalisa peu après à Thagaste en réunissant des amis pour un premier essai de « vie commune » qui s'épanouira avec le progrès de la vie chrétienne et les circonstances providentielles de son ordination, dans la double fondation à Hippone, du « monastère du jardin » et du « Monasterium clericorum » de sa maison épiscopale. — Bonnes réflexions, fondées sur les faits, capables à mon avis d'éclairer les origines de la vie religieuse selon saint Augustin.

F.-J. T.

189. QUINOT Bernard, *C. Litteras Petilianii III, XL, 48 et le monachisme en Afrique*
— *Revue des études augustiniennes*, 13, 1967, p. 15-24.

B. Quinot a résumé cet article dans le vol. 30 de la *Bibliothèque Augustinienne* où il a commenté le *C. litt. Petil.* (note complémentaire 25 « Saint Augustin est-il le fondateur du monachisme en Afrique ? »; — voir le présent *Bull.* n° 20). L'*Epistula ad Augustinum* de Pétilian (étudiée *ibid.* p. 565-580) lance contre Augustin une série d'accusations où domine celle de crypto-manichéisme; Augustin y répond dans le livre III du *C. litt. Petil.* Ces accusations sont une suite de calomnies, y compris celle qu'Augustin rapporte en III, XL, 48 : c'est Augustin que Pétilian cherche à noircir en rabaisant le monachisme catholique (puisque Augustin est moine); pour ce faire, il n'est que de dénoncer comme manichéens les monastères et les moines, en insinuant qu'Augustin n'est pas pour rien dans une si belle « institution ». Dans ces conditions, il est difficile d'accepter le reproche de Pétilian comme une preuve qu'Augustin a fondé le monachisme en Afrique. Ajoutons qu'Augustin rapporte l'accusation en style indirect sans préciser les termes exacts de Pétilian; que le *fuerit* après *arguens*, *quod* exprime l'opinion de Pétilian, non l'assentiment d'Augustin.

L. B.

140. RODOREL DE SEILHAC L., *L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la Règle de s. Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastique*. Institut de Grec et de Latin chrétiens de l'Institut Catholique de Paris. Thèse dactylographiée, 1967, xxiv-385 p. + 26 p. de notes.

On connaît l'étroite dépendance de la *Règle* de saint Césaire par rapport à la *Règle* masculine ou *Praeceptum* de saint Augustin. L'étude approfondie et très sérieuse de L.R. révèle surtout l'indépendance de Césaire par rapport à Augustin. Dans la *Règle* de Césaire apparaissent des mots nouveaux, en quelque sorte plus techniques, pour désigner des lieux ou des offices à l'intérieur du monastère : *primiceria vel formaria*; *canava-canavaria*; *posticum-posticaria*; *lantipendium*; *regestatoria*. D'autres mots appartenant déjà à la tradition monastique mais absents de la *Règle* d'Augustin sont définitivement adoptés par Césaire : *abbatissa-mater*; *iuniores-seniores*; *ordinatio*; *monasterialis*; *statuta*; *discretio*. L'étude de tous ces vocables a conduit l'A. à un examen des principaux documents monastiques occidentaux aux IV^e et V^e siècles; il aurait été très utile, je pense, d'étendre cette recherche en tenant compte des conciles méridionaux du V^e siècle. Dans sa seconde partie, cette thèse expose la différence d'esprit qui caractérise la *Règle* de Césaire. Celui-ci apparaît comme un législateur très réaliste alors qu'Augustin dans sa *Règle* fait à peu près totalement abstraction des contingences de lieux ou de personnes. Il est vrai que la *Règle* de Césaire était destinée essentiellement à des moniales vivant en quelque sorte les unes sur les autres, d'où les préceptes très concrets donnés à chaque membre de la communauté en vue du maintien de l'ordre et de la bonne entente. Il y a beaucoup à tirer du travail de L.R. pour l'histoire des institutions et de la spiritualité monastiques, bien qu'il ne soit pas toujours suffisamment approfondi du fait même de l'ampleur du sujet. Je souhaite

pour ma part que l'A. puisse revenir sur l'étude de termes comme *formaria* (maîtresse des novices), *communio*, *discretio* si caractéristiques chez Césaire.

G. F.

141. de Voeüé Adalbert, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*. Coll. Textes et études théologiques. Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 20 × 13, 560 p.

Dans cet ouvrage que nous avons omis de signaler en son temps, l'A. fait allusion à l'influence de la *Règle* de saint Augustin sur celle de saint Benoît plus particulièrement en ce qui concerne les devoirs du supérieur (p. 377 ; 447) et du cellerier (p. 320-21), et l'insistance sur la charité (p. 501 ; 525-528). À propos du sens du mot *praepositus*, Augustin désigne ainsi quiconque remplit les fonctions de chef (cf. *L'année théol. august.*, 1954, p. 94). P. 37, la *Règle* de saint Augustin est ainsi présentée : « La règle de saint Augustin est un rapide examen de conscience sur quelques point de vie commune, où des développements d'une admirable finesse, envisageant tous les aspects d'un même problème spirituel, alternent avec des séries de simples prescriptions de détail, qui s'appellent l'une l'autre en vertu de vagues associations d'idées ». Voilà bien un jugement très personnel que nous ne partageons pas et qui témoigne d'une connaissance bien limitée des œuvres et de la doctrine d'Augustin.

G. F.

MANICHÉISME

142. ASMUSSSEN Jes P., *Xuāstvānift. Studies in Manichaeism*. Acta Theologica Danica, 7. Copenhagen, Munksgaard, 1965, 25 × 17, 292 p.

L'auteur se propose de montrer l'origine et la signification cultuelle d'une formule de confession de péchés transmise par les textes manichéens tardifs découverts en Asie centrale. Il ne s'agit donc pas ici d'étudier la confession des péchés dans le manichéisme, mais d'étudier, quant à son origine et à sa signification, un « livre de confession des péchés » dans lequel les fidèles manichéens (probablement des Auditeurs) énumèrent, dans un esprit de repentir, les péchés éventuellement commis par eux (remarquer le « Si conditionnel qui ouvre chaque verset, p. 193 suiv.»), pour en demander pardon à Dieu. L'auteur analyse successivement, comme source possible de ce formulaire, l'institution de la pénitence dans le zoroastrianisme (chapitre II), la pratique de la confession individuelle des péchés dans le christianisme (chapitre III) et dans le bouddhisme (chapitre IV). Il en arrive ainsi à la conclusion que le formulaire en question est propre au manichéisme établi en Asie centrale et a été probablement inspiré par des formules analogues en usage dans le bouddhisme environnant, spécialement dans le milieu des moines (p. 124 et chapitre V). La méthode de recherche mise en œuvre est philologique et littéraire et déploie un grand savoir des langues orientales que seuls les spécialistes pourront apprécier. Pour les non-spécialistes, la lecture du livre, où les citations se développent dans le texte courant et non pas dans les notes, est extrêmement éprouvante. — Dans le premier chapitre, qui traite de Mani et du manichéisme en général, l'auteur cherche à définir, indépendamment du « Livre de confession » en question, le concept manichéen du péché individuel et par suite du libre arbitre que celui-ci présuppose et que les manichéens d'ailleurs réclament. Il bute ici sur la critique d'Augustin qui montre que le système doctrinal manichéen ne laisse logiquement aucune place au péché individuel ni au libre arbitre. L'auteur rejette cette critique comme étant fondée sur une interprétation erronée de l'anthropologie manichéenne (interprétation qui conclut à l'existence dans l'homme de deux âmes, voir : *De duabus animabus*, et, comme condition à la fois et conséquence de cela, à l'existence de deux Dieux). Il propose une autre interprétation fondée sur l'analyse de quelques passages manichéens (et non augustiniens !) du *C. Fortunatum*, *C. Faustum* et *C. Secundinum*, éclairés par d'autres écrits manichéens (pp. 15-19). L'explication n'est pas des plus claires, mais ne manque pas, me semble-t-il, de vraisemblance pour quiconque, oubliant Augustin, cherche à découvrir sous le langage imagé dont usent les manichéens,

la doctrine de salut qu'ils proposent. Celle-ci explique le déchirement qu'éprouve l'homme entre le bien et le mal, non pas en recourant à une *faule* primitive (chute de l'âme ; péché originel) mais à un état de mélange (*mixtura*), constitué qu'est l'homme d'un élément bon et d'un élément mauvais (faut-il prendre ces éléments au sens concret ? ou comme des symboles de tendances opposées ? cf. les deux hommes chez saint Paul), mélange dont l'homme n'est pas responsable. Sa responsabilité commence au moment précis où lui est offerte la *gnosis*, la connaissance de l'origine divine du bien et de l'origine diabolique du mal qui est en lui ; refuser ou accepter cette gnosis et l'éthique qu'elle entraîne, est exercer le libre arbitre et, en cas de refus, pécher. Ce choix initial n'est pas définitif : l'homme peut revenir sur sa décision, en bien ou en mal, en bloc ou en détail : c'est le domaine où s'exerce sa liberté et où le péché individuel reste possible. Le fait que la manichéisme, contrairement à tous les autres gnosticismes, maintient la possibilité du péché après « *hanc scientiam rerum* (C. Fortun. 21), rend désirable, voire nécessaire la pratique de la confession individuelle comme moyen de rentrer dans l'ordre du salut. — Il est étonnant qu'on ne trouve pas de traces de cette interprétation dans les écrits de saint Augustin. Ces écrits, il est vrai, sont tous polémiques, même les *Confessions* : ils présentent un manichéisme qu'Augustin a combattu ; est-ce bien le manichéisme qu'il a vécu avec ferveur au point de s'en faire l'ardent proslyte ? est-ce le manichéisme tel qu'en lui-même ? Autant de questions qui attendent leurs réponses. Il faut dire, avec notre auteur, que les manichéens (et Augustin manichéen avec eux) prenaient le péché terriblement au sérieux, au point d'en faire apparemment une entité indépendante, consistante en elle-même. Cela conduit, en métaphysique, à des conclusions absurdes, amplement exploitées par Augustin chrétien, entre autres à celle que dans le combat final, où le Bien triomphé définitivement du Mal, le Dieu bon condamne à la peine éternelle des particules de lui-même, ce qui est foncièrement blasphématoire ! A noter cependant qu'en ce combat final, le Mal se montre inférieur au Bien et non pas son égal, il ne peut donc pas être considéré comme un Dieu. Quant aux particules divines (de lumière) condamnées avec lui aux ténèbres éternelles, ce n'est pas tant en raison de l'impuissance du Dieu de lumière, qu'en raison du respect qu'il a de l'usage que l'homme fait librement de la *gnosis* qu'il lui a offerte (dans le christianisme, Dieu ne condamne-t-il pas pour la même raison des hommes qu'il a créés à son image et à sa ressemblance ?). Certes, le panthéisme (émanation) qu'il est difficile de ne pas reconnaître dans la cosmogonie manichéenne s'oppose à ces conclusions. On peut se demander cependant en quelle mesure une approche métaphysique peut rendre compte de l'ensemble du manichéisme qui, sous les voiles d'un mythe à plus d'un égard équivoque, et cela d'autant plus qu'il emprunte ses éléments à diverses religions et cultures, présente une véritable histoire du salut où un Dieu infiniment bon et patient offre aux hommes aux prises avec les forces du Mal, pour le temps qu'ils séjournent sur terre, le moyen de se sauver. A la p. 124, l'auteur refuse, à bon droit, de mettre les *Confessions* d'Augustin, encore qu'il y confesse aussi ses péchés, en relation avec la confession des péchés chez les manichéens.

A. d. V.

143. ORT L. J. R., *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*. Supplementa ad *Numen*, Altera series : *Dissertationes ad Historiam Religionum pertinentes*, 1. Leiden, Brill, 1967, 24,5 × 16,5, x-288 p.

Après avoir donné, dans un premier chapitre, un aperçu de quelques ouvrages importants sur Mani et le manichéisme, l'auteur cherche à dégager de la masse des documents actuellement disponibles, par la méthode de recherche phénoménologique, l'image de la personnalité religieuse du fondateur de la nouvelle religion. Il ne nous offre donc ni une biographie de Mani, au sens propre du mot, bien qu'il prête grande attention à la valeur des données biographiques transmises par les sources, ni un exposé systématique de sa doctrine, bien qu'il en souligne l'importance, mais une analyse de l'idée que Mani se faisait de lui-même et de sa vocation religieuse. À ce titre, le chapitre III forme le centre de son ouvrage. Le chapitre IV confronte les résultats obtenus avec le jugement que les disciples de Mani et d'autres auteurs ont porté sur la personnalité religieuse du fondateur. Ce dernier chapitre renvoie fréquemment au chapitre II, où l'auteur a donné un vaste aperçu des sources, à savoir des ouvrages de Mani, des ouvrages ou textes émanant de ses disciples et des ouvrages sur Mani et sa religion écrits par des auteurs anciens, arabes, syriens, grecs

et latines. Parmi ces derniers nous trouvons mentionné saint Augustin (p. 40-42). L'auteur juge ses écrits sans utilité directe pour sa recherche : malgré son appartenance dans sa jeunesse à une communauté manichéenne, Augustin, en qualité d'Auditeur, n'a pu, selon l'auteur, obtenir les renseignements sur Mani et ses écrits, réservés, d'après lui, aux seuls initiés, les Élus ; de plus, en Afrique, le manichéisme se présentait comme une secte chrétienne, à laquelle seuls les intellectuels étaient admis. Si donc les écrits d'Augustin nous informent sur le système doctrinal en vigueur dans l'Afrique de ses jours, ils sont en fait très pauvres en renseignements utiles sur Mani et ses écrits. Aussi l'auteur les néglige-t-il du tout au tout. Dans le chapitre IV, où le jugement d'Augustin aurait normalement dû trouver sa place, il l'écarte avec bien d'autres (d'Évodus d'Uzale, par ex.), pour des motifs qui dans la perspective où se place l'auteur peuvent sembler justifiés, mais qui, tout comme ceux exposés au chapitre II, mériteraient, en ce qui concerne Augustin, une appréciation plus nuancée. Les nombreux indices disséminés dans ses ouvrages suggèrent qu'Augustin avait du manichéisme une connaissance plus approfondie que celle d'un simple Auditeur, si tant est que le manichéisme eut une doctrine réservée aux seuls Élus, ceux-ci se distinguant plutôt de ceux-là par leur état de vie. Néanmoins, si cela avait été le cas, on comprendrait mal qu'avec son esprit curieux Augustin n'eût point réussi à en apprendre davantage (voir : Alfaric, *Évolution...* p. 216). De fait, Augustin en sait davantage : il connaît des livres manichéens, parmi lesquels le texte même du prétendu Pentateuque de Mani (*Contra Felicem*, I, 14) ; il a entendu lire des Lettres de Mani (voir *C. Faustum*, I, 2) et réfute le texte de l'une d'entre elles (*C. ep. fundamenti*). Notre auteur juge Augustin de nulle utilité pour sa recherche : c'est qu'il n'a voulu voir en lui que l'évêque catholique qui combat le système doctrinal du manichéisme, au lieu de tenter, par l'approche phénoménologique, de découvrir en lui l'homme qui a vécu le manichéisme pendant de longues années avec une ferveur telle qu'il s'en fit le propagandiste dans son milieu.

A. d. V.

144. PUECH Henri-Charles, *Étude analytique et comparative des rites manichéens d'initiation*. *Annuaire du Collège de France pour 1967-1968*, 67^e année, 1967, p. 260-263.

Réception et excommunication des Élus ; collation des grades ecclésiastiques ; comparaison de ces rites avec les pratiques analogues chez les mandéens, novatians et cathares médiévaux. (La complexité de ces recherches préalables n'a pas permis d'aborder dès cette année l'explication annoncée du *Kephalaion IX*.)

L. B.

145. van der LOF L. J., *Der numidische Manichäismus im vierten Jahrhundert* — *Studia Patristica*, VIII (Texte und Untersuchungen, 93). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 118-129.

L'auteur s'attaque à deux articles de feu H. L. Grondijs dans lesquels celui-ci soutenait, à partir de ce qu'il croyait être le manichéisme numidien, que le manichéisme était une religion d'origine non chrétienne qui, dans l'intention de faciliter sa propagande dans le monde chrétien et d'échapper éventuellement aux lois impériales de répression, aurait emprunté au christianisme des éléments sinon de doctrine du moins de vocabulaire. La thèse n'avait guère été prise au sérieux lors de sa publication (voir *Bulletin augustinien pour 1954*, n° 651 et 652 — *Rev. ét. augustin.*, 3, 1957, p. 422-424). La présente étude en montre la faiblesse par des critiques bien fondées du détail en ce qui concerne le prétendu manichéisme numidien. Sur le caractère chrétien du manichéisme en général, l'auteur n'apporte rien de nouveau.

A. d. V.

DONATISME — PÉLAGIANISME

146. FREND W.H.C., *Donatists and Catholics* — *The Classical Review*, 15, 1965, p. 212-213.

Compte rendu de l'ouvrage de E. TENGSTRÖM, *Donatisten und Katholiken...*, 1964 (voir : *Bull. augustin.* pour 1964, n. 91 — *Rev. ét. augustin.*, 12, 1966, p. 289-201). De la part

de Freud on s'attendait à une discussion approfondie d'un livre où il voit remises en question la plupart de ses propres conclusions au sujet du donatisme. On est déçu : Freud accorde sportivement que Tengström marque un point quand il conteste que dans *C. lit. Petil*, II, xxiii, 53, Augustin présente Optat de Timgad comme un révolutionnaire à tendances égalitaires ; il loue sincèrement la maîtrise de son adversaire ; il reconnaît que c'est une bonne chose de voir les tenants d'une interprétation devenue traditionnelle mis en demeure, sur la base même de leurs preuves, de s'expliquer. En fait d'explication, il se contente d'affirmer que pris en eux-mêmes les textes permettent de dire « something » en faveur des vues de Tengström, mais que vus dans le contexte d'une longue tradition théologique africaine, ils prouvent à l'évidence que les circoncellions représentent des forces d'une révolution sociale qu'il faut interpréter en termes apocalyptiques.

A. d. V.

147. van der LOF L. J., *Gaudentius de Thamugadi* — *Augustiniana*, 17, 1967, p. 5-13.

L'auteur se propose de remodeler le portrait moral que les historiens nous ont brossé de Gaudentius, évêque donatiste de Timgad. A cet effet, il se plaît à opposer les historiens les uns aux autres, à retenir certains traits de leurs jugements et à en rejeter certains autres d'après sa propre interprétation des textes et des événements, comme le peintre mélange, selon son goût, le blanc aux couleurs brutes, pour obtenir ainsi un ensemble plus satisfaisant. En l'occurrence, distinguant caractère et théologie, il refuse de voir dans Gaudentius, quant à son comportement, le type du donatiste extrémiste, et quant à sa doctrine, le représentant d'un donatisme modéré. Sur ce dernier point, je m'accorde volontiers. Quant à son comportement, pour ce que nous en savons, il trahit sans aucun doute la tendance vers des attitudes extrêmes : attitudes de résistance, bien sûr et non pas d'attaque, comme son prédécesseur Optat en avait. Mais Gaudentius a-t-il eu l'occasion de prendre d'autres initiatives que celles de résister... la situation avait bien changé après la chute d'Optat. Certes, les convictions religieuses de Gaudentius suffisent à expliquer cette attitude, qui cependant suppose un certain tempérament ! Ce n'est pas parce que l'histoire ne relate pas de tracasseries de sa part à l'égard des catholiques qu'on est en droit de lui attribuer ou de lui refuser un caractère conciliant. — L'auteur a mal lu (p. 8) le texte de Congar (dans B.A. 28, p. 76) : il n'y est pas dit qu'Optat de Milev assimilait les donatistes aux hérétiques, encore moins que c'est aux donatistes qu'il refusait de posséder des sacrements véritables !

A. d. V.

148. ESSER H. H., *Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius* — *Studia Patristica*, VII (Texte und Untersuchungen, 92). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 443-461.

Texte paru déjà en 1963 ; voir *Bull. augustin.* pour 1964, n° 101 — *Rev. ét. augustin.*, 12, 1966, p. 296.

149. de PLINVAL Georges, *Corrections aux « De gestis Pelagii » et « De natura et gratia »* — *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 291-292.

Sept corrections proposées dans le *De gestis Pelagii* et six dans le *De natura et gratia* : corrections adoptées et dûment signalées dans B.A. 21 (voir plus haut n° 21).

150. BONNER G. I., *How Pelagian was Pelagius ? An examination of the contentions of Torgny Bohlin* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 350-358.

L'A. reprend l'examen de l'ouvrage de T. Bohlin sur la théologie de Pélage ; en laissant de côté le problème des sources, souligné par notre compte rendu (cf. *Bull. augustin.* pour 1957, n° 101, *Rev. ét. augustin.*, 6, 1960, p. 82-83) ; et il reprend plutôt l'exposé positif tiré du *Commentaire de l'Ép. aux Romains*, déjà bien indiqué par le compte rendu bibliographique de G. de Plinval (cf. *Rev. ét. augustin.*, 4, 1958, p. 76). L'A. montre que la doctrine de Pélage ainsi restaurée est une défense de la grâce conçue comme « grâce de création et

conservation de notre nature par Dieu, d'où découlent trois autres grâces selon Pélage : celle de notre *libre arbitre*, de la *rémission des péchés*, et du *baptême* du Christ pour entrer dans son Royaume. Ce qui soulève, ajoute l'A., la question de savoir si une telle doctrine qui se donne comme la réfutation directe de l'hérésie arienne et surtout manichéenne en s'y opposant dialectiquement, est vraiment identique à l'hérésie pélagienne telle qu'elle a été condamnée par l'Église sous l'impulsion surtout de saint Augustin. L'A. se défend de résoudre ce problème : il indique le pour et le contre de cette « réhabilitation » possible de Pélage. — Il faut ajouter, ce qui est à mon avis l'essentiel, que de toute façon, la doctrine de la grâce du Christ rejetée par Pélage et défendue par Augustin, d'accord avec les conciles d'Afrique et les sentences des papes Innocent et Zosime, exprimait bien alors et exprime toujours le contenu de notre foi catholique.

F.-J. T.

151. PERAGO Fernando, *Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'Eclano* — *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 10, 1962-1963, p. 143-160.

L'A. souligne avec raison l'importance de l'*argument de Tradition* que saint Augustin fut amené à mieux formuler dans sa défense de la foi contre l'hérésie pélagienne, soit (comme note l'A. p. 144-146) dès le début de la controverse en se basant sur la pratique traditionnelle du baptême des petits enfants pour prouver le dogme du péché originel ; soit plus tard après 418, pour répondre aux objections de Julien d'Éclane qui l'accusait d'avoir inventé un nouveau dogme inconnu des anciens Docteurs. L'A. montre bien qu'en cela Julien est moins rationaliste qu'on ne l'a dit (cf. en particulier Bruckner) et que sa controverse avec saint Augustin se situe au plan théologique, car il s'agit de défendre le donné révélé tel qu'il a été confié à l'Église par le Christ. — Augustin, ajoute l'A., fonde la valeur des témoignages patristiques sur trois critères : 1) la pureté de la foi orthodoxe, qu'on proclamait unanimement chez les Docteurs invoqués ; 2) leur concordance dans l'affirmation d'un même dogme (ici, le péché originel, nié par Julien) ; 3) l'universalité et la continuité dans l'enseignement d'une doctrine par des Docteurs d'Orient et d'Occident, remontant jusqu'aux Apôtres (p. 150-159). En passant, l'A. signale l'importance reconnue par Augustin au témoignage de l'évêque de Rome (p. 145-146) : elle est réelle, mais dans son argument de Tradition, Augustin ne le distingue guère de celui d'autres évêques, surtout de ceux qui en Orient occupent aussi des sièges apostoliques, comme à Jérusalem, Antioche, etc. — Cette étude d'ailleurs n'est qu'un premier essai encore imparfait. Ainsi, tout en citant avec raison le grand traité *C. Julianum* (en six livres) qui développe *ex professo* une preuve de Tradition, l'A. dit qu'elle embrasse tout le 1^{er} livre, alors que saint Augustin lui consacre les deux premiers livres, comme il l'indique au début, I, 1, 3, en suivant d'ailleurs un plan très personnel qu'il aurait fallu mieux dégager. De même, l'A. signale seulement le cas de saint Jean Chrysostome auquel Julien d'Éclane emprunte une de ses plus fortes objections ; or Augustin consacre une part importante du livre I (vi, 21-vii, 35) à une réponse dont la haute valeur méritait d'être soulignée. — Il reste cependant que cette étude attire l'attention sur un aspect important et trop oublié de la théologie augustinienne.

F.-J. T.

152. EBOROWICZ Wenzeslas, *Quelques remarques sur le « Contra Julianum » de saint Augustin* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 181-184.

L'A., qui prépare une édition en polonais du *Contra Julianum*, ne présente pas ici l'ouvrage dans son ensemble ; ses « remarques » concernent l'aspect rhétorique qui s'y manifeste dès les deux premiers livres que saint Augustin consacre à réfuter l'accusation de manichéisme ressassée contre lui par Julien d'Éclane. Il répond à celui-ci en lui rétorquant l'accusation : c'est lui, Julien, qui en rejetant le dogme du péché originel, favorise le manichéisme. W. E. note d'abord que si Augustin excelle dans l'art du rhéteur, il s'en sert en visant un double but, excellent : défendre la foi, et convertir celui qu'il appelle « *dilecte fili Juliane* ». Mais pour apprécier cette argumentation, il se réfère à des traités modernes, comme la « *Logique de Port-Royal* » (cf. p. 162) et il conclut qu'il y a là un « sophisme relatif » : *sophisme*, parce qu'Augustin fait dire à Julien ce qu'il n'a pas dit ;

relatif, parce que sa cause est juste et qu'en fait, Julien se contredit sans s'en apercevoir.

— Le mot « sophisme » est trop dépréciatif, à mon avis, en langue française courante, pour qualifier objectivement l'exposé du *C. Julianum* ; il s'agit plutôt d'une virtuosité du rhéteur Augustin, et c'est au fond ce que veut dire l'A. : il est bon de relever ce caractère, pour bien comprendre la pensée du Docteur d'Hippone.

Voir aussi n° 85, 86, 105, 106, 107, 265.

F.-J. T.

ROME

153. DÖRRIES Hermann, *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit — Wort und Stunde*, Erster Band. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 1-127.

Voici le texte alleinard d'une série de conférences données à l'Université de New Haven et publiées en 1960 dans les « Terry Lectures » sous le titre *Constantine and Religious Liberty*. Nous y trouvons dans la section intitulée « Constantin et les hérétiques » (p. 80-117) un paragraphe consacré aux donatistes (p. 80-99). Nous n'y apprenons rien de nouveau sur l'histoire proprement dite du schisme africain présenté d'après les résultats des dernières recherches, mais nous y découvrons une interprétation sinon entièrement nouvelle du moins plus précise de l'attitude de Constantin à son égard. L'auteur s'efforce de montrer que Constantin, en acceptant d'être l'arbitre du différend entre les donatistes et les catholiques africains, en édictant ensuite des mesures coercitives pour ramener les donatistes à l'unité, en accordant finalement aux donatistes la liberté religieuse, a sans doute obéi à des impératifs politiques mais s'est laissé guider autant par l'idée qu'il se faisait de sa responsabilité en matière de religion : traditionnellement l'empereur romain avait le devoir de veiller à l'unité religieuse dans l'empire et à la régularité du culte dû à la divinité, personnellement Constantin se croyait en outre investi de la mission de faire triompher le culte du vrai Dieu, celui des chrétiens, contre ses détracteurs. Pour réaliser ce double objectif il avait besoin que l'Église ne soit point divisée. Sans doute s'est-il fait illusion sur ses possibilités dans ce domaine en voulant ramener les donatistes de force à l'unité : c'était la première fois qu'il avait affaire à un schisme à l'intérieur de l'Église. Si, devant l'obstination des donatistes dans l'erreur (deux mots auxquels l'auteur attache, à raison, beaucoup d'importance, p. 90), il leur accorde la liberté, cette tolérance diffère du tout au tout avec celle qu'il avait accordée aux partisans du culte ancien. A ceux-ci, qu'il n'avait d'ailleurs jamais persécutés, il voulait laisser le temps de se rendre compte, grâce à la vie des chrétiens, de la vérité du culte nouveau. Quant à ceux-là, convaincu qu'il était que dans le donatisme étaient à l'œuvre des forces diaboliques que seule la puissance divine pouvait maîtriser, il les abandonna à la colère de Dieu. C'est pourquoi Augustin a pu nommer cette tolérance une *indulgentia ignominiosissima* (p. 94 et note 151). L'auteur souligne avec force détails combien cette décision de Constantin, malgré l'évolution qu'elle suppose de sa pensée, était conforme à la ligne générale de l'inspiration qui caractérise son comportement en matière religieuse.

A. d. V.

154. BROWN Peter, *The Later Roman Empire — (Essays in Bibliography and Criticism, LVI)*. *Economic History Review*, ser. 2, XX, 1967, p. 327-343.

Cet article est un long compte rendu de l'ouvrage de A.H.M. JONES. *The Later Roman Empire. A Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford, B. Blackwell, 1964, 3 vol. Louangeux pour l'ensemble de l'ouvrage, il exprime des réserves sur l'explication que Jones propose du déclin et de la chute de l'Empire romain occidental. Il lui reproche notamment de n'avoir pas étudié les changements survenus dans l'attitude de la population civile à l'égard des Barbares, de n'avoir pas montré en quelle mesure la continuité de l'orientation fondamentale de la vie économique et culturelle de l'Empire, de l'époque des Sévères à celle de Théodore I^{er}, comportait une incapacité de s'ajuster à la nouvelle forme que prenait la menace des Barbares à la suite des nouvelles situations créées le long des frontières,

ni en quelle mesure la persistance des groupements sociaux traditionnels paralysait l'État romain dans ses initiatives, en empêchant que ne s'affirme une véritable classe distincte de bureaucraties, ni finalement les relations qui existaient dans certaines régions et à certaines époques du Bas-Empire, entre l'accumulation de la richesse nationale entre les mains de l'État, de l'Église et de personnes privées, et le pourcentage de l'accroissement du commerce et de l'agriculture. Sur ces divers points, l'auteur donne sa propre interprétation sommairement motivée.

A. d. V.

155. PASCHOUUD François, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des Grandes Invasions*. Bibliotheca Helvetica Romana VII. Institut Suisse de Rome, 1967, 24 × 16, 390 p.

F.P. s'est donné pour tâche d'étudier l'attitude théorique et pratique que prirent à l'égard de l'Empire romain divers écrivains païens : Ausone, Ammien Marcellin, Symmaque, Végaïce, l'*Anonymus de rebus bellicis*, Claudio, Rutilius Namatianus, et chrétiens : Ambroise, Jérôme, Prudence, Augustin, Paul Orose, Salvien, Léon le Grand. « Le titre vaut suggérer qu'au centre des sentiments divers que suscite l'Empire, il y a toujours l'exaltation ou la condamnation du mythe de *Roma aeterna* » (p. 10). Les résultats de l'enquête sont présentés en une suite de monographies claires, rigoureuses, bien enlevées. L'esprit critique toujours en éveil, ne ménageant pas l'expression de son jugement personnel, F.P. se montre à mon sens plutôt chiche de sympathie envers certains de ses auteurs, notamment envers le malheureux Symmaque : « Autant Ammien est lucide, probe et généreux, autant Symmaque est borné, hypocrite et égoïste » (p. 109) !

A propos de Symmaque et de l'affaire de l'autel de la Victoire, j'ai été surpris de ne pas trouver dans cet ouvrage une comparaison des prosopopées de Rome que mettent respectivement en œuvre Symmaque (*Relatio III*, 9), Ambroise (*Epistula XVIII*, 7) et Prudence (*Contre Symmaque II*, 649 sv.).

Sur Rutilius Namatianus, F.P. rappelle (p. 159, n. 21) l'hypothèse d'A. Dufourcq selon laquelle le *De redditu suo* serait « une des réponses à la Cité de Dieu dont saint Augustin parle *ciu. 5, 26* » et il ajoute : « l'idée est intéressante, mais la démonstration peu convaincante ; l'hypothèse n'a guère été reçue, à juste titre ». Elle a tout de même été entérinée et tant soit peu renforcée par P. Courcelle (*Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3^e éd. Paris, 1964, p. 105-106) et elle vient d'être reprise par A. Cameron (cf. ci-dessus, n^o 95). Pour être exact, précisons qu'Augustin ne fait allusion qu'à une seule *nescio quam... respondonem*, et qu'à A. Dufourcq ne considère le poème de Namatianus que comme une « riposte discrète ». Ceci dit, j'avoue que les rapprochements me paraissent trop discrets pour accréditer l'hypothèse d'une réplique.

En ce qui concerne Augustin, F.P. commence par noter que son œuvre immense « est de plus en plus ensevelie sous une abondance cancéreuse de commentaires » (p. 234), et que « la critique irrite par un parti pris d'admiration systématique : on a plus encensé Augustin qu'Homère, Platon et Virgile réunis » (p. 235, n. 6). On comprendra qu'un collaborateur du *Bulletin augustinien* ne se sente pas d'humeur à porter la contradiction sur ce point ! Il est plutôt enclin à louer la sobriété de l'exposé de F.P. Le Donatisme et l'appel au bras séculier (p. 236-239) ne constituent qu'un « problème marginal » en l'occurrence : la question du patriotisme n'y intervient pas. Les « premières réactions d'Augustin après la prise de Rome en 410 » (p. 239-245) sont plus intéressantes. F.P. estime que, très vite, Augustin « minimisera » la destruction de Rome (p. 242) ; n'est-ce pas plutôt lui ? « Les dégâts furent limités, quelques fiancées du Christ furent violées ; mais la terreur ne fut nullement proportionnée à l'événement » (p. 239) : le résumé est un peu court ! Augustin, lui, en répétant le thème de Rome châtiée, mais non détruite (cf. p. 242), oppose à la panique des païens et des chrétiens une vue réaliste des choses, doublée de l'interprétation chrétienne qui incombe à son devoir d'évêque et de théologien. De même, « la position de l'évêque face à la tradition historico-politique de Rome » (p. 245) s'explique à mon sens par ses intentions théologiques ou apologétiques ; mais il ne s'ensuit pas que « son enquête sur les Romains » soit « sans contact avec la réalité », car si « pour ses contemporains, l'imagerie d'Épinal de la Rome républicaine devait constituer un passé presque aussi

lointain que pour nous » (p. 247), cette imagerie n'était-elle pas soutenue par le mythe de *Roma aeterna*, contre lequel Augustin déployait toutes ses forces ? En revanche j'accorde à F.P. que l'on ne trouve pas d'arguments pour affirmer qu'Augustin fut patriote dans la façon dont il utilise l'histoire républicaine, « traitée sans le moindre engouement » et l'histoire impériale, « passée sous silence » (p. 247 ; sauf exception pourtant : l'éloge de Théodose en *De civ. Dei*, V, 26, 1) ; ni même dans ses idées sur le service de l'État, parce qu'il y vise surtout l'intérêt de l'Église (cf. p. 247-251). La « théologie politique » qui adaptait au christianisme le mythe de *Roma aeterna* dans les thèmes de la monarchie, du rôle providentiel de l'Empire romain, et de la *pax romana*, inaugurée par Eusèbe de Césarée (cf. p. 178-184), reprise par Ambroise (cf. p. 196-202), par Jérôme (cf. p. 214-218), par Prudence (cf. p. 224-227) et par Paul Orose (cf. p. 278-284), ne séduit nullement le théologien des deux cités (cf. p. 254-262) ; j'en conviens avec F.P., tout en signalant cependant que, dans le contexte du *De uera religione*, XLV, 84, la *peruersa imitatio omnipotentis Dei* n'a qu'un rapport très lointain avec « les rêveries prétentieuses de la théologie politique » (p. 262 ; cf. p. 267). F.P. fait ensuite (p. 263-272) un louable effort pour clarifier le débat sur l'identification de Rome et de la *civitas terrena*, notamment en analysant et critiquant la théorie de J. Straub. Question difficile, dont il ressort du moins que la théologie augustinienne ne cautionne pas d'idéologie patriote ; au contraire elle « démystifie les idéaux trompeurs de la Rome païenne et ce qu'en a repris la Rome chrétienne » (p. 272). Augustin n'en fut pas moins, dans son attitude pratique, « un bon citoyen de l'Empire romain, un patriote *sui generis* » (p. 273). En terminant F.P. dénonce une certaine inconséquence dans le « système politique augustinien » entre son « aspect logique, positif, moderne » affranchissant l'Église de compromissions avec l'État, et le renforcement des préjugés de son temps auquel il contribua en acceptant l'appui de l'État dans le conflit donatiste (cf. p. 274). Ce problème n'était donc pas marginal (cf. p. 230) ; mais aussi, se laisse-t-il combiner avec la problématique de la Cité de Dieu pour former un « système politique augustinien » ? On peut en douter. Les interprètes modernes n'évitent pas la controverse à ce sujet ; on ne doit donc pas trop s'étonner qu'« Augustin ne fut ni compris ni suivi » ; mais si le Moyen Âge a trahi sa doctrine politique en faisant de lui « un apôtre de la théocratie », il me semble bien outré de résumer ce contresens par la formule suivante : « le bien étant dans l'Église, Cité de Dieu, le mal dans l'État, Cité du diable » (p. 273). Quant au disciple immédiat, Paul Orose, il fait piètre figure auprès d'Augustin ; et il ne faut guère attendre d'indulgence de la part de F.P. à l'égard de son œuvre, « monument d'étritesse intellectuelle » (p. 292).

G. M.

156. OROZ J., *Roma en la concepción de San Agustín y San León Magno* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94), Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 469-486.

Article publié aussi dans *Augustinus*, 9, 1964, p. 175-191 sous le titre *San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma* (voir *Rev. ét. augustin.*, 12, 1966, p. 317, n° 179).

157. PERLER Othmar, *Augustinus und das Todesdatum des Augustus Magnus Maximus von Trier* — *Festschrift für Alois Thomas*. Trier, Selbstverlag des Bistumsarchivs, 1967, XXXIX-484 p. ; p. 289-296.

En *C. litt. Petiliani*, III, xxv, 30, Augustin dit qu'il est rentré en Afrique après la mort de l'usurpateur Maximus. La date de cette mort est fixée par les documents, soit au 28 juillet, soit au 27 août, soit au 28 août 388. Rauschen opte pour le 28 juillet, Seeck pour le 28 août ; ce dernier estime que cette date tardive cadre mieux avec le temps exigé pour mener à bonne fin la campagne contre Maximus et concorde mieux avec la date plutôt rapprochée de l'annulation par Théodose des décrets édictés par l'usurpateur (12 oct. 388). Perler montre ici que certaines dates, qu'il précise, de la vie d'Augustin sont plutôt favorables à l'opinion de Rauschen. Toute son argumentation tourne autour de la durée du séjour d'Augustin à Thagaste. Possidius, *Vita*, 3, dit qu'elle fut d'environ trois ans, *ferme triennio* ; « ferme » indique un plus ou un moins de trois ans, mais ne permet pas de s'éloigner trop du chiffre qu'il détermine. Il s'agit donc de fixer le début et la fin du séjour d'Augustin à Thagaste. La fin en est déterminée par l'ordination forcée d'Augustin

comme prêtre à Hippone. Nous savons qu'il prêcha son premier sermon (*sermo 214*) le samedi 15 mars 391, c'est-à-dire 39 ans, 6 mois et 18 jours avant sa mort. Or le même Possidius, *Vita 13*, nous apprend qu'Augustin a vécu dans la cléricature *annis ferme quadraginta*, environ quarante ans. Nous savons aussi qu'Augustin avait obtenu de son évêque la permission de se retirer quelque temps, après son ordination, pour se préparer à son nouveau ministère. Il faut donc placer son ordination au mois de février, voire de janvier 391. Mais plus on en recule la date, plus on diminue la durée de son séjour à Thagaste, à moins qu'Augustin ne se soit précisément retiré à Thagaste après son ordination et que Possidius ne calcule pas la fin de son séjour à Thagaste à partir de son ordination, comme il le fait pour fixer la durée de sa cléricature, mais à partir de son départ définitif pour Hippone. — Reste à fixer la date du début du séjour à Thagaste. Le voyage par mer d'Ostie à Carthage demandait normalement 4 à 5 jours, le voyage par route de Carthage à Thagaste, 7 jours ; Augustin est resté quelques jours à Carthage après son débarquement (*De ciu. Dei, XXII, 8*) ; le voyage Ostie-Thagaste lui aura donc demandé en tout un mois. Parti après la mort de Maximus, Augustin arrive donc à Thagaste en septembre 388, si on place cette mort le 28 juillet 388, en octobre si on la place le 28 août. La dernière hypothèse oblige de diminuer le *ferme triennio* de Possidius, d'un mois entier : le séjour, d'octobre 388 à mars 391 ne compterait que 2 ans et 6 mois ; dans la seconde hypothèse il compterait 2 ans et 7 mois. Les textes d'Augustin et de Possidius sont donc plus favorables à l'opinion qui fixe la mort de Maximus au 28 juillet 388. — L'auteur n'a aucune peine à réfuter les arguments de Seecle contre cette date : nous n'y insisterons pas ici. Il explique aussi de manière fort plausible pourquoi Augustin a dû attendre la fin des hostilités entre Théodose et Maximus pour pouvoir prendre la mer et pourquoi Augustin choisit précisément la mort de Maximus pour dater son retour en Afrique. Ces explications font comprendre que le départ a dû avoir lieu « immédiatement » après la mort de Maximus mais ne permettent pas d'en fixer le jour.

A. d. V.

158. COLEMAN-NORTON P. R., *Roman State and Christian Church : A Collection of Legal Documents to A. D. 535*, 3 vol., London, S.P.C.K., 1966, LXXVII-1358 p.

Documents officiels traduits, avec des introductions et d'abondantes notes.

AFRIQUE

159. DESANGES Jean et LANCEL Serge, *Bibliographie analytique de l'Afrique antique* (1960-1962) ; *Idem* (1963-1964) — *Bulletin d'archéologie algérienne*, 1, 1962-1965, p. 277-301 ; 2, 1966-1967, p. 315-341.

160. KOTULA Tadeusz, *Zgromadzenia prowincjonalne w rzymskiej Afryce w epoce późnego cesarstwa* (*Les assemblées provinciales dans l'Afrique romaine sous le Bas-Empire*). *Travaux de la Société des Sciences et des Lettres de Wrocław*, série A, 108. Wrocław, 1965, 190 p. ; résumé en français, p. 171-179.

Je n'ai pu me rendre compte de cette étude sur « Les assemblées provinciales dans l'Afrique romaine sous le Bas-Empire » qu'à travers le résumé français (p. 171-179), l'Index (p. 182-188), la bibliographie et les références citées en bas des pages ; il m'est donc interdit de porter un jugement de valeur sur la méthode, l'information, l'argumentation et le résultat positif de ce travail. En revanche, je puis en souligner a priori l'intérêt : d'abord, l'institution dont il s'agit, par son origine, sa composition, son organisation et sa fonction, est un lieu de rencontre de nombreux intérêts et problèmes sociaux, économiques, religieux et administratifs qui partagent les habitants de l'Afrique romaine aux IV^e et V^e siècles ; ensuite, l'auteur, à en juger par le résumé français, en parle en historien, c'est-à-dire avec le souci de nous montrer l'institution agissant et évoluant dans la vie du temps. Il y aura certainement grand profit pour l'augustinian sachant le polonais, à compulsier ce livre, où il est souvent question d'Augustin, du donatisme, de la réaction païenne, des conciles africains, etc.

A. d. V.

161. LANCEL S., *Originalité de la province ecclésiastique de Byzacène aux IV^e et V^e siècles — Les cahiers de Tunisie*, 12, 1964, p. 139-153 et carte.

L'auteur exploite essentiellement les sources textuelles, au demeurant bien plus pauvres en renseignements sur l'Église de Byzacène que sur l'Église de Proconsulaire et de Numidie. Elles permettent cependant de découvrir un certain nombre d'éléments qui donnent à cette province ecclésiastique, de constitution assez récente, son originalité propre. Celle-ci est conditionnée par la diversité des ensembles géographiques, ethniques et culturels que la Byzacène, malgré son nom, englobe un peu artificiellement. Elle s'affirme d'abord dans le nombre, la répartition et le caractère des sièges épiscopaux, catholiques et donatistes : la proportion des sièges ruraux, établis sur les grands domaines agricoles, par rapport aux sièges urbains, est sensiblement supérieure à celle qu'on relève en Proconsulaire et en Numidie et par conséquent la densité des sièges y est moindre. — L'auteur oublie de signaler l'existence de monastères (futurs centres de la résistance catholique à l'arianisme des Vandales) d'origine et de type différents que ceux des autres provinces : on peut y voir un autre indice d'influences chrétiennes orientales (p. 139 n. 3). Géographiquement et idéologiquement l'Église de Byzacène semble vivre en marge des événements qui troublent la paix ecclésiastique en Numidie et en Proconsulaire. Même la persécution de Dioclétien n'y a pas laissé beaucoup de traces. Les évêques assistent aux Conciles généraux africains, dont cependant aucun ne s'est tenu sur leur territoire, mais personne d'entre eux ne se signale par ses interventions ni se voit désigner pour des missions représentatives. C'est par un pur hasard qu'une délégation d'évêques de Byzacène a dû s'occuper de la mise en forme d'une législation valable pour toute l'Afrique, celle qui nous est parvenue dans le *Breviarium Hippонense* : s'étant trompés de date, ils étaient venus trop tôt à Carthage pour le concile de 397 et ne pouvaient y prolonger leur séjour. Pour qu'ils n'aient pas l'impression d'être venus en vain, Aurèle les charge de ce travail (voir *MANSI III*, 781 ; CROSS, dans *The Journal of Theol. Studies*, 1961, p. 231 : ceci corrige un oubli et précise la note 37, p. 151 du présent article). L'Église catholique de Byzacène a connu cependant sa vie collective propre, qu'elle organisait et exprimait dans une série de conciles provinciaux sans équivalent dans les autres provinces (p. 152). — Aux yeux de l'auteur, l'originalité de la province ecclésiastique de Byzacène s'affirme surtout dans le schisme donatiste, Que ce schisme, d'origine et de caractère numide, ait pu avoir du succès en Byzacène, au point d'y compter à telle époque donnée autant d'évêques que l'Église catholique, reste difficile à expliquer. Je ne pense pas, comme l'auteur le fait, que le caractère rural de la province y soit en principe pour quelque chose : le schisme était à l'origine une question de personnes et de doctrines et, fait significatif signalé par l'auteur, la Byzacène n'a pas connu le circoncellionisme qui est un phénomène typiquement rural. Je verrai plutôt dans la prétention du donatisme de se maintenir dans la ligne de l'Église de saint Cyprien, la principale raison de son succès auprès des chrétiens qui se montreront dans le donatisme même, comme nous allons le voir, particulièrement conservateurs. C'est en effet parce que le diacre Maximianus, dans sa querelle personnelle avec son évêque Primianus, défendait aussi la pure doctrine et la pure discipline de l'Église donatiste, que les évêques donatistes de Byzacène lui donnèrent massivement leur appui. Idéologiquement c'était eux les durs ! Mais ils respectaient la procédure, évitaient de précipiter les choses et gardaient une modération dans leurs paroles et leurs actes qui contrasta singulièrement avec la violence verbale et la brutalité corporelle des interventions primianistes. L'auteur a raison de voir dans la discréption un trait caractéristique du donatisme en Byzacène : elle semble l'être aussi du catholicisme ; elle correspond sans doute à un tempérament et peut-être à une mentalité. A elle seule elle ne rend pas raison de l'absence de circoncellions dans la province ; on en cherchera plutôt la raison dans le fait que les conditions économiques et sociales de l'exploitation agricole n'étaient pas les mêmes en Byzacène qu'en Numidie. — L'article est riche en détails sur les lieux et les personnes.

A. d. V.

162. LANCEL Serge, *Tipasitana II : Une inscription martyrologique de Tipasa — Bulletin d'archéologie algérienne*, 2, 1966-1967, p. 251-259.

De l'inscription, il ne reste que des fragments inutilisables, mais S. Lancel a retrouvé un cliché qui en conserve les neuf dixièmes. Les circonstances de la trouvaille sont inconnues ; l'inscription « ne saurait guère être antérieure au IV^e siècle » (p. 258). Le commentaire

qu'en donne Lancel est convaincant ; pour *hic interim* il tire un habile parti des meilleurs travaux en les complétant par saint Augustin ; ses réflexions sur le *sinus Abrahae* éclairent aussi les épitaphes de l'évêque Alexandre et du prêtre Amantius, tous deux à Tipasa. — A la ligne 3, nous lirions sans hésiter *CALCATA*, le cliché ne laissant pas deviner la barre transversale médiane d'un E (*CAECATA*) ; d'où la traduction suivante : « ... martyrs ... qui, pour avoir foulé aux pieds la malice de ce bas monde, ont obtenu la couronne... ». *Calcare* au figuré se rencontre souvent, en particulier chez Augustin, p. ex. *Conf.* VI, x, 16 *minas c.* ; *Tract. in Ep. Ioh.* II, 14 *diabolum* ; *Sermo* 315, II, 3 *carnem* ; *De nat. et gratia* XXXI, 35 *superbiam* ; simples sondages. — Pour les trois martyrs de l'inscription, deux noms sont conservés, le premier Sperantius, le troisième Dativa ; le deuxième est mutilé : peut-être faudrait-il partir de *EMER*... plutôt que de *EVCR*... et proposer *Speranti*, *Emeriti* (-*iae* ?) (et ?) *Dativa* ; ce *cognomen* est fréquent en Afrique et porté aussi par des chrétiens et chrétiennes. Aux spécialistes d'en décider.

L. B.

163. DILIGUENSKI G. G., *Severnaia Afrika v IV-V vekakh*. Moscou, Académie des Sciences de l'U.R.S.S., 1961, 302 p.

Voir le C.R. de Tadeusz KOTULA dans *Bulletin d'archéologie algérienne*, 2, 1966-1967, p. 343-349.

164. FRÉVRIER Paul-Albert, *Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord : les exemples comparés de Djémila et de Sétif* — *Cahiers archéologiques*, 14, 1964, p. 1-47.

165. DIESNER Hans-Joachim, *Comes, domesticus, minister (ialis) im Vandalenreich* — *Forschungen und Fortschritte*, 40, 1966, p. 174-176.

Dans les sources de l'histoire des Vandales en Afrique du Nord, les titres d'officiers et de fonctionnaires tels que « *comes, domesticus, minister (ialis)* » — et quelques autres — sont empruntés au Bas-Empire. Donnés à des personnages jouant un rôle dans l'organisation propre au royaume vandale, ils doivent être considérés comme des transpositions approximatives, par voie de comparaison, de titres germaniques. On ne peut pas en conclure que les fonctions désignées par ces titres sont elles-mêmes nécessairement empruntées au Bas-Empire.

A. d. V.

166. DIESNER Hans-Joachim, *Die Auswirkungen der Religions-politik Thrasamunds und Hilderichs auf Ostgoten und Byzantiner* — *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, Band 113, Heft 3. Berlin, Akademie-Verlag, 1967, 21,5 × 15, 24 p.

C'est avant tout la politique religieuse de Thrasamond (anti-catholique) et de Hildéric (pro-catholique) qui a déterminé leur politique extérieure à l'égard des Ostrogoths et des Byzantins et l'attitude de ceux-ci à leur égard. Brillamment exposée, la thèse exploite au maximum les sources disponibles dont elle comble les lacunes par des rapprochements suggestifs avec des faits empruntés à l'histoire générale de l'époque ; le lien se noue le plus souvent par raisonnement et c'est en cela que d'aucuns verront son point faible. — Instructives sont les pages consacrées à saint Fulgence de Ruspes (p. 12-16).

A. d. V.

167. DIESNER H.-J., *Mobilität und Differenzierung des Grundbesitzes im Nordafrikanischen Vandalenreich* — *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 15, 1967, p. 347-358.

L'auteur étudie quelques aspects de la propriété foncière dans le royaume vandale en Afrique du Nord. Analysant la situation de fait, telle qu'elle ressort des documents disponibles, il la voit répartie, d'après les propriétaires, en six grandes catégories, dont quatre représentent la nation vandale, les deux autres la population envahie. De chaque catégorie l'auteur donne une description succincte : situation et extension géographique, gérance et exploitation. A l'intérieur d'une catégorie, les propriétés peuvent changer de main selon le jeu des héritages, des ventes et des achats, des donations et des recommandations.

Les propriétés peuvent également passer d'une catégorie dans l'autre par les mêmes voies ou par voie de confiscation, de redistribution, voire de restitution de la part de l'autorité. Essentiellement descriptive, l'étude laisse de côté les aspects proprement juridiques de la question, mais insiste sur les aspects sociaux, économiques, culturels et religieux.

A. d. V.

168. DIESNER Hans-Joachim, *Religionen, Konfessionen und Häresien im vandalezeitlichen Nordafrika — Forschungen und Fortschritte*, 41, 1967, p. 88-90.

L'intérêt de cette brève étude est de montrer que la situation religieuse de l'Afrique du Nord sous l'occupation vandale est caractérisée à divers degrés par l'opposition de l'arianisme au catholicisme et par la persistance active du donatisme, du pélagianisme, du manichéisme et du paganisme.

169. MORAZZANI André, *Essai sur la puissance maritime des Vandales — Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 25, 1966, p. 539-561.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

170. IRIARTE Joaquín, *Nuevos pensares. Teoría. Historia. Crítica*. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía. Tetralogía Pensares, 4. Madrid, Razón y Fe, 1968, xvi-616 p.

P. 280-304, *¿ Filósofo San Agustín ?* (paru dans *Pensamiento*, 1, 1945, p. 275-298) ; p. 305-331, *San Agustín, padre de toda la filosofía cristiana* (*Ibid.*, 2, 1946, p. 153-177).

171. BORNHEIM Gerd A., *Observações sobre a presença de metafísica platônica no pensamento de Santo Agostinho — Revista Brasileira de Filosofia*, 17, 1967, p. 434-455.

« L'originalité principale de S. Augustin consiste à transférer la problématique métaphysique du plan cosmologique et physiciste au plan religieux et personnel » (p. 454) ; il met ainsi en œuvre l'apport philosophique propre au christianisme. Mais il serait resté prisonnier des catégories de l'essentialisme platonicien. La doctrine de l'illumination serait fondée sur la révélation et manquerait d'un véritable fondement ontologique (p. 437). La doctrine des deux Cités serait, malgré les apparences, plus platonicienne que chrétienne (p. 442).

G. M.

172. CASTELLI Enrico, *Esistenzialismo teologico. Itinerari critici*, 4. Roma, Edizioni Abete, 1966, 22 x 18, 124 p.

L'ouvrage a paru d'abord en français, *Existentialisme théologique*, Paris, Hermann, 1948, 96 p. — L'Auteur désigne par « existentialisme théologique » le caractère inhérent à la philosophie chrétienne, qui est de partir de la foi, et ainsi de supposer dès l'abord l'attention donnée à la Parole de Dieu pour l'accueillir, y adhérer et y croire, en vue de réaliser notre destinée dans la vie éternelle avec Dieu. Cet existentialisme, à son avis, est en un sens anti-intellectualiste, car l'intelligence, dit-il, ou la raison humaine prise en soi a pour idéal une vérité à sa mesure, qui se justifie par elle-même parce qu'elle est concevable et pensable ; et dès lors, elle devient un idéalisme qui aboutit au solipsisme. Pour défendre la philosophie chrétienne ainsi conçue, l'auteur adopte la méthode de l'existentialisme, fondée sur l'analyse d'exemples concrets. Il évoque ainsi la philosophie médiévale où tous les penseurs, même ceux qui professent l'intellectualisme d'Aristote comme saint Thomas, admettent d'abord le présupposé existentiel de la Parole de Dieu, source de la foi qui est pour eux la règle suprême de vérité. Puis il évoque Pascal, qui oblige la raison humaine à reconnaître ses limites devant Dieu ; ensuite, le bon sens qui redresse l'absurdité du solipsisme logique. Enfin, il rencontre saint Augustin dans son étude du problème du mal (ch. VIII-IX, p. 71-95). Le chap. VIII, *Il duplice aspetto del problema del male e S. Agostino* (p. 71-84) est repris de *Rivista di Cultura*, 1930, fasc. 5-6 ; il avait paru sous le titre *Le double aspect du problème du mal et saint Augustin dans Cahiers de la*

Nouvelle Journée, 17 : *Saint Augustin*, Paris 1930, p. 95-112. L'auteur distingue deux aspects du problème : l'un rationnel et métaphysique, l'autre moral et théologique. Saint Augustin a très bien résolu le premier, en montrant qu'aucun mal n'est réel en soi comme une substance : il est une *privatio* de bien et il s'explique par la *déficience* de sa source. Le deuxième aspect concerne le mal moral du péché ; avec raison saint Augustin en cherche la cause, non en Dieu mais dans la volonté libre de la créature capable de « vice » parce que limitée et « faite de rien ». Ici surgit l'objection : Si la possibilité de pécher est inscrite dans la nature libre de l'homme, le Créateur ne devient-il pas responsable de ce mal ? L'auteur répond en distinguant le mal qu'on *subit* et le mal qu'on *fait* ; le premier vient de Dieu, mais il est inscrit dans l'ordre providentiel de l'univers ; et pour l'homme, il est la juste peine de son péché. Le second ne peut avoir d'autre source que la volonté libre d'un esprit créé ; et si l'on pose le problème : « Comment s'explique ce choix du mal ? » l'auteur estime que la meilleure réponse est de montrer que c'est là un *faux problème*, parce que le choix du mal, étant absurde, ne peut avoir de *raison d'être*, ce qui est pourtant, en tout problème, la réponse qu'on cherche. Saint Augustin, d'après l'auteur, a préparé et soupponné cette réponse, spécialement dans son *De Gen. contra Manich.*, I, II, 4 ; mais ni lui ni ses commentateurs ne l'ont clairement explicitée (cf. p. 82). — Disons du moins que la solution ainsi proposée mérite l'attention ; et, d'autre part, que l'auteur y souligne heureusement le caractère existentiel de la pensée augustinienne.

F.-J. T.

ONTOLOGIE

173. ZUM BRUNN Émilie, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessions »*. Thèse de 3^e cycle, Paris, Sorbonne, 1967, x-185 p. dactylographiées.

L'ontologie augustinienne fait l'objet de jugements contradictoires : selon É. Gilson elle serait essentialiste ; selon F. Körner elle serait existentielle. É. Z. Br. pense que ces jugements faussent en les portant à l'absolu des aspects authentiques, mais complémentaires de la métaphysique augustinienne ; et elle se propose de le prouver en montrant comment le problème de l'être s'est posé à Augustin. Celui-ci n'a pas cherché à « cerner intellectuellement les essences » (p. 10), il a poursuivi « une démarche indissociablement spéculative et pratique dont le but n'est pas simplement de connaître la vérité qui est l'être, mais d'y conduire l'âme et de l'y fixer » (p. 9). Le thème essentiel qu'il a traité de ce point de vue est celui du *minus esse* ou du *magis esse* qui affectent l'âme suivant qu'elle se détourne de Dieu ou se retourne vers lui. Dans le premier chapitre de son enquête, É. Z. Br. étudiant le *De beata vita*, le *De ordine*, les *Soliloquia* et le *De immortalitate animae*, montre comment Augustin a été amené au cours de sa réflexion sur l'¹e immortalité de sagesse, à distinguer deux niveaux d'être de l'âme, celui de la simple existence et celui de la participation de sagesse. Cette distinction lui a permis d'échapper à l'aporie d'un complet anéantissement de l'âme comme conséquence inéluctable de la *nequitia* (cf. *De beata vita*, 2, 8). Le ch. 2 analyse les pages du *De libero arbitrio*, III, vi, 18 - VIII, 23 sur le suicide, dont la psychologie manifeste paradoxalement un *esse uelle* constitutif de l'âme, une ordination intrinsèque à l'être. É. Z. Br. reprend la matière de ce chapitre dans son article : « *Être* ou « *ne pas être* » d'après saint Augustin — *Revue des études augustinianes*, 14, 1968, p. 91-98. Dans le ch. 3 sont évoqués divers textes, notamment du *De uera religione* et du *De musica* VI, sur le thème de « la chute vers l'impossible néant » (*ad nihilum uergere* ; cette formule fait aussi l'objet d'un appendice, p. 106-110). Enfin le ch. 4 analyse rapidement les *Confessions* sur le thème de la « métaphysique de la conversion ». L'étude met en évidence une problématique augustinienne, héritée de la tradition platonicienne, enrichie de l'expérience et de la réflexion personnelles, qu'on ne saurait « qualifier ni d'essentialisme ni d'existentialisme » (p. 99). A mon sens, la meilleure définition que l'on en puisse donner est celle d'une ontologie spirituelle qui se place aussitôt sur le plan de l'éthique » (A. Solignac, *L'existentialisme de saint Augustin — Nouvelle revue théologique*, 70, 1948, p. 10). Le titre de la thèse d'É. Z. Br. rappelle au contraire et peut-être fâcheuse-

ment l'existentialisme sartrien. Au cours de l'ouvrage, les nombreuses citations d'Augustin pallient en partie cet inconvénient, mais elles font aussi souhaiter que l'auteur y ajoute une étude approfondie du vocabulaire augustinien de l'être et de ses sources.

G. M.

174. HADOT Pierre, *La notion de nombre infini chez saint Augustin* — *Annuaire 1967-1968 de l'École pratique des Hautes Études*, v^e section, Sciences religieuses : *Patristique latine*, p. 176-181.

175. HADOT Pierre, « *Numerus intelligibilis infinite crescit* », *Augustin, Epistula 3, 2 — Divinitas*, 11, 1967 (fasc. 1 : *Miscellanea André Combès*, I), p. 181-191.

La réflexion d'Augustin sur ce sujet s'est faite en deux temps et dans des perspectives différentes. En 387, dans sa *lettre 3 à Nebridius*, il opposait la grandeur sensible qui est divisible à l'infini mais ne peut croître à l'infini (solution aristotélicienne reprise par les stoïciens et les néoplatoniciens) au nombre intelligible qui peut croître à l'infini mais non diminuer à l'infini. Comme Plotin (*Enn. VI, 5, 9, 12*), Augustin conçoit la croissance à l'infini du nombre de l'âme au sens de présence totale et transcendante de l'âme au monde. Suivant Porphyre, il évoque à ce propos l'antithèse platonicienne de *Poros* et *Penia*, richesse dans l'intériorité de la vie spirituelle, pauvreté dans l'état de dispersion de l'âme « particularisée » par son attachement au sensible. Dans le *De civitate Dei*, XII, 18-21, la problématique est plus complexe. Augustin semble avoir rassemblé lui-même en une objection des « philosophes » divers éléments empruntés soit à Origène, soit à Porphyre, soit encore à un manuel philosophique. Selon cette objection, l'idée de la création de l'homme à un moment déterminé du temps impliquerait « un passage irrationnel du repos divin à l'activité » ; ou bien, si l'on admettait une activité continue de Dieu, on serait obligé d'admettre une infinité d'objets créés. Mais, suivant ces « philosophes », il n'est de science que du fini, et il faut admettre que de l'activité éternelle de Dieu découle un monde fini qui se reproduit toujours pendant un temps infini (théorie des *circuitus*). Augustin répond que le passage du repos à l'agir se situe dans les créatures et non en Dieu, que Dieu a créé un nombre fini d'âmes, mais qu'il n'en connaît pas moins l'infini : « Dieu connaît l'infini sous un mode fini, autrement dit, il est capable de connaître l'infini, parce qu'il est capable de lui imposer une mesure : « *Omnis infinitas quodam ineffabili modo deo finita est* » (*De ciu. Dei*, XII, 19).

G. M.

176. POORTMAN J. J., *Ochêma VI. De zin van het hylicos pluralisme*. A : *Historische samenvattingen*. Assen, Van Gorcum & Comp. — H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, 1967, 23 x 16, XVI-248 p.

Le paragraphe 218 (p. 94-98) est consacré à saint Augustin. Pour la doctrine de la spiritualité des êtres, l'auteur place Augustin au 4^e degré, le degré Delta : il distingue en effet 6 étapes, les degrés Alpha - Zéta (voir Table des matières). Une étude convenable du pluralisme hylique (chez Augustin) exigerait encore bien des recherches, également quant aux sources » (p. 94) ; l'auteur se borne à des remarques à propos des travaux antérieurs, en particulier J. Pépin et G. Verbeke ; il ne dit rien d'une possible évolution chez Augustin. — Sont parus à des dates non précisées les tomes *Ochêma I* (1^{re} partie : Introduction ; début de la II^e partie, historique) ; *II* (suite de la partie historique : Inde, Chine). Sont à paraître les tomes *III-V* (Grecs et Romains ; Israël, le Christianisme, l'Islam ; Temps récents). Enfin le tome *VI* qui est la III^e partie de l'ensemble comprend XVI-746 p. en trois volumes dont le premier ci-dessus, A, récapitule la partie historique ; le deuxième, B, essaie de préciser le contenu des conceptions hyliques en les considérant dans leurs diverses applications, par exemple les anges, la naissance, les sacrements... : « coupes phénoménologiques » ; le troisième, CD, s'interroge sur la valeur du pluralisme hylique et esquisse quelques directions de recherche en soulevant les problèmes qu'elles posent. Notons que l'auteur adopte pour sa part la conception cyclique éternelle de l'histoire (cf. p. 682 et 723). Chaque tome se termine par un long résumé en anglais et par deux index.

L. B.

DIEU

177. CILLERUELO Lope, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios (Intellectus quaerens fidem)* — *Archivo Teológico Agustiniano*, 2, 1967, p. 515-534.

Cet article sert d'introduction à une analyse de la preuve qui viendra ultérieurement (cf. p. 515, en note). L. C. reproche à F. Cayré d'avoir donné de cette preuve une interprétation aristotélicienne dans *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Paris, 1951) ; il félicite M. F. Sciacca de son exposé dans *L'existence de Dieu* (Paris, 1951), « le meilleur possible » (p. 520) selon lui, (aveu dont nous prenons acte) ; il critique enfin tel auteur qui se croit autorisé à « continuer » Augustin, sans s'être assuré de « l'exégèse historico-critique » de sa pensée (p. 521), et tels autres qui s'adonnent à des « interprétations surnaturalistes et mystiques, existentialistes et affectives, ou piétistes et expérimentales » (p. 521). L. C., lui, veut montrer : 1^o que « l'horizon de la preuve est le platonisme » (p. 522-524), 2^o que « la preuve est entièrement rationnelle » (p. 524-528), 3^o que néanmoins « la foi est nécessaire comme condition *sine qua non* » (p. 528-534). Je ne crois pas trahir la thèse en la résumant dans les deux formules suivantes : la « preuve » de l'existence de Dieu s'identifie en somme avec ce qu'Augustin considère comme l'essence du platonisme, c'est-à-dire la réduction du *topos noetos* à Dieu (cf. p. 527) ; la foi ne sert que de point de départ, en fournissant la révélation de la création et donc d'un Dieu personnel et créateur ; sur cette base, la preuve peut se construire, strictement rationnelle. Au lecteur de faire la part des exagérations, à mon sens, trop fréquentes dans cet article. En voici quelques échantillons : Augustin aurait, un jour, renoncé à la mystique plotinienne pour s'en tenir au sens eschatologique de la vision béatifique ; à cette occasion, il aurait abandonné Plotin pour recourir à Platon, à ses procédés rationnels, à la mœtuistique du *Ménon* et du *Phédon* (cf. p. 523). La formule : *intellege ut credas uerbum meum*, donnerait son sens à *crede ut intellegas*, et non vice versa comme le croient tant d'auteurs (cf. p. 527). Augustin et Anselme seraient deux pôles contraires ; leurs mondes de pensée seraient opposés (cf. p. 528 et 531-532). Pour ma part, j'avoue ingénument ne pas parvenir à déceler quelque rigueur « historico-critique » dans de semblables allégations.

G. M.

178. STOKES Walter E., *Is God really related to this world?* — *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 39, 1965, p. 145-151.

La conception scolastique selon laquelle la relation de Dieu au monde ne serait que de raison, ne donne plus satisfaction. La notion augustinienne de la liberté de Dieu comme « self-determination, self-relation or self-giving without coercion from without » fournirait un instrument plus adapté à l'expression de l'expérience chrétienne, en permettant de concevoir une relation réelle de Dieu au monde, par don de soi dans la création.

G. M.

179. RINTTELEN Fritz Joachim von, *Augustinus - Endlichkeit und Unendlichkeit des Guten (bonum)* — *Horizont*, 10, 1967, p. 70-80.

Sous ce titre, l'A. donne une vue d'ensemble des grandes thèses métaphysiques et morales (celles-ci découlant de celles-là) chez saint Augustin ; car pour lui (paragraphe 1). Dieu est le Bien supérieur, « infini » vers lequel toutes les créatures nous invitent à monter (selon la méthode platonicienne qu'il a adoptée) par la gradation de leurs perfections qui participent plus ou moins à la Bonté absolue de leur source. Le monde créé n'a qu'une bonté relative (paragraphe 2) ; mais pourtant chaque être créé, selon Augustin, a en soi son degré consistant de bien (paragraphe 3). De là, l'ordre universel, dans lequel il faut surtout distinguer l'ordre *sensible* et l'ordre *intelligible*, celui-ci réalisé concrètement dans le monde des Idées exemplaires créatrices du Verbe divin (paragraphe 4). Mais au sommet, pour Augustin comme pour Platon, Dieu est le Bien supérieur (paragraphe 5) ; et comme le bien est objet d'amour, nous avons comme corollaire à la métaphysique chez Augustin, la doctrine morale fondamentale de l'amour de Dieu pour lui-même et de tout le reste pour Dieu (paragraphe 6 : *Amor et beatitudo*). — Tous ces points sont illustrés en notes

par de nombreux renvois aux œuvres augustinianes et à des études plus développées sur chaque problème. Bonne vue d'ensemble.

Voir aussi n° 356, 417.

F.-J. T.

180. LECHNER O., *Zu Augustins Metaphysik der Engel — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 422-430.

L'A. relève avec raison, en se fondant sur une analyse précise des textes, la valeur des réflexions de saint Augustin sur le début de la *Genèse*, quand il explique la parole créatrice : *Fiat lux ! à la création des anges*. Il montre en particulier que la distinction faite par Augustin entre *formatio*, *illuminatio*, *conversio*, correspond à trois aspects métaphysiques de la créature spirituelle : le 1^{er}, partant de la « matière *informe* » caractérise l'esprit comme tiré du néant ; le 2^e indique la nature propre de l'intelligence qui se connaît elle-même dans la lumière de « vérité » ; le 3^e est l'acte libre de l'esprit créé qui, se voyant « œuvre de Dieu », ne s'arrête pas en lui-même (c'est l'acte d'orgueil des mauvais anges devenus démons) mais s'exprime en humble louange à la gloire de Dieu. De plus, cette courte étude est très riche en suggestions valables, sur la manière originale dont saint Augustin s'est assimilé, à propos des anges, la doctrine de Plotin sur la seconde Hypostase, lieu des Idées, mais en la transformant à la lumière de sa foi au Verbe de Dieu Créateur des anges, leur assignant par sa Providence un rôle au sommet de sa création. — L'A. signale aussi que cette vue philosophique d'Augustin est déjà bien esquissée par F. Cayré en son *Introduction à la philosophie de saint Augustin*, p. 204-207 (cf. p. 422, note 1).

F.-J. T.

HOMME

181. ANDRESEN Carl, *C.R. de R. Holte, Béatitude et sagesse*, Paris, Études Augustiniennes, 1962. — *Gnomon*, 39, 1967, p. 260-267.

Outre une réserve générale sur la méthode de R. Holte qui méconnaîtrait certaines exigences de l'enquête historique au profit de vues systématiques, C. A. critique trois points précis de l'ouvrage : 1) la « Hauptthese » selon laquelle Augustin, à Milan, aurait subi l'influence, non du néoplatonisme, mais d'une tradition de « gnose chrétienne » (cf. p. 261) ; 2) l'interprétation de *Contra Academicos*, III, xvii, 37 - xix, 42, sur le rapport de l'esquisse d'histoire de l'Académie et du dogme de l'Incarnation ; 3) le sens de la dialectique de l'*auctoritas* et de la *ratio*. C. A. annonce qu'il revient sur le 2^e point dans un article à paraître dans les *Mélanges V. Capánaga (Augustinus, 1968)*. Quant au 1^{er} point, tout en reconnaissant que R. Holte n'est pas clair, notamment p. 189, n. 1, je crois juste de préciser qu'il ne nie pas l'influence néo-platonicienne ; il y ajoute seulement la thèse d'une gnose chrétienne de type alexandrin, en s'appuyant, non sur les *Confessions* comme le veut C.A. (p. 261), mais sur les premiers écrits d'Augustin (Holte, p. 187 sv.) et en conjecturant que c'est Simplicianus qui a pu mettre Augustin « en contact avec (ce) type de christianisme différent de celui d'Ambroise » (Holte, p. 147 ; cf. p. 189, n. 1).

G. M.

182. KORGER Matthias E. *Die Entwicklung von Augustins Erkenntnislehre zum christlichen Realismus (in besonderem Hinblick auf De Genesi ad litteram 12)*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien, 1965, 206 p. dactyl.

On devait à M. E. Korger, en collaboration avec H. Urs von Balthasar, la première traduction allemande du livre XII du *De Genesi ad litteram* (Aurelius Augustinus, *Psychologie und Mystik*, coll. « Sigillum » 18, Einsiedeln, 1960 ; cf. *Bulletin augustinien* pour 1960 — *Rev. ét. augustinin.* 9, 1968, p. 151). Ce livre présente, selon M. E. K., l'exposé le plus sûr et le plus concis de la pensée augustinienne sur les rapports de l'âme à Dieu. Lorsqu'il

L'écrivait, Augustin était parvenu à un « réalisme » biblique et chrétien, caractérisé par une « ontologie du créé » et dégagé des contraintes du « spiritualisme » platonicien et néoplatonicien. Cet affranchissement s'était fait progressivement par l'élaboration d'une théorie personnelle de la connaissance (cf. p. 11-31 : *Die Anthropologie und Erkenntnislehre in Augustins Frühschriften bis zu « De diversis quaestionibus 83 »*), et par la réflexion sur le statut de la personne humaine comme créature et image de Dieu (cf. p. 33-50 : *Die Herausarbeitung von Geschöpflichkeit in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus und die Formulierung des Personbegriffes in den « Confessiones »*). Ausgestaltungen der Illuminationslehre in den « *Enarrationes in psalmos* » und in den *Sermones*). « Le point culminant du chemin d'Augustin vers le réalisme chrétien » (p. 52) est atteint en *De Genesi ad litt. XIII* et *De Trinitate X-XV* (p. 52-66 : Formulierung des Prinzips des Vorwissens. Anerkennung der relativen Positivität des empirischen Erkennens. *Ratio inferior* und *Ratio superior*). A ce propos M. E. K., insiste, à la suite d'Endre von Ivanka, sur la conception augustinienne de l'âme comme « ein subsistierender Akt von Liebe zu Gott », dont le dynamisme s'enracine dans un *nosse* fondamental, *présavoir*, « *Vorwissen*, *Wissen im Mangel*, *Wissen im strebenden Nichtwissen* » (cf. p. 16, 40, 55...). De fait, c'est sans doute là le fin fond de la doctrine augustinienne de la connaissance ; mais il me semble qu'il est plutôt supposé qu'explicité dans le livre XII du *De Genesi ad litteram*, et j'hésiterai à admettre que ce livre, à lui seul, présente « die zusammenfassende und reifste Darstellung der Beziehungen zwischen Deus und Anima » (p. 71). Augustin s'y attache surtout à distinguer les différents modes de vision, en fonction du problème du transport de saint Paul au troisième ciel ; et tels sont d'ailleurs les thèmes sur lesquels l'auteur s'attarde (p. 72-108), avant de parcourir (p. 109-119) les dernières œuvres d'Augustin pour y noter les échos de cette théorie de la connaissance. A vrai dire, M. E. K. s'attache moins à détailler ses analyses qu'à saisir la doctrine augustinienne dans son évolution, sa maturation et sa totalité ; il formule sa thèse fermement, en termes souvent heureux. Je ne le suivrai pourtant pas dans l'opposition qu'il instaure entre le « réalisme » chrétien et le « spiritualisme » platonicien. Il est vrai qu'Augustin a pris ses distances à l'égard de Platon et de Plotin ; mais il est également vrai que sa réflexion sur les rapports de l'âme à Dieu est restée dans la ligne d'une philosophie de l'esprit ; et il me semble que sur ce point M. E. K. accorde trop de crédit aux antithèses développées par J. Hessen (cf. p. 132) ou par Cl. Tresmontant (cf. p. 130 sv.), héritier de L. Laberthonnière.

En attendant la publication de cette dissertation, on en trouvera les idées essentielles résumées dans l'introduction de *Psychologie und Mystik*.

G. M.

183. MATTHEWS Gareth B., *The Inner Man* — *American Philosophical Quarterly*, 4, 1967, p. 166-172.

M. passe au crible de la critique logique la conception augustinienne de l'homme intérieur, qui lui paraît viciee par le dualisme du corps identifié à l'homme extérieur et de l'esprit présenté comme un petit homme à l'intérieur (« a little man inside » p. 166) doué d'yeux, d'oreilles, de bouche, etc... La présentation de la pensée comme langage intérieur notamment se révélerait inconsistante à l'analyse (p. 168-170). L'inconvénient d'une entreprise de ce genre me paraît être d'extraire les thèmes augustiniens de leur contexte doctrinal et de les niveler tous au plan où ils donnent prise à la critique ; je doute qu'elle apporte grand-chose à la compréhension de la doctrine augustinienne, et j'ai le sentiment que l'auteur confond le thème des sens spirituels avec la théorie de l'activité de l'âme dans la sensation (cf. p. 167).

G. M.

PSYCHOLOGIE

184. SCHÖPF Alfred, *Die Verinnerlichung des Wahrheitsproblems bei Augustin* — *Revue des études augustiniennes*, 13, 1967, p. 85-96.

L'A. s'inspire principalement du *De vera religione* où il voit saint Augustin chercher dans la possession (ou vision) de Dieu-Vérité (l'*Un* de Plotin) la solution au problème de

notre destinée (objet de la « vraie religion ») ; mais il insiste sur l'aspect spécial de la « recherche » de la vérité comme point de départ ou *présupposé* nécessaire de toute vraie *philosophie* (celle-ci étant d'ailleurs pour Augustin identique à la vraie religion). D'où les trois points de sa recherche annoncés p. 86 : 1) il montre que ce « *présupposé* » (à savoir, qu'il y a une vérité à chercher) est en effet nécessaire à la philosophie, selon Augustin ; 2) il indique en quel sens il faut prendre cette recherche du vrai, pour que ce *présupposé* soit *légitime* ; 3) enfin, il montre comment saint Augustin est amené à *intérioriser* le problème de la vérité pour échapper au scepticisme des « *académiciens* » comme au matérialisme des manichéens, en donnant comme critère suprême de l'inaffable vérité, non seulement le « *moi pensant* » dont il est impossible de douter, mais la Vérité subsistante elle-même, qui dépasse dans le mystère de son absolue « simplicité » tout objet concevable, mais qui garantit par son *illumination* l'inaffable vérité du « *cogito* » augustinien. La dernière partie de l'article p. 93-98 où l'A. développe cet aspect de l'illumination augustinienne, est remarquables : il exprime fort bien, à mon avis, l'originalité et la valeur philosophique de la démarche augustinienne pour résoudre le problème de l'inaffable vérité, repris sous d'autres aspects par des penseurs modernes comme Descartes, Kant, Heidegger.

F.-J. T.

185. FOREST Aimé, *La vérité habite l'homme intérieur — La Vérité*. Actes du XII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain, 22-24 août 1964. Louvain-Paris, Nauwelaerts, t. II, 1965, p. 23-27.

La formule exprime, comme essence même de l'augustinisme, la liaison de l'intériorité et de la vérité, la conjonction d'une expérience spirituelle et des principes d'une noétique, dont Bonaventure donne la meilleure traduction dans la notion de *contuition* (p. 24 et 27). « Certaines doctrines actuelles » présentent un commentaire nouveau de la formule, en mettant en œuvre une « méthode spirituelle » par laquelle « le recueillement devient lui-même la voie qui conduit à la possession de l'être » (p. 25). A. F. ne précise pas l'identité de ces doctrines ; il serait certainement le mieux à même d'écrire l'histoire de la « postérité » philosophique de ce thème augustinien. Dans un article du même ouvrage (tome II, p. 41-44) intitulé : *Vérité et valeur*, J. Moreau pour sa part en évoque les « antécédents » platoniciens en rappelant « la réclamation idéaliste : le critère de la vérité est en nous : *in interiori homine habitat veritas* » (p. 43). Peut-être n'est-il pas sans intérêt de compléter cette analyse philosophique, en renvoyant au contexte de la maxime augustinienne (*De uera religione*, XXXIX, 72) : elle s'y inscrit dans un mouvement d'intériorisation ou de « transcendance vers l'intérieur » (selon l'expression de P. Thévenaz), pour atteindre le foyer où s'allume le « *lumen rationis* ». Peut-être convient-il aussi de rappeler qu'elle utilise les versets de saint Paul, *Éphés.* III, 16-17 ; cf. *De magistro*, I, 2 et XI, 38.

G. M.

186. ALLARD Guy-H., *Le contenu du cogito augustinien — Dialogue* (Montréal et Kingston), 4, 1965-1966, p. 465-475.

Chez Augustin « la position du soi n'aboutit pas comme chez Descartes à une idée vide ou abstraite, mais bien plutôt à une conscience originelle de la vie. L'homme est un vivant qui existe, qui sait qu'il vit et qui veut vivre » (p. 466). Cette « évidence triadique » (p. 468) de la vie, de la conscience de soi et du désir d'immortalité, est d'abord reconnaissance de la vie intérieure de l'âme par laquelle elle a l'intuition (*nosse*) de participer à la Vie de l'Absolu, mais aussi d'une « vie amplifiée de sensible », « gonflée de tout le sensible spiritualisé en elle par la mémoire » (p. 469). L'auteur veut montrer qu'Augustin « refuse l'angélisme et soutient l'unité indestructible du couple âme-corps » (p. 469, n. 18) : préoccupation louable ; mais faut-il pour autant maltraiter la doctrine cartésienne (cf. p. 466, 468, 470) ? Et l'on aimerait savoir sur quels textes précis est fondée l'affirmation qu'« Augustin reconnaît que, pour vérifier la certitude vitale intuitive, l'âme doit cheminer par le détours de la réflexion (*cogitare*) qui est elle-même médiatisée par la concrétude (*concrevit*) du sensible », et que « si l'homme vit d'une vie supérieure à celle de l'animal, ou du cadavre ou de la plante, il n'en reste pas moins vrai qu'il est dans l'impuissance (*non potest*) à se penser sans référence au monde de l'imaginaire » (p. 471, n. 24).

G. M.

187. NASH Ronald H., *The Structure of St. Augustine's Theory of Knowledge — The Gordon Review*, 1964, p. 25-34.
188. NASH Ronald H., *St Augustine on Man's Knowledge of the Forms — The New Scholasticism*, 41, 1966-1967, p. 223-234.

R. H. N. est l'auteur d'une dissertation inédite sur *St. Augustine's Theory of Knowledge* (Cf. *Bulletin augustinien* pour 1965 — *Rev. ét. augustin.*, 18, 1967, p. 178). Dans le premier article, il présente un schéma et un commentaire très clairs de la correspondance qui existe, dans l'ontologie et l'épistémologie augustinianes, entre les niveaux de la réalité (Dieu et les *rationes aeternae* — la *ratio hominis* — les *rationes seminales*) et les degrés de la connaissance (*ratio inferior* et *scientia* — *ratio superior* et *sapientia* ; sensation — imagination — intelligence). Dans le second article, il dénonce l'insuffisance de l'interprétation qu'Ét. Gilson a donnée de l'illumination augustinienne, limitant celle-ci à une fonction régulatrice par répugnance personnelle à l'égard de l'innéisme et de l'apriorisme (cf. p. 227). Quant à lui, il estime qu'Augustin conçoit l'esprit comme doté par Dieu d'une connaissance innée des formes, connaissance *a priori*, virtuelle, préalable à l'acquisition de la *scientia*. Le seul inconvénient est qu'Ét. Gilson exposait sa théorie de manière bien plus nuancée que ne le laisse entendre son critique.

G. M.

189. ZOUMPOS A. N., Σύμμεικτα φιλοσοφικά. 8. : Εἰς Αὐγούστινον. — Πλάτων, 18, 1964, p. 100-101.

Notule sur le *De libero arbitrio*, III, v, 13 : la connaissance par *uera ratio*, rapprochée de la théorie kantienne.

G. M.

190. MATTHEWS Gareth B., *An Interpretation and Critique of the Concept of the Inner Man in the Epistemology of St. Augustine*. Diss., Harvard University, 1960.

191. SONTAG Frederick, *Augustine's Metaphysics and Free Will — The Harvard Theological Review*, 60, 1967, p. 297-306.

« As goes metaphysics, so goes the freedom of the will » (p. 297). La notion augustinienne de la liberté est conditionnée par une série de conceptions métaphysiques fondamentales : « connaissance, Dieu, mal, bien, concupiscence, sagesse, raison, volonté, éternel et temporel, nombre et perfection » (p. 302-303) ; mais chacune de celles-ci est sujette à révision, et de cette rectification surgit naturellement une nouvelle idée de la liberté, censée satisfaisante.

G. M.

192. MELCHIORRE Virgilio, *Sartre, Spinoza, S. Agostino (Tre vie alla libertà) — Libertà e Responsabilità*. XI Convegno annuale di assistenti universitari di filosofia, promosso dal Centro di Studi Filosofici di Gallarate. A cura del Centro. Collana di Studi Filosofici, 13. Padova, Editrice Gregoriana, 1967, 156 p. ; p. 14-28.

Les trois conceptions sont dominées par une vision « parménidienne » de la réalité (ét. Gilson dirait sans doute « essentialiste »), mais de manières bien diverses. Sartre, exagérant la part du néant, aboutit à l'affirmation d'une liberté humaine aussi impuissante qu'absolue. Spinoza, ne reconnaissant que le plein de l'être, aboutit à la négation de la liberté humaine qui se dissout dans l'unique liberté de l'Absolu. Augustin parvient à une position d'équilibre selon laquelle la liberté de responsabilité et de choix se trouve fondée dans son rapport inammissible à Dieu, Être immuable. V. M. le montre en analysant le livre II du *De libero arbitrio*.

G. M.

193. MAXSEIN Anton, *Vom « cor humanum » zum « cor christianum » bei Augustinus — Augustinus*, 12, 1967, p. 281-307.

L'A. avait l'intention de compléter par une « *Theologia cordis* », la synthèse de sa « *Philosophia cordis beim hl. Augustinus* » (cf. *Bulletin augustinien* pour 1966, n° 217,

dans *Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 382). La mort l'en a empêché ; mais nous avons en cet article posthume une partie déjà préparée. L'A. reprend plusieurs points de sa première étude, concernant le rôle de la foi pour conduire à la sagesse (cf. les renvois note 1 et 14), puis, l'Illumination, source de conversion (note 56). En théologie, la métaphore du « cœur » indique le lieu de la vraie foi (p. 285-288) et de la vie chrétienne (Cor als Organ des Heils-geschehens, p. 290-297 ; des Wirkens christlichen Seins, p. 297-299) ; de la vie parfaite des vierges consacrées (p. 299-301) et source des progrès vers la perfection (p. 301-307), en citant surtout pour ces deux derniers points, *De sancta virgin.* et *De calechiz. rudibus* ; car l'A. reste fidèle à sa méthode de rassembler de multiples références augustiniennes autour de la métaphore du « cœur ».

F.-J. T.

194. DI GIOVANNI Alberto, *Parola e fede nel dialogo interpersonale — Rivista di filosofia neo-scolastica*, 59, 1967, p. 498-520.

L'A. reprend l'examen d'un problème très actuel et fort complexe : celui du rôle et de la valeur de la parole dans un *dialogue* où plusieurs personnes humaines veulent entrer en communication sociale ; problème qui est aussi celui de la *foi* que les interlocuteurs s'accordent mutuellement. Saint Augustin en a traité plus d'une fois et l'A. sans prendre la doctrine augustinienne comme objet direct de son étude, s'en inspire, en renvoyant spécialement aux *Confess.*, à *De utilitate credendi*, à plusieurs *Lettres*, *Serm.* et *En. in psalm.* L'A. constate deux faits d'expérience apparemment contradictoires : d'une part, tous les hommes éprouvent le besoin de se communiquer leur vie personnelle dans leurs rapports sociaux ; — et d'autre part, cette vie personnelle intérieure est un secret impénétrable pour tous les autres. À l'analyse, cette vie a, selon l'A., trois propriétés qui l'opposent à la matière : 1) *l'intériorité* ; tandis que tout corps (et d'abord le nôtre) est en dehors des autres par sa quantité, la personne est présente à soi-même ; 2) *l'activité* : par le corps, nous sommes passifs ; comme personne, nous nous imposons par notre activité libre ; 3) *ouverture à l'autre*, car notre personnalité s'enrichit des autres êtres en les *connaissant*, elle se les approprie, y comprises les autres personnes ; et l'A. insiste sur le caractère spirituel de cette connaissance qui d'abord s'exprime à soi-même par le « *cogito* » ; mais plus profondément et en premier lieu saisit que « l'être est ce qu'il est » et dans cet être premier connu, se connaît comme une personne qui existe ; par cette ouverture à l'être », remarque l'A., toutes les réalités hors de nous, se trouvent sous un certain rapport, chez nous en notre possession (cf. p. 513, note 27) ; y compris l'Être suprême où nous trouvons nous-mêmes notre dernière raison d'être avec celle de tous les autres êtres. Mais c'est par la *parole sensible* établie comme *signe* de la chose pensée au secret de l'esprit, que nous nous précisons à nous-mêmes et que nous communiquons aux autres nos richesses personnelles (cf. *De ordine*, II, XII, 30 ; BA 4, p. 424-427). D'autre part, nous restons maîtres de livrer aux autres en *vérité* ce que nous sommes, et les autres ne peuvent le savoir qu'en *y croyant* ; et ils peuvent récuser notre témoignage comme nous devons librement accepter le leur : en ce dernier cas, il nous reste, soit à reconnaître l'autre comme *personne* pour lui rendre ce qui lui revient (minimum de la *justice*), ou « lui faire tout ce que nous voudrions qu'on nous fit » (maximum de la *charité*). D'où ces quatre aspects de l'intercommunication personnelle : acte de foi, vérité du discours ou véracité du témoignage ; justice et charité mutuelle : quatre aspects psychologiques commandés par un cinquième : la *liberté* des personnes obligées par nature à vivre en société (cf. p. 513-515). Analyse pénétrante d'esprit vraiment augustinien.

F.-J. T.

195. PICON Bernard, *Foi, espérance et charité dans la philosophie de saint Augustin*. Diplôme d'études supérieures de philosophie, Nancy, Fac. des Lettres et Sciences humaines, 1966-1967, 157 p. dactyl.

196. KÖSTER Wilhelm, *Schlüssel Augustinus — Stimmen der Zeit*, 178 (année 90), 1965, p. 363-372.

Actualité de l'intériorité augustinienne. (Paru aussi en suédois, cf. *Rev. ét. augustin.*, 12, 1966, p. 317, n° 174.)

197. PATANÈ Leonardo R., *Il pensiero pedagogico di S. Agostino*. Scienze filosofiche, 7. Bologna, Riccardo Patron, 1967, 22 x 15,5, 266 p.

Ces dernières années, nous avons vu paraître maint ouvrage sur l'éducation selon saint Augustin. Celui de L. R. Patanè, cependant, ne démarque pas les autres, d'autant moins que sa bibliographie n'a pu tenir compte des plus récents : la préface est datée de juin 1964. Inséré dans une collection philosophique, l'ouvrage insiste en effet sur les fondements rationnels de l'éducation, rejetant en appendice une dizaine de paragraphes sur la pédagogie pratique. La 1^{re} partie est la moins originale ; elle décrit l'itinéraire intellectuel d'Augustin, son expérience de professeur, sa réaction contre la culture antique. Les autres parties sont très intéressantes ; elles reprennent sur un ton personnel de vieux problèmes beaucoup étudiés : (II^e partie) le critère de la vérité, la sensation, l'intériorité, le langage, la triade mémoire-intelligence-volonté ; (III^e partie) l'autorité et la raison, la subordination des arts libéraux, la volonté et la grâce, l'histoire. Tous ces chapitres dénotent une réflexion sérieuse. Mais nous ne nous sentons pas en accord avec l'interprétation des faits analysés, du moins dans la forme catégorique où l'auteur l'exprime. Le premier Augustin, celui des Dialogues, aurait doté la pédagogie d'une série de principes neufs et impérissables (II^e partie), mais l'Augustin de la grâce en aurait aliéné tout le bénéfice (III^e partie). Cette critique s'élève par touches de plus en plus appuyées pour se ramasser dans la conclusion que nous pourrions résumer comme suit. A l'actif d'Augustin : l'éducation rejette la culture formaliste ; l'individu prend conscience de sa personnalité, il résume en soi l'histoire de l'humanité, qui est une lutte entre le bien et le mal ; le maître doit solliciter toutes les facultés de l'âme ; l'éducation commence par l'autorité pour mener à l'autonomie. Le passif, hypothèque sur l'avenir (Moyen Âge) : l'enseignement de la science est remplacé par l'éducation du chrétien, la science par la sagesse, la raison par la foi ; les sciences (les arts libéraux) sont dévaluées au rang d'instruments de la pensée théologique ; la raison et la volonté se noient dans la grâce qui ne laisse aucune initiative à la liberté humaine. La Renaissance et nos contemporains retrouveront les intuitions premières d'Augustin ; les uns, la science apanage de la raison ; les autres, l'autonomie à la base de l'éducation. Nous persistons à penser qu'Augustin a rendu quelques services au M. A., comme maître à penser et même comme éducateur ; que la grâce n'a pas empêché l'élosion d'éminentes personnalités (elle n'est donc pas si nuisible qu'il y paraît) ; que la raison seule n'a pas, non plus que la grâce, produit beaucoup de surhommes ; que l'avènement des sciences n'a pu encore assurer le bonheur à l'homme, illusion qu'Augustin ne partageait pas ; que la pédagogie moderne et celle d'Augustin dépendent avant tout des qualités du maître. Mais nos réflexions, tout comme celles qui parsèment le livre, demanderaient quelques nuances, corrections et précisions.

L. B.

198. FRISKE Adele M., *St. Augustine and Friendship — Monastic Studies*, 2, 1964, p. 127-135.

Voir aussi n°s 101, 342, 346, 354, 359, 400.

DROIT

199. CAMPO DEL POZO Fernando, *Filosofía del derecho según San Agustín*. Valladolid, Archivo Agustiniano, 1966, 21 x 14, 224 p.

En cette thèse de Doctorat en Droit, l'A. se propose de donner une réponse solide au problème qui dépasse le pur « juridisme » des lois positives, indispensables d'ailleurs à toute société. Ce problème est la question que tous se posent : « D'où vient l'obligation des lois ? » (Porqué obligan las leyes ? p. 6) Ayant constaté la confusion des réponses données par les philosophes et juristes contemporains, il demande cette réponse à la Philosophie du droit selon saint Augustin. Pour cela, il expose en trois parties : 1^o les *traits* (delineamientos) historiques et philosophiques de la pensée juridique d'Augustin ; 2^o les caractères philosophiques et juridiques de l'*État chrétien* selon Augustin ; 3^o deux

problèmes : a) Augustinisme politique et question sociale ; b) Relations entre l'Église et l'État : immense programme, s'il s'agissait de l'approfondir d'après les œuvres mêmes d'Augustin. Mais l'A. a choisi la méthode de consulter sur chaque point les études les meilleures selon lui, qui lui fournissent les vues d'ensemble nécessaires à son sujet. — Les deux premiers chapitres sont, en fait, une introduction, d'abord une *biographie* d'Augustin jusqu'à sa conversion ; puis une indication des « fondements gnoséologiques » (théorie de l'*illumination*), « métaphysiques » (Dieu premier fondement de l'ordre) « et théologiques » (problème du mal et du péché résolu par la grâce ; cf. p. 23-30). Vient ensuite le ch. central à mon avis (c. III, p. 37-50) sur la *Loi éternelle* définie « ratio vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans » (*C. Faustum*, XXII, c. 27, cf. p. 29 : Augustin ne distingue pas « raison » et « volonté » en application de son « volontarisme » (cf. p. 31-36) très original, fondé sur Dieu où tous les attributs, l'immuable vérité comme les décisions libres, s'identifient avec la simplicité de son essence). De cette source vient la « loi naturelle » qui est dans les créatures une participation à la Loi éternelle ; mais de telle sorte que ses grands principes, immuables en eux-mêmes, s'appliquent au domaine variable des sociétés humaines : d'où la nécessité de « lois positives » elles-mêmes variables, pour faire convenablement cette application. L'A. note l'influence de cette doctrine, reprise en particulier par saint Thomas et Suarez et aussi par la plupart des juristes catholiques ; et il en étudie (ch. IV, p. 51-70) les conséquences qui en découlent pour la *loi positive* : son caractère temporel, ses rapports avec la *justice*, la réalité et les limites de son *obligation* : c'est là un exposé valable en soi de notions authentiquement augustiniennes. Mais l'A. suppose résolu un problème qui mériterait examen : car la notion de *nature* sur laquelle se fonde Augustin pour définir la Loi éternelle et son influence sur les lois positives ne correspond ni à celle de saint Thomas (*humanitas in se, in abstracto*, selon Aristote) ni surtout à la position des modernes qui ramènent l'*ordre juridique* aux lois scientifiques fondées sur l'expérience des faits constatés, soit dans les phénomènes de l'univers, soit dans les mœurs des sociétés humaines. Car Augustin parle d'une nature humaine telle que Dieu l'a voulu dans son Idée créatrice éternelle, c'est-à-dire établie dans son ordre historique avec une destinée surnaturelle, que l'homme, après son péché, doit réaliser avec l'aide du Christ Sauveur et de son Église : de là, en *De Civ. Dei*, XIX, XIII, 1, BA 37, p. 108, sa définition de l'idéal des sociétés humaines rattaché à la Loi éternelle : « La paix avec Dieu », dit-il, c'est « l'obéissance bien ordonnée *dans la foi*, sous la *Loi éternelle* ». — Tout le reste de la thèse que nous examinons découle de cette position augustinienne. La II^e partie, en effet, traitant de l'ordre juridique dans la société civile, rencontre évidemment le problème de l'État chrétien ; et l'A. résume bien les positions de saint Augustin (p. 73-122) : définition de l'État fondé sur la justice d'après Cicéron ; ses rapports avec la famille, cellule sociale ; problème de l'esclavage, fruit du péché ; et enfin celui des deux cités mystiques (de Dieu, du diable) qu'il faut distinguer des Empires et États historiques. — Plus encore, la III^e partie (p. 123-177) reflète la doctrine synthétique d'Augustin unissant foi et raison dans la vie sociale de l'humanité, quand elle traite des rapports entre l'Église et l'État, de l'augustinisme politique du Moyen Âge, tel que l'a vu Charlemagne ; puis, du problème de la propriété privée, limitée chez Augustin par le bien commun ; enfin, de la société conjugale, avec les exigences du mariage chrétien. — Ainsi, cette thèse est une bonne vue d'ensemble d'un problème intéressant, aussi important que complexe ; mais, à mon avis, dont la solution augustinienne est moins approfondie et démontrée que proposée comme un bon programme d'étude.

F.-J. T.

200. VELA Luis, *Existencialismo jurídico de San Agustín — Estudios Eclesiásticos*, 42, 1967, p. 481-507.

Cette étude a quatre parties : 1) Le *point de départ* de la théorie du droit chez Augustin est l'*« intériorité objective*» : l'A. l'expose en commentant le passage : « *Noli foras ire... transcende te ipsum* » du *De vera relig.*, XXXIX, 72, (BA 8, p. 130) où saint Augustin affirme l'origine du droit dans notre *moi pensant* qui reçoit de l'*illumination* divine les principes de la Loi naturelle. 2) *Structure logique* du droit : l'A. distingue la « *juridicidad* » abstraite, qui ne comporte pas le *plus* et le *moins*, et la moralité du « *juste* » qui le comporte ; et il ajoute que saint Augustin n'en parle pas. 3) *Structure déontologique* du droit : chez

Augustin, l'obligation du droit se fonde sur la Loi éternelle dont la loi naturelle est en nous l'émanation ; cette loi nous devient ainsi personnelle et en ce sens « existentielle », parce qu'elle s'exprime en notre vie mentale ; mais pour devenir règle universelle du Droit, elle s'incarne dans la personne du Christ et dans sa loi évangélique qui s'impose à tous. — 4) *Structure* du droit, que l'A. appelle « *fenomenica* » : et sous ce titre, il traite de la loi positive qui adapte la loi éternelle aux circonstances diverses et variables des peuples ; et aussi, de l'équité qui assouplit la rigidité des lois générales en tenant compte des cas individuels ; elle fait ainsi le lien entre le juridique et le moral. Enfin l'A. conclut en évoquant les richesses du génie d'Augustin, ce qui l'empêche, dit-il, de donner une synthèse claire de sa philosophie du droit ; il insiste pourtant sur le caractère d'*intériorité* qui permet de voir dans notre « moi » spirituel et personnel l'intermédiaire « existentielle » pour traduire dans les détails concrets de l'ordre juridique les directives éternelles de la loi divine. C'est là en effet le point le plus solide de cet exposé où, par ailleurs, l'A. évoque et utilise bon nombre de notions psychologiques, éthiques, métaphysiques et juridiques qui ne sont pas suffisamment mises au point.

F.-J. T.

TEMPS — HISTOIRE

201. DEL-NEGRO Walter von, *Discussionsbemerkung zum aristotelisch-augustinischen Zeitparadoxon* — *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20, 1966, p. 309-312.

202. MUNGLE C. W. K., *Augustine's pervasive error concerning time* — *Philosophy*, 41, 1966, p. 165-168.

L'analyse augustinienne du temps (*Confessions XI*) a été trop admirée, semble-t-il ; elle est aujourd'hui en butte aux critiques (cf. *Bulletin augustinien — Rev. ét. augustin*, 11, 1965, p. 185, et 18, 1967, p. 386-387). Il faut cependant remarquer que dans les deux articles ci-dessus mentionnés il s'agit de critique indirecte et par personnes interposées, si je puis dire. W. v. Del-Negro fait état de travaux de G. Jacoby et d'H. Conrad-Martius. C.W. K. Mungle estime qu'en combinant la notion du « présent punctiforme » avec la conception selon laquelle seul le présent existe, Augustin a conçu « a series of conundrums worthy of Lewis Carroll » (p. 165) ; mais il critique surtout les théories de William James, de Russell, de Broad et d'H.J. Paton. Ce n'est qu'indirectement que ces essais peuvent projeter quelque lumière sur la théorie augustinienne.

G. M.

203. LAI Augusta, *L'analisi della coscienza del tempo in Sant'Agostino e in Bergson*. Tesi di laurea in Pedagogia, Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero, 1966-1967.

204. BRANDON S. G. F., *B. C. and A. D. The Christian philosophy of history* — *History To-day*, 15, 1965, p. 191-199.

Fresque de la conception téléologique du monde, où la *Cité de Dieu* trouve sa place. L'auteur conclut que, malgré les désillusions à toutes les époques, le christianisme nous a donné pour toujours l'instinct de chercher un sens à l'Histoire. Privée ici de toute référence à une intervention divine, cette téléologie peut en effet s'expliquer par la seule habitude.

L. B.

205. MARKUS R. A., *Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 271-280.

Saint Augustin, note d'abord l'A., eut dès sa conversion, la conviction commune à tout fidèle, de la haute valeur de l'écriture sainte comme parole de Dieu reçue dans l'Eglise du Christ. Mais il n'en fit pas explicitement l'objet de son étude ; on peut préciser sa pensée sur l'inspiration, à partir de sa doctrine sur la prophétie. Au début (en *De doctrina*

christ...), il distingue l'histoire qui traite du passé, de la prophétie qui prédit l'avenir ; mais en *De Civ. Dei*, il élargit le sens de celle-ci : les livres historiques eux-mêmes sont, dans la Bible, prophétiques ; c'est toute l'Écriture qui a ce caractère prophétique, parce qu'elle nous donne, sur les faits rapportés comme en ses enseignements, le *sens* que Dieu veut nous faire connaître par l'auteur inspiré. C'est pourquoi, on peut aussi éclairer chez Augustin l'inspiration par la théorie des « visions prophétiques » exposée au XII^e livre du *De Gen. ad litt.* C'est la 3^e forme, la vision purement intellectuelle, contenant l'infalible vérité montrée par Dieu au Prophète, qui indique la vraie valeur du texte inspiré. — Finalement, c'est la théorie de l'*illumination* qui trouve ici une application spéciale et explique fort bien ce qu'Augustin entend par inspiration. — L'A. présente ainsi un ensemble de réflexions fort intéressantes, capable d'éclairer la théorie augustinienne de l'inspiration biblique.

F.-J. T.

206. BATTISTA Anna Maria, *Intorno ad alcune recenti interpretazioni del pensiero politico agostiniano* — *Storia e Politica*, 3, 1964, p. 571-588.

Critiquant l'exposé systématique et les lacunes bibliographiques de Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York-London, 1963) (cf. *Bulletin augustinien pour 1963, Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 376), A. M. B. s'applique à mettre en évidence la complexité historique des problèmes que pose la pensée politique d'Augustin en apportant nombre de données bibliographiques qui font de son article un état de la question bien documenté.

Voir aussi n° 360.

G. M.

207. ORTEGA Juan Fernando, *La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano* — *Revista española de Derecho canónico*, 20, 1965, p. 5-35.

L'A. commence par donner une synthèse (p. 5-17) de la théorie augustinienne de la paix, surtout d'après le livre XIX de la *Cité de Dieu* : il en relève la valeur universelle et note avec raison son aspect *théologique* ; car la définition de la *paix de l'homme avec Dieu* qui fonde la vie sociale des familles et des peuples ne reste pas purement philosophique, puisqu'elle suppose « l'obéissance bien ordonnée dans la *foi* sous la loi éternelle ». Pour Augustin, la *justice* qui fonde la vraie « cité » est la justice animée par la charité surnaturelle qui seule rend d'abord à Dieu ce qui lui est dû (cf. *De Civ. Dei*, XIX, 21, BA 37, p. 141). Si la paix est le vrai bien commun de toute société, la guerre, selon Augustin, est donc en soi un mal qui en est exclu de droit. Mais dans l'histoire de l'humanité où règnent les suites du péché originel, il y a des *guerres justes* comme sanction du droit violé ; et l'A. indique en détail d'après Augustin, les conditions requises, du côté, soit de l'autorité suprême seule capable de déclarer légitimement la guerre, soit du motif qui doit être juste, et de la nécessité d'en venir à la force pour défendre le droit, enfin de la modération dans la conduite des opérations. L'A. cite les textes augustiniens qui ont fondé ces règles juridiques de la « juste guerre » en morale traditionnelle ; mais il ajoute, p. 20, que les principes invoqués en la matière par le Docteur d'Hippone condamnent avec le pape Jean XXIII, comme immorale, toute guerre qui userait des moyens disproportionnés de destruction des engins « atomiques » modernes.

F.-J. T.

V. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

208. *Strenas Augustinianas* P. Victorino Capánaga oblatas curavit edendas Iosephus OROZ-RETA. Tome I : *Theologica* (= *Augustinus*, 12, 1967, fasc. 45-48), 512 p.

Contient trente-deux contributions recensées *passim* dans le présent *Bulletin*. Le tome II : *Philosophica* (*Ibid.*, 13, 1968) est paru.

209. DAVIES J. G., *The Early Christian Church*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1965, xiv-314 p., 31 ill. hors texte.

Présentation par thèmes doctrinaux. Augustin *passim*.

210. WILES Maurice, *The Christian Fathers*. Coll. « Knowing Christianity ». London, Hodder and Stoughton, 1966, 190 p.

Étude par thèmes doctrinaux. La collection est destinée à un public non spécialisé. Plusieurs paragraphes sur Augustin.

211. WAND J. W. C., *Doctors and Councils*. London, The Faith Press, 1962.

Déjà paru en trois opuscules : *The Latin Doctors*, 1948 ; *The Greek Doctors*, 1950 ; *The Four Councils*, 1951. — Présentation rapide. « St. Augustine », p. 98-111 ; « Ephesus », p. 180-195.

212. CILLERUELO Lope, *Agustín y agustinismo* — *Archivo Teológico Agustiniano*, 2, 1967, p. 3-22.

Après avoir rappelé les multiples formes historiques de l'augustinisme et avoir disserté sur son « esprit » en affirmant sa qualité de « système » (p. 8-12, où, à mon avis, le sens des mots : système, théocentrique, anthropocentrique, dialectique ou existentiel, n'est pas suffisamment précisé, en sorte que les remarques parfois fort justes, restent dans l'ensemble assez confuses) — l'A. se demande en quel sens on peut caractériser l'augustinisme de saint Augustin lui-même, par trois traits : 1) de l'amour, 2) de la grâce, 3) de Jésus-Christ, ces traits étant ceux qu'on donne ordinairement à l'école dite *augustinienne* après Gilles de Rome chez les écrivains O.S.A. — L'A. fait ici de bonnes remarques : 1) *Primalité d'amour* : Augustin lui-même ignorant l'aristotélisme, ne l'a pas défendu au sens scolaistique, mais au sens métaphysique, selon sa formule : « Deus creavit, quia voluit » (*De Gen. c. Manich.*, I, II, 4). — 2) La *primalité de grâce* est évidente chez Augustin, mais d'abord au sens admis par tous les théologiens catholiques. Ce qui le distingue, c'est plutôt sa manière concrète et « existentielle » de prendre la nature humaine en sa situation devant Dieu, d'abord de « justice originelle » et maintenant de « péché originel ». 3) D'où évidemment la *primalité du Christ Rédempteur*, au même sens catholique ; mais Augustin y marque mieux que certaines tendances mystiques d'esprit platonicien, le rôle nécessaire des « intermédiaires » pour l'homme pécheur qui veut retrouver l'union à Dieu et le salut : il doit passer par le Christ Verbe incarné, et par son Église. — On ne peut qu'approuver l'A. de le rappeler, pour souligner avec lui l'actualité de saint Augustin.

F.-J. T.

TRINITÉ

213. MARTLAND T. R., *A Study of Cappadocian and Augustinian Trinitarian Methodology* — *Anglican Theological Review*, 47, 1965, p. 252-263.

L'A. compare la *méthode* employée dans l'explication théologique du mystère de la Sainte Trinité, d'une part en Orient par saint Athanase et les grands Cappadociens : saint Basile et les deux Grégoire, de Nazianze et de Nysse ; et d'autre part, chez saint Augustin en son *De Trinitate* : les premiers, explique-t-il, partent des expériences de notre vie chrétienne, celles surtout de la prière et la vie mystique, pour voir (ou « expérimenter ») que Dieu personnel, Père, Fils, Esprit-Saint, tout en gardant sa divine unité, se montre à nous comme « Trois » qui se distinguent par leurs effets différents en nous ; tandis que dans le *De Trinitate* Augustin part d'une notion philosophique de Dieu, Essence infinie simple et unique, où cependant les relations intimes de Paternité, Filiation, Spiration, permettent de distinguer les trois Personnes, mais en négligeant l'aide de notre vie spirituelle où se révèle la Trinité dans l'histoire de notre salut. L'A. souligne cette opposition de méthode sous trois aspects : 1) dans le *principe d'inhérence* (*De Trinit.*, XV, III, 5) selon lequel chaque Personne divine est « égale » aux trois ensemble ; 2)

dans la doctrine des *relations* qui distinguent les trois Personnes, tandis que les Pères d'Orient se fondent sur le principe de « causalité » : le Père qui est « sans-principe », étant le divin Principe et de son Fils et, par son Fils, de l'Esprit-Saint (d'où l'on voit que le *Filioque* ajouté par les latins au Credo contredisait la *méthode orientale*) ; 3) dans la recherche des *analogies psychologiques* comme *memoria, verbum, amor*, qui selon l'A. p. 280-282 maintiennent parfaitement l'éternelle et unique Essence divine, mais échouent à suggérer une distinction de Personnes, aboutissant même à des énoncés dogmatiques que l'A. qualifie de doctrine « irrelevant and inintelligible » (cf. p. 257), imposés par la seule autorité doctrinale de l'Église sans le secours de l'expérience religieuse fournie par la méthode orientale. — A mon avis, l'A. a fort bien vu la différence des deux méthodes, et il a raison de rattacher à Augustin toute la *théologie dogmatique* de l'Occident sur la Trinité. Mais au lieu de présenter ces deux « approches » du Mystère divin comme exclusives en adoptant l'une pour ne voir dans l'autre que les défauts (« failure » !), il faut les prendre comme *complémentaires* ; car le mystère divin si fortement affirmé comme inaccessible à la raison par la méthode contemplative et « speculative » du *De Trinitate* n'est pas absent de la pensée orientale, même si la méthode plus pratique et pastorale en parle moins ; et l'on trouve chez Augustin *en dehors* du *De Trinitate* d'autres « approches de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit » qui peuvent, sans rien renier du grand traité trinitaire, approuver et s'assimiler les avantages de la méthode orientale.

F.-J. T.

214. BOURASSA François, *Sur le Traité de la Trinité* — *Gregorianum*, 47, 1966, p. 254-285.

215. BOURASSA François, *Communion du Père et du Fils* — *Ibid.*, 48, 1967, p. 657-705.

I. L'A. examine l'objection assez souvent soulevée de nos jours contre la présence d'un traité dogmatique sur Dieu en lui-même au début de la théologie scolaistique, comme le fait saint Thomas en ouvrant sa *Summa theologiae* par le *De Deo uno* et *De Deo trino* : cette méthode, dit-on, ne correspond pas à la révélation du grand mystère de Dieu par la sainte Écriture où la Sainte-Trinité nous apparaît selon l'ordre de l'*« Économie du salut »*. Cette dernière méthode est celle de l'Église orientale, et l'on accuse saint Augustin d'avoir par son *De Trinitate*, fait dévier toute la scolaistique latine qui en dépend, y compris saint Thomas. — L'A. concède évidemment que toute *vraie* théologie trinitaire doit suivre la Révélation de la Bible, seul moyen valable de parler d'un tel mystère. Mais, ajoute-t-il, c'est précisément ce que fait Augustin dans son *De Trinitate*, consacrant toute la I^{re} partie (I-VII) aux sources bibliques du dogme ; et même en approfondissant dans la II^{re} partie les images psychologiques de la Trinité, il revient sans cesse aux textes scripturaires. Mais nulle théologie ne peut s'en tenir à un pur florilège de textes inspirés concernant Dieu et son Mystère, autrement dit l'A. après saint Thomas, « aucune exégèse ne serait autorisée, ni même aucune traduction » (I^{re} P., q. 29, a. 3, ad 1^{re}). Il a donc fallu pour accueillir en homme raisonnable le message de notre *Père des cieux* nous envoyant son *Fils*, que l'Église par ses conciles et ses théologiens prenne conscience des rapports entre le Père et le Fils (et il en fut de même ensuite avec l'Esprit-Saint) pour maintenir la vraie foi contre les hérétiques comme Arius ou Eunomius. Et l'A. montre (p. 267-269) comment saint Augustin, en établissant l'unité de Dieu dans la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit, poursuivait en son Traité cet effort des docteurs d'Orient, fidèle comme eux à l'Écriture, mais il le fit évidemment en insistant sur la purification nécessaire, soit de nos idées de « *perfections absolues* », attributs divins de l'unique Dieu possédés également par les Trois ; soit de nos idées de « *relations différentes* » qui distinguent en même temps les trois Personnes en Dieu ; et c'est ce travail que saint Thomas, continuant saint Augustin, portera à sa perfection grâce aux progrès de sa philosophie. Loin d'être infidèle à la méthode scripturaire des Grecs, un tel travail s'en inspire et continue leur effort de préserver contre les déformations hérétiques le vrai sens des passages bibliques qui nous révèlent le mystère trinitaire, comme l'A. le montre fort bien (p. 270-280). Et il conclut en relevant les mérites éminents du *De Trinitate* d'Augustin comme effort d'*« intelligence du Mystère »* en plein accord avec la tradition d'Orient par sa fidélité à se baser sur l'*« Économie du salut pour avancer dans la contemplation de Dieu et en tirer profit pour la vie chrétienne* (p. 282-285).

II. Dans ses explications, saint Augustin avait réservé plusieurs développement théologiques au Saint-Esprit pour prouver sa divinité et montrer comment il est personnellement « Amour » du Père et du Fils, bien que, selon saint Jean c'est « Dieu qui est amour » ; et saint Thomas a intégré ces réflexions dans sa propre théologie. En son second article, l'A. examine « les interprétations divergentes données à cette doctrine » par plusieurs études récentes de théologie scolaïque, reprises par H. Barré en « *Trinité que j'adore* » (cf. *Bulletin augustin*, pour 1965, n° 282 ; *R. É. aug.* XIII, 1967, p. 187). Tout en louant ce bon travail, l'A. y examine en détail plusieurs interprétations concernant la théologie du Saint-Esprit et montre que les solutions thomistes que l'on voudrait rejeter sont au contraire les meilleures et les plus fidèles à l'esprit augustinien. Mais l'examen fort technique des raisons pour et contre en ces « opinions théologiques », fait penser à l'abus de l'abstraction qu'il est nécessaire d'éviter pour garder son vrai rôle à la scolaïque. A mon avis, c'est le premier article qui indique le mieux la méthode plus biblique et pastorale (où saint Thomas bien compris rejoint saint Augustin) à laquelle les théologiens modernes devraient revenir dans l'esprit de Vatican II.

F.-J. T.

216. MESSNER Reinhold Oswald, *Über das Verhältnis meiner Innenpersonen-Lehre zur Teil-Ichheit-Lehre Oskar Spanns und zur vermögenspsychologischen Trinitätstheorie Augustins — Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, 9, 1965, p. 1-12.

En rapport avec sa théorie des degrés de la personne R.O.M. présente brièvement (p. 8-9) mais avec précaution — « ni thèse ni hypothèse », dit-il — une problématique de théologie trinitaire susceptible selon lui de dépasser la doctrine augustinienne fondée sur la psychologie des trois facultés. On aimeraient avoir quelque précision sur les publications où l'auteur a éventuellement développé son « Innenpersonen-Lehre » ; le présent article ne permet guère de s'en faire une idée bien nette.

G. M.

217. DU ROY O., *L'intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391 — Revue des études augustiniennes*, 13, 1907, p. 119-124.

Présentation, par l'auteur, de la thèse portant ce même titre : cf. *Bulletin augustinien* pour 1966, n° 248 (*Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 389-391).

218. HILDEBRAND R. A., *The Trinity : Living Mystery. Augustine's Doctrine in the Light of Contemporary Theology — The Tagastan*, 26, 1966, p. 2-10.

CHRISTOLOGIE

219. PÉPIN Jean, « *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer* ». *L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale — Divinitas*, 11, 1967 (fasc. 1 : *Miscellanea André Combes*, I), p. 331-375.

Augustin n'est témoin que de la troisième comparaison, celle de la lumière qui se mêle à l'air, pour illustrer le dogme de l'union des deux natures dans le Christ (*Epist. 137*, III, 11, citée p. 359) et la théorie de la participation de l'âme à la sagesse divine (*De oiu. Dei*, XI, 10 et *De Gen. ad litt. VIII*, 12 ; cf. p. 370).

G. M.

220. ROUILLARD Ph., *Les miracles du Christ. Textes de S. Augustin et S. Jean Chrysostome présentés par —. L'Ami du clergé*, 77, 1967, p. 104-108.

De S. Augustin, *Sermo 126*, 4-5 et 98, 1-3 ; *Tract. in Ioh. Evang.* 17, 1 et 8, 1-3. Brève présentation ; les Pères exposent la signification et les effets spirituels du miracle.

221. EBOROWICZ W., *Les approches du mystère sotériologique dans les « Confessions » de saint Augustin — Studia Patristica, IX* (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1968, p. 393-403.

L'A. a recueilli dans les *Confessions* les textes assez rares qui font allusion au « mystère sotériologique », c'est-à-dire au salut de l'humanité pécheresse par le Sacrifice de la Croix où le Verbe incarné notre Sauveur offre à Dieu le *prix* de son Sang pour nous *racheter* de l'esclavage du péché et du démon, en nous rendant par la grâce la dignité d'enfant adoptif de Dieu. L'A. étudie ainsi spécialement *Conf.*, VII, xxi, 27 : « *iuste traditi sumus antiquo peccatori, praeposito mortis* » remis en son contexte, soit immédiat (fin du livre VII) soit plus large, du récit de la conversion au livre VII et VIII ; il y relève des allusions aux « droits du démon », au péché originel et ses suites ; et encore au livre X, 67-70, consacré au Christ vrai Médiateur, l'A. souligne à bon droit (X, 69) les antithèses si riches de doctrine, affirmant les fruits du sacrifice de la Croix : « *pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor quia victima...* » (cf. BA 14, p. 264-266). L'A. éclaire ces allusions à l'aide du contexte historique de la vie d'Augustin et de ses ouvrages contemporains des *Confess.*, et il retrouve les mêmes doctrines sotériologiques dans le *C. Faustum* ; dans les passages biographiques des dialogues : *De ordine*, *C. Academicos* ; et aussi *De lib. arbitrio*, III. En s'aidant des nombreuses et bonnes études parues récemment sur le sujet, l'A. propose sur le point précis de la sotériologie une interprétation des *Confess.* originale qui me paraît valable et digne d'attention. Si le français y reste parfois approximatif, la pensée est claire, s'appuyant d'ailleurs sur des citations latines bien choisies qui — à condition d'être vérifiées en vue de corriger les coquilles — sont éclairantes et, à mon avis, convaincantes.

F.-J. T.

222. PELLEGRINO Michele, « *Salus tua ego sum* » (*Ps. 34, 3*) (*Conf. I, 5 ; IX, 1*). *Il problema della salvezza nelle « Confessioni » di sant'Agostino*. Quaderni della Cattedra Agostiniana, 6. Roma, Studium Theologicum « Augustinianum », 1967, 23,5 × 16,5, 48 p. — *Idem* dans *Augustinianum*, 7, 1967, p. 221-257.

L'article d'*Augustinianum* est repris en brochure dans les « Quaderni » sans autre changement qu'une courte « Presentazione » de A. Trapè. — L'A. qui connaît fort bien les *Confess.*, a relu ce chef-d'œuvre sous l'aspect d'une réponse théologique au problème du salut de l'humanité, héritière du péché d'Adam et à ce titre condamnée à mort mais « sauvée » par la grâce due au sacrifice de Jésus-Christ Notre-Seigneur ; et il nous présente les trois aspects de cette « histoire du salut » vécue par Augustin qui en devient le « paradigme » pour tout homme pécheur : 1) Le point de départ est une description fort pessimiste de l'état de péché, où vécut Augustin avant son baptême (p. 9-19). Mais ce « pessimisme » n'est que provisoire : vient 2) la description du retour vers la lumière, la paix, la vie (p. 19-28), en surmontant les ténèbres de l'ignorance et des erreurs, les troubles des passions, la mort enfin de l'âme séparée de Dieu qui est sa « vie ». — Mais Augustin confesse aussi son impuissance personnelle à conquérir le salut, même après que le platonisme lui en eut montré le terme dans la « contemplation de Dieu » ; d'où le 3^e aspect : « *Le vie e la via della salvezza* » (p. 28-45) : c'est la grâce du Christ qui a l'initiative de la conversion et elle est l'œuvre personnelle de Jésus-Christ (*Rom. VII, 25*). — L'A. développe ces trois aspects par des citations ininterrompues des *Confessions* où dominent les réflexions théologiques sous forme de prières, de louanges à Dieu, d'exhortations lyriques au lecteur, que saint Augustin multiplie du I^{er} au XIII^e livre de son œuvre ; quelquefois aussi, l'A. confirme les *Confessions* par des citations tirées du *De Trinitate*, des *Enar. in Psalm.*, des traités antipélagiens. Les innombrables renvois aux textes sont faits avec soin dans l'ensemble ; je ne signale qu'une erreur : p. 27, la note 165 renvoie à *Conf.*, XIII, 23 : il faut lire XII, xv, 23 (cf. BA, 14, p. 378). — L'A. souligne ainsi un aspect central et toujours actuel des *Confessions*.

F.-J. T.

223. CYRILLUS A. S. JOSEPH, O. O. D., « *Totalis Christus* » in *Saint Augustine's « Enarrationes in Psalmos »*. Pars dissertationis ad lauream in Pontificia Facultate Theologica SS. Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce in Urbe. Trivandrum (India), St. Joseph's Press, 1966, 24,5 × 16,5, vi-94 p.

L'« extrait » édité s'efforce de garder la physionomie générale de la thèse : d'abord, une *introduction* assez importante (p. 1-25) caractérise l'exégèse de saint Augustin en général, sans oublier le problème de la pluralité du sens littéral (cf. p. 13-15), le tout, en résumant les meilleurs auteurs ; en ajoutant évidemment une application spéciale aux *Ennarrationes in Ps.*, qui évoque les principaux problèmes (genre littéraire, datation, etc.) qui les concernent. Puis, les cinq chapitres de la thèse sont condensés en trois : I) Le Christ-Chef, considéré en lui-même comme homme et comme Dieu, tel qu'il apparaît dans les psaumes. II) Le même, dans sa relation avec son Corps mystique, dont il est le Médiateur en son Sacrifice prédict dans les psaumes, où il est à la fois Prêtre et victime, réalisant sa Mission non seulement en nous guérissant du péché, mais en « déifiant » ses membres qu'il fait participer à sa vie divine : et il devient ainsi le « Nouvel Adam », chef de l'humanité régénérée. III) Vient enfin l'étude de l'*Église* comme « Corps » de celui qu'Augustin appelle « Christus totus » : l'origine de cette Église, sa nature, ses membres, (quels sont-ils, comment y entrent-ils, leur distinction, leur sanctification par l'Esprit-Saint). — Le premier mérite de cette étude est de s'en tenir désormais au contenu précis des *Ennarrationes* pour résoudre même les problèmes plus larges, comme celui du Médiateur et de notre Rédemption que le Christ opère en expiant nos péchés et en réparant la Gloire de son divin Père par son sacrifice de la Croix, et non pas, comme le prétendaient certains modernistes après Harnack, en payant une rançon au diable dont nous étions esclaves par le péché originel : ce point est traité, p. 49-53 avec citation des passages favorables à l'interprétation moderniste, quand Augustin parle du « Sang du Christ, prix de notre 'rachat' » ; mais en équilibrant ces mouvements d'éloquence par des explications théologiques données clairement elles aussi concernant le pardon des péchés obtenu de la divine miséricorde par le sacrifice du Calvaire. De là, un autre mérite, et plus important encore, de cette étude : elle trouve affirmés dans les *Ennarrationes*, les principaux aspects du mystère de notre salut, accompli par le Christ en sa vie terrestre (cf. ch. II) et communiqué aux hommes en tous temps et en tous lieux par la vie de son Église (cf. ch. III) ; ce dernier chapitre en particulier montre bien la richesse de l'écclésiologie augustinienne contenue dans l'explication des psaumes.

F.-J. T.

224. VACA César, *Cristo, sacramento de unidad (Apuntes agustinianos)* — *Religión y Cultura*, 12, 1967, p. 43-53.

L'homme, dispersé par le péché dans le flux multiple du sensible, déchiré et « aliéné », retrouve son unité personnelle dans le Christ ; et celui-ci, notre unique Médiateur, rassemble aussi tous les hommes qui dressés les uns contre les autres par les passions, suites du péché, se rejoignent par la charité dans leur unique Sauveur ; lequel enfin, Fils unique du Père et fait homme pour notre salut, nous réunit tous dans l'amour d'un seul et même Père céleste. L'A. trouve cette belle synthèse augustinienne surtout en *De Trinitate*, IV, VII, 11 — XII, 15, BA 15, p. 366-379.

F.-J. T.

225. MARREVEE William H., *The Ascension of Christ in the Works of St. Augustine*. Ottawa, University of Ottawa Press, 1967, 24,5 × 18, X-170 p.

Pour étudier sous tous ses aspects chez saint Augustin le mystère de l'Ascension, l'A. commence par un ch. d'introduction chez les prédecesseurs : le Nouveau Testament et les Pères grecs et latins des II^e-IV^e siècles, terminant par une notice, p. 18-22, sur l'institution d'une fête spéciale de l'Ascension que la liturgie primitive incorporait d'abord dans le cycle pascal, comme l'a bien montré R. Cabié (cité note 48, p. 18) en son étude sur l'*Évolution de la cinquantaine pascale* (cf. *Bull. augustin.* pour 1966, n° 108, *Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 350-351) ; saint Augustin témoigne clairement de ce développement de la liturgie où la fête est désormais fixée 40 jours après Pâques. — Le ch. II expose les références bibliques d'Augustin qui, pour parler de l'Ascension, puise son inspiration dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, conformément d'ailleurs à ses principes d'exégèse que l'A. ne manque pas de rappeler p. 23-28. Suivant la tradition, Augustin met souvent l'Ascension en rapport avec l'Incarnation, selon le mot de l'Évangile « *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit...* » *Ioh.*, III, 13) et celui de saint Paul : « *Exinanivit*

semetipsum... Propterea Deus exaltavit illum » (*Phil.*, II, 7-9) ; et pour lui comme pour les anciens Pères, ce mystère est surtout celui de la glorification définitive du Christ, qui en consacre la mission rédemptrice. Mais, conformément à sa doctrine du « Christus totus, caput et corpus (quod est Ecclesia) » il associe à cette glorification, non seulement l'Église du ciel, mais tous les fidèles d'ici-bas qui sont déjà au ciel « en espérance » avec leur Chef. C'est cette théologie très riche que l'A. développe aux ch. III et IV, avec de nombreuses références puisées non seulement dans les Sermons pour la fête mais dans toute l'œuvre du Docteur d'Hippone, donnant ainsi, sur ce point spécial, une bonne vue d'ensemble de la pensée augustinienne.

F.-J. T.

226. MARREVEE William, *An Ecclesial Dimension in Augustine's Understanding of the Ascension of Christ* — *Revue de l'Université d'Ottawa*, 37, 1967, p. 322-343.

Cet article reproduit la seconde moitié du ch. IV de la thèse précédente (cf. p. 125-152) où l'A. applique le mystère de l'Ascension au « corps mystique » du Christ. — De plus, la table des matières de la thèse entière, reproduite au début de l'article, permet de corriger une coquille qui s'étale en majuscule au titre du ch. III, p. IX et p. 59 de la thèse et se répète en titre courant p. 61-89 : au lieu de « The ASSOCIATION and its meaning for Christ », il faut lire : « The ASCENSION » !...

227. VACA César, *Cristo en la vida de san Agustín* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 423-432.

L'A. reprend dans ses grandes lignes, l'évolution spirituelle d'Augustin, au point de vue du rôle du Christ dans sa marche vers Dieu, depuis le point de départ de sa première éducation où, dit-il, « in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat nomen Iesu » (*Conf.*, III, IV, 8, BA 13 p. 376) ; puis, après la période d'éloignement du Christ dû à l'éducation païenne et aux passions de la jeunesse, le *retour*, une fois vaincu l'orgueil intellectuel manichéen et platonicien, jusqu'à l'humilité du Verbe incarné révélé par saint Paul. De cette histoire, l'A. dégage d'excellentes leçons d'éducation et de morale pour comprendre tout ce qui, aujourd'hui encore, favorise l'athéisme, — et pour y porter remède.

Voir aussi n° 403.

F.-J. T.

ÉGLISE

228. VERGÉS Salvador, *La Encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín. Teología de símbolos bíblico-eclesiás* — *Estudios Eclesiásticos*, 42, 1967, p. 73-112.

L'Écriture Sainte, interprétée par la Tradition, présente l'Église comme l'Épouse du Christ qui se révèle à elle, l'invite à s'unir intimement à lui, qui décrit aussi les qualités de cette épouse qu'il veut être son « unique », toute belle et toute sainte, participant à son œuvre rédemptrice en devenant « mère » des âmes, et en même temps demeurant vierge par sa pureté et sa foi, comme Marie, Vierge et Mère de Jésus ; le Christ enfin l'aime et habite en elle comme en son Temple. L'A. développe ces divers points en présentant un florilège de textes augustiniens, avec en note les renvois aux œuvres, enrichis souvent de sentences latines courtes mais suggestives. Plusieurs Pères antérieurs avaient parlé de même de l'Église et Augustin les cite ; mais son mérite est d'avoir synthétisé leurs pensées assez fragmentaires, autour du dogme de l'Incarnation.

F.-J. T.

229. VACA César, *El Cristo total. Apuntes agustinianos* — *Religión y Cultura*, 12, 1967, p. 21-28.

La doctrine du Christ uni à son Église (que saint Augustin appelle « Christus totus ») exprime l'aspect spirituel et mystérieux de l'Église : celle-ci est ainsi l'objet de notre foi, qui voit en elle la « maternité spirituelle » quand par les sacrements, elle donne aux âmes

la vie de la grâce et les aide à y progresser. Dans son exposé, l'A. insiste sur deux aspects de notre communion à l'Église : sur les richesses de tous les saints auxquelles nous participons ainsi ; et sur la garantie de ses *directive doctrinales*, à propos desquelles il cite l'exemple de saint Augustin, parlant de son recours à Rome au moment de la crise pélagienne, en son fameux *sermon 141*, n. 10 : « Roma locuta, causa finita ». — Solide méditation théologique.

F.-J. T.

280. ARRIETA Jesús Silvestre, *Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet. Herausgeber : Felix Christ. Hamburg-Bergstadt, Herbert Reich Evang. Verlag, 1967, (xii-)394 p. ; p. 322-341.

281. ARRIETA Jesús S., *La visión histórico-salvífica de la Iglesia en la Constitución « Lumen Gentium » del Vaticano II — Estudios Eclesiásticos*, 42, 1967, p. 331-354.

Le contenu des deux articles est identique, l'un étant la traduction de l'autre. L'auteur traite de la vision de l'Église comme histoire du salut, exprimée dans la *Constitution sur l'Église* de Vatican II. A propos de l'expression « Ecclesia ab Abel », il rappelle qu'Augustin fut le premier à l'employer (*sermo 341, ix, 11*) ; son bref commentaire s'inspire de CONGAR, *Ecclesia ab Abel — Abhandl. über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, 1952, p. 79-108.

282. BERROUARD Marie-François, *L'Église communauté d'amour et de via selon saint Augustin — Lumière et Vie*, n° 83, 1967, p. 40-64.

Le dogme de la « communion de saints », thème de ce n° de « Lumière et Vie », est affirmé avec beaucoup de force et de précision par saint Augustin dans sa doctrine du « Corps mystique du Christ » qui est l'Église. L'A. le montre à trois points de vue : 1) dans l'*ordre du salut*, l'unité avec le Christ de chaque baptisé, à condition qu'il vive de la grâce par la charité, est si étroite comme membre d'un unique « Corps mystique » qu'on peut dire qu'il est déjà sauvé avec son Chef, tandis que celui-ci affirme qu'il continue à souffrir sur terre avec les chrétiens martyrisés, qui sont ses membres. 2) Dans la vie de l'Église, le Christ remet les péchés au baptême et à la pénitence, selon Augustin, par l'intermédiaire de toute l'Église que Pierre personnifiait quand il reçut le « pouvoir des clefs » (donné d'ailleurs aussi aux Apôtres réunis après la Résurrection). Tous les membres du Corps mystique formant l'Église participent par leurs prières à la maternité spirituelle de cette Église, à l'égard de ceux qui deviennent « enfants de Dieu » au baptême ou le redeviennent par la pénitence. 3) Dans la vie des chrétiens entre eux, le Saint-Esprit qui est l'Ame du Corps mystique, les unit tous par leur charité, en sorte que la santé spirituelle de chacun retentit sur tous les autres, et que chaque chrétien est riche des divers dons spirituels de tous les chrétiens. L'A. développe ces trois aspects en citant des extraits bien choisis, surtout des Sermons et Commentaires *In Ioh. Evang.* et *In psalmos*, où saint Augustin, en se fondant continuellement sur la Sainte Écriture, expose cette spiritualité très riche et très actuelle, dont l'importance est grande, conclut l'A., pour le dialogue œcuménique.

F.-J. T.

283. THONNARD F.-J., *Los Salmos de la Unidad de la Iglesia, según S. Agustín — Oriente cristiano*, 17, 1967, p. 21-26.

Voir *Bull. pour 1966*, n° 268 (*Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 396).

284. STÖHR Johannes, *Heilige Kirche — sündige Kirche ? — Münchener theologische Zeitschrift*, 18, 1967, p. 119-142.

L'Église du Christ est sainte, bien qu'elle garde en son sein des pécheurs, et même qu'ici-bas tous les chrétiens, à de rares exceptions près, doivent humblement se reconnaître pécheurs. Or, ces derniers temps, plusieurs théologiens, même catholiques, ont pensé que l'Église terrestre elle-même devait se reconnaître « pécheresse ». L'A. cite spécialement K. Rahner qui, pour donner un sens catholique à son affirmation, écarte explicitement

la position de Luther qui rejette l'Église visible romaine comme une incarnation de l'Antéchrist (cf. p. 123). — L'A. résume et réfute les 9 arguments apportés par K. Rahner pour défendre sa formule ; et il y invoque deux fois saint Augustin : p. 223 pour montrer que l'Église peut être « affectée profondément » par les péchés de ses enfants, péchés de ceux-là mêmes qui la gouvernent comme successeurs des Apôtres, — mais sans être elle-même coupable (cf. *In ps.* 88, s. 2, n. 14, cité note 21) ; — et p. 128, pour expliquer la prière « *Dimitte nobis debita nostra* » : péchés qui regardent les chrétiens, non l'Église (cf. *In ps.* 118, s. 3, n. 2, cité note 53). — Ensuite, l'A. examine les autorités patristiques invoquées, d'abord celle d'Augustin ; car en combattant soit les donatistes pour qui la vraie Église était la leur, seule « *sine macula et ruga* », soit les pélagiens qui se croyaient capables par leur libre arbitre de vivre sans péché, l'Évêque d'Hippone a plus d'une fois parlé comme si l'Église de la terre était « pécheresse », réservant à l'Église du ciel le mot d'*Eph.*, v., 27 (*sine macula...*) cf. p. 131 ; mais l'A. explique par le contexte polémique ces expressions qui se concilient ainsi avec d'autres textes affirmant avec force la sainteté parfaite de l'Église prise comme telle (par ex., *C. litt. Petil.*, III, 37, 43 et *In ps.* 132, n. 21, cités p. 185). — L'A. conclut avec raison qu'aucun motif valable, ni d'écuménisme, ni de pastorale ou de sincérité, ne justifie l'attribution d'être « pécheresse », même ici-bas, faite à l'Église, l'Épouse immaculée du Christ dont la sainteté est une note proclamée par le *Credo* de Nicée et toute la Tradition catholique.

F.-J. T.

235. FAUL D., *Sinners in the Holy Church. A Problem in the Ecclesiology of St. Augustine* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 404-415.

Après avoir signalé le « problème » avant saint Augustin, l'A. expose brièvement d'abord ce que pensaient les donatistes sur la pureté absolue de l'Église, surtout en citant saint Paul « *Ecclesia sine macula et ruga* » (*Eph.*, v., 17), puis les pélagiens, — avec la réponse d'Augustin : aux donatistes, il oppose les textes de l'Écriture (les paraboles du Royaume) qui montrent dans l'Église terrestre le mélange de bons et de mauvais ; mais il concède qu'il y a dans l'Église un noyau de fidèles vraiment sans péché. En répondant aux pélagiens (spécialement en son *De perfect. iust. hominis*), il n'en excepte que la Mère de Jésus et pense que *tous* ici-bas ont besoin de dire « *dimitte nobis debita nostra* » : car c'est de l'Église du ciel qu'il faut comprendre *Eph.*, v., 17, comme il est dit en *Retract.*, I, xix, 9. L'A. conclut qu'il y a là un *problème*, celui de concilier les deux réponses ; il propose avec raison de recourir à l'eschatologie pour mieux montrer l'équilibre entre les deux points de vue. A mon avis, il faut aussi tenir compte du caractère *polémique* des ouvrages cités, et voir plutôt une différence d'accent mis, d'un côté, sur la nécessité d'une grâce de purification dans le progrès de la vie chrétienne (contre Pélage) ; de l'autre, sur le fruit spirituel de l'appartenance à la vraie Église du Christ (contre les donatistes).

F.-J. T.

236. FERNÁNDEZ Jesús, *Santidad eclesial según San Agustín. (Estudio de Teología espiritual en la Ciudad de Dios.)* — *Revista agustiniana de espiritualidad*, 8, 1967, p. 191-254.

Le but de cet art. est de dégager de la *Cité de Dieu* une théologie spirituelle. Dans une première partie l'A. montre que la sainteté individuelle ne peut se réaliser que dans l'Église, Cité de Dieu, Corps mystique du Christ. Le pèlerinage de l'homme vers la Jérusalem céleste est celui de l'Église. Dans la seconde partie sont passées en revue les caractéristiques de cette sainteté : l'aspect sacrificiel (le sacrifice de l'homme prend toute sa valeur lorsqu'il se confond avec le sacrifice du Christ et de l'Église) ; l'ordre de l'amour (l'ascèse est l'effort qui nous achemine dans la rectitude de l'amour) ; la paix découverte dans la perfection ; enfin la sainteté est une soumission à Dieu dans l'obéissance.

237. LOHSE Bernhard, *Zur Eschatologie des dîtres Augustin (De civ. Dei 20, 9) — Vigiliae christianae*, 21, 1967, p. 221-240.

Malgré le titre, il s'agit ici principalement d'éclairer les concepts *ecclésiologiques* d'Augustin et de prendre position vis-à-vis des exégèses du *De civ. Dei* XX, 9 : d'une part les distinctions de Reuter, Seeberg, Müller, Kamlah, Kinder, d'autre part les vues synthétiques.

tiques de Scholz, Ratzinger, Wachtel. A cet effet, B. Lohse pense qu'il est utile de relever les points communs dans le millénarisme du jeune Augustin — les mille ans d'*Apoc.* 20, 1-6 interprétés littéralement et projetés dans l'avenir — et dans le millénarisme du *De civ. Dei* XX, 7-10 — ces mille ans interprétés symboliquement et commençant avec la Rédemption. Augustin a conservé les points suivants : la captivité du démon, le règne du Christ, le règne des saints avec le Christ, pendant une période coextensive de mille ans (p. 234). Ceci est exact. Mais plus haut, B. Lohse affirme en d'autres termes la concordance partielle des deux interprétations millénaristes : l'Église et le « règne de Dieu » sont identiques dans les deux interprétations (p. 228) ; Lohse établit son parallèle sur le *Sermon 259*, 2 et le *De civ. Dei* XX, 1-9. (À ce propos, la fin de la note 31 aurait dû tenir compte de G. Folliet, *La typologie du sabbat chez saint Augustin...* — *Rev. ét. augustin.*, 2, 1956, p. 374 et 378 svv. ; mais cette précision ne touche pas la question débattue dans l'article). Cette affirmation est inexacte ; identiques dans le *sermon 259*, l'Église et le « règne de Dieu » ne le sont plus dans le *De civ. Dei* (et bien avant sans doute, grâce à la notion d'Église développée à la faveur de la controverse antidonatiste, influence notée p. 235) : car la première interprétation suppose une Église ne comprenant que des saints, « *Ecclesiam... quo nullus malus intrabit, separatam atque purgatam* » (*sermo 259*, 2) ; la seconde y comprend l'ivraie qui toutefois ne règne pas avec le Christ, « *nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in Ecclesia cum tritico crescent* » (*De civ. Dei* XX, 9, 1 ; voir tout ce paragraphe). Mais ceci importe peu, car à notre avis l'interprétation globale de *De civ. Dei* XX, 1-9 et la remarquable analyse qu'en donne B. Lohse (p. 228-238) suffisent amplement à fonder la conclusion : *Ecclesia, civitas Dei, regnum Dei, regnum Christi, regnum caelorum* marquent chez Augustin des « aspects » concomitants ou successifs d'une même réalité dynamique ; aspects qu'il faut souvent désigner par le terme propre si l'on ne veut tout confondre, car ils ne sont pas toujours interchangeables, constate Lohse après Lamirande (p. 238). Plaît à Dieu en effet que nous puissions un jour nous accorder sur les termes et en finir avec les sempiternelles équivoques sur les *civitates*.

L. B.

288. MARCELLIUS Ioannes Iosephus, *Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium*. Corona Lateranensis, 10. Roma, Pontificia Università Lateranense, 1967, 24,5 × 17, 176 p.

Relève fréquemment les ressemblances et divergences avec les Pères grecs et latins, voir l'index.

289. LAMIRANDE Émilien, « *Anima ecclesiae* chez saint Augustin — *Revue des études augustiniennes*, 13, 1967, p. 319-320.

Contrairement à ce qu'affirme S. J. Grabowski (*The Church*, p. 280-281), l'expression *anima ecclesiae* se trouve chez Augustin, *Enarr. in ps.* 9, 6 et 66, 4.

290. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK J. N., *Tradition and Authority in the Early Church — Studia Patristica*, VII (Texte und Untersuchungen, 92). Berlin, Akademie-Verlag, 1968, p. 3-22.

L'auteur a déjà consacré diverses études à la Tradition (voir *Bull. augustin.* pour 1959, n° 450 — *Rev. ét. aug.*, 8, 1962, p. 420-421). On en retrouve les résultats dans la présente recherche dont l'objet principal est de définir l'Autorité telle qu'elle était conçue et vécue dans l'Église des trois premiers siècles. Les deux conceptions apparaissent étroitement liées, l'Autorité étant fondée sur la Tradition, celle-ci étant garantie par l'Autorité. Un semblable rapport existe entre Tradition et Écriture (voir *Bull. augustin.* pour 1958, n° 272 — *Rev. ét. aug.*, 5, 1959, p. 332). Dans la pensée ou mieux dans la foi de l'Église, les trois concepts Autorité, Tradition, Écriture, appartiennent à un même ordre de révélation qui descend de Dieu au Christ, du Christ aux Apôtres, des Apôtres à l'Église et plus spécialement dans l'Église et par l'Église, aux évêques. Dans cette chaîne de transmission (*traditio, diadochē*) le Christ tient une place éminente, puisqu'il est Fils de Dieu et Dieu lui-même ; à cet égard il est origine, source de toute révélation, de l'Écriture, de la Tradition, de l'Autorité. Mais en tant qu'homme uni au Verbe, il a tout reçu de Dieu. L'Église primitive ne s'attardait pas à ces distinctions : avec les Apôtres elle proclamait le Christ, mort et ressuscité, Seigneur de toutes choses et Chef de l'Église, la nouvelle création, le peuple

nouveau : son autorité est comme le principe actif de toute autorité exercée dans l'Église. Pour l'Église préconstantinienne cette autorité active du Christ n'était pas une idée abstraite, mais une réalité vécue dans la foi. C'est pourquoi, nous dit l'auteur, elle ne se faisait pas un problème, comme nous le faisons, de l'insertion de cette autorité, à travers les Apôtres, dans l'Église empirique. Sur ce fonds d'idées, l'auteur développe sa recherche en cinq étapes : 1) il analyse l'ecclésiologie contenue dans la prédication des Apôtres, mettant en valeur l'autorité du Christ toujours présente et active dans l'Église ; 2) il explique l'autorité dont jouissaient les Apôtres et le sens de la tradition apostolique ; 3) il étudie le caractère apostolique et nécessaire que l'Église reconnaît à l'autorité des évêques, successeurs des Apôtres ; 4) il détermine le sens que l'Église donnait à certaines formes légales de l'épiscopat (le témoin principal étant saint Cyprien) ; 5) il trouve dans la liturgie de l'Ordination la confirmation des résultats obtenus. L'exposé, s'il ne prétend pas résoudre tous les problèmes soulevés, entre autres celui de savoir quel est le sens de l'élection de l'évêque par les fidèles, quand c'est du Christ que lui vient son autorité, est cependant plein de richesses insoupçonnées ; il s'en dégage en particulier un magnifique portrait de l'évêque idéal. — Familiar avec les idées d'Augustin, l'auteur ne résiste pas à la tentation de faire appel, en passant, à son témoignage, bien qu'il n'appartienne pas à l'époque étudiée, mais à celle qui imposa à l'Église de modifier son organisation dans un sens plus institutionnel. Augustin avec bien d'autres évêques après lui, est la preuve vivante de ce que l'auteur affirme, à savoir que nul phénomène extérieur n'est en mesure d'empêcher que l'épiscopat ne garde un certain degré de continuité avec l'idéal primitif.

A. d. V.

241. CAMELOT Pierre-Thomas, *Autorité de l'Écriture, autorité de l'Église. A propos d'un texte de saint Augustin* — *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, Maître en théologie*. Bibliothèque Thomiste, 37. Paris, Vrin, 1967, 480 p., p. 127-138.

Examinant l'affirmation d'Augustin : « *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* » (*C. Epist. fund.*, v, 6, BA 17 p. 400), l'A. la situe non seulement dans son contexte immédiat, mais d'abord en son contexte plus large de la vie et de l'œuvre d'Augustin, car celui-ci, en parlant ainsi, se souvenait qu'au temps de sa conversion il n'avait pas été conduit à la vraie Église du Christ par l'Évangile, mais plutôt que cette Église en la personne de saint Ambroise l'avait libéré des objections manichéennes en lui apprenant le vrai sens de l'Écriture et de l'Évangile. D'autre part, analysant de plus près la polémique du *C. Epist. fund.*, l'A. montre que saint Augustin ne veut pas comparer deux autorités, celle de l'Église et celle de l'Écriture, mais affirmer qu'on ne peut trouver le sens authentique de l'Écriture que dans la Tradition de l'Église universelle remontant aux Apôtres et à Jésus-Christ lui-même. — Excellente mise au point du sens de cet aphorisme célèbre.

F.-J. T.

242. DUCHROW Ulrich, *Reino de Dios, Iglesia y sociedad humana, en san Agustín* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 139-160.

Le royaume de Dieu, l'Église et la société humaine : quelle idée saint Augustin s'en est-il formée ? et quels rapports met-il entre ces réalités ? Le présent article nous fournit d'intéressantes lumières sur ce problème. L'A. n'ignore pas les importantes études qui lui ont déjà été consacrées, spécialement celle de Kamlah qu'il utilise et améliore sur quelques points. Augustin, expose-t-il, a commencé dans ses premiers dialogues par identifier le royaume de Dieu avec le monde intelligible de Platon ; ce qui inspire à l'A. une vue originale sur le plan du *De Civ. Dei* considéré comme couvre-apologétique ; Augustin n'y réfute pas seulement le mythe de la « Rome éternelle », mais aussi, plus profondément, l'idéal païen courant chez les Grecs, d'un « cosmos » divin et éternel s'expliquant par ses propres lois ; il lui substitue l'idée de *création du monde* à l'image de la Trinité : idée centrale en effet dans l'œuvre augustinienne. — Puis, d'après *De Civ. Dei*, XX, IX, 1-3 où est réfutée l'erreur millénariste, l'A. montre en quel sens très valable Augustin y parle de l'Église comme identique au royaume de Dieu en préparation ici-bas, avec le mélange en son sein

des bons et des méchants ; et, après le Jugement dernier, en sa consommation dans la Cité céleste des élus. — Excellente contribution à l'étude d'un problème toujours actuel.

F.-J. T.

243. CAPÁNAGA Victorino, *La Iglesia en la espiritualidad de S. Agustín — Ephemerides Carmelitiae*, 17, 1966 (*Mysterium Ecclesiae in conscientia Sanctorum*, Roma, Edizioni del Teresianum, 1967), p. 88-133.

Pour exposer selon saint Augustin la place de l'Église dans la vie spirituelle, l'A. s'applique d'abord à montrer l'évolution de la pensée ecclésiale dans la vie et la conscience d'Augustin depuis son enfance jusqu'à son ministère pastoral où il défend l'Église contre le donatisme puis l'hérésie pélagienne. — Avant sa conversion, c'est sa mère sainte Monique qui lui apprend, dès son enfance, ce qu'est l'Église, tandis que le paganisme de son père et le schisme de l'Église d'Afrique lui montrent que la vie de l'Église est le « combat chrétien » (dont il parlera en son *De agone christiano*). Et quand il se convertit à Milan grâce à l'action de saint Ambroise parlant au nom de l'Église, redressant chez lui les erreurs manichéennes, puis, après l'illumination platonicienne, guérissant en son cœur l'orgueil de l'esprit par l'humilité du Verbe incarné, c'est le rôle de l'Église Mère spirituelle qu'il expérimente profondément et qu'il va ensuite développer dans son œuvre pastorale et tous ses écrits. Il y montre comment l'Église est vraiment notre mère dans l'ordre de la grâce (iv, p. 97-100) ; il le fait dès ses premiers sermons de prêtre (v, p. 101-106). Il explique cette maternité par la vertu de la charité : « caritas-mater » (vi, p. 104-110) ; puis il compare cette maternité ecclésiale à celle de Marie mère de Jésus, toujours Vierge (vii, p. 110-115) ; il relève son caractère dououreux à l'égard des pécheurs ou des païens avant le baptême (viii, p. 115-118) et il précise que l'Église mère des âmes n'est pas seulement l'Église hiérarchique, mais tous les vrais fidèles qui vivent de la charité (caritas-mater). Pour conclure, après avoir évoqué l'Église du ciel (x, p. 120-124), il parle des sentiments de piété d'Augustin envers l'Église, de sa dévotion fondée sur sa foi au Christ-Sauveur (xi-xii, p. 124-133) ; et d'un bout à l'autre, il étoffe cette belle synthèse par des textes augustiniens bien choisis, souvent cités en latin dans les notes. Excellente contribution à la fois à l'écclésiologie et à la mariologie augustinienne qui s'éclairent ainsi mutuellement. — Un détail à améliorer : le sigle peu clair, en note : *In Jer. tr...* (notes 77, 79, 82, etc.) ou *In Je. tr....* (note 90, 93, 97, etc.) pour nous renvoyer aux *Tractatus in Ioannis Evangelium*.

F.-J. T.

244. LOCHER G. D. F., *De « hemelse Kerk » in haar aardse loesland volgens Augustinus* (L'Église céleste dans sa situation terrestre selon Augustin) — *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 21, 1966-1967, p. 277-301.

On peut considérer cet article comme un long compte rendu de l'ouvrage d'É. LAMIRANDE, *La cité céleste selon saint Augustin*, Paris, 1963 (voir *Bull. augustin.* pour 1963, n° 354 — *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 383). L'auteur, il est vrai, aborde l'Église céleste sous l'aspect de sa situation terrestre, conformément à ses préoccupations personnelles qui nous ont valu en 1961 une belle recherche sur l'Espérance, l'Éternité et le Temps dans la prédication d'Augustin (voir *Bull. augustin.* pour 1961, n° 434 — *Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, p. 271-272) et un bel article sur Marthe et Marie dans la prédication d'Augustin (voir *Bull. augustin.* pour 1964, n° 409 — *Ibid.*, 12, 1968, p. 375). Cet aspect n'avait pas été négligé par É. Lamirande ; l'auteur croit cependant pouvoir lui reprocher d'avoir trop accentué dans la situation terrestre de l'Église la présence, par anticipation, de son aspect céleste et pas assez la distance qui, selon Augustin, sépare les deux aspects. Il lui reproche en outre de se montrer, dans l'explication de l'unité fondamentale de l'Église selon Augustin, trop tributaire de ses prédécesseurs catholiques, spécialement de Hoffmann. Aussi est-ce à ce dernier plutôt qu'à Lamirande que s'adresse sa critique la plus sévère et, à mon avis, justifiée. Cela ne veut nullement dire que l'auteur partage l'opinion de ceux qui prétendent que la conception augustinienne de l'Église est fondamentalement double et ne peut être réduite à l'unité ; il maintient avec Lamirande que pour Augustin l'Église est essentiellement unique et céleste. Le dualisme qui caractérise la

pensée d'Augustin sur ce sujet provient du fait qu'Augustin se place tantôt dans la perspective du temps, tantôt dans celle de l'éternité ; appliqués à l'Église, temps et éternité coïncident souvent avec le présent et le futur définitif, mais parfois aussi avec le présent temporel et le présent éternel. Dans cette double perspective, il faut, si on se représente avec Hoffmann l'Église une comme constituée par trois cercles concentriques superposés (Église extérieure, *ecclesia sacramentorum* ; Église intérieure, *ecclesia sanctorum* ; Église définitive, *certus numerus praedestinatarum*), accentuer la distinction entre l'*ecclesia sacramentorum* et l'*ecclesia sanctorum* (on peut faire partie de l'une sans faire partie de l'autre) et mettre tout à fait à part, parce qu'elle suppose supprimé le contraste temps-éternité, l'Église du *certus numerus praedestinatarum*. A partir de ces principes l'auteur traite des deux aspects de l'Église, représentés par Augustin par le couple Pierre-Jean et Marthe-Marie, de la signification ecclésiale de l'Incarnation, de la prédestination, du rôle du Saint-Esprit dans l'Église et, en relation avec ce rôle, du rapport qui existe entre la fonction sacerdotale et le sacerdoce des fidèles : on y retrouve les idées exposées par l'auteur dans les travaux cités plus haut. — Il est dommage que la langue employée par l'auteur empêche nombre de nos lecteurs de prendre connaissance de cet article et de ces travaux.

A. d. V.

245. MORIONES Francisco, *El camino providencial de salvación en la doctrina agustiniana* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 313-334.

Toute la doctrine de saint Augustin peut être résumée comme une étude de « la voie providentielle du salut », qui est la vérité de l'Évangile prise comme règle de vie. L'A. le montre en développant trois thèmes : 1) *Philosophie et théologie*, p. 313-316 : Augustin les unit toujours, tout en distinguant la nature de la grâce. 2) *Raison et foi*, (p. 316-326). Pour Augustin instruit par son expérience, si la raison doit donner les motifs de crédibilité, dans la question du salut, but de la vie, il faut commencer par la foi : « *Crede ut intelligas* ». 3) *Science et sagesse* : elles se subordonnent, comme les choses humaines aux choses divines. L'A. donne une bonne vue d'ensemble ; mais dans un sujet si vaste, il n'a pu ni voulu tout approfondir : il y a des remarques judicieuses appuyées sur des références intéressantes. Le point le plus faible concerne la notion de « science » (p. 226-227) ; l'A. dit bien qu'Augustin la prend en divers sens, mais il ne précise pas assez. — Il cite deux fois le texte : « *Non intratur in veritatem nisi per caritatem* » avec la référence inexacte : *De Civ. Dei*, XIX, 1 (cf. note 47, p. 324 ; et note 92, p. 333) ; il faut lire : *Contra Faustum*, XXXII, ch. 18.

F.-J. T.

246. LUNEAU A., *Pour aider au dialogue : les Pères et les religions non chrétiennes* — *Nouvelle revue théologique*, 89, 1967, p. 821-841 ; 914-939.

Vatican II a entamé le dialogue avec les non-chrétiens ; pour y aider, l'A. interroge les Pères de l'Église qui, jusqu'au VI^e siècle eurent des rapports fréquents avec des païens attachés à leur religion nationale. Sans traiter à fond le problème, l'A. caractérise l'*attitude* des Pères, qui fut le plus souvent *polémique* : ils montrent les graves déficiences du polythéisme, surtout en morale ; et ils approuvent les Empereurs devenus chrétiens quand ils proscrivaient les cultes païens. Saint Augustin partage cette attitude dans la *Cité de Dieu* « *contra paganos* » et dans ses *Lettres* aux autorités romaines d'Afrique. — Mais les Pères savent aussi reconnaître au paganisme des valeurs soit culturelles, soit morales et même religieuses, surtout chez les *personnes* : c'est le cas des vertus familiales et patriotiques que loue la Cité de Dieu ; et l'on peut trouver selon eux, chez les païens, « de vrais adorateurs de Dieu » aidés par la grâce du Christ, comme dit saint Augustin (cf. *Ep.* 102, 15 citée p. 840). Ainsi, conclut l'A., les Pères de l'Église ne pouvaient pas en leur temps avoir la même réaction que nous devant les religions non chrétiennes qu'ils voulaient éliminer au profit de l'Église catholique ; mais ils nous donnent la précieuse leçon « de refuser tout syncrétisme fallacieux, d'aimer les personnes, « d'accueillir toute valeur humaine » et surtout « de traduire l'Évangile en un langage accessible à leur milieu » ; et cela est vrai spécialement de saint Augustin.

F.-J. T.

247. MORÁN J., *San Agustín y la unidad de los cristianos* — *Archivo Teológico Agustiniano*, 2, 1967, p. 535-564.

La base de la discussion est la *vérité*. Celui qui pense avoir atteint cette vérité désire communiquer son expérience, le résultat de son effort de recherche. Ceci est la démarche fondamentale d'Augustin, mais non moins important est chez lui l'amour des autres qui exclut le fanatisme et qui est ouvert à toute discussion de son point de vue, à condition de trouver en face de lui le même souci de la vérité. Illustration : son attitude vis-à-vis des manichéens, des pélagiens, des donatistes, de ceux qui ne partagent pas son avis. Pour le recours à l'État en matière religieuse, le P. Morán distingue cinq étapes chez Augustin, la dernière étant elle-même nuancée par le vif regret de faire appel à l'État en dernière instance et dans le cas spécial du donatisme qui était aussi un mouvement politique.

L. B.

248. HOLSTEIN Henri, *Le peuple de Dieu d'après la Cité de Dieu* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 193-208.

L'A. compare dans leur ensemble la *Cité de Dieu* et la Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II ; il montre d'abord les points de contact, p. 194-200, d'après le plan donné en *Lumen Gentium*, ch. II, § 2 et celui de la seconde partie du *De civ. Dei*, XI-XXII : des deux côtés, il s'agit de l'Église, Cité de Dieu, d'abord en son origine : elle est voulue dès la création par la Providence pour le salut des hommes ; puis dans son développement temporel à travers l'histoire du « Peuple de Dieu » Israël, jusqu'à l'Évangile qui doit conquérir le monde ; enfin dans son épanouissement éternel du ciel après le Jugement dernier. — Mais la seconde partie de l'article, p. 200-207, souligne la différence des points de vue : tandis que saint Augustin décrit la lutte de deux Cités fondées sur deux amours opposés, Vatican II a voulu présenter l'Église du Christ comme réalisant le plan divin de salut par le Messie qui vient réunir tous les hommes de bonne volonté en un seul « Peuple de Dieu ». Évidemment la Constitution n'ignore pas le rôle nécessaire de notre liberté et les sanctions définitives de la Justice divine contre ceux qui refusent la grâce du Christ ; mais elle insiste sur tout ce qu'il y a de bon, même au-delà de l'Église visible, en toutes les religions sincères, chrétiennes ou non et elle y voit déjà un appel de la grâce du Christ ; l'A. signale, p. 302, l'unique phrase de la Constitution conciliaire qui rejoint explicitement le point de vue augustinien. Mais il note en concluant la légitimité de cette divergence d'orientation ; car des deux côtés, c'est le même souci pastoral qui se manifeste, chez Augustin pour avertir les fidèles de son temps qu'ils ont encore à lutter contre l'esprit du mal travaillant le monde païen ; et chez les Pères de Vatican II, invitant en esprit œcuménique tous les chrétiens et tous les hommes de bien à s'unir en un même « Peuple de Dieu ». Ce sont deux aspects complémentaires plutôt qu'opposés.

F.-J. T.

249. FUNKENSTEIN Amos, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*. Sammlung Dialog, 5. München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1965, 21 × 13, 264 p.

L'A. se propose de montrer le développement de la doctrine théologique des anciens concernant le « plan de la divine Providence pour le salut des hommes » (Heilsplan) ; son enquête va du II^e siècle (Gnostiques) jusqu'aux premiers scolastiques, nommément Othon de Freising (†1158) dont l'*Histoire des deux Cités* marque le sommet de l'évolution. Celle-ci, selon l'A., consiste, chez les théologiens qu'il étudie, à intégrer de plus en plus la Révélation concernant la fin du monde où s'accomplira le salut des élus, dans l'histoire profane de leur temps pour y trouver (mais de façons très diverses) la réalisation des prophéties. En cours de route, l'A. rencontre évidemment la *Cité de Dieu* de saint Augustin (p. 36-50) et il en montre exactement le sens dans le thème qu'il a choisi : Augustin, dès ses premiers ouvrages (l'A. cite surtout *De vera rel.* et *De Gen. c. Manich.*) conçoit les deux Cités comme deux réalités invisibles et mystiques ; et à l'opposé des plus anciens auteurs comme Origène et les Gnostiques qui voyaient dans l'évolution des peuples l'expression d'un drame spirituel, il distingue clairement ces deux choses : les âges du monde décrits historiquement en *De Civ. Dei*, XV-XVII ne correspondent pas aux âges spirituels du *De vera rel.*, xv, 46-XVIII, 51 ; (cf. BA 8, p. 87-97) ; et dans la *Cité de Dieu*, remarque avec raison l'A., il y a,

d'une part « manifeste Entwicklung » pour l'humanité qui passe de la famille primitive aux organisations sociales et aux deux grands Empires de Babylone et de Rome ; mais aussi « latenter Fortschritt » pour la préparation spirituelle à la venue du Christ, grâce au Peuple choisi et au travail des Prophètes qui annoncent le Sauveur, Fondateur de la *Cité de Dieu* incarnée en son Église, qui est dès lors à elle seule, le dernier Âge du monde dont la durée et la fin sont et resteront toujours inconnues. C'est pourquoi la doctrine authentique d'Augustin marque un arrêt dans le développement du thème choisi : il y a chez lui « Ablehnung jeglicher Gegenwartsbestimmung ». Cela n'a pas empêché les historiens du haut Moyen Âge, après Augustin, de reprendre les efforts des précédents pour retrouver dans l'histoire profane les signes prophétiques du jugement dernier : l'A. signale ainsi les œuvres d'Anselme de Havelberg, Rodulfus Glaber, Frutolf de Michelsberg, Hugues de Fleury et enfin Othon de Freising. Ces lecteurs du *De Civ. Dei* l'interprètent à leur façon et en déforment totalement l'esprit quand ils identifient le « Saint Empire » avec la Cité de Dieu. Le mérite de cet ouvrage est de le montrer clairement par un exposé solide-ment documenté.

Voir aussi n°s 58, 394.

F.-J. T.

250. CHIOCCHETTA Pietro, *Church Theology and Method to Study Church History* — *Euntes docete*, 19, 1966, p. 302-337.

L'Église du Christ est à la fois une société humaine visible et organisée, et d'autre part, une réalité spirituelle invisible dont la nature nous est connue par la Révélation ; d'où, chez les historiens de l'Église un problème de méthode que l'A. examine en évoquant les solutions qu'en fait on lui a données. Aux premiers siècles chrétiens les Pères de l'Église, pour défendre et développer celle-ci, insistaient sur son essence spirituelle ; ils la situaient dans l'histoire du monde en se référant à la Bible : « Ecclesia ab Abel ». Mais à partir des Apôtres, des faits historiques précis commencent à s'imposer : on se préoccupe donc de la fondation des Églises nouvelles, et de la liste des évêques remontant aux Apôtres : d'où une première « tension » entre l'historiographie et la théologie de l'Église ; elle aboutit chez saint Augustin (p. 305-307) à la vision grandiose des deux Cités mystiques, celle de Dieu et celle du diable, embrassant toute l'histoire des esprits, depuis la création des anges, puis du premier couple humain jusqu'au Jugement dernier ; et Augustin le fait en incarnant les deux sociétés spirituelles dans les sociétés visibles des grands empires, Babylone et Rome ; ou du Peuple d'Israël dans l'Ancien Testament, figure de l'Église dans le Nouveau. Le *De Civ. Dei* est ainsi une première solution de synthèse entre les deux aspects signalés (l'un visible, l'autre invisible) dans la réalité révélée de l'Église (p. 317). — Saint Augustin eut de nombreux disciples et imitateurs ; l'A. décrit ainsi à grands traits les méthodes historiques des plus marquants parmi les historiens de l'Église, de saint Augustin à Bossuet qui, au XVIII^e siècle reprend le thème augustinien en son *Histoire universelle*, mais d'une façon que l'A. juge trop laïcisée et appauvrie (p. 315-316). Au Moyen Âge par contre et à la Renaissance des progrès se sont accomplis dans l'histoire de la société visible chez les Annalistes comme Baronius, Bellarmin, Mabillon, etc., et l'A. marque (p. 316-320) les deux aspects qu'il faut concilier : les événements historiques solidement vérifiés de l'Église, société visible ; et l'histoire invisible du salut progressant dans la vie surnaturelle de cette Église ; il insiste (p. 327-331) sur les progrès accomplis en ce sens par l'œuvre de J. A. Moehler ; œuvre poursuivie de nos jours et encouragée par Vatican II (p. 332-334). En concluant, l'A. souligne qu'il s'agit aujourd'hui, pour les vrais historiens de l'Église, d'appliquer aux événements passés mieux connus grâce aux sciences modernes, l'esprit de « sagesse théologique » dont saint Augustin reste le modèle (the unconquered master ; cf. p. 336) en son *De Civ. Dei*.

Voir aussi n° 395.

F.-J. T.

MARIE

251. SAGE A., *Saint Augustin et l'Immaculée Conception* — *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 305-306.

Solution équilibrée d'un problème qui divise encore les théologiens.

L. B.

252. CAPELLE Bernard, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*. Tome III : *Histoire. Varia. L'Assomption*. Louvain, Centre Liturgique, Abbaye du Mont-César, 1967, 25 x 18, 490 p.

P. 268-279, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception de Marie* ; article repris des *mélanges Augustinus. Bij het zestiende Eeuwfeest van zijn geboorte*, 364-1954 (Averbode, 1954), p. 45-55. — Signalons aussi la reprise de quatre articles sur Maximin l'Arien.

253. CAVALLARI Eugenio, *Il Cuore Immacolato di Maria nel pensiero di S. Agostino*. Esercitazione per la Licenza in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma, Studentato Teologico degli Agostiniani Scalzi, 1964, XIV-104 p.

254. LEONET Juan M.a, *Maria Virgo Perpetua, según San Agustín* — *Revista agustiniana de espiritualidad*, 8, 1967, p. 256-274.

La virginité perpétuelle de Marie « *Virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens* » (*De categ. rudibus*, 22, 40, BA 11 p. 118) est clairement exposée en cet article, sous tous ses aspects, comme vous prononcé librement par Marie confirmé par l'ange Gabriel, fécondé par l'action du Saint-Esprit, exigé par l'Incarnation du Verbe, gloire perpétuelle de la Mère de Dieu : l'A. le montre par un grand nombre de citations et de renvois aux œuvres de saint Augustin qui s'inspire de saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, etc ; et est suivi par les théologiens du Moyen Age. Il donne ainsi un témoignage de la Tradition patristique capable de répondre à toutes les objections soulevées contre ce privilège de la Mère de Dieu, bien enraciné dans la foi de l'Église, — mais qui, de nos jours encore, est parfois remis en cause.

F.-J. T.

255. SPEDALIERI Francesco, *La maternità spirituale di Maria prima e dopo il Concilio di Efeso* — *Divinitas*, 11, 1967 (fasc. 1 : *Miscellanea André Combes*, I), p. 193-242.

Cet article fait implicitement suite à *La maternità spirituale di Maria. La credenza comune delle Chiese sino alla fine del secolo IV* publié aux pp. 49-108 dans le fascicule du même auteur *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, Vol. II : *Studi e Problemi*, fasc. I, 132 p., Messine 1964. Dans l'article de *Divinitas*, le P. Spedalieri développe aux pp. 195-211 ce qu'il avait déjà dit d'Augustin dans *La Mariologia nella Chiesa d'Africa* (*Marianum*, 17, 1955, voir pp. 175-182 ; *Bull. augustin.* pour 1957, n° 382 — *Rev. ét. augustin.*, 6, 1960, p. 373), article retouché dans *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, Vol. I : *Studio diretto sulle fonti*, Messina 1961 (*Bull. augustin.* pour 1961, n° 387 — *Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, p. 261), aux pp. 238-246. — Le P. Spedalieri résume d'abord *De sancta virginitate*, v, 5-vi, 6 ; il entreprend ensuite de montrer que « la maternité divine de Marie est cause exemplaire de la maternité spirituelle de l'Église, *quae imitatur matrem viri sui et domini sui* (*ibid.*, II, 2) » (p. 197), ou encore *Sermo Morin Guelferb.* I, 8 (*Ecclesia*) *Mariam imitatur, quae dominum peperit* (p. 201). Ces textes font partie de passages rappelés aux pp. 198-204 et où figure le parallèle Église-Marie, lequel appuie la maternité spirituelle universelle de la Sainte Vierge. Mais aux pp. 204-207, le P. Spedalieri développe un argument dont sa thèse pouvait se passer sans dommage. Il a été victime d'un saut oratoire d'Augustin dans *Tract. in Ioh. Evang.*, VIII, 9 que je cite avec la surcharge du commentateur : « *...commendat homo* (il Capo) *homini* (al discepolo) *hominem* (la Madre, cioè il suo Corpo). *Hoc pepererat Maria* ». Ce neutre *hoc* se rapportera aux quatre mots qui le précédent, d'où cette exégèse. Or, *hoc* reprend simplement le *quod peperit* antérieur ; et tout le développement d'Augustin n'a de en vue que d'affirmer contre les manichéens l'humanité du Christ ; il n'y est pas question la maternité divine, non plus que dans le *Tract. CXIX* où l'on retrouve même en écho *quod pepererat/pendebat in cruce* (*CXIX*, 1 fin ; voir VIII, 9 *ipsa infirmitas pendebit in cruce*).

L. B.

256. MORÁN J., *¿ Puede hablarse de culto a María en San Agustín ?* — *Augustinianum*, 7, 1967, p. 514-521.

Le P. Morán rappelle que le culte comporte plusieurs aspects séparables : vénération, amour, invocation, imitation ; il ne semble pas retenir l'admiration (à la différence du

P. Barré, voir ci-dessus n° 180) ; enfin, les manifestations extérieures du culte. Il se pose la question du silence d'Augustin sous tous les angles possibles ; il conclut qu'on peut trouver dans la prédication d'Augustin le culte d'imitation proposé aux chrétiens, mais que néanmoins son silence général reste mystérieux. A notre avis, il faut insister davantage sur le culte exclusif des martyrs ; et si l'on replace Augustin dans le courant de la théologie patristique, son attitude sur le point précis du culte ne tranche guère, du moins en Occident, et nous sommes ramenés au problème de l'humilité mariale des origines.

Voir aussi n° 180.

L. B.

GRACE - PÉCHÉ ORIGINEL

257. PESCE Mauro, *Per la storia del termine « soprannaturale »*. A proposito di tre studi di H. de Lubac — *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3, 1967, p. 482-500.

Il s'agit des deux études récentes (1965) de H. de Lubac : *Augustinisme et théologie moderne* et *Le mystère du surnaturel*, comparés à une troisième plus ancienne (1940) : *Surnaturel. Études historiques* qui fut en son temps vivement critiquée, ce qui avait motivé une première réponse en un article des *Recherches de science religieuse*, 1949, p. 80-121. Les deux nouveaux volumes sont une refonte plus approfondie, et M. Pesce a voulu dégager ce qu'ils apportent de nouveau par rapport au premier essai dont ils confirment la thèse, savoir que la notion de « surnaturel » défini par opposition à une *nature pure* conçue abstrairement comme possible pour l'homme, est une théologie récente, contraire à toute la Tradition des Pères et des anciens théologiens, en particulier saint Thomas d'Aquin (et plus encore saint Augustin). Il montre ainsi comment H. de Lubac précise les origines de cette notion de *nature pure*, non seulement chez les philosophes aristotéliciens, mais chez les théologiens, spécialement certains thomistes qui, en exagérant la séparation, légitime en soi, de leur « science » théologique à l'égard des sciences naturelles, ont encouragé, chez les penseurs laïcs et antireligieux la conception d'une nature humaine autosuffisante, même sans Dieu, d'après le principe : « Necesse est omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem in quem tendat » (cf. p. 488). Mais ce principe, note l'A. n'est pas chez saint Augustin, ni même chez saint Thomas, et H. de Lubac en conteste l'évidence. Cette remarque est une des plus notables, avec l'exposé final, p. 497-499, montrant la présence chez H. de Lubac d'une philosophie qui tend à minimiser la valeur de nos idées et de nos raisonnements à l'égard du mystère de Dieu. — L'article ne manque donc pas d'intérêt ; mais l'A. évite de prendre parti et il n'ajoute rien d'important à ce que donne la lecture attentive du Père de Lubac. — Sur la question, cf. *Rev. ét. augustin.*, XII, 1966, l'art. de A. SAGE : *Augustinisme et théologie moderne*, p. 187-156.

F.-J. T.

258. THONNARD F.-J., *La notion de « nature » chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne* — *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 289-265.

F.-J. Thonnard explique comment Augustin a précisé la notion de nature humaine intégrée, corrompue et réparée, notamment dans le *De natura ei gratia*. Il a depuis complété cet article par une note complémentaire : *Les deux états de la nature humaine, « intégrée » puis « corrompue », et la grâce du Christ*, dans *Bibliothèque augustinienne*, vol. 21, p. 614-622.

259. ALCORTA José Ignacio, *La imagen de Dios en el hombre, según san Agustín* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 29-38.

C'est en unissant étroitement philosophie et théologie que saint Augustin étudie l'image de Dieu en notre âme ; l'A. le montre en insistant sur l'image de la Trinité étudiée au livre XIV du *De Trinitate*, où saint Augustin considère les trois « puissances » de l'âme : mémoire, intelligence et volonté, comme identiques à l'« esprit » immatériel (*mens*) tout en se distinguant entre elles. L'A. aurait pu mieux mettre en lumière le caractère intuitif, personnaliste, synthétique de notre « moi » vivant, pensant et voulant dont parle là saint Augustin ; mais ses réflexions ne manquent pas d'intérêt.

F.-J. T.

260. STRAUSS Rudolf, *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins*. Zürich, E.VZ-Verlag, 1967, 22 x 15,5, x-128 p.

Cette « théologische Dissertation » présentée à l'université protestante de Bâle en 1960 est le fruit d'une longue préparation poursuivie par l'A. depuis ses études universitaires de 1952-1954 : elle représente une synthèse originale de la théologie augustinienne dans son ensemble, du point de vue central de l'*Homme nouveau* qui est créé en nous par la grâce de Dieu et qui, dans l'intention divine sur les élus, doit grandir dans l'épreuve de la vie terrestre pour atteindre au ciel l'âge parfait du Christ Jésus. L'A. remonte en son exposé jusqu'aux premiers écrits augustiniens de *Cassiciacum* où domine l'influence platonicienne : doctrines du monde intelligible, de l'illumination, de l'âme spirituelle habitant le corps ; mais il souligne le rôle de la foi affirmée dès le début et l'aspect chrétien en progrès continual, pour préciser les attributs divins, et affirmer le rôle de la charité et de l'humilité dans la mission du Verbe incarné ; il cherche ainsi avec raison (ch. iv) dans la grâce du Christ le fondement et l'agent de la transformation qui fait du « vieil homme » pécheur l'*homme nouveau* de l'Évangile. Les ch. v-vii étudient trois aspects de ce renouvellement : a) sa possibilité découlant du baptême et de la pénitence où la grâce agit en priorité, mais exige la coopération libre de l'homme par la foi et une vie selon Dieu ; b) Sa certitude qui repose sur la divine prédestination : l'A. en montre bien l'existence et la nature selon Augustin et son action sur toute la vie de l'*homme nouveau* conduit à son but au moyen de la « *gratia irresistibilis* » et du « *donum perseverantiae* » dont parlent les derniers ouvrages d'Augustin ; mais en respectant pleinement la coopération libre de l'homme, sa liberté elle-même étant un don de la grâce ; c) Sa réalisation enfin, qui progresse à travers les efforts de la vie présente où collaborent toujours la grâce et la bonne volonté de l'*homme nouveau* mais qui ne sera pleine et définitive qu'au ciel. — Saint Augustin est un bon guide pour étudier ainsi les étapes de la vie de l'*homme nouveau* selon l'Évangile ; l'A. appuie son exposé synthétique sur de nombreux renvois aux ouvrages augustiniens qu'il connaît bien ; et cet exposé est avant tout objectif.

F.-J. T.

261. THONNARD F.-J., *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 387-402.

La doctrine du péché originel est-elle compatible avec la « justice de Dieu » ? La question se discute au long du *Contra Julianum opus imperfectum*, III. La seule solution se trouve dans l'affirmation de l'absolue transcendence divine : la justice de Dieu n'est pas simplement notre justice ; « vos voies ne sont pas mes voies, oracle de Jahvé ! » (*Isaïe*, 55, 8). Le P. Thonnard montre comment les explications d'Augustin rejoignent, dans le cas précis de la justice, l'analogie de proportionnalité propre. Ce que S. Thomas a dit en formules élaborées, classées, qui ne choquent personne se trouve chez Augustin mêlé à la discussion d'un problème brûlant qui se pose à tout homme confronté à la Révélation.

L. B.

262. RONDET Henri, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*. Collection « Le Signe ». Paris, Fayard, 1967, 21,5 x 13,5, 336 p.

Dans cet ouvrage de synthèse, R. nous donne d'abord une excellente vue d'ensemble du problème du péché originel, pour nous proposer à ce sujet une nouvelle hypothèse de travail. — Dans son ch. liminaire, p. 12-34, il rassemble avec précision mais sommairement les renseignements fournis par l'Ancien Testament (surtout *Gen. I-III*) complétés par la tradition rabbinique ; puis par l'Évangile et saint Paul (*Rom. V-VII*) ; mais pour plus de détails il renvoie aux auteurs compétents. — Il divise son exposé en trois parties : I. *Des origines à saint Augustin* ; et il intègre ici dans son « Histoire du dogme du péché originel » plusieurs articles dont le *Bull. augustin.* a déjà rendu compte : cf. le n° 275, pour 1966 (*Rev. ét. augustin.*, 1967, p. 399-400) : *Le Péché originel dans la tradition*, 1. De Clément de Rome à saint Irénée ; 2. Tertullien, Clément (d'Alexandrie), Origène ; 3. Le grand siècle patristique ; Grégoire de Nazianze et G. de Nysse ; saint Ambroise et saint Augustin.) — La II^e partie : *La tradition augustinienne* (p. 157-225) continue cette histoire au Moyen Age (Abélard, saint Anselme, saint Thomas) jusqu'au Concile de Trente dont les 5 Canons (V^e Sess.) cités p. 203-205, reprennent les énoncés dogmatiques sur le péché

originel des Conciles africains du temps de saint Augustin ; et les deux derniers ch. : a) sur le sort des enfants morts sans baptême ; b) sur le volontaire dans le péché originel (p. 206-225) indiquent les progrès de la théologie catholique en ces problèmes. Ces deux parties constituent ainsi une « histoire du péché originel » pris en son sens traditionnel ; et on y voit l'importance des précisions apportées par l'œuvre augustinienne en comparaison des sources antérieures (l'Évangile et la Tradition, surtout celle d'Orient) beaucoup moins claires sur l'affirmation d'un « péché héréditaire ». R. cependant insiste sur le caractère traditionnel de la doctrine d'Augustin accueillie par toute l'Église d'Afrique et même d'Italie et d'Espagne, comme exprimant la croyance du peuple chrétien et maintenue formellement par le Concile de Trente. Saint Augustin, dit-il, n'a pas inventé ce dogme, comme certains le prétendent, tout en faisant mieux prendre conscience par l'Église du sens de cette vérité révélée. — La III^e partie intitulée : *Le péché originel et la conscience moderne* (p. 227-330) prolonge cette histoire jusqu'à nos jours mais en élargissant le sujet. R. y donne sur l'évolution des idées concernant ce problème de nombreux renseignements, précis et fort intéressants en eux-mêmes, mais où saint Augustin n'intervient plus qu'indirectement. Il s'agit des théories philosophiques de Kant sur le « mal radical » qui marque notre nature inclinée au péché ; celles d'Hegel qui intègre le récit biblique dans son évolutionnisme radical et rationaliste ; puis, celles de Kierkegaard, Renouvier, Hamelin, Berdiaeff et plus spécialement de Schleiermacher, protestant libéral et rationaliste, mais qui a eu le mérite, selon R., de remettre le Christ au centre de son exégèse. Il s'agit ensuite des essais d'interprétation des premiers chapitres de la Genèse, en tenant compte des sciences modernes concernant l'origine de l'homme : au XVII^e siècle, la théorie des « préadamites » de La Peyrière ; en 1897, l'article du P. Lagrange sur « L'innocence et le péché », le Décret de la Commission biblique en 1909 sur l'interprétation de la Genèse, puis l'Encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pie XII reconnaissant la valeur de la théorie des « genres littéraires » ; et sous le titre : « Transformisme et théologie » (p. 274-289), R. donne un aperçu bien documenté sur les essais protestants et catholiques faits récemment pour harmoniser l'Écriture avec cette théorie que les savants appliquent à tous les vivants terrestres y compris l'homme ; cela, jusqu'à l'Encyclique *Humani generis* où Pie XII en 1950 demande un redoublement de prudence quand il s'agit du cas de nos premiers parents Adam et Ève (cf. p. 285-288). R. estime néanmoins que toute recherche théologique sur le sens du péché originel n'est pas interdite par là ; et, après avoir signalé « pour éclairer sa route », deux hypothèses protestantes, celle de N. P. Williams et celle de R. Seesberg et les études de P. Ricoeur et de Teilhard de Chardin, il conclut, pour sa part (p. 306) : « Plus on y réfléchit, plus il paraît impossible de faire d'un homme ou d'un groupe d'hommes, ce premier Adam qui est l'antitype du Christ sauveur. » C'est pourquoi, dans son dernier ch. : « Une hypothèse de travail » (p. 307-328) il propose, non comme une théorie, mais comme un *plan d'étude* la nouvelle solution qui lui paraît possible : il la présente avec un grand souci d'orthodoxie, en six thèses, dont les cinq premières reprennent la doctrine du Concile de Trente ; elles affirment l'état misérable, fruit du péché dans l'humanité actuelle, et le remède nécessaire de la Rédemption du Christ. La 6^e conclut que « pour bien comprendre ce péché originel, il faut le voir dans la perspective du Christ Sauveur en l'unité duquel sont solidaires tous les hommes de tous les temps pour y trouver le salut avec le remède du péché ». Ce dogme, en d'autres termes, nous demande avant tout de nous reconnaître tous pécheurs devant Dieu : « Adam, c'est l'Homme, l'humanité prise en sa totalité, vue par Dieu comme séparée de lui par son péché et aussi comme réparée et sauvée par le second Adam qui, en fait, est le premier et même le seul personnel, le Christ-Jésus » (p. 313). Cette hypothèse, remarque R., est fidèle à la doctrine de saint Augustin comme docteur de la grâce et de la Rédemption nécessaire à tout homme pour être sauvé ; mais « elle brise » avec sa conception du péché originel qui insiste sur les *privileges* d'Adam, perdus par sa race héritière de son péché. C'est là en effet le point faible : ne s'écarte-t-on pas ainsi des enseignements du Concile de Trente et de Pie XII ? Aussi R. consacre toute la fin de son ouvrage (p. 317-328) aux *objections* tirées de la Tradition, des raisons théologiques et du Magistère de l'Église ; et ses réponses ne m'ont pas toutes convaincu. Il faut distinguer, semble-t-il, dans l'hypothèse proposée, deux aspects d'inégale valeur. Le premier, très *positif*, consiste à renouveler la présentation du dogme du « péché originel » en partant du rôle primordial du Christ Sauveur ; on ne peut que l'approuver, et même il rejoint en un sens la réflexion de saint Augustin qui

a mieux compris le sens du péché originel en méditant l'application du Sacrifice rédempteur fait par l'Église aux petits enfants, en les baptisant « in remissionem peccatorum » comme l'a montré A. SAGE en son article : *Naissance d'un dogme* (Rev. ét. augustin., 1967, p. 211-248). — Mais le second aspect plus négatif est aussi plus contestable : c'est la tendance à minimiser les *dons surnaturels* donnés par Dieu à un premier homme comme chef de l'humanité selon l'enseignement traditionnel dans l'Église depuis saint Augustin jusqu'au Concile de Trente. On peut certes, en insistant sur le premier aspect, n'accorder qu'une importance très secondaire aux précisions d'histoire profane imaginées par les théologiens surtout au Moyen Âge (même accueillies par saint Thomas) sur la science pratique d'Adam et d'Ève, leur degré de culture humaine, etc. Mais tout ce que saint Augustin appelle la « nature intègre » avec sa rectitude morale et l'amitié de Dieu, fruit de la grâce « propre à Adam », reste vraiment de soi indépendant de tous les *problèmes d'explication littérale* qui se trouveraient en opposition avec des *conclusions certaines* en sciences historiques, paléontologique et autres ; car en s'en tenant à celles qui sont vraiment démontrées (comme le demande « *Humani generis* »), s'il s'en trouvait en opposition avec la lettre de l'Écriture, saint Augustin n'hésiterait pas à les prendre au sens spirituel et allégorique pour les harmoniser avec la foi, puisque c'est le même Verbe source de toute vérité qui inspire l'Écriture et illumine le savant quand l'un et l'autre proclame la vérité. Mais le degré de vie morale, tout intérieur, propre à la conscience religieuse d'êtres vraiment humains, capables comme Adam et Ève « d'entendre la voix de Yahweh Dieu passant dans le jardin à la brise du soir » (Gen., III, 8 et 10), degré de vie nécessaire pour comprendre leurs priviléges spirituels, leur tentation et aussi leur péché et ses suites, ne peut être contredit par aucune des « conclusions certaines » des sciences humaines modernes qui ont un tout autre objet. Aussi l'impossibilité concernant Adam antitype du Christ, signalée plus haut, me semble fort contestable ; les savants eux-mêmes, sur ce point précis, avouent leur incompétence, comme il ressort du vrai sens qu'ils donnent aux théories du *monogénisme* ou du *polygénisme*, indiqué par R., p. 287, note 46. — Par contre, l'hypothèse proposée reste pleinement valable en tant que meilleure méthode pour approcher le « mystère » du péché originel comme vérité historique purement religieuse, laissant ainsi toute latitude aux sciences humaines de l'homme et de ses origines pour progresser en leur propre domaine.

F.-J. T.

263. BONNER Gerald, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 97-118.

En se fondant sur les textes mêmes de saint Augustin et sur de bonnes études historiques (notamment de F. Refoulé, de G. de Plinval, de T. Bohlin, de Ch. Boyer, etc.) l'A. montre que la doctrine augustinienne du péché originel, dont on a dit bien à tort qu'elle était une invention de l'Évêque d'Hippone, est vraiment traditionnelle, principalement dans l'Église d'Afrique depuis saint Cyprien surtout, mais aussi dans les milieux plus larges de Gaule et d'Italie et d'Espagne ; et même en Orient, on en trouve des traces. La conclusion de l'A. est solidement établie.

F.-J. T.

264. SAGE A., *Péché originel. Naissance d'un dogme* — *Revue des études augustiniennes*, 13, 1967, p. 211-248.

L'influence de saint Augustin sur la formulation par l'Église catholique du dogme du péché originel est unanimement reconnue et même plus d'une fois exagérée et faussée puisqu'on accuse l'Évêque d'Hippone d'avoir inventé ce dogme (thèse de J. Gross, cf. *Bulletin augustinien* pour 1960, n° 392, dans *Rev. ét. augustin.*, 9, 1963, p. 383-387). S. au contraire présuppose la valeur définitive de cette vérité révélée, définie par le concile plénier de Carthage en 418 et reprise par le concile de Trente ; mais, ajoute-t-il, « cette doctrine du péché originel en sa formulation plus technique telle qu'elle a été sanctionnée par l'Église, apparaît pour la première fois chez saint Augustin » (cf. p. 211) ; et son but est de préciser d'après les ouvrages augustiniens remis en ordre chronologique, le moment précis de la « naissance de ce dogme » prise en ce sens. Sa réponse est que saint Augustin, avant 412-413, date de son premier traité antipélagien et de ses deux sermons célèbres

de Carthage sur le baptême des enfants, (s. 293 et 294), n'a nulle part clairement affirmé l'existence d'un vrai « péché héréditaire » apporté en naissant par tous les fils d'Adam, mais il s'en tient à l'affirmation encore imprécise d'un juste *châtiment* que subit l'humanité après la faute de nos premiers Parents. Au fond, dans cette première période, Augustin, selon S., défendait exactement la même doctrine que la « Tradition orientale » à laquelle on fait souvent appel à la suite de Julien d'Éclane, pour nier la présence du dogme du péché originel dans la sainte Écriture et l'ancienne Tradition de l'Église. — Mais S. y distingue deux étapes : a) la première, celle des dialogues philosophiques, de 380 à 389, est dominée par l'antimanichéisme et les textes examinés ne dépassent pas en effet, l'ancienne mentalité ; mais il y a pour finir, l'*Ad Simplicianum*, où Augustin lui-même avoue un progrès notable dans l'intelligence de la grâce du Christ, de sa nécessité universelle et sa gratuité absolue. Beaucoup y voient aussi la doctrine du péché originel (cf. p. 218, note 27) ; mais S. en examinant les textes (qu'il cite) montre qu'on peut y voir seulement un « péché d'origine », personnel chez Adam et, chez ses descendants, ses conséquences pénales. b) Dans la 2^e étape (397-411), on ne trouve d'abord, selon S., que des allusions rapides où rien de clair n'apparaît que ces conséquences pénales. Cependant, dans les derniers livres du *De Genesi ad litt.* (vers 408-410) Augustin insiste davantage sur le désordre de la « libido » comme suite du péché d'Adam ; et dans l'*Ep.* 68 à Boniface, (vers le même temps) il professe déjà l'effet sanctifiant du baptême des petits enfants, mais sans affirmer explicitement le péché proprement dit hérité d'Adam. c) Cette affirmation, (malgré son caractère mystérieux d'un « vrai » péché sans aucun acte personnel) ne s'est imposée clairement à la foi d'Augustin qu'au moment de défendre l'efficacité du rite du baptême concédé aux tout petits « in remissionem peccatorum » : c'est la 3^e étape développée p. 233-245. S. y note en même temps un progrès théologique de saint Augustin sur trois problèmes connexes : 1^o dans l'anthropologie où le dualisme platonicien « âme-corps » est surmonté par l'unité *personnelle* du moi humain clairement perçue ; 2^o dans la sotériologie, où l'action du Christ venu « pour les pécheurs et non pour les justes » s'affirme comme nécessaire à *tous*, petits et grands ; 3^o enfin et corrélativement dans l'extension du péché où saint Augustin interprète le mot de Jésus : *Sinite parvulos venire ad me* : « Ne leur interdisez pas le baptême car ils sont pécheurs ». — S. affirme clairement les progrès successifs dans la théorie augustinienne, et il les justifie par une série d'*analyses* de textes dont toutes, cependant, n'ont pas la même évidence : il montre bien que son interprétation est possible, souvent même très vraisemblable ; pourtant, il donne à certains textes un sens *plus restrictif*, semble-t-il, que saint Augustin lui-même quand il en parle plus tard en ses *Retract.* ou ses derniers écrits. Il y a là une difficulté qui mérite examen, et que l'A. résoudra sans doute en poursuivant son « histoire du dogme du péché originel » durant la longue controverse pélagienne. — Mais il faut hautement louer le souci de pleine objectivité qui anime l'interprétation proposée et qui doit normalement lui rallier tous les suffrages.

F.-J. T.

265. FUMAGALLI Joannes Marcus, *La doctrina della « Justitia hominis » negli scritti antipelagiani di S. Agostino*. Pars dissertationis ad lauream in Pontificia Facultate Theologica SS. Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce in Urbe. Romae, Teresianum, 1967, 24 x 17, 72 p.

La thèse complète caractérise d'abord la notion pélagienne de la justice humaine, en prenant celle-ci au sens général d'une « vie conforme à la perfection morale », pour lui opposer la notion correspondante chez saint Augustin : c'est de cette dernière que traite uniquement le texte ici publié, savoir, « la justice de l'homme actuel », non pas celle d'Adam avant le péché ni celle des saints au ciel, mais celle de l'homme né dans le péché (nature déchue) et régénéré par le baptême. Cette justice, 1^o est une perfection inhérente à l'homme ; car elle est, en lui, une participation à la perfection divine ; et pour Augustin, elle s'identifie avec la *charité*, répandue en nos coeurs par le Saint-Esprit, comme un principe de vie plus parfaite qu'il faut dire « surnaturelle » bien que saint Augustin n'emploie pas encore explicitement ni ce mot ni cette notion. 2^o Ce principe inspire l'exercice de toutes les vertus morales, pratiquées non par crainte mais librement par amour de Dieu. 3^o D'autre part, Augustin souligne l'imperfection relative ici-bas de cette justice ; car même baptisé, l'homme reste pécheur soumis à la lutte contre les tentations que Dieu permet pour l'exercer à l'humilité ; et les progrès de notre « justice-sainteté » suivent les progrès de notre charité qui ne sera parfaite qu'au ciel. — L'A. souligne avec raison le caractère

central de cette notion de « justice » au sens biblique et général, dans la controverse pélagienne : ce thème rejoint en effet celui du salut de l'homme pécheur par la Rédemption et la grâce du Christ. Mais quand Pélage attribuait cette « justice » à notre nature humaine douée selon lui d'une liberté aussi parfaite que celle d'Adam avant le péché, il introduisait dans nos rapports avec Dieu la notion d'une justice au sens strict et juridique du mot qu'il mettait à la base de nos *mérites* et contre laquelle proteste saint Augustin. Il n'y a pas trace de cet aspect de la question, ni dans l'extrait édité ni, semble-t-il, dans le plan complet donné p. 8. L'A. devrait compléter son étude dans cette direction pour donner toute sa valeur au thème qu'il a choisi. Cf. en ce *Bulletin*, n° 261.

F.-J. T.

266. FLOËRI F., *Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 416-421.

En confrontant la pensée de saint Augustin sur le péché originel avant sa Lettre-Traité à Simplicien avec la nouvelle doctrine qui s'y affirme sur la grâce et qui se maintiendra en se précisant dans la controverse pélagienne, l'A. conclut que c'est à partir de la Q. 2 du livre I de l'*Ad SimPLICianum* que saint Augustin parle d'un vrai péché (culpa, impietas : cf. p. 419) contracté dès leur naissance par les fils d'Adam ; mais il ne cherche pas alors à prouver l'existence d'un tel « péché » par des textes scripturaires ou par la tradition des anciens docteurs comme il le fera 15 ans plus tard contre les pélagiens : il le voit comme la conséquence de l'absolue nécessité de la grâce rédemptrice pour tous les hommes. L'A. précise ensuite (p. 420-421) « ce que l'Église retiendra et écartera de la pensée augustinienne » : elle retiendra la nécessité universelle de la grâce du Christ pour le salut ; et donc, l'état d'impuissance absolue à nous sauver sans cette grâce, état dans lequel est tombé Adam par son péché et par suite dans lequel naissent tous ses descendants. Mais elle ne retiendra pas qu'il s'agit là d'un vrai péché au sens de saint Augustin ; ainsi n'admettra-t-elle pas que ce « péché originel », à lui seul, puisse conduire aux peines positives de l'enfer comme le dit Augustin. Et l'A. ajoute, en invoquant saint Thomas *Ia IIae*, q. 82, a. 4, et *C. Gentes*, 14, 52, que « la théologie postérieure (à saint Augustin) retient le qualificatif (« péché ») uniquement pour affirmer que *cet état non coupable* (je souligne) a son origine dans la faute originelle ». — Ces notes rapides, prises en soi, ne manquent pas de valeur et l'interprétation d'Augustin qu'elles proposent semble défendable ; mais elles se fondent sur des citations trop sommaires d'Augustin pour ne pas susciter des réserves : ainsi, le changement décisif, réel et avoué par Augustin lui-même, au sujet de la nécessité absolue de la grâce pour que soit possible, dès le premier acte de foi ou de prière, notre coopération libre à notre salut, a-t-il entraîné chez Augustin comme le dit l'A., un changement corrélatif dans l'affirmation de notre déchéance originelle comme *vrai péché* ? A. Sage en son article *Naissance d'un dogme* (cf. *Bull. augustinien* pour 1967, n° 264 : *Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 218-221) le conteste et place ce nouveau progrès non pas dans l'*Ad SimPLICianum* I, entre la q. I et II, mais un peu plus tard, au début de la crise pélagienne en 412 ; et seule une étude moins sommaire du contexte pourrait résoudre ce problème. — Quant aux dernières réflexions de l'A., p. 421, sur le *fondement* du dogme du péché originel, qui n'est ni un seul texte scripturaire comme *Rom.*, v. 12 ou *Gen.*, III, et qui reste indépendant des sciences humaines comme la préhistoire, mais qui se trouve dans l'*ensemble du Nouveau Testament* « lorsqu'il proclame l'universelle nécessité de la grâce rédemptrice », c'est à mon avis, une conclusion solidement établie qui mérite de rallier l'unanimité des théologiens et des exégètes.

F.-J. T.

267. HUFTIER M., *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin* — *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, 1966, p. 187-281.

La « liberté » est une notion fort complexe, surtout chez Augustin. L'A. l'étudie en y distinguant six aspects ; mais on peut les ramener à deux, en considérant comme préliminaire le § 1, qui explique les *apparentes divergences* de plusieurs définitions augustiniennes de la liberté, soit par l'imprécision du vocabulaire qui n'a rien de technique chez l'ancien rhéteur Augustin, soit par les précisions progressives de sa pensée dans ses réponses

à de nouveaux problèmes ; soit enfin par sa tournure d'esprit intuitif et personnaliste qui ne voit pas la liberté dans l'abstrait mais dans ses diverses réalisations historiques. Après ces remarques fort justes (p. 189-206) l'A. traite successivement deux problèmes : 1^o la définition augustinienne du libre arbitre, distingué de la vraie liberté (§ II-III) ; 2^o la volonté libre dans ses rapports avec le péché (§ IV-VI). 1^o Se mettant au point de vue d'Augustin, l'A. établit a) ce que n'est pas le libre arbitre : ni un pouvoir de pécher car c'est une perfection, ni même un équilibre entre bien et mal faire, autrement Dieu ne serait pas libre, lui qui nécessairement choisit toujours le bien ; b) ce qu'il est ; il se définit par sa finalité : pouvoir confié à l'homme de s'orienter consciemment et volontairement vers Dieu, Bien suprême. Saint Augustin ne nie pas la liberté psychologique qui permet à l'homme de choisir soit le bien soit le mal, mais il insiste sur le fait que Dieu n'a donné la liberté que pour faire le bien ; et il montre qu'on peut perdre cette vraie liberté en gardant son libre arbitre, quand on est dominé par la tendance au mal, fruit du péché ; on devient alors esclave de la concupiscence ; d'où la définition de la vraie liberté par opposition à la servitude du péché dont nous délivre la grâce ; et aussi, les divers degrés de liberté : au sommet celle de Dieu, unie à la nécessité de bien agir ; puis celle des bienheureux au ciel, participant à cette impeccabilité propre à Dieu ; ensuite celle d'Adam avant le péché qui pouvait faire le bien, s'il le voulait, tandis que le pécheur asservi à la concupiscence est incapable par lui-même d'y résister, tout en péchant librement, jusqu'à ce que la grâce vienne le libérer de sa servitude. Et l'A. illustre tous ces aspects de la liberté par de nombreux renvois aux textes augustiniens. — 2^o Par son rapport avec la volonté, la liberté chez Augustin devient la source de la théorie de saint Anselme qui définit la liberté, « le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté » : l'A. montre comment Augustin, en comprenant la liberté comme une propriété du vouloir éclairé par la sagesse, est bien à l'origine de cette conception (*De lib. arbit.*, II, XIII, 37 : « haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati » (i. e. Deo), BA 6 p. 261). De plus Augustin distingue deux formes de vouloir libre : l'un inné et inammissible, mais général : « vouloir être heureux » ! L'autre concret et efficace, mais sujet à l'erreur et au péché : vouloir le vrai moyen d'atteindre le bonheur en servant Dieu ; et ici encore il est source de la théorie anselmienne des « deux affections » ou deux formes de libre arbitre (cf. p. 262). Il suit de ces considérations que le choix mauvais ne peut être qu'une blessure de la volonté (§ V, p. 271-275 : « Le péché, perversion de la volonté » ; § VI, p. 275-279 : « Les conséquences du péché : dégradation de la volonté ») ; et par le fait, loin de favoriser la liberté, il nous soumet à l'esclavage de l'égoïsme et des passions ; nouvelle preuve que la vraie liberté ne peut se définir par le pouvoir de faire le mal. — Et l'A. conclut en notant que saint Thomas éclairera bien la question par sa théorie de l'analogie, permettant d'appliquer une même notion de liberté aux divers degrés distingués par saint Augustin, depuis Dieu jusqu'à l'homme pécheur. — Excellente analyse, fort complexe et parfois sinuose, mais riche en références augustinianes et en bonnes mises au point.

F.-J. T.

268. GUTWENGER E., *Die Erbsünde und das Konzil von Trient — Zeitschrift für katholische Theologie*, 89, 1967, p. 433-446.

L'A. indique d'abord les principales objections soulevées de nos jours contre le péché originel, et en particulier, le reproche fait à saint Augustin d'avoir, en cette matière, fondé sa doctrine sur une traduction inexacte de *Rom.*, v. 12 (in quo omnes peccaverunt), admettant ce reproche sans en vérifier la valeur, contestée pourtant à bon droit par plusieurs. — Puis, après avoir précisé le sens de certaines décisions du Concile de Trente, il conclut que les canons promulgués par ce concile sur le péché originel, et qui sont repris des anciens conciles (surtout de celui de Carthage en 418, inspiré par saint Augustin), sont pour les catholiques, une direction sûre pour leur foi, comme moyen de salut ; sans exclure pourtant toute possibilité de précisions ultérieures sur le sens du dogme. — Simple « status quaestionis » bien orienté, mais sans progrès notable et même en régression par rapport à plusieurs recherches déjà faites sur ce sujet.

F.-J. T.

Voir aussi n°s 73, 389, 393, 399, 405, 412.

BAPTÈME

269. DIDIER J.-Ch., *Faut-il baptiser les enfants ? La réponse de la Tradition*. Textes présentés par —. Coll. « Chrétiens de tous les temps », 21. Paris, Éd. du Cerf, 1967, 17,5 × 11,5, 304 p.

L'A. reprend ici la plupart des Textes de la tradition ecclésiale, du 1^{er} siècle au Concile de Trente, sur le baptême des petits enfants : dossier publié dans la coll. « *Monumenta christiana selecta* » (cf. *Bull. augustinien* pour 1960, n° 181 — *Rev. ét. augustin.*, 9, 1963, p. 188). Mais s'adressant à un public plus large, les textes grecs ou latins du *Dossier* sont donnés en traduction française seule ; leur distribution en groupes selon l'ordre chronologique a été revue et chaque groupe est précédé d'une bonne *Introduction* historique et doctrinale qui en précise le sens. La division adoptée est centrée sur saint Augustin. Après l'« Époque néo-testamentaire » (1^{er} siècle) vient la section « Avant saint Augustin » (II^e-III^e siècle et IV^e, p. 59-118) ; puis « Saint Augustin » est subdivisé en deux groupes : « Avant le pélagianisme » (p. 119-128) ; « La crise pélagienne » (p. 129-194). La dernière section « Après saint Augustin » va jusqu'au Concile de Trente et montre l'influence augustinienne décisive en Occident sur la généralisation de la pratique du baptême des petits enfants et sur les explications doctrinales qu'on en donne. — La partie centrale (« S. Augustin ») est une excellente vue d'ensemble de l'évolution doctrinale du Docteur d'Hippone lui-même sur ce point précis du « pédobaptisme » qu'il admrit dès le début (cf. *De quantitat. animae* in 387-388) comme un fait accepté par l'Église catholique, ce qui en garantissait pour lui la valeur ; et sur lequel il fut amené à réfléchir toute sa vie en diverses circonstances (question posée par l'évêque Boniface ; schisme donatiste, crise pélagienne) ; et à expliciter de façon remarquable, par ses réponses et son enseignement, le contenu doctrinal de la foi catholique impliqué dans cette pratique du « pédobaptisme ».

F.-J. T.

270. *Lettre de saint Augustin à Boniface, évêque de Cataque, sur le baptême des petits enfants* — *La Maison-Dieu*, n° 89, 1967, p. 9-20.

271. LYONNET S., *Augustin et Rm 5, 12 avant la controverse pélagienne. A propos d'un texte de saint Augustin sur le baptême des enfants* — *Nouvelle revue théologique*, 89, 1967, p. 842-849.

Dans un n° spécial intitulé « Le baptême des petits enfants », *La Maison-Dieu* (n° 89) publie d'abord la traduction française de l'*Epist. 98* (vers 408) comme un témoignage donné par saint Augustin, de fidélité à la Tradition ecclésiale pour déterminer la valeur du baptême des petits enfants qui reçoivent ce « sacrement de foi » sans être capables de faire personnellement un acte de foi. Mais si le sacrement les établit en vérité *croyants* (*fideles* et non plus *païens* ni même *catéchumènes*), c'est, dit l'*Ep. 98*, par l'intervention de la foi de l'Église catholique, mère de nos âmes avec le Christ son époux. — Il faut louer l'objectivité de la traduction (anonyme) qui insère plusieurs expressions latines d'Augustin pour préciser le terme français proposé. Elle s'accompagne aussi de quelques notes explicatives historiques ou théologiques qui soulignent le sens et l'actualité de la doctrine augustinienne. C'est ainsi que, la note 5 (p. 10) explique un passage du début (n° 1) qui fait allusion au péché originel : « *Traxit ergo (il s'agit du nouveau-né) reatum, quia unus erat cum illo et in illo a quo traxit quando quod traxit admissum est* » : « Lorsque Adam, dit la note, a commis son péché (personnel) nous étions déjà en lui et c'est ainsi que nous avons contracté le péché originel. Augustin suit la Vulgate qui comprend ainsi Rm 5, 12 : 'en lui (Adam) tous les hommes ont péché' ».

S. Lyonnet cependant (cf. n° 271) n'est pas d'accord avec cette note : l'*Ep. 98*, remarque-t-il, ne fait aucune allusion ici à *Rom.*, v. 12 ; Augustin ne s'y appuie pas sur *in quo omnes peccaverunt* pour affirmer le péché originel. Mais L. confirme sa juste remarque par une interprétation contestable de ce passage de l'*Ep. 98* : selon lui, en disant du petit enfant : « il a donc contracté la *culpabilité* du péché (reatum), parce qu'il ne faisait qu'un avec celui et en celui dont il a hérité, au moment où ce qu'il a hérité s'est accompli »

(traduction de *La Maison-Dieu*), Augustin « ne songeait pas à une mystérieuse unité avec la personne d'Adam » (bien qu'il dise : *ex Adam traxit*) ; mais plutôt le péché vient d'Adam au nouveau-né par l'intermédiaire de l'*unité* qu'il constitue avec son père quand celui-ci l'engendre au moyen de la *concupiscence charnelle* » ; et tout l'article s'efforce de justifier cette opinion, soit par le raisonnement d'Augustin dans l'*Ep. 98*, soit par le contexte grammatical (en particulier le sens des pronoms *ille* et *iste* pour désigner soit Adam soit le père du baptisé). Ces raisons pourtant n'ont pas une évidence telle qu'elles emportent l'assentiment ; au contraire, l'interprétation se heurte à une difficulté majeure, car elle suppose (ou insinue) que, pour Augustin, les parents commettent un péché chaque fois qu'ils usent de la concupiscence pour engendrer et qu'ainsi se propage le péché originel : c'était bien l'opinion de Julien d'Éclane ; mais saint Augustin la rejette explicitement et il défend avec force la bonté morale de l'union sexuelle en mariage chrétien. De plus le traducianisme, même spirituel (où l'âme de l'enfant vient de l'âme du père), tout en restant pour Aug. une hypothèse possible qui expliquerait bien la transmission du péché, n'a jamais été chez lui une certitude et l'*Ep. 98* n'y fait aucune allusion visible (bien que Lyonnet l'invoque aussi en sa faveur). — A mon avis, il y a une autre solution valable à ce problème : dans le passage contesté, Augustin ne se réfère pas à l'*unité* du petit baptisé avec la *personne* d'Adam, en disant : « *quod traxit ex Adam* » mais à la *nature humaine d'Adam, intègre* (douée de justice originelle), en sa création, nature que le nouveau-né aurait dû recevoir lui aussi mais qui, par suite du premier péché, ne lui parvient que sous forme de nature corrompue, frappée à mort par la « concupiscence » qui conduit non seulement à la mort corporelle, mais spirituelle (exclusion du Royaume de Dieu) à moins qu'on ne soit « régénéré et sauvé par le baptême, comme le dit l'*Ep. 98*, n° 10 (cf. l'article d'A. Sage signalé en ce *Bulletin*, n° 264). — Il reste que l'A. a raison de conclure que cette *Ep. 98* montre combien peu à cette époque (avant 412) Augustin s'inspirait de *Rom.*, v. 12 et notamment de l'*in quo omnes peccaverunt* quand il parlait du péché originel : c'est sur l'ensemble de l'Écriture et de la Tradition ecclésiale qu'il s'appuie, parlant ainsi en vrai témoin de la foi.

F.-J. T.

272. LÉCUYER Joseph, *L'enfant est baptisé dans la foi de l'Église — La Maison-Dieu*, n° 89, 1967, p. 21-37.

L'A. en cette étude historique fait ressortir le sens de la solution proposée par saint Augustin en son *Ep. 98* au problème théologique posé par le baptême des enfants : « Comment celui qui est incapable de faire un *acte de foi* peut-il recevoir le « *Sacrement de la foi* » ? Augustin lui-même avait d'abord donné une explication incomplète en *De lib. arbitrio*, III, xxxii, 67 ; mais ensuite, en plusieurs occasions dans ses écrits antipéagiens, il insiste sur la foi de l'Église, comme en l'*Ep. 98*. L'A. montre comment cette explication est reprise plus ou moins parfaitement au haut Moyen Age (Bède le Vénérable, saint Grégoire le Grand...) et est remarquablement approfondie par saint Thomas qui l'adapte à sa théorie du « *sacrement cause instrumentale de la grâce* » (cf. p. 31) et qui en conclut la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme du petit baptisé (cf. p. 34). L'A. montre enfin comment cette explication traditionnelle éclaire aussi la célébration liturgique actuelle du baptême des petits enfants.

F.-J. T.

273. VILLETTÉ Louis, *Le baptême des enfants. Dossier et interprétation — La Maison-Dieu*, n° 89, 1967, p. 38-65.

Dans ce « dossier des pièces majeures » concernant le problème théologique posé par le baptême des enfants et étudié par J. Léuyer (cf. n° 272 de ce *Bulletin*), L.V. commence par saint Augustin, (renvoyant en note à J.-C. Didier et H. Kraft pour les auteurs antérieurs) ; il rappelle la solution de l'*Ep. 98*, et y ajoute *In Ioh. ev.*, tr. 80, 3 ; *Serm. 176*, 6 et *De pecc. meritis et rem.*, I, xxv. Puis il signale les progrès théologiques accomplis au Moyen Age, surtout par saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, tandis que la théologie post-tridentine marquera plutôt un recul. Il termine en indiquant le rôle que doit jouer la théologie traditionnelle inspirée de saint Augustin, dans l'application des directives de Vatican II concernant le renouveau de la pastorale du Baptême.

F.-J. T.

274. GROSSI Vittorino, *Baltesimo dei bambini e teologia* — *Augustinianum*, 7, 1967, p. 323-337.

L'A. s'inspirant de la doctrine augustinienne, critique un article de J.A.M. SCHOOONENBERG : *Gedanken über die Kindertaufe*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 114, 1966, p. 230-239. Celui-ci affirme que la pratique du baptême des petits enfants compris comme remède du péché original, depuis la condamnation du pélagianisme sous l'action de saint Augustin, a exercé une influence selon lui déformante sur la théologie des sacrements (du baptême d'abord) et sur la notion d'état de grâce et, par suite, sur la pastorale qu'il faudrait réformer ; et cela, parce qu'on *minimise* ainsi l'intervention de la personne libre, requise en tout acte de vie chrétienne. L'A. montre que cette appréciation s'inspire, non pas des sources de la foi, mais d'une application abusive de la philosophie récente qui aboutit à une « morale de la situation » ; et il conclut à bon droit que la théologie de Schoonenberg doit être redressée par la vraie pensée d'Augustin qui a inspiré les grands Docteurs du Moyen Age et est toujours valable dans l'Église catholique.

F.-J. T.

275. AUBRY André, *Faut-il re-baptiser ? Enquête historique et interrogations théologiques* — *Nouvelle revue théologique*, 89, 1967, p. 183-201.

Dans cette enquête, l'attitude d'Augustin face à la pratique des donatistes rebaptiseurs fait poids. Le seul rite auquel l'évêque d'Hippone soumet le schismatique pénitent est l'imposition des mains, jamais il ne déclare qu'on répète l'onction, comme semble le croire A. Aubry. Reste à déterminer le caractère de l'imposition des mains ; je ne crois pas que cette imposition ait un rapport avec le rite de la confirmation puisqu'elle peut se répéter. Avec G. Bavaud (cf. *De baptismo*, B.A. 29, p. 600-605), je pense que cette imposition est essentiellement un rite pénitentiel.

G. F.

Voir aussi n° 357.

EUCHARISTIE

276. BOYER Charles, *L'Eucharistie selon saint Augustin* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 125-138.

En se fondant sur plusieurs *Sermones ad infantes* adressés aux nouveaux baptisés par saint Augustin pour leur expliquer le mystère de l'Eucharistie, l'A. montre la cohérence et le vrai sens de la doctrine eucharistique de l'Évêque d'Hippone qui suppose toujours comme point de départ la présence réelle du Corps et du Sang du Christ sous les « espèces » du pain et du vin pour reproduire *saecramente* le sacrifice du Calvaire : mystère de foi ! Augustin demande aux nouveaux baptisés de *croire d'abord*, pour en comprendre le sens ; puis, avec prédilection, il insiste sur les significations spirituelles : sur l'unité du « Corps mystique » auquel nous unis la communion au même « Pain » devenu le Corps du Christ, sur la nécessité de la foi vivante par la charité, pour en profiter, et sur l'exclusion des interprétations grossières, comme celle des Juifs de Capharnaüm pour s'en tenir à l'affirmation claire de la foi que le Christ « per partes manducatur in sacramento et manet integer totus in coelo, manet integer totus in corde tuo » (*Serm. Mat* 129, cité p. 136). En terminant, l'A. signale p. 136-138, l'ouvrage de K. Adam qui admettait une évolution dans la doctrine d'Augustin : celui-ci aurait d'abord penché vers l'explication symbolique, pour aboutir en réfutant les pélagiens à une exégèse réaliste concernant la présence eucharistique du Corps et du Sang du Christ ; l'A. montre que son interprétation est plus conforme à la chronologie des textes invoqués. L'essentiel, d'ailleurs, conclut-il, est que l'on soit d'accord pour reconnaître que finalement, le témoignage de saint Augustin est pleinement conforme à notre foi catholique à la Présence réelle du Christ en l'Eucharistie.

F.-J. T.

277. PÉDÉZERT Marcel, *Certains aspects de la doctrine eucharistique dans les « Tractatus in Johannem » de saint Augustin pour une perspective œcuménique*. Thèse de licence en théologie, Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, 1966, 101 p. dactyl.

Partant du fait que l'Eucharistie est, en droit, le centre d'unité de tous les chrétiens devenus par le baptême membres du Corps mystique du Christ ; et qu'au contraire protestants et catholiques restent incapables de participer ensemble au repas eucharistique, séparés par les Traditions dogmatiques de leurs Églises, l'A. pour résoudre ce dououreux problème cherche un point de départ commun dans la doctrine eucharistique de saint Augustin. Cependant en cette thèse de théologie, ce n'est pas uniquement la doctrine d'Augustin prise en elle-même qui le préoccupe (bien qu'il s'efforce sincèrement de le bien saisir et de la présenter objectivement), mais il la remet souvent dans le contexte de sa propre théologie protestante (celle du protestantisme français inspiré de Calvin et enseigné à l'université de Montpellier) en la comparant à celle des catholiques et même en interprétant certains textes augustiniens (qui font en effet problème) en fonction de sa théologie comme excluant celle des catholiques ; par exemple, p. 74, « Augustin », dit-il à propos du Christ dans l'Eucharistie, « ne connaît pas la présence locale, donc, pas de transsubstantiation ». — Et d'abord, c'est à son point de vue qu'il divise son étude pour interroger Augustin sur cinq problèmes : 1) rapport entre *Parole et sacrement* ; 2) entre *Miracle et sacrement* ; 3) dogme de l'unité de nature dans le Christ, Dieu et homme présent dans l'Eucharistie ; 4) *Mystère* de cette présence eucharistique ; 5) enfin les *conséquences ecclésiologiques* qui en découlent. La thèse déborde donc le point précis de la doctrine eucharistique des *Tractatus* : elle aborde les principaux mystères de la foi chrétienne ; en particulier, ceux de la Sainte Trinité, de l'Incarnation du Verbe, de la Rédemption par le sacrifice de la Croix, qui est aussi le seul sacrifice de la Nouvelle Loi, la *messe* ; et enfin le Corps mystique du Christ qui est l'Église ; sur tous ces points, elle nous apprend clairement (c'est son premier mérite) la position protestante de l'A. comparée à celle des catholiques, celle-ci bien présentée d'après saint Thomas, le Concile de Trente, le P. Congar et d'autres éminents théologiens. Elle nous propose aussi (c'est un autre mérite) d'insister davantage sur ce qui nous unit, protestants et catholiques, grâce à Augustin qui témoigne d'une doctrine chrétienne au temps où tous les vrais disciples du Christ se trouvaient réunis en une seule Église d'Orient et d'Occident ; et sur plusieurs points fondamentaux nous sommes en effet en plein accord. Ainsi le ch. III l'établit clairement pour la Sainte Trinité et l'union hypostatique du Verbe et de l'humanité en Jésus-Christ notre unique Médiateur et Sauveur ; de même le ch. V insiste avec raison sur le rôle que saint Augustin donne à l'Eucharistie pour unir tous les membres du Christ en son unique Église, cherchant ce principe d'unité dans la même foi au mystère divin, selon le commentaire de la prière du Christ : « ut sint unum sicut ego et tu Pater » (*In Ioh.*, tr. 110) ; et la conclusion, p. 94-95 citant le P. Congar qui s'inspire de ce texte, est pleinement œcuménique. — D'autre part, le ch. IV « L'eucharistie, mystère d'une présence », à propos des Tract. 25-27 commentant le discours sur le Pain de Vie, et aussi *Tr.* 80, 3 : « accedit Verbum ad elementum et fit Sacramentum », soulève plutôt les divergences. L'A. a raison de souligner le caractère « spirituel » exigé par Augustin pour que la manducation du pain eucharistique soit « réelle », c'est-à-dire efficace pour fortifier nos âmes par la grâce d'union au Christ ; mais il a tendance à expliquer de même la « présence réelle » du Christ Homme-Dieu dans l'Eucharistie, faisant appel non à une « conversion » du pain devenu « Corps » et du vin devenu « Sang » du Christ, mais à l'action du Saint-Esprit qui rend présent au communiant bien disposé, le Christ glorieux au ciel. L'A. remarque avec raison que ces deux opinions, celle de saint Thomas qu'il rejette, et celle de Calvin qu'il admet, ne s'excluent qu'en raison de *notions philosophiques* concernant le « mode de présence réelle » du Christ ; et il propose de s'en tenir à la *foi pure* acceptant le mystère, sans l'expliquer par notre raison qui en est incapable. C'est d'ailleurs ce que fait souvent Augustin, surtout dans ses sermons les plus affirmatifs sur la présence réelle, donnés aux catéchumènes le jour de leur baptême où ils communiaient pour la première fois. Il est exact aussi qu'il n'a jamais essayé de pousser l'explication théologique jusqu'à la doctrine de la « transsubstantiation » en tant que celle-ci suppose une notion technique de « substance » éclairée par la théorie thomiste de l'acte et la puissance, étrangère à sa philosophie platonicienne ; sur cet aspect *objectif* de la « présence réelle », il s'en tient donc souvent à la pure affirmation de foi ; et il ne demande rien d'autre à ses fidèles ; comme aujourd'hui encore, aux simples fidèles, l'Église ne

demande rien d'autre. Mais aucun théologien ne peut s'en tenir là, et l'A. le montre bien en sa thèse de « licence en théologie » : certaines assertions qu'il y émet ne suscitent des réserves chez le lecteur catholique, que parce qu'elles dépassent l'énoncé de la foi tel qu'il est dans l'Écriture Sainte. — A mon avis, la solution doit être cherchée dans la distinction plus nette entre deux niveaux de l'adhésion à la vérité révélée, soit par la simple *foi*, chez tout fidèle, soit par la réflexion d'un théologien ; sur ce dernier plan qui comporte bien des degrés d'approfondissement, j'ajoute que l'A. nous renvoie en sa thèse, (p. 70 note 1) à un article de son confrère protestant F.-J. LEENHARDT sur *La présence eucharistique* publié dans *Irénikon*, 33, 1960, p. 146-172, qui marque beaucoup plus clairement l'accord profond sur l'énoncé de la *foi pure* en la « Présence réelle » eucharistique, telle que l'affirme Calvin et telle que nous la professons avec saint Augustin et saint Thomas, en dehors de toute explication théologique proprement dite. C'est à la lumière de cet exposé, à mon avis, que l'on peut mesurer la vraie valeur ecclésiologique de la thèse de M. Fédézert.

F.-J. T.

SACERDOCE

278. TURRADO Argimiro, *El carácter sacerdotal, según san Agustín — Augustinus*, 12, 1967, p. 403-422.

279. TURRADO Argimiro, *La renuncia de los obispos. San Agustín, alma de un episodio africano — Revista agustiniana de espiritualidad*, 8, 1967, p. 277-280.

Dans son premier article, l'A. élargit son sujet en signalant d'abord bon nombre d'études récentes consacrées au « réalisme sacramental » chez Augustin, en comprenant par là, non seulement la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, mais l'efficacité propre au sacrement de la nouvelle Loi, comme « signe sensible efficace de la grâce invisible ». Avec raison, il souligne que le néoplatonisme chrétien qui caractérise la pensée de saint Augustin, lui a permis de faire progresser la théologie des sacrements sur deux points importants : 1) l'efficacité du rite institué par le Christ, rite en lequel c'est Jésus lui-même qui agit dans l'âme de celui qui le reçoit avec foi et charité, selon la formule célèbre : « Hic est qui baptizat » ; 2) dans certains sacrements (spécialement la baptême et l'ordre dont parle l'A.) sur le « caractère » indéclinable que cette action du Christ imprime en l'âme, et qui exclut ainsi toute réitération de ces sacrements. L'A. montre fort bien que la théorie platonicienne de la *participation* où s'affirme à la fois l'action d'une cause exemplaire et efficiente, permet à Augustin de faire progresser l'explication théologique en ce domaine, sans atteindre pourtant les précisions que les docteurs scolastiques y apporteront, à l'aide des notions techniques de la philosophie d'Aristote, en particulier par la notion de causalité instrumentale, totalement absente chez Augustin. Mais celui-ci prépare ces progrès par sa doctrine, très respectueuse, certes, du mystère de foi, mais qui dépasse positivement les explications purement symboliques dont certains se contentent à tort. — L'A. montre ensuite, p. 415-420, les *conséquences pastorales* qui en découlent pour le prêtre et l'évêque, revêtus dans l'Église par le sacrement de l'Ordre d'un ministère en soi éminent et honorable, mais tout entier au service du peuple chrétien : d'où la nécessité chez le ministre d'un grand amour de Dieu et des âmes, d'une humilité profonde et de certaines qualités de gouvernement et d'apostolat, acquises par une préparation convenable et surtout fruit de la prière et de la grâce divine (ce que l'A. appelle un « *carisma* »).

Dans son deuxième article, l'A. reprend cette dernière partie pastorale, en insistant sur un *exemple* (simplement mentionné dans le premier) donné en commun par les quelque 300 évêques catholiques d'Afrique, lors de la Conférence de 411 avec les donatistes, à Carthage, où ils offrirent leur démission au cas où les conclusions de la Conférence le demanderaient pour la paix et l'unité de l'Église.

F.-J. T.

280. ARMAS Gregorio, *Obligatoriedad de la vocación sacerdotal, en el pensamiento de san Agustín* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 77-81.

En examinant les principaux textes augustiniens sur la question, en particulier, *Serm. 61, 2 ; 100, 2 ; Ep. 48, 2* et surtout *248, 8-12*, etc. ; *De Civ. Dei, XIX, 19* et *C. Faustum, XXII, 56-58*, l'A. conclut que saint Augustin n'enseigne pas clairement l'obligation d'accepter la charge apostolique du prêtre ou de l'évêque : il loue aussi l'humilité qui refuse. Mais, en excluant tout motif humain surtout d'ambition, il insiste sur l'appel pressant de la charité qui fait l'obligation morale de répondre à cette vocation chez ceux qui peuvent l'exercer dignement.

F.-J. T.

281. MORÁN José, *Sacerdocio y vida común en la perspectiva conciliar y en la agustiniana* — *Augustinianum*, 7, 1967, p. 5-25.

L'A. présente les directives données par le Décret de Vatican II, sur « *Le ministère et la vie des prêtres* », concernant la *vie en commun* des prêtres (dans le *Presbyterium*) et l'esprit de pauvreté qui découle chez eux de leur vocation même, à l'exemple de la vie des premiers chrétiens de Jérusalem (*Act. II, 44-47*) (cf. le *Décret*, ch. III, n° 17-22, éd. du Centurion, p. 423-444) ; l'A. souligne les raisons théologiques et pastorales qui les fondent ; et il montre comment saint Augustin devenu évêque comprit parfaitement ce problème et le résolut en faisant de son « *presbyterium* » d'Hippone un vrai « *Monasterium clericorum* ». — Fort bonne étude, fondée sur les documents les plus solides, spécialement la *Vita Augustini* de Possidius et les *Serm. 355-356*.

F.-J. T.

282. PELLEGRINO Miguel, *Verus Sacerdos. El sacerdocio en la experiencia y en el pensamiento de San Agustín*. Trad. por D. BRAVO. Madrid, Ediciones Paulinas, 1968, 17 × 12,5, 210 p.

MARIAGE

283. BERROUARD M.-François, *L'enseignement de saint Augustin sur le mariage dans le Tract. 9, 2 in Ioannis Evangelium* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 83-96.

Après avoir donné une vue d'ensemble sur les deux *Tract. in Ioh. Ev.*, 8 et 9, consacrés par saint Augustin à l'explication des Noces de Cana, l'A. cite, p. 84-85, un passage du *Tr. 9, 2*, et il en donne le commentaire en répondant aux quatre questions que nous pose ce texte : 1^o Quels sont les adversaires du mariage que saint Augustin y réfute ? — Ce sont les manichéens qui, en effet, pour l'Évêque d'Hippone, méritent d'être comptés parmi ceux dont saint Paul a dit : *prohibentes nubere (I Tim., iv, 3)*. 2^o En quel sens Jésus a-t-il institué le mariage à Cana ? — Saint Augustin ne songe pas à l'institution d'un des sept sacrements ; mais, étant Dieu, Jésus, selon lui, vient confirmer par sa présence ce que Dieu a dit à Adam et Ève dès leur création : *Erunt duo in carne una*. 3^o En citant, à propos du renvoi de l'épouse, le mot de *Matth., xix, 9 : Nisi ex causa fornicationis*, saint Augustin a-t-il admis la possibilité du divorce ? — L'A. montre ici l'embarras du commentateur qui cherche à déterminer le sens de ce texte par d'autres passages parallèles : pour lui, s'il s'agit de l'épouse renvoyée pour adultère, un autre texte lui défend clairement de se remettre (*Matth., v, 32*) ; mais s'il s'agit de l'époux innocent qui a ainsi renvoyé sa femme, il n'ose se prononcer sur son droit à se remettre à cause de l'obscurité de l'Écriture sur ce point. 4^o Quand saint Augustin dit que Jésus vint à Cana *ut ostenderetur sacramentum nuptiarum*, en quel sens parle-t-il de *sacrementum* ? — Ce n'est pas, répond l'A., au sens précis de la théologie actuelle, mais au sens de *sacramentum-mystérium*, habituel à l'Évêque d'Hippone ; car il développe en ce *Tract.*, le symbolisme du mariage selon saint Paul *Eph., v, 31 : Ego dico, in Christo et in Ecclesia* ; et l'A. renvoie au *De nuptiis et conc., I*, surtout *xvi, 28*, où ce symbolisme est repris. Mais loin d'exclure la « *sacramentalité* »

du mariage, ce symbolisme servira de base aux théologiens du Moyen Âge pour mieux le dégager et l'affirmer. — Excellente exégèse de ce passage augustinien.

F.-J. T.

284. van der MARCK W., *Het onvoorziene risico van Augustinus' erfzondeleer voor de huwelijkstheologie* (The unexpected risk to the theology of marriage of St. Augustine's doctrine of original sin) — *Tijdschrift voor Theologie*, 7, 1967, p. 28-42 ; sommaire en anglais.

L'A., tout en faisant droit au désir des moralistes contemporains de « mettre à jour » la morale sexuelle, proteste avec raison contre la rupture en cette question, prônée par certains à l'égard de la grande Tradition théologique représentée en particulier par saint Augustin, saint Thomas, le concile de Trente. Si l'on accuse saint Augustin de rigorisme, c'est qu'on confond sa *doctrine théologique* avec des directives de morale toute pratique. Et l'A. montre, succinctement mais objectivement (p. 30-33) comment l'affirmation augustinienne que la « *concupiscentia carnis* » est un *mal*, et non un bien comme le voulait Julien d'Éclane, se rattache à la défense du dogme du péché originel, lequel chez Augustin, n'est que l'aspect négatif du dogme de la Rédemption par la grâce du Christ nécessaire à tout homme depuis la chute d'Adam ; et il conclut (p. 34) au caractère pleinement biblique de cette vue centrale d'Augustin. — Puis il présente à grands traits l'évolution de la tradition théologique au Moyen Âge où ceux qui invoquent l'autorité incontestée d'Augustin, y déplacent de plus en plus l'accent, délaissant le point de vue théologique pour insister sur l'aspect humain de morale sexuelle concrète, si bien que les auteurs de la Renaissance et après le Concile de Trente (surtout, ajouterai-je, ceux qui cultivaient la casuistique) en viennent à tirer des formules augustinianes des règles rigoristes, à moins de tomber par réaction dans le laxisme (cf. p. 35-38) ; d'où l'opposition actuelle contre saint Augustin et la tradition qu'il personifie. Mais l'A. à juste titre, excepte de ces déviations les grands scolastiques, et spécialement saint Thomas, lequel, montre-t-il (p. 39-41), a fort bien compris saint Augustin, restant fidèle à sa *théologie* de la Rédemption et des suites du péché originel, mais en mettant au point, grâce à sa psychologie inspirée d'Aristote, les conséquences de morale sexuelle qui en découlent. L'A. devrait sans doute vérifier et, à mon avis, corriger ce qu'il dit des « vues aristotéliciennes » de Julien d'Éclane rejetées par saint Augustin (voir sur ce point mon article sur *L'aristotélisme de Julien d'Éclane*, signalé en ce *Bulletin augustinien* pour 1967, n° 88) ; mais ses remarques sur saint Thomas appuyées sur des renvois précis à la *Summa theologiae* sont pleinement valables et offrent, à mon avis, la vraie direction à prendre en ce domaine.

F.-J. T.

285. MOLIN Guy, *L'affrontement de Berdiaeff et de saint Augustin à propos du mariage*. Mémoire pour la licence de théologie, Faculté de Théologie de Lille, 1966, (6)-301-26-20-(5) p.

286. HUFTIER M., *Morale chrétienne et régulation des naissances* — *L'Ami du clergé*, 77, 1967, (section Doctrine), p. 193-208 et 209-212.

L'occasion de la thèse de G. Molin (dirigée par M. Huftier) est un refus assez brutal opposé par Berdiaeff (en *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, 1946, p. 254 cité p. 1 de l'Introduction de la thèse) à la morale du mariage telle qu'il la comprend chez saint Augustin (comme si « la personne n'y était qu'un moyen au service de l'espèce ») : pour expliquer ce refus, l'A. entreprend de remettre chez les deux penseurs la théorie du mariage dans l'ensemble de leurs doctrines philosophique et théologique en insistant 1^o sur leurs points communs (p. 1-149) ; 2^o sur les aspects et les motifs de leur désaccord (p. 150-253) : méthode excellente en soi, mais qui n'a pu donner en cette thèse de licence qu'une première approche encore trop imparfaite pour confronter vraiment deux œuvres aussi importantes où les convergences se heurtent à d'irréductibles oppositions. — De la première partie, il résulte que Berdiaeff donne la prépondérance à la philosophie, tout en la voulant essentiellement religieuse : il la fonde sur la valeur suprême de la *personne spirituelle* exprimée par son *activité libre* « qui fait irruption par-delà le bien et le mal » (cf. p. 93-94), de sorte que dans le mariage il faut rejeter comme mauvais tout l'aspect social et

utilitaire réglant sous forme de contrat imposé du dehors par la société ou la religion « l'élan de l'amour libre et personnel » qui en est l'idéal et la norme suprême. Le philosophe russe détermine d'après cette norme ce qui lui paraît valable dans l'enseignement de la Sainte Écriture et de l'Église concernant le mariage ; et plus d'une fois ses conclusions qu'il avoue « révolutionnaires » restent inconciliables avec la Tradition de l'Orthodoxie (à laquelle il appartient par son baptême), conforme en cela à celle de l'Église catholique. Saint Augustin au contraire soumet toujours sa réflexion proprement philosophique (rationnelle) à sa foi interprétée selon la Tradition catholique. Mais l'A. ne souligne pas cette opposition ; il relève plutôt en cette première partie certaines *ressemblances*, comme l'*aspect existentiel* des deux philosophies, inhérent à l'histoire des deux penseurs, à leur vie tourmentée, à leur aspiration commune vers un « autre » monde ; puis, une même sensibilité très vive aux conséquences de la chute originelle et à l'esclavage de la concupiscence charnelle qui en découle dans l'humanité déchue. L'A. conclut par un aperçu de l'*Érotisme* selon G. Bataille (p. 142-149, un hors-d'œuvre à mon avis qui voudrait éclairer et qui complique plutôt un sujet d'étude déjà trop riche). — C'est la *II^e Partie* qui aborde vraiment l'opposition des deux penseurs. L'A. pose bien les problèmes, et présente d'abord la *métaphysique personneliste* de Berdiaeff pour qui la personne libre est supérieure à l'être, même en *Dieu* qui n'est plus ni « Acte pur » ni « Etre immuable » mais « un Etre personnel et libre » qui nous crée « personnes libres » nous aussi ; et par là, il garantit la règle suprême de la morale humaine tout entière, qui est la valeur suréminente de la liberté, spécialement dans le mariage, où tout est subordonné à l'amour conjugal spirituel comme affirmation de notre personnalité libre. L'A. expose cette métaphysique sans la critiquer ; mais il pose une question en citant, p. 151, l'affirmation de Berdiaeff : « La doctrine théologique qui prétend que Dieu a créé l'homme pour sa propre glorification, humilié aussi bien Dieu que l'homme » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 41) : n'est-ce pas là, demande-t-il, rejeter une thèse fondamentale de la morale catholique y compris celle de saint Augustin ? L'A. n'y répond pas clairement mais il expose toutes les conséquences radicales qu'en tire Berdiaeff en excluant dans le mariage toute soumission du « libre amour conjugal » aux lois de la « procréation de l'enfant » : d'où sa réaction contre Schopenhauer (signalée p. 168-177) et contre saint Augustin qui, en effet, défend dans la ligne catholique la valeur de l'institution du mariage, y compris les règles du Droit romain en la matière. Berdiaeff récuse surtout deux points : l'importance primordiale accordée à l'enfant, et les règles sociales du contrat : condamnation sévère de l'adultère par l'État, du divorce par l'Église, réglementation stricte des biens matériels : toutes ces contraintes admises et justifiées par Augustin sont rejetées comme immorales par Berdiaeff en tant qu'elles limitent l'expression de l'amour conjugal libre et personnel. — À mon avis, la vraie réponse au problème ainsi posé était de rectifier la « métaphysique de la liberté » parfois indécise et boiteuse chez Berdiaeff par la métaphysique chrétienne du personnelisme augustinien où la liberté créatrice de Dieu crée en effet les hommes à son image de *personnes libres*, en sorte que cette activité personnelle se répercute pleinement (comme le demande le philosophe russe) dans l'usage du mariage chez les époux vraiment chrétiens qui se conforment aux règles non seulement de la *moral*, mais de la *spiritualité* du mariage-sacrement telles que saint Augustin les expose et les conseille en ses traités, non seulement ceux que l'A. utilise (cf. ses *Sources bibliographiques*, *in fine*, où dominent les ouvrages de jeunesse d'Augustin) mais, surtout les derniers traités contre Julien d'Éclane : les deux livres *De nuptiis et conc.* ; les 4 livres *C. duas Epist. Pelagian.* ; le grand Traité *C. Julianum* en 6 livres ; et l'*Opus imperf. o. Julianum* en 6 livres également : vaste programme évidemment, vers lequel G. Molin commence cependant, mais timidement, à s'orienter en redressant dans le détail plusieurs reproches injustes de Berdiaeff (cf. par ex. p. 84) et en réclamant à juste titre que l'on remette les citations fragmentaires d'Augustin dans le contexte général de sa doctrine. N'ayant pu le faire pleinement, faute de temps, l'A. conclut son étude en réconciliant les deux penseurs par leur commune croyance en l'au-delà. La réalité du « monde eschatologique » telles que la foi les enseigne à l'un et l'autre, résoudront certes pleinement chez les élus ressuscités tous les problèmes restés insolubles ici-bas. Mais la théologie de la grâce du Christ (dont le sacrement de mariage est une source) telle que saint Augustin l'expose avec le Nouveau Testament, indique vraiment le chemin qui dès ici-bas y conduit, à condition de suivre humblement la loi de la vie chrétienne, loi de progrès vers la sainteté jusqu'à la mort.

Dans la thèse de G. Molin, plusieurs notes inspirées de M. Huftier (cf. p. 66, notes 14-15, p. 160, note 16) marquent heureusement cette orientation ; dans un autre contexte, M. Huftier lui-même nous en donne un bon résumé. Pour répondre à de nombreuses questions posées à *L'Ami du clergé* sur la « régulation des naissances », et en attendant l'intervention promise du Pape Paul VI, il donne une « présentation théologique » du problème ainsi posé. Il s'agit d'aider les prêtres (lecteurs de la Revue) dans leur ministère auprès des époux, et le deuxième article est ainsi consacré aux conclusions pratiques actuelles. — Mais le premier article veut éclairer et guider la réflexion nécessaire à une pastorale prudente ; et pour cela, l'A. constate d'abord le mouvement actuel d'opinion qui est en réaction, en cette matière, contre la doctrine dite « augustinienne » ; mais, note-t-il, « il s'agit d'un augustinisme durci et perçu à travers nos catégories actuelles » (p. 195) et il en donne une idée plus objective. Sur la morale conjugale, dit-il, on trouve deux séries distinctes de textes augustiniens. Dans la première, la procréation est affirmée comme la fin principale du mariage, la seule semble-t-il qui rend licite l'usage de la concupiscence charnelle, ce « mal nécessaire » selon Augustin, depuis le péché original, en toute union sexuelle ; les autres « biens du mariage » n'enlèvent pas le péché dans l'admission du plaisir *au-delà* de cette norme stricte, mais ils le rendent « venialis ». Mais l'A. relève ici un aspect important et trop souvent négligé de la doctrine augustinienne : cette « règle de la procréation » n'est pas mise au service d'un but terrestre, fût-ce la prospérité d'une Patrie ou d'une civilisation ; mais c'est le moyen providential pour peupler la Cité de Dieu, en remplaçant par des élus que la grâce de Dieu tire de l'humanité ainsi multipliée, les anges exclus du ciel après leur révolte orgueilleuse... — De plus, il y a une seconde série de textes augustiniens où le mariage chrétien, symbole (comme *sacrement*) de l'union du Christ et de l'Église, constitue une société « fraternelle et amicale » indissoluble jusqu'à la mort ; en sorte qu'il reste un vrai mariage, et même d'une perfection morale plus haute, si d'un commun accord les époux choisissent « propter Regnum Dei » la continence parfaite à l'exemple de l'union virginal des « parents » de Jésus à Nazareth que saint Augustin donne en exemple à la famille chrétienne (cf. *De nuptiis et conc.*, I, xi, 12-13). L'Évêque d'Hipponne appelle « *caritas coniugalis* » cette union dont la richesse spirituelle dépasse même le « *bonum prolixi* ». L'A. en son exposé succinct n'a pas signalé ce rôle de la vertu théologale de charité fraternelle, devenue *conjugale* en mariage chrétien ; mais tout son exposé s'oriente vers cette notion ; et, à mon avis, c'est en approfondissant cette conception authentiquement augustinienne qu'on peut seulement rendre pleine justice à la doctrine toujours valable de la morale conjugale selon saint Augustin.

F.-J. T.

287. JANSENS L., *Chasteté conjugale selon l'encyclique Casti Connubii et suivant la constitution pastorale Gaudium et Spes* — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 42, 1966, p. 513-554.

288. JANSENS L., *Mariage et fécondité. De Casti connubii à Gaudium et spes*. Collection « Réponses chrétiennes ». Gembloux, Duculot ; Paris, Lethielleux 1967, 18,5 x 13, 120 p.

La brochure « *Mariage et fécondité* » reproduit l'article des *Ephemerides* avec quelques améliorations de forme et d'applications pastorales mais sans aucun changement de fond. L'A. y reprend la thèse du *dualisme* qu'il reproche à la morale traditionnelle du mariage inspirée par saint Augustin, et dont il a parlé précédemment (cf. *Bull. augustin.* pour 1964, n° 370, dans *Rev. ét. augustin.*, 12, 1966, p. 363-364). Il insiste textes à l'appui, sur l'existence d'une double conception chez Augustin : la première (p. 16-32) fonde le mariage sur la différence biologique des sexes, en affirmant que *seule* la procréation rend légitime l'acte conjugal ; la seconde le fonde au contraire sur la nature sociale de l'homme (p. 33-38) et l'A. y apporte quelques beaux textes augustiniens où la « *caritas coniugalis* » due au sacrement de mariage et à la grâce du Christ caractérise l'*essence* du mariage chrétien et le justifie moralement même indépendamment du « *bonum prolixi* », spécialement quand les époux font d'un commun accord le vœu de continence *propter Regnum Dei* ; sans oublier l'exemple typique de la Sainte Famille où le mariage virginal de Marie et Joseph a aussi, par miracle, le « *bonum prolixi* » de l'Enfant Jésus (*De nupt. et conc.*, I, xi,

12-13). Mais pour l'A., « ces deux conceptions sont juxtaposées » chez Augustin et constituent un *dualisme insurmontable* « parce qu'il est inconcevable [pour lui] que l'acte sexuel puisse avoir pour *sens intrinsèque* d'être une expression et une incarnation de l'amour conjugal » (cf. p. 41). — Après avoir étudié saint Thomas (p. 42-62) qui, à son avis ne s'est pas libéré du dualisme augustinien, l'A. expose en deux étapes la réaction actuelle qui est en train de le corriger. Le premier renouveau aboutit à l'encyclique « *Casti connubii* » de Pie XI (1930) qui reconnaît le caractère *personnel* du contrat conjugal tout en maintenant aussi le point de vue traditionnel ; le second est accompli par Vatican II qui présente dans la Constitution « *Gaudium et Spes* » cet aspect personnel comme fondamental et en indique les conséquences ; en particulier y est admis le principe du « contrôle des naissances ». — C'est avec raison que l'A. considère cette évolution comme un progrès qu'il convient de favoriser ; mais, à mon avis, ce *caractère personneliste* est précisément ce qui caractérise le mieux la morale conjugale, bien comprise, chez saint Augustin, et lui permet de surmonter pleinement le « *dualisme* » dont on l'accuse, au moyen de l'action (victorieuse par la grâce du Christ) de la *caritas coniugalis*. Mais la pleine justification de cette remarque exigerait une étude que ne peut comporter ce simple compte rendu.

F.-J. T.

289. FAUL Denis, *Saint Augustine on the marriage. Recent views and a critique* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 185-180.

On trouve plus d'une fois chez certains auteurs récents qui traitent de la morale conjugale, un reproche de rigorisme exagéré adressé à la doctrine augustinienne sur ce point, en l'accusant d'avoir par son influence entraîné dans une mauvaise direction la doctrine classique des moralistes catholiques au Moyen Age et jusqu'à nos jours. Dans le présent article, l'A. se propose de vérifier la valeur du reproche, en s'appuyant sur le principe très juste qu'on ne peut préciser le sens vrai d'une doctrine qu'en la remettant dans son contexte. Il signale plusieurs auteurs, comme L. Janssens (voir ci-dessus n° 287), G. Egner, J.T. Noonan ; de ce dernier dont il loue l'exposé d'ensemble, il cite pourtant plusieurs critiques qu'il réfute par le contexte. — A propos de l'exégèse augustinienne du mot de saint Paul : « *ego dico ad veniam* » (*I Cor.*, VII, 6), il note une hésitation de l'*Enchirid.*, xxi, 76 (cf. p. 177, n. 47) ; il aurait pu y joindre la note de A. Gaudel dans la B.A., 9, p. 393-396, qui explique fort bien la pensée d'Augustin d'après les lieux parallèles, spécialement *De nupt. et concupisc.* XIV, 16. L'A. l'a lui aussi fort bien fait pour plusières objections tirées du *Contra Faustum* et autres ouvrages, et son article, solide et richement documenté, est une excellente mise au point sur ce sujet très actuel.

F.-J. T.

290. NOONAN J. Th., Jr., *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1965, XII-581 p.

Voir les pages que D. Faul (ci-dessus n° 289) consacre au chapitre concernant S. Augustin.

291. LECLERC Gustave, *Mariage des vieillards et « probati auctores »* — *Salesianum*, 29, 1967, p. 463-515.

La première partie de cette étude est parue *ibid.*, 28, 1966, p. 672-718 (voir notre précédent *Bulletin* n° 294). Le second article embrasse les XVI^e-XX^e ss. ; p. 471 sv., Basile Ponce de León († 1629) s'appuie sur S. Augustin.

MYSTIQUE — SPIRITUALITÉ

292. BUTLER Cuthbert, *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. Harper Torch books. New York, Harper and Row, 1966, 300 p.

293. TSCHOLL Josef, *Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus*. Heverlee-Leuven, Augustijns Historisch Instituut, 1967, 24,5 x 16, 172 p.

Thèse recensée dans le *Bulletin augustinien pour 1962*, n° 450 (*Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 202-203), et parue en cinq articles sous des titres distincts dans *Augustiniana*, de 1964 à 1966, articles signalés dans nos *Bulletins* successifs et rassemblés sans la pagination qu'ils portent dans la revue. A toutes fins utiles, voici la concordance des divisions et des pages : — *Augustiniana*, 14, 1964, p. 72-104 = chap. I, paragr. 1 et 2 (p. 3-35) ; — 15, 1965, p. 32-53 = chap. I, paragr. 3 (p. 35-56) : ce chap. I correspond à la I^e Partie de la thèse ; — 15, 1965, p. 380-413 = chap. II (p. 57-81) = II^e Partie de la thèse ; — 16, 1966, p. 11-28, paragr. 1 et 2 = chap. III (p. 82-99) = III^e Partie de la thèse ; — 16, 1966, p. 29-53, paragr. 3 = chap. IV sous le titre « *Die Neugestaltung und Erforschung des Ebenbildes Gottes* », paragr. 1 (p. 100-124) ; — 16, 1966, p. 330-357 = chap. IV, paragr. 2 et 3 (p. 125-152) ; — 16, 1966, p. 357-370 = chap. V (p. 153-166) ; les chap. IV et V correspondent à la IV^e Partie de la thèse. — Le livre comporte deux index.

L. B.

294. BECKER Aimé, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la bénédiction. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*. Thèse de doctorat en théologie, Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique. Paris, Lethielleux, 1967, 25,5 x 16,5, 352 p.

En cette thèse de théologie, l'A. reprend une pensée fondamentale chez Augustin et il y retrouve à sa façon tout l'Augustinisme, considéré comme l'étude du but de la vie humaine, qui est la « Béatitude » du ciel. Son originalité est de centrer sa recherche sur l'œuvre oratoire de saint Augustin, en comprenant par là, avec tous les sermons authentiques qui nous sont parvenus, les *Enarr. in psalmos* et les *Tract. in Ioh. Ev. et Epist.* Mais si, en réalité toutes ses réponses sont puisées dans cette œuvre oratoire (ses innombrables références le prouvent), pourtant les deux questions fondamentales qu'il pose et qui constituent son plan d'ensemble, lui sont inspirées par les autres œuvres plus philosophiques, scripturaires ou théologiques d'Augustin : 1^e Comment selon Augustin, l'instinct vital (« existentiel », peut-on dire) le plus profond de l'homme comme tel est-il de « vouloir être heureux » ? (I^e Partie : L'appel du bonheur). 2^e Comment, toujours selon Augustin, J.-C. Verbe incarné l'unique Médiateur, « universalis via animae liberandae » (*De Civ. Dei* X, 32 ; BA 34 p. 546) répond-il à cet instinct non seulement pleinement, mais surabondamment par l'offre d'une destinée surnaturelle qui est la « vision bénédictive » et la louange éternelle des élus dans le ciel ? (II^e Partie : La révélation du bonheur). La première partie est philosophique, la seconde purement théologique ; et comme c'est toujours le cas chez saint Augustin, les deux aspects se rejoignent en une seule synthèse qu'on trouve aussi bien dans les œuvres oratoires que dans les autres traités augustiniens. Des deux côtés, c'est la même doctrine, mais avec des nuances parfois importantes : ainsi, l'A. signale, p. 15, l'aspect connexe de « liberté chrétienne » (étudié par d'autres auteurs) sans même noter que pour saint Augustin le désir inné du bonheur est l'exemple typique d'un acte libre spontané, le même après comme avant le péché (cf. *Opus imperfectum c. Iul.*, VI, 11 et 12) ; mais ce point de controverse n'est pas abordé dans les sermons. En son œuvre oratoire pourtant, Augustin ne se prive pas d'évoquer la sagesse philosophique : il l'évoque devant ses fidèles la recherche du bonheur comme notre *instinct fondamental* (ch. I) et il montre quel problème insoluble se pose ainsi aux philosophes païens qui ne sont pas d'accord entre eux (ch. II) ; tandis que pour notre expérience vitale pour chacun de nous, il s'agit d'un véritable *drame*, à cause de l'inconstance radicale du bonheur terrestre (ch. III) et des fausses solutions aussi alléchantes que trompeuses des sages d'ici-bas : manichéens, stoïciens, épiciuriens (ch. IV), et même des platoniciens, les plus grands parce qu'ils mettent le bonheur en Dieu ; mais ils refusent la voie qui y mène, le Verbe incarné. Du moins ils nous indiquent la bonne méthode, celle de l'*intériorité*, vers la « Patrie du bonheur » (ch. V) et l'A. rencontre ici le « cœur » augustinien dont parlent nombre de sermons, le cœur qui voit Dieu, qui le cherche, l'entend, le possède, car « *intus Deus altus est* » (*In ps.* 130, 12, cf. p. 160) ; et cela, en « vivant selon Dieu » dans « l'amour de la sagesse » : c'est par là que le cœur éclairé par l'*illumination divine* trouve déjà une participation au vrai bonheur dans la vie contemplative. — En relevant ainsi (en cette I^e Partie) « à travers la prédication de l'évêque d'Hippone les traces

d'une philosophie du bonheur plus ou moins tributaire de la sagesse antique » (cf. p. 186), l'A. ne s'est pas privé d'élargir parfois son enquête en se référant aux dialogues philosophiques et aux bonnes études déjà parues sur le sujet ; mais il a toujours noté le caractère spécial des exposés oratoires où apparaît le souci pastoral d'Augustin, sa « pédagogie » évangélique orientée vers la conversion des pécheurs et l'ouverture aux appels de la grâce pour le seul vrai bonheur, celui des « bénédicences évangéliques », prélude du ciel. — La II^e Partie reprend et développe explicitement cette théologie augustinienne du bonheur. Ici non plus, le sujet n'est pas neutre, puisqu'il s'agit de Jésus-Christ, Roi de la Patrie céleste et souverain Maître du bonheur (ch. vi), considéré par Augustin comme « Maître des deux Testaments » parce que l'Ancien tout entier est une prophétie du Christ et de son Église (ch. vii et viii) et parce que les bénédicences du Sermon sur la Montagne transforment en les complétant les promesses de l'Ancien Testament (ch. ix). L'A. renvoie, p. 217, à plusieurs études importantes de M. Pontet, H. de Lubac, L. Bouyer, P. Grelot, J. Daniélou, dont il s'inspire, tout en restant fidèle (il faut l'en louer) à son plan de puiser d'abord ses réponses dans l'œuvre oratoire d'Aug. Le ch. viii sur le mystère du Christ total (Verbe incarné, Tête de l'Église) qui explique l'Ancien Testament par le Nouveau est tout entier tiré des *In psalmos* et il prépare la conclusion (ch. ix) où l'on voit saint Augustin passer des bénédicences psalmiques aux bénédicences évangéliques en prêtant à David (l'auteur des 150 psaumes pour Augustin) des sentiments chrétiens, qui spiritualisent les biens trop terrestres encore promis par Dieu à son ancien Peuple. — Le ch. x enfin, p. 280-316, est la réponse personnelle de l'A. à la question toute moderne posée par A. Nygren en son « *Eros et Agapè* » : Comment se concilie chez Aug., la recherche de la *bénédicence* (que l'A. préfère appeler *Eudaimonia* plutôt qu'*Eros* à résonance trop charnelle chez Platon) avec la charité désintéressée de l'amour pur de Dieu (*Agapè*). Et pour lui aussi, comme pour J. Maritain (cf. p. 313, note 156) l'opposition qu'on a voulu voir entre *Eros* et *Agapè* chez saint Augustin n'est qu'un faux problème résolu dans les œuvres oratoires comme ailleurs (cf. en particulier *De Civ. Dei*, XXII, 30, 5, BA 37, p. 718, écho de *In ps.* 53, 10) par l'amour gratuit de Dieu qui s'exprime dans la louange éternelle du ciel, cette « extase de la Bénédicence » préparée dès ici-bas par la vie contemplative. — On voit toute la richesse et l'originalité de cette thèse : elle aidera surtout ceux qui voudront vérifier les multiples renvois aux œuvres oratoires, à constater l'unité profonde de la pensée de saint Augustin qui n'oublie jamais, même en s'adressant au peuple chrétien, les aspects les plus mystérieux du donné révélé tel qu'il en acquiert l'intelligence en sa vie de prière et qu'il défend avec tout son zèle pastoral en ses grands traités contre les païens et tous les hérétiques.

F.-J. T.

295. CILLERUELO Lope, « *Deum videre* » en *San Agustín — Salmanticensis*, 12, 1965, p. 3-31 ; 13, 1966, p. 231-281.

« Voir Dieu » : en ces deux mots, tels que saint Augustin lui-même les a pensés, l'A. a vu, me semble-t-il, comme un point central capable d'unifier toutes les richesses de l'œuvre augustinienne, conçue comme une « philosophie chrétienne » au sens patristique du mot, comme un ensemble doctrinal où toutes les vérités, scientifiques et philosophiques accessibles à la raison, sont harmonieusement unies et achevées par les vérités divinement révélées, de façon à orienter efficacement l'homme tel que Dieu l'a créé vers sa destinée qui est de « voir Dieu » dans le ciel (selon la pensée des *Confess.*, I, 1 : « Fecisti nos ad te... »). On peut certainement comprendre ainsi « *Videre Deum* » dans l'œuvre augustinienne ; et c'est ainsi, me semble-t-il, que le présente, en cette étude, le 8^e point intitulé : « *Foi et théologie* » (II, p. 271-281) : reprenant une dernière fois le thème choisi : « *videre Deum* », l'A. y montre comment pour saint Augustin la foi est une *lumière* qui tend par sa nature même sous la pression de l'espérance et de la charité, à s'épanouir dans la vision de Dieu au ciel, car tel est le sens profond de l'adage « *Crede ut intelligas* » qui est bien la méthode propre à Augustin. D'abord, sans doute, ayant découvert au moment de son baptême les ruines causées par le péché en notre nature actuelle (nature *déchue*, qui garde pourtant en sa « *memoria Dei* » le germe d'un retour jusqu'à la « vision de Dieu ») Augustin voyait dans le *foi* une étape inférieure (cf. *De utilitate credendi*) adaptée à l'homme pécheur, pour remplacer la « vision de Dieu », devenue inaccessible, par la confiance donnée au témoignage du Christ Verbe incarné, notre Médiateur, notre « chemin » indispensable

pour remonter vers cette « vision de Dieu ». Mais après avoir souligné dans ses premiers écrits ce rôle purificateur de la foi, il insiste de plus en plus sur sa valeur de lumière et sur les progrès que les dons du Saint-Esprit (science, intelligence, sagesse) répandus dans nos cœurs avec la grâce de la vie chrétienne, font accomplir au vrai chrétien qui, fidèle à sa destinée, n'a d'autre but ici-bas que de se préparer à la « vision beatifique » du ciel : « *Visio Dei* ». Comme le dit l'A. en conclusion, p. 280 : « Tandis que la charité ici-bas surmonte progressivement la concupiscence, la foi surmonte l'ignorance due au péché, en grandissant comme la lumière du matin : *lux fidei, lux sapientiae*, qui s'épanouit en « *Lumen gloriae* ». — Comment les sept parties précédentes préparent cette conclusion triomphale, il n'est pas toujours facile de le voir et il serait trop long de le tirer au clair : il nous suffira d'indiquer les étapes de cet itinéraire. Après une *Introduction* philologique sur le sens de « *videre* » et de « *Deus* » chez Augustin (p. 1-15), l'A. indique : 1) le *Point de départ* de saint Augustin cherchant Dieu à travers le manichéisme et le scepticisme ; 2) l'*Idéalisme platonicien* qui est son premier pas vers la solution ; 3) mais c'est un *Platonisme chrétien* qu'il trouve dans le « cercle milanais » et qu'il élabora personnellement après sa conversion (tel est le contenu du 1^{er} article, p. 15-31). Et puisque c'est la « *Visio Dei* » qui est le centre de la synthèse entrevue, l'A. parle en son 2^e article, des trois formes que prend chez Augustin la connaissance de Dieu ; elle est (§ 4) une *théologie négative*, moins au sens du néoplatonisme ou du Pseudo-Denys (selon l'A.) qu'au sens du mystère biblique ; 5) il y a aussi une *théologie naturelle*, que l'A. caractérise par la théorie de la « *memoria Dei* » (p. 231-249) ; 6) et aussi une *théologie du signe* ou du *Verbe* (p. 250-256) comme l'explique le *De doctrina christi*, et l'applique le *De Trinitate* ; 7) enfin, l'A. étudie la *preuve de l'existence de Dieu* chez Augustin, montrant qu'elle est un premier effort pour « voir Dieu » (p. 257-270). Les développements présentés sur tous ces problèmes ne manquent pas d'intérêt ; mais ils font souvent figure d'excursus, n'étant pas explicitement rattachés au point central signalé. — Du moins, l'étude montre la richesse et l'originalité de la pensée augustinienne.

Voir aussi n° 361, 362, 365, 387, 382, 402.

F.-J. T.

296. MORÁN J., *Acción y contemplación en el libro XII « De Trinitate » de San Agustín* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag 1966, p. 451-468.

Toute la doctrine de saint Augustin considérée en son ensemble comme un enseignement de morale catholique présenté sous forme de « philosophie chrétienne » au sens patristique du mot, peut se résumer dans la théorie des *deux vies*, l'une qui vient d'abord, *active*, l'autre *contemplative*, celle-ci étant à l'état pur dans la vie céleste, notre but suprême, et à l'état d'idéal poursuivi dans la vie terrestre vraiment orientée vers Dieu par la morale chrétienne, conçue comme une spiritualité ou une tendance à la perfection. L'A. trouve dans le XII^e livre *De Trinitate* un exposé synthétique de cette doctrine ; et pour le démontrer il fait ici l'analyse du contenu de ce livre divisé en trois parties, exposant 1) que la vraie image de Dieu est dans la vie contemplative ; 2) que cette image se perd par le péché qui fait passer la recherche des faux biens terrestres avant l'amour de Dieu ; 3) enfin que c'est la *sagesse* et non la science qui y conduit, parce qu'elle concerne les biens éternels, tandis que la science règle l'usage des biens terrestres. D'où quelques *conclusions*, p. 467-468, qui résument la thèse ainsi exposée.

F.-J. T.

297. MORÁN José, *Sellados para la santidad. (Comentario teológico-agustiniano al Decreto « Perfectae Caritatis » del Concilio Vaticano II.)* Archivo Teológico Agustiniano, 7. Valladolid, Archivo Teológico Agustiniano, 1967, 21 × 13,5, 252 p.

Le commentaire augustinien que nous présente l'A. ne concerne pas seulement le Décret « *Perfectae caritatis* » mais aussi le ch. VII (n° 43-47) de la Constitution *Lumen gentium* (sur l'Église) qui traite de la *vie religieuse* ; et aussi le § 10 du Décret sur la Formation des prêtres, qui parle des « séminaristes qui selon les lois saintes et fermes de leur rite propre observent la Tradition vénérable du célibat sacerdotal » (éd. du Centurion, p. 457). Le sujet traité est ainsi la « *Théologie* (ou la *spiritualité*) de la *vie religieuse* » présentée en ces divers documents ; l'A. y distingue quatre points : 1) un aspect *théocentrique* ; la *vie religieuse*

gieuse est une consécration totale au service de Dieu découlant du baptême pleinement vécu. 2) Un aspect *christocentrique* et *ecclésial* ; elle a sa place dans le Corps mystique de l'Église dont le Christ est la Tête : place éminente, précisée par *Lumen gentium* comme distincte de la hiérarchie, mais au sommet de la vie de perfection chrétienne proposée par le Christ comme un conseil à tous ses disciples sans distinction. 3) Avant d'aborder le problème des vœux, l'A. souligne le caractère de *vie commune* signalé par le Concile. 4) Il expose enfin abondamment l'essence de la vie religieuse (p. 111-235) en quatre sous-titres : a) les vœux en général ou les conseils évangéliques ; b) la virginité ou le célibat religieux ; c) la pauvreté dans la vie commune ; d) l'obéissance, lien social. Et en chacun de ces sept points, après avoir résumé l'enseignement du Concile, l'A. le commente par de nombreux textes augustiniens enrichis de multiples références bibliographiques. Notons spécialement que le 3^e point (p. 75-110) est mis en relief à cause de l'idéal monastique augustinien fondé sur l'exemple de la primitive Église où « tous n'avaient qu'un cœur et qu'une âme ». De même, la théologie d'Augustin éclaire remarquablement la valeur des vœux (p. 111-168) par le rôle de l'amour de Dieu, fruit de la grâce, qui transforme efficacement en décision irrévocable un *conseil* offert par le Christ à notre libre acceptation ; et (p. 217-244) l'*obéissance*, pour saint Augustin, est d'abord une vertu générale, conformant en tout notre volonté à celle de Dieu ; c'est pourquoi, dans la vie religieuse, l'exercice de l'autorité, chez le supérieur, est un acte de charité *au service* de la communauté ; et chez l'inférieur, l'*obéissance* en esprit de foi devient l'expression de son amour de Dieu. — L'A. termine cet excellent « commentaire augustinien » par quelques applications pratiques au travail de « rénovation » demandé aux religieux par Vatican II.

F.-J. T.

298. PERA Ceslao, *La via di Dio secondo i Padri*. Teologia e Vita, 6. Torino, Centro Editoriale Domenicano, 1964, 22 x 13, 208 p.

Les derniers chapitres de la I^{re} et de la II^e Partie sont consacrés à S. Augustin : I. La via della fede, 3 : *Il colloquio di Ostia* ; II. L'ascesa a Dio, 4 : *In sant'Agostino* : la docta ignorantia nel modo della preghiera cristiana. — Voir les C. R. dans *Salesianum*, 27, 1965, p. 715 sv. = G. B(osio) ; *Gregorianum*, 47, 1966, p. 130 = A. Orbe.

299. VICASTILLO Salvador, *La doctrina sobre los bienes terrenos en San Agustín (Enarrationes in Psalmos — Sermones)* — *La Ciudad de Dios*, 180, 1967, p. 86-115.

Pour déterminer la valeur des biens terrestres selon saint Augustin, l'A. s'en tient ici aux sermons et aux *Enar. in psalm.* ; et il développe trois points : 1) Ces biens (qu'il énumère avec saint Augustin, p. 87 : nourriture, vêtement, logement, richesses, banquets, etc., tout ce qui fait le bien-être et le « niveau de vie » d'une civilisation matérielle), posent un *problème religieux* : celui de la « prospérité des pécheurs » qui, chez les faibles, engendre la tentation de perdre confiance en Dieu. Augustin le résout en distinguant l'Ancien Testament (où la prospérité, au moins pour le peuple, était la récompense de la fidélité à Yahweh) et le Nouveau Testament où le Christ enseigne que Dieu seul est la vraie richesse. D'où 2), la *critique* impitoyable que saint Augustin, selon l'Évangile fait de la cupidité païenne, source de tous les péchés, des mauvais riches, orgueilleux et esclaves de l'argent, avec l'éloge des pauvres, — des « vrais » c'est-à-dire humbles et détachés de cœur. 3) Vient enfin l'*attitude chrétienne* devant les biens terrestres : elle se résume d'un mot : préférer en tout Dieu et ses vrais biens (spirituels et éternels) et donc, n'user des biens terrestres que comme une « via ad caelum » ; ne les demander dans la prière que « conditionnellement » (s'ils sont utiles au salut), les donner généreusement en aumône aux pauvres, par charité ; et même (dernier conseil évangélique) y renoncer pour le Royaume de Dieu. — Dans l'œuvre oratoire d'Augustin, l'A. trouve bon nombre de belles sentences (qu'il cite) pour illustrer cette spiritualité chrétienne. Il note aussi en passant, p. 94-95, que les vrais biens corporels promis par le Christ, sont ceux des élus *ressuscités* (cf. *En. in psalm.* 48, s. 2, 6) ; il aurait dû signaler, sur ce sujet, l'article de H.-I. Marrou : *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines* (cf. *Bull. augustin.* pour 1966, n° 246 — *Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 389). A mon avis, ces deux études se complètent excellentement pour constituer, à l'école de saint Augustin, une vraie *théologie des valeurs terrestres*.

F.-J. T.

300. ARIAS Luis, *La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo — Augustinus*, 12, 1967, p. 51-75.

Série de bonnes réflexions sur l'espérance chrétienne selon saint Augustin, considérée dans ses rapports avec la crainte filiale qui l'accompagne, la joie dont elle est source, la promesse divine sur laquelle elle se fonde ; et aussi quant à son objet qui est la vie éternelle et d'abord la résurrection glorieuse. Elle est, conclut l'A., la vertu qui soutient les progrès du chrétien tant qu'il est ici-bas.

F.-J. T.

301. MANRIQUE Andrés, *Comunidad agustiniana y perfección — Revista agustiniana de espiritualidad*, 8, 1967, p. 15-22.

L'A. indique comment l'*idéal de perfection* proposé dans la vie monastique selon saint Augustin consiste à imiter la *vie commune* elle-même telle que la pratiquèrent les premiers chrétiens de Jérusalem où il y avait entre eux « *cor unum et anima una in Deum* » par la charité. Il le prouve par de nombreuses références aux œuvres augustinianes ; et il conclut que cette « *vie commune* » telle que la conçoit Augustin, doit respecter la vie personnelle des membres de la communauté pour que chacun avec ses dons et ses initiatives propres se mette plus efficacement au service du bien commun.

F.-J. T.

302. MANRIQUE Andrés, *El espíritu de la vida de comunidad según San Agustín. Contribución a su Teología monástica — La Ciudad de Dios*, 180, 1967, p. 177-195.

L'A. développe ici les mêmes pensées que dans son article de la *Revista agustiniana de espiritualidad* (cf. ce *Bull. augustin.* pour 1967, n° 301) en insistant sur le caractère ecclésial et catholique de la spiritualité monastique d'Augustin et en multipliant les citations et références qui en font foi.

F.-J. T.

303. MORÁN José, *El espíritu agustiniano — Revista agustiniana de espiritualidad*, 8, 1967, p. 67-78.

L'A. s'interroge sur l'*esprit augustinien* : il existe certainement, dit-il, mais il est difficile de le préciser en parole : *on en vit !* L'A. tente pourtant de le décrire en tant qu'il se dégage 1) de la *vie même* de saint Augustin (qui unit la contemplation à l'action) ; 2) de ses *écrits* en général ; 3) et plus spécialement, pour les religieux, de *De opere monach.* ; *De sancta virgin.* ; des *En. in Psalm.* 99 et 132 et des *Serm.* 135-136. Il termine en indiquant les difficultés à vaincre et les dangers à éviter pour bien s'assimiler cet esprit. — Si la formule proposée p. 74 est une définition descriptive assez complexe (intériorité, union personnelle au Christ, communion avec l'Eglise, concorde fraternelle, charité, en sont les principaux traits), la méthode proposée pour l'étudier et en vivre à l'exemple de saint Augustin est excellente.

F.-J. T.

304. SELLER Hermann Jos., *Ordensstand in der Diskussion auf dem II. Vatikanum — Cor Unum*, 22, 1964, p. 49-56, 93-96, 138-138 ; 23, 1965, p. 8-16.

305. —, *Unsere liturgische Erneuerung im Lichte augustinisch-eucharistischer Spiritualität — ibid.*, 23, 1965, p. 53-58, 103-107, 150-155 : 24, 1966, p. 8-13, 41-46.

306. —, *Ziel und Erziehung zu klösterlicher Heiligkeit in der Sicht des Konzils und augustinischer Spiritualität — ibid.*, 24, 1966, p. 81-86, 113-118 ; 25, 1967, p. 6-12, 51-59, 93-100.

Trois conférences de spiritualité augustinienne. 1^{re} conférence : Eglise ; Cité terrestre ; Christ ; monachisme (p. 135-138 et 1-16). 2^{re} conférence : Eucharistie ; liturgie eucharistique et union dans l'amour. 3^{re} conférence : sainteté dans l'Eglise, laïcs et religieux ; la chasteté et le prétendu « pessimisme » d'Augustin ; le rôle des vœux dans l'Eglise.

307. MOONEY Laurence J., *Saint Augustine and the Word of God* — *The Tagastan*, 26, 1966, p. 56-67.

308. LILLIE William, *Dilige et Quod Vis Fac* — *Scottish Journal of Theology*, 18, 1965, p. 444-458.

Le titre (*Tract. in Ioh. Epist.*, VII, 8) n'annonce pas une étude sur l'éthique augustinienne, mais sert d'épigraphie à une défense pondérée des lois immuables de la morale chrétienne qui, tout en admettant les adaptations nécessaires, refuse de sacrifier l'idéal au relâchement.

L. B.

309. BOURKE Vernon J., *Saint Augustine and Situationism* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 117-123.

Certains partisans de la nouvelle « morale de situation », aux U.S.A., cherchent un appui chez saint Augustin : ainsi J. Fletcher dans son ouvrage : *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia, 1966, interprète en ce sens l'adage *Dilige et, quod vis, fac !* tiré de l'*In Ioh. Epist.*, VII, 8. L'A. montre clairement, d'après le contexte de ce *Tractatus*, et plus encore d'après la doctrine morale de saint Augustin, que la vraie pensée de celui-ci est aux antipodes de cette « nouvelle » morale qui voudrait remplacer par une règle humaine toute subjective, le fondement traditionnel de notre vie morale, qui est en Dieu et en sa Loi éternelle.

F.-J. T.

310. BAUER Richard, *Der Gehorsamsbegriff des jungen Augustinus*. Diss., doctorat en théologie, Vienne, 1966-1967, dactyl.

311. GREFORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *La teología de San José en los Padres latinos* — *VIII Semana de Estudios y Congreso Josefino*, Sociedad Ibero-Americanade Josefología, 27-30 sept. 1966.

312. (*Augustin d'Hippone*) : *Éloge de la paix* — *Bible et vie chrétienne*, n° 72, 1966, p. 15-20. *Sermo 357*, traduit par Ferdinand Poswick.

313. MORÁN José, *San Agustín y los cambios en la Iglesia* — *Revista agustiniana de espiritualidad*, 8, 1967, p. 23-40.

Pour nous aider à réaliser sagement l'« aggiornamento » que Vatican II demande aux religieux comme au peuple chrétien, l'A. nous propose avec raison de relire et méditer chez saint Augustin, l'*Epist.* 36 (adressée au prêtre Casulanus sur le jeûne du samedi) et les *Ep.* 54-55 répondant à Januarius à propos de coutumes liturgiques et autres ; il montre comment Augustin distingue ce qui est *immuable* de ce qu'il est possible ou souhaitable de changer et énonce des règles de conduite très sages, fondées sur la *charité* qu'il faut toujours observer. Ces documents gardent en effet une haute actualité.

F.-J. T.

314. RODRÍGUEZ Félix, *Los Hermanos : Índice de nuestra infidelidad a San Agustín* — *Revista agustiniana de espiritualidad*, 8, 1967, p. 80-90.

L'A. examine le problème des religieux non prêtres (appelés « Hermanos de Obedience ») dans l'Ordre augustinien. Il montre par l'histoire même de l'Évêque d'Hippone que l'essence de la vie religieuse conçue par Augustin et réalisée par lui avant de devenir prêtre et évêque, se définit indépendamment du sacerdoce, comme une plénitude de vie chrétienne, ouverte, en même temps, sur la perfection des conseils évangéliques réalisée par chaque religieux personnellement (au sein de la communauté fraternelle, d'ailleurs), et sur le service de l'Église du Christ y compris les fonctions sacerdotales selon les besoins de cette Église à laquelle doit se dévouer, au nom même de son baptême, tout fervent chrétien et, plus que tout autre, tout vrai moine. L'A. demande de repenser dans cette

optique, et de *revaloriser* la vocation religieuse des simples « frères », qui est fondamentalement la même, dans l'esprit de saint Augustin, pour tous les religieux, laïcs ou clercs.

— Réflexions suggestives, solidement fondées sur la vie et l'œuvre de saint Augustin.

F.-J. T.

315. WILD Bernardin, *St. Augustins missionarische Ideen und die Missionsaktivität seines Ordens* — *Cor Unum*, 24, 1966, p. 95-99, 131-138 ; 25, 1967, p. 23-27, 71-73, 111-114.

Avant de passer en revue l'histoire de l'activité missionnaire déployée par les diverses provinces de l'Ordre des augustins, l'auteur rappelle très brièvement et sans bibliographie (p. 95-97) quelques idées fondamentales de S. Augustin sur la « mission ».

316. PADUANO C., *Sobre el concepto de misión en San Agustín* — *Casiciaco*, 20, 1966, p. 259-261.

317. VERBRAKEN Patrick, *Les Évangiles commentés par les Pères latins. Répertoire de traductions françaises* — *Bible et vie chrétienne*, n° 74, 1967, p. 63-89.

Classement d'après les péricopes évangéliques.

318. *Scritti di Monsignore Paolo Igino Ceccarelli* — *Lateranum*, 33, 1967 ; fasc. 1-4, XXXVIII-472 p.

P. 129-155, L'« *Alleluia* » in *s. Agostino*, repris de *Bollettino Ceciliano*, 33, 1938, p. 55-72 ; 34, 1939, p. 105-107. — P. 157-160, *Alleluia. Sermone pasquale di s. Agostino tradotto e annotato* (fragments du *Sermon 254*, I, 1 ; IV, 5 ; VI, 8), repris de *Tabor*, I, 1947, p. 15-18. — Plusieurs autres articles citent fréquemment S. Augustin, pour illustrer la spiritualité liturgique.

319. *Lobpreis und Anbetung. Gebete des hl. Augustinus*, übertragen und eingeleitet von Johann MADER, Wien, Herder, 1966, 14, 5 × 9, 124 p.

Courtes prières tirées surtout des *Confessions* et des *Soliloques* ; elles sont disposées en stiques et données en latin et en allemand. L'introduction résume l'*Epist. 130* sur la prière dont la section sur le *Pater noster* (x, 21-xii, 22) est également reproduite et traduite à la fin du livret. Tous les extraits sont suivis de leur référence précise.

L. B.

320. MORÁN José, *Toma y lee*. Valladolid, Archivo Teológico Agustiniano, 1966. 13 × 9,5, 134 p.

Sous le titre *Tolle lege*, six cent soixante-six pensées adaptées de S. Augustin au monde d'aujourd'hui.

321. (*Augustin d'Hippone*) : *La prédication au service de la Parole de Dieu. Saint Augustin à l'œuvre* — *Bible et vie chrétienne*, n° 66, 1966, p. 60-68.

Epistula 20, à Alypius, traduite par Dom Augustin de BROUWER.

VI. — BIOGRAPHIES — INFLUENCE

322. ALTANER Berthold, *Kleine patristische Schriften*, herausgegeben von Günter GLOCKMANN. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 83. Berlin, Akademie-Verlag, 1967, 24,5 × 17,5, x-622 p.

L'avant-propos de Max Rauer résume la vie d'Altaner († 1964) ; le Nachwort de G. Glockmann fournit tous les renseignements utiles pour comprendre le choix et la disposition des 44 (43) articles ici réunis : I. *Augustinus-Studien*, 22 titres ; II. Untersu-

chungen zur griechischen und lateinischen Patristik, 13 titres qui reprennent 12 (douze) articles ; III. Beiträge zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 9 titres. Si dans les sections II et III l'éditeur a dû écarter quatre articles de valeur mais faciles à trouver, la section augustinienne par contre comprend tout ce qu'Altaner a laissé dans ce domaine (sauf *St. Augustine's Preservation of His Own Writings — Theological Studies*, 9, 1948, p. 600-603 qui ne fait que résumer le premier article repris dans le recueil) : des études générales sur Augustin écrivain, pasteur, sur sa bibliothèque, sur la mise en œuvre des sources ; surtout des études critiques fondamentales sur les Pères grecs chez Augustin : ces matériaux tout prêts devaient entrer dans un travail d'ensemble dont de pénibles circonstances ont empêché la réalisation. En mémoire d'Altaner, chercheur d'une probité scientifique incontestée, les augustinians se doivent d'acquérir ce volume indispensable. L'éditeur en a fait un livre maniable par la clarté des références (avec en fin de volume un répertoire des titres abrégés), la fréquence des renvois, l'indication des pages originnelles dans le texte, l'italique des additions d'auteur et d'éditeur (celles-ci entre crochets).

L. B.

823. ALTANER Berthold - STUIBER Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Siebte, völlig neubearbeitete Auflage, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1966, 22 × 14, xxiv-544 p.

A la différence de la précédente édition parue en 1960, qui, respectant le texte d'Altaner, ne présentait que des améliorations bibliographiques, celle-ci nous donne une refonte du texte lui-même. Le chapitre consacré à Augustin § 102, pp. 412-449 a certainement été amélioré sinon dans le fond, du moins dans sa structure, et sa présentation. La bibliographie est composée dans un caractère typographique différent du texte, alors que dans les éditions précédentes la présentation de certaines œuvres se confondait parfois avec la bibliographie. Le *De haeresibus* rangé précédemment sous le titre des œuvres antimanchéennes prend place après le *De civ. Dei* sous le titre des « écrits apologétiques » ; il est regrettable que l'*Ad Orosium* et le *C. adversar. legis et prophetarum* n'aient pas bénéficié du même sort. Je me permets de signaler quelques rectifications de dates : le *De actis c. Felicem manich.* est daté aujourd'hui de 404, et non de 398 ; le *Contra partem Donati* de 397 n'est pas signalé ; pour les datations du *De Trinitate* et des *Enarrationes*, A.S. ne tient aucun compte des récents travaux de Mlle A.-M. La Bonnardiére qu'il cite pourtant p. 431. — La Bibliographie a été substantiellement reprise et allégée par rapport à la dernière édition. Dans le c.r., consacré à l'édition française, traduction de H. Chirat, j'avais signalé la confusion faite sur le nom et le prénom de l'Auteur du livre : *St. Augustine and the Donatist Controversy*, le nom étant WILLIS et les prénoms G. G(rimshaw). A.S. pris de zèle cite à la p. 428 deux fois le même ouvrage, la première avec l'erreur signalée sur le nom et le prénom : W.G. Grimshaw, la seconde correctement. P. 417, à propos d'*Augustin dans l'art* aucune des publications de M. et Mme Courcelle n'est signalée. Sur les rapports Augustin et Cicéron, il aurait été plus utile de donner l'ouvrage classique de M. TESTARD, paru en 1958, plutôt que la dissertation inédite de M. Berzus.

G. F.

824. REUTER Hermann, *Augustinische Studien*. Gotha, Perthes, 1887, viii-516 p.
— Réimpression : Aalen, Scientia, 1967.

825. HAMMAN Adalbert, *Die Kirchenväter. Kleine Einführung in Leben und Werk*. Herder-Bücherei 268. Freiburg, Herder, 1967, 10,5 × 18, 176 p.

826. HAMMAN Adalbert, *Guide pratique des Pères de l'Église*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 14,5 × 18,5, 336 p.

Aux pages 156 à 166 de l'édition allemande, et 262 à 280 de l'édition française on trouvera un portrait plutôt qu'une biographie de s. Augustin. Le grand public pourra s'en contenter, mais comme initiation à la lecture et à l'étude des œuvres de l'évêque d'Hippone ces pages sont insuffisantes. Quelques précisions : Le baptême de s. Augustin eut lieu très exactement dans la nuit pascale du 24/25 avril 387, et non le vendredi saint 23, A

. quelques pages de distance, l'A. parle de 224 *lettres* d'Augustin (p. 268) et de 226 (p. 271), et de 270 (p. 322). A ma connaissance on a dénombré à ce jour quelque 400 manuscrits de la *Cité de Dieu* au plus, 382 exactement ; A.H. avance le chiffre de 580 pour les seules bibliothèques d'Europe (p. 271) ! — Dans un magazine hebdomadaire, le *Guide pratique...* du Père Hamman a fait l'objet d'une présentation au goût du jour et des « blousons noirs », mais le plus étonnant c'est que l'on n'ait pas hésité de reproduire en frontispice une « sculpture d'Hippone représentant le jeune Augustin » ; tel est le savoir de nos prétendus journaux à la mode.

G. F.

327. KRANZ Gisbert, *Augustinus. Dienst an der Welt. Ein Lebensbild.* Augsburg, Verlag Winfried-Werk, 1967, 20 × 12,5, 180 p.

G. Kranz a publié, en recueille ou à part, de nombreuses biographies de saints et de personnalités catholiques du M. A. à nos jours. Il a exposé son but et sa méthode dans *Heiligenleben als Bildungsgeist in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge*, (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, 14), Paderborn 1965. Il aborde aujourd'hui l'Antiquité avec un « Saint Augustin ». Cette Vie concise est la preuve qu'on peut renouveler, même sans prérences scientifiques, un genre où les titres augustiniens dépassent de loin la centaine. Originale, cette Vie ne l'est pas tellement parce qu'elle passe rapidement sur la période avant la conversion (comme chez Possidius), laisse parler Augustin (comme faisait Bardy) et le situe toujours à l'intérieur de son époque, choisit une dizaine de thèmes en accord avec son but marqué par le titre « Dienst an der Welt » (qu'on peut traduire « Engagement au monde ») : l'originalité est ici le fruit de l'exigence. On sent partout que l'auteur a consulté les meilleurs travaux, qu'il a laissé mûrir le sujet. Qu'on lise le chapitre sur la contrainte en matière de religion : modèle d'équilibre et de justesse. La réussite vient de ce que l'auteur n'a pas voulu tout dire mais bien dire. Peu importe alors qu'il ne précise pas mieux ses références et citations, que son tableau chronologique ait besoin de retouches mineures (p. ex. années 387, 388, 391 : voir *Retract.*), que ses dix pages de bibliographie ne comprennent que des ouvrages en allemand (bien choisis et que le lecteur peut trouver encore dans le commerce) ; nous souhaitons à ce livre le plus grand succès dans le public soucieux de se former l'esprit.

L. B.

328. SCHMIDT K. O., *Künder des Lichtes. Augustinus — Zu freien Ufern. Monatsschrift für Körper, Seele und Geist* (München), 14, 1964, p. 391-394.

329. DU ROY O.J.-B. *Augustine St. — New Catholic Encyclopedia*, New-York — St Louis — San Francisco — Toronto — London — Sidney, Mc Graw-Hill Book Company, 1967, vol. I, p. 1041-1058.

330. DU ROY Olivier, *Saint Augustin, Sa vie, sa pensée, son influence. Article extrait de la New Catholic Encyclopedia*. Hors commerce, (1967), 48 p.

L'exposé d'O. du Roy se recommande par la vigueur d'une synthèse fondée sur une thèse récente : *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris, Études Augustiniennes, 1966 ; cf. *Bulletin augustinien* pour 1966 — *Rev. ét. augustin.* 18, 1967, p. 389-391). O. du Roy s'applique en effet à mettre en évidence le lien étroit qui unit la *vie*, ou plus précisément l'expérience de la conversion, les structures essentielles de la *pensée*, et l'*influence* de celle-ci dans la problématique de la théologie occidentale (cf. plaquette, p. 6-7, 22, 24, 36 sv. ; *Encyclopædia*, p. 1043b ; p. 1053ab ; p. 1057a). « L'expérience néoplatonicienne de l'intériorité et de la transcendance... avec son double mouvement de conversion et de dépassement, restera pour lui la voie type de l'accès au spirituel » (p. 7 et 1043b). « La découverte de la transcendance divine et de la trinité chez les Néoplatoniciens... va conditionner toute son intelligence du mystère chrétien » (*ibid.*). « Ce n'est donc pas le Christ qui révèle la Trinité par son Incarnation. Mais il est seulement la voie qui purifie notre cœur et le prépare ainsi à la vision de Dieu » (p. 22 et 1053a). « Cette théologie augustinienne a commandé ensuite l'ordre de notre enseignement dogmatique, le *Traité De Deo Trino* précédant le *De Verbo*

incarnatio ou le De Christo redemptore, alors que l'Incarnation est la révélation en acte de la Trinité. Notre théologie trinitaire a donc perdu ce caractère « économique » qui dans l'ancienne tradition en donnait l'« intelligence » à même l'histoire du salut » (p. 36 et 1057a). Enfin « toute notre problématique de la grâce et de la liberté est née de « l'expérience de la grâce dans une individualité réflexivement consciente d'elle-même ». « Et nous commençons seulement à retrouver, au-delà de ce conflit, le primat de la communion des consciences sur l'affrontement des libertés, primat vécu par Augustin dans sa charité mais dont son intellectualité néoplatonicienne ne pouvait être porteuse » (p. 36 et 1057a). On voit que la thèse d'O. du Roy ne manque pas de personnalité, qu'elle peut donner de la tablature aux théologiens (je sais d'ailleurs que l'auteur souhaite la contestation), et qu'elle offre matière à réflexion pour le « dialogue œcuménique ». Pour un article d'encyclopédie, on peut estimer que la thèse est trop accusée. N'est-ce pas cette volonté de système qui explique un oubli d'importance concernant la *Cité de Dieu* ? Je n'ai trouvé qu'une indication sur l'Église « Cité de Dieu, mêlée ici-bas à la cité terrestre, mais spirituellement déjà distinguée » (p. 29 et 1055a), et une douzaine de références occasionnelles au grand ouvrage. Pour le tableau chronologique des œuvres (p. 41-45 et 1049-1051), O. du Roy s'est assuré la collaboration de Mlle La Bonnardiére (cf. p. 45) : il ne peut y avoir meilleure recommandation.

G. M.

381. FREND W. H. C., *The Early Church*. Coll. « Knowing Christianity ». London, Hodder and Stoughton, 1965, 288 p.

Présentation rapide pour le public non spécialisé. Chap. xviii, « St. Augustine of Hippo », p. 210-220 et 278-279 (notes).

382. OROZ RETA José, *San Agustín. El hombre, el escritor, el santo*. Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1967, 21,5 × 13,5, 568 p.

Après avoir offert aux étudiants débutants un *San Agustín. Semblanza para jóvenes* (Madrid 1966 ; voir *Rev. ét. augustin.*, 18, 1967, p. 365, n° 149), le P. Oroz en présente une seconde aux étudiants des classes supérieures. Il insère dans les chapitres de courts extraits d'Augustin en latin et ajoute à la fin du volume un choix de textes plus longs. L'auteur a su donner aux jeunes autre chose que de la pure biographie. Et plus de quarante pages exposent aux latinistes en herbe les ressources de la langue et du style d'Augustin.

L. B.

383. von CAMPENHAUSEN Hans, *Les Pères latins*. Traduit de l'allemand par C.-A. MOREAU. Paris, Éditions de l'Orante, 1967, 19 × 14, 344 p.

Traduction de *lateinische Kirchenväter*, 2^e éd. revue, Stuttgart 1965.

384. TRAPÈ Agostino, (*Padri e Maestri* :) *S. Agostino — Vita religiosa*, 6, 1967, p. 520-545.

385. BROWN Peter, *Augustine of Hippo. A Biography*. London, Faber & Faber, 1967, 22 × 14, 464 p.

J'ai eu souvent l'occasion de signaler ici des articles de Peter Brown sur Augustin et son époque. Il m'échoit aujourd'hui de présenter une étude d'ensemble qui porte le titre modeste dans son énoncé mais ambitieux dans son dessin : *Augustin d'Hippone, Une biographie* ; biographie complète même, nous dit le texte de présentation sur la couverture de garde. De fait, elle embrasse toute la vie d'Augustin, de la naissance jusqu'à la mort. Toutefois, la perspective dans laquelle l'auteur aborde son étude lui fait concentrer davantage son attention sur tels aspects de la vie d'Augustin que sur tels autres. Il en est parfaitement conscient : « J'ai suivi, écrit-il, le flanc d'une montagne, me tenant, pour ainsi dire, au-dessus des plaines des devoirs journaliers d'Augustin comme évêque et bien en-dessous des sommets de ses spéculations sur la Trinité » (p. 9). Le lecteur découvrira d'autres lacunes qu'une biographie complète ne devrait pas comporter, par exemple le silence sur le rôle d'Augustin dans les conciles africains ou sur le monde vaste et varié de ses correspondants. On ne saurait lui en faire grief du moment que ces lacunes ne sont pas de nature à modifier l'orientation de sa pensée.

Peter Brown poursuit un but bien précis : saisir et définir, dans le déroulement de la vie d'Augustin, sous la permanence de son identité foncière, les changements incessants survenus au gré du jeu subtil des influences réciproques de sa personnalité et du monde environnant. Il est amené ainsi à explorer le comportement d'un homme et ses mobiles secrets dans son action qui va s'élargissant, au fur et à mesure que s'étend le champ de ses responsabilités, et ce jusqu'aux dimensions de l'Empire occidental et de l'Église universelle. Au temps d'Augustin, ce monde subit des changements profonds, rapides et à certains égards dramatiques. Augustin en subit les contrecoups : il change avec son milieu, mais il influence à son tour ce milieu par l'apport de sa pensée et de sa personne. Tâche vaste et ardue que de saisir dans la vie de cet homme le moment et le lieu où les changements internes et externes se rencontrent et se déterminent réciproquement. Peter Brown l'a réussie, apparemment sans efforts. Mais l'aisance avec laquelle il a écrit ce livre ne doit pas donner le change sur le travail préparatoire qu'il a dû accomplir pour maîtriser un sujet qui soulève à la fois des problèmes d'histoire, de théologie, de philosophie et, puisqu'il s'agit de connaître les réactions d'un homme, de psychologie humaine. Le livre, en effet, s'appuie sur une documentation étendue, plus vaste en réalité que le lecteur superficiel peut-être ne se l'imagine : contrairement à ce qu'il rapporte d'Augustin écrivant sa *Cité de Dieu*, Peter Brown n'écrit pas « comme pour montrer qu'il est capable, lui-aussi, de se mouvoir à l'aise au milieu des cumulus de l'érudition » (p. 304). Il évite, par exemple, d'accorder une place à la discussion des opinions d'autrui — et on sait le désaccord des spécialistes sur certains détails ! Qu'on ne s'y trompe pas ! La discussion a eu lieu ; l'auteur s'est fait une opinion, et le plus naturellement du monde il la fait passer dans son livre. Une référence à Augustin, un renvoi à telle étude récente sur la question nous avertit que son opinion n'est pas faite d'arbitraire. Ainsi allégé, le récit se déroule sur un rythme rapide et soutenu à la satisfaction du lecteur. Libre à lui, s'il aime la discussion, de s'en prendre aux idées de l'auteur.

Il faut en dire autant de la concision, que certains spécialistes trouveront peut-être excessive, concision avec laquelle sont traités des sujets tels que le manichéisme, le donatisme et le pélagianisme, ou encore la plupart des ouvrages de saint Augustin. A n'en pas douter, l'auteur a étudié ces questions dans le détail, mais il n'en a retenu que les aspects utiles au développement du thème de sa recherche. Loin d'être un défaut, cette concision témoigne d'un esprit de mesure et en même temps d'une admirable puissance de synthèse. Il fallait l'un et l'autre pour être capable de présenter en moins de 450 pages, à justification plutôt réduite (15 × 10) l'aventure spirituelle si complexe de saint Augustin. Étude des travaux critiques, avec une particulière attention aux travaux les plus récents (voir *Bibliographie* p. 435-452), le travail préparatoire a consisté surtout dans une lecture approfondie de toute l'œuvre d'Augustin. Le fruit de cette lecture se retrouve presque à chaque page sous la forme de citations toujours bien venues, d'allusions discrètes ou de simples références en bas de page. Ces dernières sont parfois riches en suggestions. Pour n'en citer qu'un exemple qui m'a particulièrement frappé : à la page 170 Peter Brown cite en traduction le début de *Confess.*, VI, xv, 25 (le fameux passage sur le départ forcé de la concubine) : « ...cor, ubi adhaerebat, concisum et uulneratum mihi erat et trahebat sanguinem », et à propos de l'image suggérée par « trahebat sanguinem » il renvoie en note à la lettre de consolation écrite par Augustin à Sapida qui venait de perdre son frère, *Ep.* 203, 2. Si on se donne la peine de se reporter au texte indiqué, on apprend tout ce que l'image implique pour Augustin de douleur tenace et de larmes. Comment dès lors accuser Augustin, en cette circonstance, de dureté de cœur !

Le livre est divisé en cinq parties dont l'ordre chronologique marque les grandes étapes de la vie d'Augustin. L'auteur s'est abstenu d'imaginer un titre pour chaque partie ; il en aurait été capable vu le bonheur avec lequel il a su résumer en un ou deux mots brefs et percutants le contenu de chaque chapitre. Par contre, il a placé en tête de chaque partie une table de chronologie comparée, rédigée par M. Walsh, mais qu'il prend à son compte. Certaines dates me semblent être trop précises, par exemple : 370 retour de Madaure à Thagaste, 371 départ de Thagaste pour Carthage, 375 retour de Carthage à Thagaste... ces dates sont inconnues, voir O. PERLER, *Les voyages...*, dans *Recherches augustiniennes*, I, p. 10. D'autres peuvent être précisées, par exemple : « 388 époque tardive de l'année », en réalité, août ou septembre, de préférence août ; « 391 arrivée au printemps à Hippone pour y fonder un monastère», plus précisément : arrivée en février à Hippone pour y ren-

confrer une possible recrue pour la vie monastique, voir O. PERLER, *Ibid.*, p. 11 et *Augustinus und das Todesdatum des Augustus Magnus Maximus...*, dans *Festschrift für Alois Thomas*, 1967, p. 289-296 (dans ce *Bulletin* n° 157). Gildon aurait dû être mentionné dès 388. Pourquoi ne mentionner le compte Boniface qu'en 427 alors que ses relations avec Augustin, dont l'auteur fait grand cas, débutent bien plus tôt ? Certaines lettres, comme celles d'Aug. au comte Boniface, auraient mérité de figurer dans la colonne des œuvres. Les dates attribuées à certaines œuvres restent sujettes à discussion. Ce ne sont là que de minuscules défauts ; les tables rendront grand service au lecteur, comme sera utile au public anglophone la liste des traductions en langue anglaise des œuvres d'Augustin, que l'auteur a eu l'heureuse idée d'ajouter.

L'historien, dans ce livre, est rarement pris en défaut et ce n'est jamais que sur des points de détails. M. Marrou en a signalé quelques-uns (dans *Revue des études latines*, 45, 1967 (1968), p. 179-180). On peut y ajouter les suivantes. P. 220 : à bien lire *Ep. 53, 1*, l'ange n'enseigne pas au prêtre donatiste « la ligne exacte de la descendance du christianisme culminant dans l'évêque de sa cité », mais lui donne l'ordre de communiquer au catholique Generosus la liste de succession apostolique des évêques donatistes de Constantin, rédigée par l'évêque donatiste de la cité (Petilianus), comme la fin du même paragraphe l'indique. P. 233 : ce n'est pas pour avoir abandonné le schisme que l'évêque de Bagaï a été maltraité par ses adversaires, mais pour avoir obtenu par voie judiciaire la restitution d'une basilique que les donatistes avaient occupée (*C. Cresc.*, III, XLIII, 47 ; *Ep. 185, vii, 27*) ; l'identification du siège (Bagaï ou Béja ?) et par suite du personnage fait difficulté (voir note complémentaire 38 dans *BA* 31, p. 815-817). P. 241 : à propos de l'évêque donatistes d'Hippone, Macrobius, on ignore quand il fut ordonné, mais dans la lettre qui relate les événements sur lesquels l'auteur s'appuie (*Ep. 108, v, 14*) il est dit « nuper ordinatus » (*Ibid.*, I, 2) ; ordonné en exil ? probablement ! mais que son exil, comme évêque, ait duré quatre ans, rien ne le prouve. P. 241 : dire que « ce fut sous l'impulsion d'une horreur primitive, romaine, du sacrilège, que les officiers impériaux auraient imposé automatiquement la peine de mort aux donatistes convaincus d'avoir mutilé des prêtres ou saccagé des églises », c'est supposer gratuitement que ces officiers étaient tous chrétiens et catholiques, c'est suggérer aussi qu'ils interprétaient la loi au gré de leurs sentiments. Je ne pense pas que telle soit l'intention de l'auteur et j'ai peut-être tort de critiquer cette affirmation dans sa position isolée. Mais elle m'offre l'occasion de rappeler que précisément à cette époque le schisme et l'hérésie, en tant que tels, à fortiori les actes de violence qu'ils pouvaient inspirer, étaient assimilés, par la loi, au crime de sacrilège condamné par le droit romain dès l'Antiquité (voir GRASMÜCK, *Coercitio...*, passim et p. 241). L'expression « *sacrilegium schismatis* » tant de fois employée par les conciles africains et par Augustin avait fini par entrer dans le droit civil tout prêt à l'accueillir, et par prendre un sens juridique sur lequel les évêques catholiques pouvaient s'appuyer pour réclamer l'intervention du « bras séculier » : bel exemple, sur un point précis, de ces changements survenus au gré du jeu subtil d'influences réciproques, sur l'étude desquels l'auteur a voulu construire sa biographie (voir plus haut).

Le livre est écrit avec art, art spécifiquement anglais dans son expression : distingué jamais pédant, sérieux mais tempéré d'un humour discret. Point n'est besoin d'être anglais pour apprécier la richesse du vocabulaire et sa précision, la concision et l'élégance des phrases. On goûtera la tournure heureuse de certaines formules et le recours fréquent, parfois inattendu mais toujours à propos, à des images et à des comparaisons pour illustrer une idée, traduire un sentiment, dépeindre une situation. Quelques-unes de ces images, qui frapperont l'étranger par leur caractère pittoresque, sont empruntées au trésor des dictons populaires : « sauter de la poêle à frire dans le brasier », « lâcher plus de corde à l'adversaire pour qu'il s'y pende mieux ». D'autres images naissent de l'esprit d'observation de l'auteur : « pour Augustin, Dieu reprend celui qu'il chérira, et apparemment sans discrimination, comme l'homme qui houssille sa famille chaque samedi-soir pour le cas où » (p. 237). Beaucoup de comparaisons jallissent d'un rapprochement des idées avec des faits de civilisation ancienne ou moderne, anglaise de préférence : « Julien d'Éclane mène sa campagne contre Augustin comme une Guerre punique de l'esprit (p. 383) ». Pour le même Julien, le Dieu d'Augustin qu'il attaque est « un Verrès divin mis à son tour en accusation devant le tribunal pour la proscription massive d'innocents (p. 392) ». Le souvenir du « temps de Macaire » est chargé d'un même complexe de sentiments pour le

donatiste numide que le souvenir du « temps de Cromwell » pour le catholique irlandais (p. 215). La *Cité de Dieu* n'est pas un « tract for the times » (p. 312). « Augustin regardait les anciens Romains avec la même intensive ambiguïté de sentiments que les Anglais d'aujourd'hui considèrent leurs 'Eminent Victorians' (p. 308) ». Le pèlerin de la Cité de Dieu ressemble bien plus au « Wanderer » de Schubert qu'au globe-trotter » de Chaucer (p. 324)... comparaisons et images qui jaillissent à tout instant comme un feu d'artifice. Elles n'ont rien d'artificiel cependant ; elles ne font pas qu'éblouir, elles éclairent. Finalement c'est grâce à son talent d'écrivain que Peter Brown a su nous imposer la présence d'un Augustin bien vivant dans un monde vivant.

La nouveauté de cette biographie, mis à part sa présentation littéraire, consiste à préciser, par de fines retouches, de nombreux points de détails. L'auteur ne nous en avertit jamais, mais le lecteur informé du dernier état de la recherche sur la vie d'Augustin saura les découvrir. Je n'ai pas la prétention de les avoir découverts tous ni d'en faire l'inventaire ici ; je me contenterai de donner quelques exemples. — On est heureux de lire que « le manichéisme donnait à Augustin d'être un jeune homme austère et spirituel » (p. 50) selon l'idéal entrevu dans l'*Hortensius*. Il trouvait dans la morale manichéenne, non pas le prétexte à se laisser aller, avec une conscience tranquille, à une vie dissolue, mais la réponse à son besoin existentiel de « sauver au plus intime de lui-même une oasis inviolée de perfection ». Il y a là sans doute l'explication psychologique la plus réaliste de son adhésion à la secte : dans l'ordre intellectuel, en effet, Augustin avait fini depuis longtemps par douter du système manichéen, alors qu'il se sentait toujours attiré par son attitude morale (p. 50-51). S'il s'en détacha définitivement, nous dira-t-il plus tard, (*Confess.*, V, x, 18), ce fut par désespoir de ne pas y trouver les moyens d'un progrès intérieur.

Ce souci de progrès intérieur, intellectuel et moral, est l'une des constantes de la vie d'Augustin que P. Brown met admirablement en lumière, particulièrement dans la recherche ardente de la vérité et d'une forme de vie en conformité avec elle, qui domine la jeunesse d'Augustin et qui trouvera sa conclusion dans sa conversion et son baptême. Peter Brown nous explique qu'il n'est plus permis de voir dans la décision d'Augustin, prise à cette occasion, de vivre dans la chasteté et en communauté d'amis, une rupture totale avec le monstre qui aurait fait de lui un moine au sens plein du mot. Même à Thagaste l'idéal d'Augustin et de ses amis était le « *deificari in otio* » et non pas, tout d'abord, un « *uiuere secundum regulam ab apostolis constitutam* ». Leur préoccupation n'était cependant plus d'étudier les arts libéraux et la philosophie profane mais d'approfondir la foi chrétienne en servant Dieu. Insensiblement mais assez rapidement, le groupe de disciples réunis autour d'Augustin devient un groupement monastique dont la structure reste cependant mal définie.

On n'a jamais analysé, comme Peter Brown le fait, les conséquences immédiates et lointaines pour la destinée d'Augustin de son entrée forcée dans le clergé d'Hippone : un tournant décisif et à certains égards une rupture psychologique plus profonde que ne le fut sa conversion à Milan. Désormais le souci de sa propre perfection doit passer au second plan ou mieux, à travers le souci primordial du bien des autres. C'est dans cette période de la vie d'Augustin qui ne se termine qu'à sa mort, que l'auteur excelle à dépister l'interaction des causes internes et externes qui déterminent des changements profonds tant chez l'évêque d'Hippone que dans son milieu environnant. Par sa formation philosophique néoplatonicienne, Augustin était mal préparé à aborder les problèmes concrets, mais en même temps merveilleusement armé pour pouvoir finalement les dominer. D'instinct le peuple d'Hippone l'avait deviné. Mais on a trop oublié que, choisi par lui dans l'enthousiasme, Augustin a dû déployer un immense effort pour lui imposer son autorité. Il était bien armé pour combattre avec succès, par la parole et par l'écrit, les manichéens de la ville. Cette polémique contre les manichéens, remarque Peter Brown, fut probablement l'occasion pour Augustin de revoir sa position sur la valeur du corps humain, promis, par la foi, à la résurrection, et de nuancer en conséquence son néoplatonisme. Celui-ci a marqué l'esprit d'Augustin pour toujours : l'auteur en relève les influences dans les *Confessions*, mais encore dans les sermons et même dans la *Cité de Dieu*. Le donatisme fut pour Augustin un problème entièrement nouveau. Il l'a combattu comme un phénomène proprement religieux, et Peter Brown souligne le fait que, au temps d'Augustin du moins, il est difficile de le voir autrement : s'il faut parler de mouvement de réactions c'est du côté de l'Église

catholique qui a déclenché la lutte avec l'ardeur d'une minorité consciente de son droit et de sa vérité. Dans cette lutte le rôle d'Augustin est bien analysé, peut-être au détriment de celui de l'ensemble des évêques africains dans les Conciles. Et bien entendu, l'auteur ne manque pas de nous décrire avec soin le climat psychologique et doctrinal dans lequel Augustin a été amené, non pas à abandonner les voies de persuasion pacifique, mais à recourir parallèlement à l'intervention du pouvoir civil. Le chapitre consacré au pélagianisme me semble particulièrement riche dans sa concision. Cependant c'est à son propos que je me pose un problème qui m'a hanté à travers tout le livre : quelle idée, d'après Peter Brown, Augustin se faisait-il de Dieu, ou plutôt à quelle idée de Dieu Augustin s'est-il arrêté au cours de sa longue évolution ? Il reproche au Dieu des manichéens d'être privé de puissance ; contre Pélagie Augustin insiste sur la Toute-Puissance. Je sais : Augustin insiste aussi sur l'Amour de Dieu qui a été répandu dans nos coeurs. Mais trop souvent l'auteur nous présente le Dieu d'Augustin comme un père de famille sévère qui châtie ses enfants sans discrimination. En est-il vraiment ainsi ?

Il est possible de dégager de cette Vie un portrait moral bien défini d'Augustin... les éléments s'en trouvent épars dans le volume, presque à chaque page, car Peter Brown pousse très loin l'analyse du caractère, avec sympathie, mais sans aucune flatterie. Je laisse au lecteur d'achever ce travail. Il y trouvera un immense plaisir.

— Voir H.-I. MARROU dans *Revue des études latines*, 45, 1967 (1968), p. 173-181.

A. d. V.

336. BACK Siegfried, *Monika, Mutter und Heilige, oder Sie weinte viele Jahre (Conf. 9, 12) : Leben der heiligen Monika*. Würzburg, Augustinusverlag, 1967, 20 × 12,5, 194 p.

Cette biographie essaie d'évoquer les états d'âme des personnages ; elle se classe délibérément dans le genre littéraire des « vies de saints » destinées à l'éducation. On trouve dans les pays de langue allemande maint cercle de mères chrétiennes sous le patronage de Ste Monique. Parfois l'auteur prête à Monique ou à la vieille *famula* des « formules » augustiniennes : ce trait de psychologie mérite qu'on le retienne.

L. B.

ICONOGRAPHIE

337. PFEIFFER Elisabeth, *Der « Augustiner-Hochaltar » und vier weitere Nürnberger Altäre des ausggehenden 15. Jahrhunderts — Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 52, 1963-1964, p. 305-398 et 6 pl.

L'« Augustiner-Hochaltar » conservé au Musée National Germanique de Nuremberg (Lutze-Wiegand, *Katalog des Germanischen Nationalmuseums zu Nürnberg : Die Gemälde des 13.-16. Jahrh.*, Leipzig 1937, p. 127) est en réalité une composition de deux autels distincts, de la fin du xv^e s., sortis des mêmes ateliers ; l'un provient de l'église Saint-Guy des augustins, l'autre de la chapelle des cisterciens d'Ébrach établis à Nuremberg. C'est à la rectification et à l'histoire de cette erreur que E. Pfeiffer s'applique avec succès dans la première partie, par des considérations archéologiques et iconographiques ; elle y étudie également le maître-autel plus ancien, milieu du xv^e s., de l'église des augustins, autel appelé « Tucher-Altar » d'après la famille Tucher qui l'acquit ensuite (cf. p. 351) (c'est l'un des « quatre » autels mentionnés dans le titre de l'article). La seconde partie précise par les mêmes méthodes l'origine de trois autres autels, l'un aujourd'hui à Straubing, un autre à Nürnberg-Wöhrd, le troisième « Peringsdörfer-Altar » nommé d'après son fondateur : les deux premiers proviennent de la chapelle Notre-Dame annexée à l'église Saint-Guy des augustins, le troisième de la chapelle Saint-Georges, autre annexe de la même église (plan d'ensemble p. 367). Les deux parties, fort techniques, sont résumées p. 361 svv. et 394 svv. — Il nous reste à relever quelques sujets iconographiques. Un panneau du « Tucher-Altar » (auj. dans la Frauenkirche, Nuremberg) représente la « Vision d'Augus-

tin» : il s'agit de la légende où Augustin agenouillé voit apparaître la Sainte Trinité ; sur un autre panneau du même autel figurent debout Augustin et Monique séparés par un ange dont la banderole porte « *Colloquebantur soli valde dulciter* », phrase qui introduit la « *Vision d'Ostie* », *Conf. IX*, x, 23 (p. 346-348 ; pl. 4 a et b). Un panneau du « *Löffelholz-Altar* » alias « *Wöhrder Altar* » (auj. maître-autel de l'église Saint-Barthélémy à Nürnberg-Wöhrd ; premières années du XVI^e s.) porte saint Augustin, un autre panneau sainte Monique (p. 374 ; pl. 6a) ; deux petits panneaux du même autel représentent les quatre docteurs occidentaux (p. 375 ; pl. 6b). Aux pp. 343 sv. et 364 sont signalées des représentations d'Augustin, l'une disparue, l'autre retouchée pour obtenir un saint Léonard.

L. B.

338 ROSENTHAL Erwin, *Two unrecorded Italian single woodcuts and the origin of wood engraving in Italy (with an Appendix by Augusto CAMPANA)* — *Italia Medioevale e Umanistica*, 5, 1962, p. 353-370 et pl. XXX-XXXIX.

L'article concerne principalement deux gravures sur bois, représentant l'une St Dominique, l'autre St Thomas d'Aquin, reproduites ici et étudiées pour la première fois. Pour en découvrir l'origine et la date, l'auteur les compare plus spécialement à quatre autres gravures conservées à Ravenne, Biblioteca Classense, parmi lesquelles une gravure représentant St Augustin assis sur un trône avec les insignes épiscopaux, ayant à ses pieds, à droite Ste Monique, à gauche St Nicolas de Tolentin (que l'auteur qualifie abusivement de saints dominicains : ils sont tout au plus vénérés dans l'Ordre des Dominicains). Les deux saints tiennent par la main chacun le bout d'une banderole sur laquelle est écrit le texte assez énigmatique : *Nichil iudicio tuo tacuimus* (voir reprod. Planche XXXVIII). L'auteur pense que cette gravure fait partie d'une série provenant d'un même atelier situé probablement à Venise ; il suggère que le graveur a pu prendre pour modèle de son Augustin assis la peinture de Bartolomeo Vivarini, datée de 1473 et représentant également un Augustin assis (voir reprod. dans L. TESTI, *Storia della Pittura Veneziana*, II, Bergamo 1915, Pl. XII). Lamberto Donati a décrit pour la première fois la gravure de saint Augustin dans *Il Comune di Ravenna*, XIII, fasc. 2, Ravenna 1935 ; il en donna une reproduction dans l'état où elle se trouvait avant sa restauration par les ateliers du Vatican (1937-1938), dans *Iter Iconographicum* (Maso Finiguerra I, 1938, p. 26).

Voir aussi n° 431.

A. d. V.

INFLUENCE — VI^e-XII^e SIÈCLES

339. COURCELLE Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. Paris, Études Augustiniennes, 1967, 25 x 18,5, 452 p. et 133 pl.

Dans ce *Bulletin*, nous ne pouvons signaler que les quelques pages concernant saint Augustin. — Dans la *Consolation*, « nul n'a prouvé un emprunt précis, une dépendance directe de Boèce à Augustin » (p. 170), bien qu'on y trouve des idées concordantes. Cicéron, *De divinatione* chez Boèce et Augustin (p. 210). La « perpétuité » du monde chez Boèce et le commencement du monde chez Augustin (p. 229 sv.). Une sentence transmise par Sextus (p. 353 note). Boèce réfuté au moyen d'Augustin ou harmonisé avec lui, dans les Commentaires médiévaux de la *Consolation* (*passim* dans la V^e Partie ; voir l'index).

340. WALLACH Luitpold, *The Libri Carolini and Patristics, Latin and Greek : Prolegomena to a Critical Edition — The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, edited by Luitpold WALLACH. Ithaca (New York), Cornell University Press, 1966, xvi-608 p. ; p. 451-498.

Nous possédonns l'autographe des *Libri Carolini* dans le Cod. Vat. Lat. 7207, le manuscrit de la première rédaction, mais avec des centaines de corrections : on a changé, ajouté, supprimé par grattage, de sorte qu'une deuxième rédaction se superpose à la première. Le manuscrit doit donc être traité en palimpseste et son édition devra juxtaposer, autant que possible, les deux rédactions. Cela permettrait de mieux préciser les sources

bibliques et patristiques de l'ouvrage. L'édition de H. Bastgen, *MGH, Legum sectio III* ; *Concilia II, Supplementum*, 1924, ne satisfait pas à ces conditions. Notre auteur en prépare une nouvelle et il nous offre ici les premiers résultats de ses recherches en ce qui concerne les sources patristiques, latines et grecques. Il n'est pas possible de résumer utilement ces notes denses de titres, de textes et de références. Signalons ici quelques références à Augustin : *De diversis quaestio[n]is*, LXXXIII, 79 (*De magis Pharaonis*, emprunt à Eugippius et non pas à Pseudo-Aug., *Liber XXI sententiarum*) ; *De diuersis quaest.*, LXXXIII, 64 ; *Principia dialecticae*, x ; au Pseudo-Augustin, *Dialogus quaestio[n]um* LXV (citant indirectement Aug., *De genesi ad litt.*, XIII, 24, et plus loin Aug., *De trin.* XV, 26, 45) ; au Pseudo-Augustin, *Categoriae decem* (*Anonymous Paraphrasis Themistiana*). Intéressantes sont également les références à Boèce, *In librum Aristotelis peri ermeneias prima editio*.

A. d. V.

341. ROQUES René, *L'anthropologie et l'eschatologie de Jean Scot Érigène* (suite) — *Annuaire 1967-1968 de l'École pratique des Hautes Études*, V^e section, Sciences religieuses : *Histoire des théologies médiévales*, (Paris, Sorbonne, 1967), p. 189-192.

Augustin, source partielle pour la nature et la « cause » du péché originel et du mal chez Jean Scot. — Voir aussi R. ROQUES, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*, dans *Divinitas*, 11, 1967, fasc. 1 (= *Miscellanea André Combes*, I), p. 245-329, où l'influence augustinienne est relevée plusieurs fois dans un contexte plus ample, p. ex. p. 296 (péché originel), 308 et 318 (retour de la créature aux causes), 293 et 312 (Augustin comme intermédiaire de principes néoplatoniciens).

L. B.

342. STOCK Brian, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* — *Studi Medievali*, Serie terza, VIII, 1, 1967, p. 1-57.

343. STOCK Brian, *Observations on the Use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena* — *The Harvard Theological Review*, 60, 1967, p. 213-220.

Aux p. 27-46 de son exposé sur l'anthropologie de Jean Scot, B.S. étudie le subtil traitement auquel sont soumises les citations d'Augustin relatives au « Paradis terrestre », dans le *De divisione naturae*, IV, 14-16, où elles se trouvent comme enrobées dans un tissu de textes de Grégoire de Nysse, de Maxime le Confesseur et d'Ambrôse. Dans son article de la *HTR*, il reprend les éléments de cette étude, pour préciser la teneur de cette modification. Il conclut en proposant de remplacer le mot d'Ét. Gilson : « Eriugena speaks Latin, but he thinks in Greek » (*History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, p. 121), par le jugement suivant : « He was an author who read both the Greeks and the Latins and thought for himself » (p. 220). En réalité, Ét. Gilson n'était pas d'un autre avis : « No man has more constantly resorted to theological authorities in order to justify his own position » (l. c. p. 114).

G. M.

344. TIRELLI Vito, *Gli inventari della biblioteca della Cattedrale di Cremona (sec. X-XIII) e un frammento di glossario latino del secolo X* — *Italia Medioevale e Umanistica*, 7, 1964, p. 1-76 et pl. I-VI.

L'A. réédite deux inventaires de la Bibliothèque de la Cathédrale de Crémone, le premier daté de 984, le second de 1201. Ces inventaires sont d'autant plus précieux que les manuscrits de cette bibliothèque furent dispersés, quand ils ne furent pas démembrés au cours des temps. Plusieurs œuvres augustiniennes figurent dans ces inventaires. Dans celui de 984 : *Super epistulas Pauli Augustini volumen unum* ; *Augustini confessionum volumen unum* ; *B. Augustini de sermone Domini in monte* ; *de agone christiano* ; *Exameron Augustini volumen unum* ; *Contra Faustum* ; *Homeliarium Augustini* ; *Augustini de verbis Domini vol. unum* ; *Libelli ex dictis beatorum Augustini, Isyldori, Gregorii seu Leonis papae ad audientium aedificationem collecti volumen unum*. Dans l'inventaire de 1201 : *Omelias Augustini super Iohannem* ; *Commentum super Iohannem* ; *Augustinus super Genesim, super Ezechiel* ; *Expositio Iohannis*. L'identification de la plupart de ces œuvres ne pose pas de problème ; avec l'A. nous pensons que le volume « *Super epistulas Pauli* » est très

probablement la « *Collectio* » de Bède et que l'« *Exameron* » correspond au « *De genesi c. manichaeos* » ; par contre le commentaire « *Sur Ézéchiel* », que l'A. identifie avec le *Sermon Frangipane II* « *Tract. s. Augustini de proprio natali* », correspond plus vraisemblablement aux Sermons « *De pastoribus* » et « *De ovibus* » où Augustin commente longuement le ch. 34 d'Ézéchiel ; ces sermons (46 et 47) ont habituellement été unis dans la tradition manuscrite.

G. F.

345. NEWMAN F.X. *The Structure of Vision in « Apocalypsis Goliae » — Mediaeval Studies*, 29, 1967, p. 113-123.

Les trois espèces de visions du *De Genesi ad litteram* XIII ont été fréquemment reprises au Moyen Age dans les Commentaires de l'Apocalypse et du transport de saint Paul au troisième ciel (2 *Cor.* 12, 2-4) : F.X.N. énumère (p. 117-118) quelque vingt-cinq œuvres d'auteurs différents, d'Alcuin à Thomas d'Aquin. L'auteur de l'*Apocalypsis Goliae* écrivant à la fin du XII^e siècle, familier de cette littérature, aurait fondé sa parodie sur le schéma traditionnel des trois visions.

G. M.

346. JAVELET Robert, *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*. Tome I : Texte ; Tome II : Notes. Paris, Letouzey, 1967, XXIV-472 et XL-390 p.

Après avoir étudié la *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle* (*Revue des sciences religieuses*, 38, 1959, p. 18-64 ; 97-164 ; 200-208), avant de consacrer un ouvrage à leur notion d'extase (cf. I, p. ix ; II, p. 38), R. J. s'est livré à une vaste enquête sur la doctrine de l'image de Dieu, « analysant plus de cent auteurs, colligeant plus de vingt mille fiches » (I, p. ix). Dans un premier chapitre (I, p. 1-66) il présente « la formation et l'histoire du thème » de Platon à Érigène, en insistant naturellement sur le Pseudo-Denys (p. 41-48) et sur Augustin (p. 56-63). On peut regretter qu'Ambrôse, en compagnie de Jérôme, soit relégué en note (II, p. 25-26) ; ne serait-ce que parce qu'Augustin lui dut la connaissance de la vraie conception de l'homme créé à l'image de Dieu (cf. *Confessions*, VI, III, 4). Il est vrai que l'influence d'Ambrôse sur les auteurs spirituels n'est pas comparable à celle d'Augustin ; elle n'est pourtant pas nulle (cf. Table des noms d'auteurs, II, p. 324) et elle est même importante sur Guillaume de Saint-Thierry qui compose un *Commentarius in Cantica cantorum e scriptis sancti Ambrosii collectus* (P.L. 15, 1851-1902 ou 1947-2060) : R. J. aurait pu le rappeler dans son développement sur le *Scito le ipsum* (I, p. 368-371). En revanche, au lieu de supposer que « ce passage est peut-être dû à un Ps.-Ambrôse ou n'est qu'une glose métaphysique » (II, p. 42, n. 23), l'historien moderne peut simplement restituer à l'Ambrôsiaster la référence à Ambrôse, *In ep. Pauli ad Eph.* IV, 6, sur la notion d'*existentialia* dans le sens fort que lui donnait Marius Victorinus, transmises par Abélard à Richard de Saint-Victor (cf. II, p. 29, n. 230 ; p. 51, n. 89 ; p. 53, n. 100 ; p. 164, n. 245). En ce qui concerne Marius Victorinus et Augustin, R. J. a mis à profit l'excellente étude de P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin* (*Studia patristica*, VI, Berlin, 1962, p. 409-442), et souligné à son tour le contraste de leurs perspectives, ontologique d'une part, psychologique de l'autre. Il précise (p. 59) que « la psychologie d'Augustin n'est ni vraiment une science de l'homme, ni une science de la Trinité, c'est un *chemin* de l'un à l'autre ». Elle est en effet animée de l'élan de la « *mens* » « image de Dieu intentionnelle, image dans la mesure où l'esprit est orienté vers la contemplation des réalités suprêmes ». Et l'on comprend qu'« une telle anthropologie (soit) éminemment adaptable à une spiritualité anagogique de « *speculatio* » et d'amour » (II, p. 35, n. 273). De ce fait, je ne crois pas que s'applique à Augustin le contraste que suggère R.J. (p. 66) entre les préoccupations plutôt apologétiques et doctrinales des Pères grecs et latins et la doctrine mystique des auteurs spirituels du XII^e siècle. Les études strictement théologiques des analogies trinitaires augustiniennes laissent peut-être dans l'ombre l'intention spirituelle qui anime l'intelligence de la foi ; mais les contemplatifs y retrouvent naturellement l'élan de leur propre vie spirituelle : Augustin est des leurs ; il est leur maître en spiritualité tout autant qu'en théologie.

Dans le corps de son ouvrage, pour présenter sa synthèse, R.J. a adopté l'ordre classique de la théologie, partant « du Dieu-Trinité pour considérer image et ressemblance dans la

création et dans la *re-création* » (I, p. xi). On peut en effet regrouper les chapitres en deux parties, suivant le schéma de procession et de retour : dans la première (ch. II-VI) sont successivement étudiés l'image dans la Trinité, l'image dans la création, l'ange sceau de la ressemblance, et l'homme à l'image et à la ressemblance ; dans la seconde (ch. VII-X) : la dissemblance, le Christ et la rédemption de l'image, la restauration de l'image par la connaissance et par la charité. Dans ce cadre, R.J. a choisi d'illustrer les idées communes par « les formules les plus frappantes, cueillies ici ou là — même indépendamment d'une datation de ces formules — puisque c'est la présentation doctrinale qui importe et que les auteurs cités sont pour la plupart contemporains » (I, p. xii). C'est une option qui s'imposait peut-être pour exposer clairement une matière trop riche ; mais je crains qu'on ne puisse éviter ainsi une sorte de nivellement des doctrines. Dans la centaine d'auteurs cités, il est bien des témoins effacés, quelques compilateurs qui offrent à l'occasion une expression heureuse ; mais il y a aussi des spirituels qui, pour ne pas rechercher l'originalité, n'en ont pas moins leur personnalité propre : Abélard, Adam Scot, Aelred de Rievaulx, Alain de Lille, Gerhoh de Reichersberg, Hugues Étérien, Isaac de l'Étoile, Pierre de Blois, Pierre de Celle, Pierre Comestor, Rupert de Deutz, Thomas Gallus... Il y a surtout les grands témoins constamment invoqués : Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard. La multiplication des sous-titres aurait permis de mettre en vedette les développements consacrés à tel auteur, par exemple à la théorie personnaliste de Richard de Saint-Victor (I, p. 77 sv.) ou aux différences qui caractérisent le *De gratia et libero arbitrio* et les Commentaires sur le Cantique de Bernard de Clairvaux (I, p. 189 sv., 292 sv.). Pour être juste, il faut pourtant noter que la table des noms d'auteurs (II, p. 323-339) signale les passages importants par des références en italiques et qu'elle est doublée par une table très détaillée des idées (II, p. 341-376). En feuilletant ces tables, j'avais constaté l'absence du traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima* ; j'ai eu ensuite la surprise de voir que R. J. l'attribuait lui-même à Augustin (cf. II, p. 64, n. 200 ; p. 123, n. 196 ; p. 186, n. 399) ; mais Albert le Grand et Thomas d'Aquin savaient qu'il était dû à « quelque Cistercien ». S'il n'avait été sur ce point victime d'une inadverntance, R.J. y aurait trouvé systématisée l'anthropologie spirituelle de la fin du XIII^e siècle, avec plusieurs passages sur l'image de Dieu (cf. P.L. 40, 783, 804-806, 809, 827).

Augustin est partout présent en ce XIII^e siècle, qui « clôt par un sursaut magnifique l'augustinisme platonisant » (I, p. ix). Mais ce n'est pas un « siècle d'augustinisme pur ». « Une influence grecque se fait sentir qui charpente de métaphysique procléenne un psychologisme qui a manifesté ses dangers » (I, p. 78). « L'influence dionysienne connaît son apogée chez les victorins qui augustinisent de psychologie l'ontologie cosmique » (I, p. 41). Cette formule serait fort bonne, si elle n'était littérairement osée. Mais ce qui importe davantage c'est que R.J. s'est astreint à l'effort considérable de multiplier les références aux œuvres d'Augustin tout au long de son ouvrage. Augustin est de loin l'auteur ancien le plus abondamment cité, et, statistiquement dans la table des noms d'auteurs, il le dispute aux cinq grands témoins ci-dessus nommés (cf. en outre la table des influences philosophiques et patristiques, II, p. 340). Influence multiforme, d'une complexité propre à décourager les chercheurs auxquels R.J. offre pourtant un riche matériel pour des études précises de sources. L'universel respect pour l'autorité augustinienne n'exclut d'ailleurs pas les nuances, voire les réserves : ainsi Richard de Saint-Victor rejetant à l'occasion toute argumentation de type augustinien (cf. I, p. 77) ; ou l'auteur de la *Ps. Glossa de Poitiers* qui porte ce jugement marqué peut-être d'une pointe de chauvinisme : « Vide quod Augustinus in praecedenti per *imaginem* et *similitudinem* tantum unitatem essentiae, per *faciamus* et *nostram* solam personarum pluralitatem insinuari voluit. Sanctus Hilarius utpote vir profundioris intelligentiae longe altius ista inspiciens et subtilius aciem mentis in hoc intendens, per id quod dictum est: *imaginem et similitudinem* non solum unitatem essentiae significari verum etiam personarum pluralitatem insinuari... » (Manuscrit de Bamberg, *Patr.* 128, 30v, cité t. II, p. 44, n. 43). Il n'en reste pas moins qu'Augustin est l'inspirateur principal des auteurs spirituels du XIII^e siècle, parce qu'ils trouvent chez lui leur propre idéal de spiritualité, parce qu'ils ont vu en lui « le théoricien de l'image intentionnelle » (II, p. 204, n. 504). R.J. insiste beaucoup à juste titre sur l'intentionnalité, le dynamisme qui caractérisent leur spéculation ; et il précise que c'est Augustin qui « pré-lude à une phénoménologie dynamique de l'esprit humain, en traduisant par des descrip-

tions d'ordre psychologique, l'intentionnalité de l'âme vers l'un ou vers la matière, thème familier des néo-platoniciens » (II, p. 32, n. 250). Les spirituels reprennent en effet sans se lasser les variations augustiniennes sur le thème de la bi-polarité de l'homme orienté soit vers le bas par le péché, soit vers le haut par la grâce ; vers la « région de dissemblance » (R.J. n'ajoute pas moins de 22 textes (II, p. 239-243) au répertoire de P. Courcelle *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « Région de dissemblance »* — *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 32, 1957, p. 24-34) ou vers la « région de ressemblance », dans laquelle la *mens, capax Dei* devient *particeps Dei*. Pour avoir le détail de ces innombrables reprises, il faudra compulsuler les tables des idées et des mots remarquables : *acies, apex mentis, capax, caritas ordinata, erectio, incurvatio, medietas, pondus amoris (sub v. amour)...* axiologie, dynamisme, intentionnalité, participation, région... Que sais-je encore ? Les notes fournissent une mine inépuisable de références pour l'étude de la survie de maints thèmes augustiniens. Mais c'est l'esprit augustinien qui souffle partout ; on le sentira notamment dans l'exposé de l'argument de saint Anselme (I, p. 390-408), auquel R.J. s'efforce de rendre son sens augustinien original, si je ne me trompe. J'ajouterais pour terminer que l'enthousiasme de R.J. pour son sujet d'étude est communicatif : il s'exprime dans un style dont les recherches sont parfois discutables, souvent suggestives.

G. M.

847. WENZEL Siegfried, *The Three Enemies of Man — Mediaeval Studies*, 29, 1967, p. 47-66.

Le thème des « trois ennemis » de l'homme, condensé dans la formule « monde-chair-démon », est très fréquent à partir du XII^e siècle ; l'auteur de la formule pourrait être Jean de Fécamp, car jusqu'à lui on ne trouve le thème lui-même que sporadiquement : Augustin, *sermo 158, 4* ; (57, 9) ; Fructueux de Braga ; une Secrète de la Messe de profession monastique. Par contre, le thème de la « lutte contre les vices » est courant dans la tradition latine au moins depuis Cassien (p. 49, n. 8). Wenzel s'étonne à bon droit que la formule du *sermon 158, 4 lucta cum carne, ...cum mundo, ...cum diabolo* n'ait pas laissé de traces apparentes et il n'exclut pas la possibilité d'en trouver par une recherche sur l'utilisation ultérieure de ce sermon. Une remarque enfin : si la formule apparaît subitement chez Jean de Fécamp et chez Jean l'Homme de Dieu, ces auteurs l'ont peut-être entendue aux conférences et sermons de leur commun abbé Guillaume de Volpiano (cf. p. 50 sv.).

L. B.

848. DÉCHANET Jean-Marie, *Guillaume de Saint-Thierry, cistercien, vers 1085-1148* — *Dictionnaire de spiritualité*, t. 6, (fasc. 42-43, 1967), col. 1241-1263.

L'article est dû à l'un des meilleurs connaisseurs de Guillaume à qui Dom Déchanet a consacré de nombreux travaux. Pour l'influence augustinienne (col. 1253 et *passim*), l'essentiel a été dit par lui dans l'introduction à son édition de l'*Expositio super Cantica Canticorum* (*Sources chrétiennes* 82, Paris 1962 ; voir *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 150). Il montre comment Guillaume assimile et fond ses sources (cf. col. 1246 sv.). Il ne mentionne pas les rapprochements faits par Mgr M. Pellegrino, *Tracce di sant'Agostino...*, dans la présente *Revue*, 9, 1963, p. 103-110 ; ni les citations de M. P. Courcelle dans *Les Confessions de saint Augustin* (Paris 1963, p. 285 sv.) : de telles références ne sont pourtant pas de pure philologie ; elles prouvent que Guillaume a goûté les Confessions et plusieurs formules spirituelles dont il ne pouvait ignorer l'auteur. Il est dommage que nous n'ayons plus ses *Sententiae de fide* « *quas de beati maxime Augustini libris extraxi* » comme nous l'apprend Guillaume dans la recension longue de la *Lettre d'or* (cf. col. 1244 et 1245).

L. B.

849. BROOKS O., *William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith — Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, 1966, p. 282-318.

Voir l'article de même titre, *ibid.*, 30, 1963, p. 181-204 (*Bull. augustin.* pour 1963, n° 223, dans *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 353). Le second article ne fait référence à Augustin que pour l'union de la foi, de l'espérance et de la charité (p. 289 notes).

350. *Reimbaldi Leodiensis Opera Omnia*, cura et studio Caroli DE CLERCQ. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaeualis*, IV. Turnholti, Brepols, 1966, vi-186 p.

Raimbaud de Liège, mort tout à la fin de 1149 ou peu après, composa le *De vita canonica* lors d'un séjour de presque huit mois dans l'abbaye des chanoines réguliers de Rolduc ; il le fit sur les instances de son hôte l'abbé Richer ; il avouait plus tard qu'il s'était laissé fléchir malgré son ignorance de la vie canoniale (cf. p. 8, *Epistola ad Wazelinum*). Martène et Durand avaient bien édité les trois *lettres* attenantes (reprises dans *P.L.* 162, 751-752), mais non le traité et celui-ci serait perdu aujourd'hui avec le ms. de l'abbaye d'Aulne s'il n'en existait une copie dans le *Monacensis latinus* 26452 du XVII^e s. Édité une première fois par de Clercq en 1962 (voir *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 150, n° 229), il est ici repris avec toutes les exigences de la critique. — Vient ensuite une longue et curieuse pièce éditée pour la première fois : en voici l'histoire. Hélinand, chanoine de Saint-Martin d'Utrecht, avait renoncé à sa prébende pour se faire chanoine régulier à Trèves. Après trois ans, il revint sur ses engagements et réclama sa prébende. Des trois chapitres consultés, savoir Liège, Minden et Munster, les deux premiers conseillèrent au chapitre d'Utrecht de rejeter totalement les requêtes d'Hélinand. Indépendamment, Raimbaud composa contre Hélinand un *De voto reddendo* où dialoguent l'Église et Augustin : celle-là cite souvent les propres textes d'Augustin, celui-ci se cite abondamment lui-même. Raimbaud présente l'Église à égalité avec Augustin ; mieux, celui-ci la remet gentiment en place et la pousse dans ses derniers retranchements ; elle prenait le parti d'Hélinand, elle finit par rendre les armes. Autre curiosité : la *Regula* n'est pas utilisée, mais l'Église qui peu avant nommait Augustin le principal « précepteur » de l'institution canoniale (*De voto*, 1, 7-9) mentionne tout à coup la « *regula quae dicitur Augustini* » et l'Augustin de Raimbaud ne réagit pas (voir p. 53 et note). — Raimbaud soumit à Wazelin le *De voto* comme il avait fait du *De vita* ; cette fois encore il obtint une réponse élogieuse mais elle contenait aussi une réfutation du point de vue de Raimbaud de *paenitentia non iteranda* comme venant d'Origène ; l'échange d'arguments se poursuivit où l'*Epist.* 153, III, 7, *ad Macedonium d'Augustin* soutient l'argumentation : six lettres furent ainsi accolées au *De voto* comme le montre déjà l'*expliciit* du ms. Vatican lat. 1059 (XII^e s.), le seul qui subsiste : « *Explicit non solum De voto reddendo sed et De paenitentia non iteranda stromatice quidem ut promiserat (à la fin de la sixième lettre) conflatus in unum Reimbaldi feliciter Libellus.* » Or, selon de Clercq, le point attaqué par Wazelin ne se retrouve pas dans les passages d'Origène cités dans le *De voto*, ce qui l'amène à penser que Raimbaud a dû écrire quelque autre ouvrage sur la question. Faut-il aller jusque-là ? Nous pensons que le refus d'une seconde « pénitence » ressort suffisamment du contexte où figurent les citations d'Origène : Augustin (revu par Raimbaud) montre qu'Hélinand n'a d'autre chance de salut que de rester chanoine régulier ; Wazelin a pu aisément mêler Origène et le nouvel Augustin dont les idées, sans se recouvrir, s'imbriquent. Et si les six lettres étaient inventées ? Certains traits correspondent assez bien à ce genre littéraire ; après tout, l'éditeur admet qu'elles puissent avoir été « corrigées et augmentées », et il affirme (sans précisions) que l'*Epistola ad Traiectenses* qui précède le *De voto* est « fictive » (p. 38). Quoi qu'il en soit, on constate un parallélisme général avec le *De voto*, et les dernières lettres montrent que Wazelin, tout comme l'Église dans le *De voto*, finit par céder. — Détachons encore le bref *Itineraria*, exhortation pénitentielle, repris ici de l'éd. Martène et Durand (encore d'après le ms. d'Aulne, perdu) : Raimbaud n'y cite qu'un seul Père, Augustin *Contra advers. Legis et Prophet.* — Nous n'avons pas de raisons de nous étendre sur les autres pièces de ces *Opera omnia* : *Libellus de schismate Anacletiano* déjà édité par Baronius ; *Chronicon rhythmicum Leodiense* (plusieurs éd.) dont l'attribution n'est que probable de même que celle de l'*Epitaphium Frederici episcopi*. — Pour Augustin, il reste deux références à préciser : dans *Itineraria*, 3, 15-17, cf. *Contra advers. Legis et Prophet.* II, xi, 37, *P.L.* 42, 662 *unde scilicet... terruit* ? Et dans *De vita*, 12, 42-43 = *Solil.* I, 1, 3, *P.L.* 32, 870. Enfin une intéressante citation scripturaire *Non iudicabit Deus bis in idipsum* (*De paenit.*, 64, 6 ; et 64, 5-11 est à son tour cité en 71, 32-38 qui devrait être en italiques ou entre guillemets) : trace d'une vieille version de *Job*, 33, 14 ? voir le contexte dans la Septante.

351. *Isaac de l'Étoile. Sermons.* I. Texte et introduction critique par Anselme Hoste. Introduction, traduction et notes par Gaston SALET. Sources chrétiennes, 130. (Textes monastiques d'Occident, XX), Paris, Éd. du Cerf, 1967, 20 x 12,5, 348 p.

Isaac de l'Étoile, moine cistercien, mort vers 1168-1169, a laissé un traité *De anima*, une explication du *Canon de la messe* et cinquante-cinq sermons prêchés soit au monastère de l'Étoile soit au couvent de l'île de Ré où il s'était retiré avec quelques compagnons. Ce volume comporte les dix-sept premiers sermons, que les éditeurs, suivant en cela Dom Tessier (*PL* 194, 1689-1876) ont groupés comme suit : six pour la fête de tous les Saints, neuf pour les dimanches après l'Épiphanie et deux pour les dimanches de la Septuagésime et de la Sexagésime. Avec Y. Duval (*L'Ami du Clergé*, 78 année, n° 16, 18 avril 1968, p. 255) je pense que cette répartition suivant l'année liturgique n'est pas absolue. Comme le dit le P. Salet dans l'introduction, Isaac s'inspire beaucoup des Pères et particulièrement de s. Augustin. A. Fracheboud avait déjà étudié « L'influence de s. Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile », dans *Collectanea O.C.R.*, XI, 1949, p. 1-17 ; XII, 1950, p. 5-16 ; voir aussi P. COURCELLE, *Les Confessions...*, p. 200-201. Les nombreuses références données dans les notes manifestent cette influence tout en enrichissant le dossier. Les volumes à paraître permettront de nous faire une idée plus complète de cette survivance d'Augustin.

G. F.

352. SABISCH A., *War der Breslauer Bischof Walter (1149-1169) Augustiner-Chorherr und Propst des Chorherrenstiftes Malonne im Bistum Lüttich ? — Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, 21, 1963, p. 38-42.

353. HIRSCH-REICH Beatrice M., *The Symbolism of Musical Instruments in the « Psalterium X Chordarum » of Joachim of Fiore and its Patristic Sources — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 540-551.

L'auteur pense, à juste titre, que c'est probablement aux idées exprimées par saint Augustin dans ses *En. in psalmos* que Joachim de Flore emprunte de nombreux éléments pour constituer son interprétation symbolique de l'instrument de musique, appelé psaltéria à dix cordes ; elle ne se pose cependant pas la question de savoir si l'emprunt est direct ou indirect, sinon aurait-elle pu écrire, p. 547-548 : « Like S. Basile and S. Isidore of Seville he (Augustin) stressed... » ? — Sur la foi de ses lectures, l'auteur affirme, p. 542, que le triangle comme symbole de la Sainte Trinité a été supprimé dans l'iconographie chrétienne à la suite de l'attaque menée par Augustin contre les spéculations trinitaires des manichéens (*C. Faustum*, XX, 6). Quoi qu'il en soit de l'iconographie chrétienne, chez les manichéens le triangle était plutôt un symbole sexuel, voir Aalders, dans *Vigiliae christiana*, 14, 1960, p. 250-252 (*Bulletin aug. pour 1960*, n° 70 — *Rev. ét. augustin.*, 9, 1963, p. 169).

A. d. V.

INFLUENCE — XIII^e SIÈCLE

354. CASADO Fidel, *A propósito del innatismo agustiniano en la escuela agustiniana — Archivo Teológico Agustiniano*, 2, 1967, p. 85-107, 347-361.

Cet article reprend et complète les données de l'étude sur *La teoría de la « memoria Dei » en la tradición escolástica agustiniana — La Ciudad de Dios*, 177, 1964, p. 5-43 et 201-233 (cf. *Bulletin augustinien* pour 1964 — *Rev. ét. augustin.* 12, 1966, p. 345). F.C. s'étend à présent (p. 98-107) sur la doctrine de Jacques de Viterbe, dont il transcrit (p. 111-127) la *Quaestio* 12 du *Quodlibet* 1, prise au *Vaticanus Ottobonianus latinus* 196, f. 91r-94r. Il résume (p. 347-353) les théories de Gérard de Sienne, Grégoire de Rimini et Alfonso Vargas de Tolède, et ajoute un exposé sur Paul de Venise (p. 353-361). Je maintiens mes réserves sur l'étiquette « memoria Dei » qui convient encore moins bien à la scolastique agustinienne qu'à la théorie d'Augustin (cf. G. Madec, *Pour et contre la « memoria Dei » — Rev. ét. augustin.* 11, 1965, p. 89-92 et F.J. Thonnard, *Bulletin augustinien* pour 1964 — *ibid.* 12, 1966, p. 344).

G. M.

355. GUÈZE R., *Le confraternite di S. Agostino, S. Francesco e S. Domenico di Perugia (origini, profilo storico e attrezature teatrali) — Il movimento dei Disciplinati nel 7^o centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*. Convegno Internazionale, Perugia, 25-28 septembre 1960. Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1962, 652 p. ; p. 597-623.

356. SCHNEIDER Johannes, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Grossen*. Münchener Universitäts-Schriften, Theologische Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 3. München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1967, 23,5 x 16, 312 p.

Cet ouvrage consacré aux deux notions connexes de *bien* et *d'amour* selon saint Albert le Grand, a aussi pour but d'étudier les précurseurs de la synthèse thomiste sur ce même thème ; d'où la richesse des renseignements, comparant la pensée thomiste avec celle de saint Albert, celle aussi de ses contemporains et de ses sources, surtout Denys l'Aréopagite et Aristote. L'ouvrage est divisé en 9 paragraphes d'inégale longueur, mais logiquement et clairement ordonnés. — Après deux courts paragraphes sur la psychologie de saint Albert et la notion de « *bien* » avant lui, il traite d'abord de ce concept chez saint Albert (§ 3, p. 39-100) ; puis du concept de *l'amour*, en général (§ 4) et sous sa forme extatique (§ 5) ; mais surtout comme *amitié* (§ 6 p. 138-172). Viennent enfin les trois aspects les plus élevés (§ 7-9) : a) Rapport de la connaissance et de l'amour en son achèvement à l'égard de Dieu Bien suprême (p. 178-211) ; b) l'amour en Dieu, l'Esprit-Saint, « *Donum Dei* » (p. 212-226) ; c) la *vertu d'amour*, à savoir la charité comme vertu théologale, à la fois amour de Dieu et du prochain pour Dieu (p. 227-293). Ainsi tous les problèmes de théologie scolaistique en ce domaine, traités dans la *Somme* thomiste, sont déjà abordés chez saint Albert ; et si la solution est parfois incomplète ou hésitante, elle est toujours dans la direction du thomisme qu'elle prépare. — Comme source d'un néo-platonisme chrétien dont saint Albert défend plusieurs thèses, saint Augustin est signalé tout au long de l'ouvrage ; par exemple, la doctrine qui remonte à Dieu, Bien absolu, à partir des biens finis (*De Trinitate*, VIII, III, 5) est invoquée p. 42, 102 et 260. La définition de l'amour « *vis unitiva* » (S. Denys) ou « *vita duo copulans* » selon *De Trin.*, VIII, x, 14, (BA 16 p. 70) est citée p. 179 et la note 253 p. 280 y ajoute plusieurs références augustinianes. L'A. rencontre encore saint Augustin p. 178-180 à propos de la théorie « *frui-uti* » (*De doctrina chr.*, I, 30-41) ; puis, de concert avec Denys l'Aréopagite, pour expliquer p. 186-187 la connaissance mystique par le Maître intérieur ; et p. 102 pour montrer l'image de la Trinité dans notre psychologie du « *verbe mental* » ; et encore, à travers Richard de Saint-Victor, en trouvant dans l'amour une image trinitaire inspirée du *De trinitate* (cf. p. 216-217) ; ou p. 275, pour expliquer l'amour *désintéressé* d'après le sermo 340 : « *Deus gratis amat, quia merces est ipse qui amatur* ». Ainsi, sans insister spécialement sur ce point, l'étude est un témoin de l'influence augustinienne au Moyen Age.

F.-J. T.

357. MÜLLER Alfons, *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Grossen*. Münchener Universitäts-Schriften, Theologische Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 2. München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1967, 23,5 x 16, xxiv-280 p.

Dans l'œuvre immense de saint Albert le Grand, surtout scientifique, la théologie proprement dite garde une place non négligeable avec ses Commentaires scripturaires et deux synthèses théologiques, *Comment. in Sententias Petri Lombardi*, œuvre de jeunesse, et une *Summa theologiae* écrite après 1270. La présente monographie sur sa *Théologie du Baptême* en montre bien la richesse, tout en la remettant dans le grand travail de synthèse théologique qui marque la scolastique du XIII^e siècle. Ce sont en effet tous les aspects d'une *théologie scolaistique* du baptême (y compris la problématique aristotélicienne) qui sont ici successivement exposés : depuis l'Introduction sur le baptême de Jean (ch. I), la définition, l'institution du baptême du Christ (ch. II-III) ; sa matière et sa forme, son ministre, son sujet (ch. IV-VIII) ; son efficacité (ch. IX, p. 157-200), et ici il faut signaler la présence de saint Augustin à propos du péché originel effacé par le baptême et de la concupiscence qui, après le même baptême, disparaît comme *reatus* mais demeure comme source de tentations et objet de luttes spirituelles. L'A. montre bien que saint Albert tout en adoptant la définition de saint Anselme du péché originel, privation de justice originelle et de la grâce,

n'oppose pas cette doctrine à celle de saint Augustin, mais y voit le moyen de mieux préciser le rôle de la concupiscence, dans le même sens que fera saint Thomas. Au ch. x consacré au caractère du baptême, saint Albert s'efforce selon la problématique scolaistique, de le classer dans une des catégories d'Aristote ; et il en fait un « *habitus* » en se référant, pour définir celui-ci, à saint Augustin : « *Ipse enim est habitus, quo aliquid agitur cum opus est* » (*De bono coniug.*, xxxi, 25, BA 2 p. 86) cf. p. 213-216 : exemple de la manière dont saint Albert savait adapter les notions techniques d'Aristote aux textes connus d'Augustin. — Mais l'étude d'A. Müller n'insiste pas sur ce point ; elle est avant tout un bon exposé, en son contexte historique, de la théologie du baptême selon saint Albert le Grand.

F.-J. T.

858. *Saint Bonaventure. Breviloquium.* Texte latin de Quaracchi et traduction française. — Introduction générale, introduction au *Prologue* et notes par Jacques-Guy BOUGEROL. — Partie 1 : *La Trinité de Dieu*. Introduction et notes par Luc MATHIEU. — Partie 2 : *Le Monde créature de Dieu*. Introd. et notes par Trophime MOUREN. — Partie 3 : *La corruption du péché*. Introd. et notes par Philippe DELHAYE et Léonce HAMELIN. — Partie 4 : *L'Incarnation du Verbe*. Introd. et notes par Bruno CARRA DE VAUX. — Partie 5 : *La Grâce du Saint-Esprit*. Introd. et notes par Jean-Pierre REZETTE. — Partie 6 : *Les remèdes sacramentels*. Introd. et notes par Luc MATHIEU. — Partie 7 : *Le Jugement dernier*. Introd. et notes par Louis PRUNIERES. — Bibliothèque Bonaventurienne, série « Textes ». Paris, Éditions Franciscaines, 1967, 8 volumes, 18 × 11, 160, 144, 164, 136, 158, 160, 176, 148 p.

Le « *Breviloquium* » est un opuscule vraiment représentatif du génie théologique à la fois analytique et synthétique de saint Bonaventure ; l'équipe des traducteurs a fait un choix très heureux en l'édition en 8 petits volumes fort bien présentés : l'A. y expose une synthèse de toute la Théologie en sept chapitres : il y a autant de volumes que de chapitres (plus un huitième pour le *Prologue*) et chacun a son traducteur propre (sauf L. Mathieu qui en présente deux, le 1^{er} et le 6^e chap.) et en chaque Introduction est répétée, pour la commodité du lecteur, la Table des sigles et abréviations. — L'Introduction générale remet l'œuvre dans le contexte de la vie (p. 1-12) et de l'œuvre théologique de Bonaventure qui avait composé, comme professeur à l'Université de Paris, son grand *Commentaire des Sentences* ; et il veut, en ce « *Bref discours* », répondre aux besoins de ses élèves qu'il trouve assez désorientés par la méthode très didactique et rationnelle imposée par la logique d'Aristote récemment adoptée par l'Université. Il a deux buts : le premier, réalisé par le *Prologue*, est de donner aux étudiants l'amour de l'Écriture Sainte et la bonne méthode pour l'étudier ; d'où la longueur inhabituelle de ce prologue qui est un petit traité d'herméneutique. Le second but est de présenter une synthèse claire des vérités de foi, non plus dans l'ordre historique de l'Écriture, mais dans l'ordre logique de la théologie ; il y adopte la méthode de saint Anselme qui cherche l'intelligence de la foi, et partout, comme saint Augustin, il explique les vérités révélées par Dieu, premier Prince de tout. En chaque traité s'affirme cet augustinisme : ainsi, les créatures (vol. 2) sont expliquées par leur participation hiérarchisée aux Idées exemplaires de Dieu en insistant sur la liberté créatrice de Dieu qui exclut même la possibilité d'un monde éternel (contre Aristote) ; dans l'explication du péché originel (vol. 3), c'est le rôle important de la concupiscence, tout en maintenant la définition plus précise de saint Anselme par la perte de la justice originelle ; au traité de l'Incarnation (vol. 4) Bonaventure renouvelle le problème de son motif en demandant si le Verbe se serait fait homme sans le péché ? Mais il est très augustinien en mettant le Christ, Chef de l'Église son Corps mystique, au centre de l'histoire comme en *De Civ. Dei*. De même tout le traité de la grâce (vol. 5) s'inspire d'Augustin, spécialement pour harmoniser la liberté et l'influence toute-puissante du Christ (cf. p. 49). Le vol. 6 s'intitule « *Les remèdes sacramentels* » par allusion à l'interprétation spirituelle de la parabole du *Bon Samaritain* (cf. Augustin, *Quaest. in Ev.*, q. 19 et beaucoup d'autres) ; mais ce *remède* a le sens très riche de réparation de tout péché par le Christ instituant comme moyen principal de sa grâce les *signes sacramentels* efficaces. L'A. s'y inspire continuellement d'Augustin à travers Hugues de Saint-Victor et Guillaume d'Auxerre, en y apportant ses propres réflexions ; par ex., après avoir repris la doctrine des trois biens du mariage, il les hiérarchise à sa façon en donnant la prépondérance au *Bonum sacramenti*.

plutôt qu'au Bonum prolis (cf. p. 161, note 61). Enfin, le traité des *fins dernières* (vol. 7) illustre la notion augustinienne, adoptée par Bonaventure, d'une philosophie chrétienne unifiant les domaines de la foi et de la raison, car c'était le seul moyen de présenter une science (à la fois philosophie et théologie) de l'histoire humaine qui dépasse les pures hypothèses, grâce à la Révélation. (cf. p. 19-27, cette « métaphysique chrétienne » où tout s'explique par le rôle central du Christ, dont la mission s'achève après le « Jugement dernier » (titre du vol.) comme Roi de la Cité de Dieu devenue « Cité des élus » au ciel. Et ici encore Bonaventure traite ce sujet fondièrement augustinien avec toutes les ressources des connaissances rationnelles et révélées dont on disposait de son temps. Ainsi, conclurons-nous, le Docteur Séraphique apparaît parmi les grands augustiniens du Moyen Âge le plus fidèle aux principes de saint Augustin, mais en les repensant et les enrichissant de façon très personnelle grâce à son génie à la fois traditionnel et ouvert aux progrès de son temps : deux aspects complémentaires bien mis en relief par la présente édition du *Breviloquium*.

F.-J. T.

359. GATT Ugolino M., *L'Uomo. Divergenze tra S. Tommaso e S. Agostino — Melita Theologica* (Valletta, Malta), 14, 1962 (1963), p. 22-28.

Comparaison générale, sans apport scientifique.

360. CRAVEIRO DA SILVA Lucio, *O agostinismo político no « Speculum Regum » de Álvaro Pais — Bracara Augusta*, 18-19, 1965, p. 312-318.

Voir aussi *Bull. pour 1965*, n° 167 (*Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 163).

361. NOLAN Kieran, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome — Augustinianum*, 5, 1965, p. 522-532 ; 6, 1966, p. 45-76, 227-258, 399-423 ; 7, 1967, p. 64-96, 306-322.

362. NOLAN Kieran, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome. A Historical Study of a 13th Century Theological Problem*. *Studia Ephemeridis « Augustinianum »*, 1. Roma, Studium Theologicum « Augustinianum », 1967, 23 x 16, xxiv-148 p.

Gilles de Rome qui devint en 1287 le Docteur officiel de l'Ordre augustinien, — à la fois disciple et critique de saint Thomas (cf. p. xiv, note 15) — est un penseur original, comme l'A. le montre p. 137-139. Tout en admettant les principes de l'hylémorphisme thomiste, il se réfère volontiers, pour les interpréter, aux œuvres de saint Augustin. L'A. le montre ici pour un problème aussi bien philosophique que théologique : l'immortalité et la résurrection chez l'homme, en utilisant non seulement les textes déjà édités mais aussi les *Quaestiones de resurrectione mortuorum* de Gilles, dont il donne dans la 2^e partie de son étude, au début de chaque chapitre, une première édition critique fondée sur les deux meilleurs manuscrits. (L'étude a deux parties : I. L'immortalité de la personne humaine ; II. La résurrection des morts). K. Nolan, en effet, constatant que plusieurs auteurs protestants, Barth, Cullmann, Niebuhr, etc. considèrent le problème de l'immortalité de l'âme comme introduit à tort par les philosophes grecs dans la Révélation qui parle seulement de la Résurrection des morts, veut élargir le problème en montrant par l'exemple de Gilles, comment il se présente chez les grands scolastiques. Aussi dans la 1^{re} partie, la preuve de l'immortalité de l'âme est incorporée au problème plus large de l'immortalité de la personne humaine. Or, d'une part l'âme humaine doit, en un sens, selon Gilles (qui se fonde sur saint Augustin, *De Gen. ad lit.*, VII, 28 et *De Trinitate*, VI, vi et xviii) être dite mortelle, car en tant que créée, elle peut retourner au néant ; de plus, elle peut changer, ce qui est une espèce de mort (cf. p. 1-12) ; et, d'autre part, la Bible nous apprend que l'homme a été créé *immortel* même quant à son corps : car la nécessité de mourir est une suite du péché ; et ici encore intervient l'autorité de saint Augustin (cf. p. 46-47). D'ailleurs Gilles développe aussi les preuves traditionnelles de l'immortalité de l'âme en tant que spirituelle par sa partie *mentale* ; et il souligne qu'en elle, la présence d'un désir naturel de régir son corps, comme le dit Augustin (*De Gen. ad lit.*, XII, in fine) entraîne une sorte d'*exigence* à posséder un corps immortel ; aussi, après la mort due au péché, ce même

désir fonde la convenance du dogme de la *résurrection* ; celle-ci a donc un aspect naturel ; mais selon la foi, elle nous est promise comme un fait surnaturel, comme le dit saint Paul : « *surget corpus spiritale* » (*I Cor.*, xv, 44). — On voit la richesse et l'originalité de cette théologie, qui montre aussi comment fut reçue et enrichie l'influence augustinienne au Moyen Age.

F.-J. T.

INFLUENCE — XIV^e SIÈCLE

363. YPMA E., *Notice sur le « Studium » de Paris au cours de la deuxième moitié du XIV^e siècle — Augustiniana*, 17, 1967, p. 14-36.

Précisions sur les étudiants et bacheliers du « Studium generale » de l'Ordre des ermites de Saint-Augustin à Paris, d'après la correspondance inédite des Généraux Grégoire de Rimini et Matthieu d'Ascoli.

364. GILSON Étienne, *Dante's Notion of a Shade : Purgatorio XXV — Mediaeval Studies*, 29, 1967, p. 126-142.

Cet article complète la première des *Trois études dantesques pour le VII^e centenaire de la naissance de Dante*, intitulée : *Qu'est-ce qu'une ombre ?* parue dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 32, 1965 (1966) p. 71-93. Il. G. rapproche (p. 135 sv.) des « ombres » de Dante la « *similitudo hominis* » que l'on voit en rêve, selon le *De cura pro mortuis gerenda*, x, 12-xii, 15, et la « *similitudo corporis* » dont aux enfers l'âme est peut-être revêtue, selon *De Genesi ad litteram*, XII, xxxiii, 62 ; texte repris par Julien de Tolède dans son *Prognostikon futuri saeculi*, qui transmet le thème à Heirc d'Auxerre, *Sententiae de libro prognosticorum* (cf. p. 138).

G. M.

365. NEWMAN F.X. *St. Augustine's Three Visions and the Structure of the « Commedia » — Modern Language Notes*, 82, 1967, p. 56-78.

Après avoir rappelé que le thème des trois espèces de visions (*De Genesi ad litteram* XII) était d'usage courant au Moyen Âge (p. 60-61), F.X.N. montre de façon fort ingénueuse qu'aux trois lieux de l'univers dantesque correspondent trois expériences différentes : à l'enfer, lieu de la pesanteur, la *visio corporalis* ; au purgatoire domaine des ombres, la *visio spiritualis* ; au paradis, royaume de la lumière, la *visio intellectualis*. Une confirmation à cette séduisante théorie est apportée par le rapprochement que fait Ét. Gilson entre la *Dante's Notion of a Shade* (*Mediaeval Studies*, 29, 1967, p. 124-142) et la *similitudo corporis*, objet de la *visio spiritualis* selon le *De Genesi ad litteram* XII.

G. M.

366. SOLÁ Francisco de Paulo, *De Sacramento Allaris. Dos manuscritos ockamistas* (Ripoll 71, del Archivo Histórico de la Corona de Aragón de Barcelona. Ms lat. 15888 París, Biblioteca Nacional) — *Pensamiento*, 22, 1966, p. 279-352.

Édition de deux résumés (cf. p. 282) de l'opuscule. Le chapitre 34 (1^{re} recension p. 316 ; 2^e recension p. 344-345) discute la catégorie de la quantité chez Augustin, *De Trin.* V, x, 11 (*magnitudo*).

367. VARA Pedro, *Inquietud agustiniana : Tomás de Argentina*. — *Archivo Teológico Agustiniano*, 2, 1967, p. 57-83.

Thomas de Strasbourg (T. de Argentina) mort en 1357, fut en son temps le meilleur représentant de l'École de Gilles de Rome, fidèle comme ce dernier à l'esprit et aux grandes théories doctrinales de saint Augustin, tout en l'interprétant à l'aide des principes métaphysiques et psychologiques du thomisme. L'« *Inquietud agustiniana* » dont il s'agit est celle qui s'affirme en *Conf.*, I, 1 : « *Inquietum est cor nostrum...* ». Ce thème devient, dans

la vision scolastique de Thomas, le problème de la *béatitude* qui, dans l'ordre philosophique, est *objectivement* Dieu seul comme bien suprême ; et *subjectivement*, selon Thomas, un acte de volonté jouissant de Dieu en le possédant. Mais ici-bas, le fait constaté que cette possession n'est pas encore plénière, pose le problème fort complexe de l'*inquiétude* : s'agit-il d'un désir de voir Dieu, naturel, inné ou surnaturel, libre ou nécessaire ? Pour préciser la réponse de Thomas de Strasbourg, l'A. l'étudie sous deux aspects : a) Au *plan métaphysique* (p. 66-70), cette inquiétude est un caractère essentiel de l'esprit créé, qui l'oriente vers Dieu, sa seule vraie fin ; et comme il y répond par sa volonté libre, on y rencontre l'action de la grâce qui, au temps de la justice originelle, permettait à l'homme d'atteindre la vision béatifique, et, après le péché, lui rend ce pouvoir en redressant son élan vers le Bien, dévié par l'orgueil mais inscrit dans sa nature ; car la grâce ne détruit pas mais suppose et parfaît la nature. En cela, Thomas de Strasbourg rejoignait les analyses de saint Augustin en son *De Trinitate* ; et l'explication philosophique qu'il en donne par la « relation transcendante » de dépendance à l'égard du Créateur inscrite dans l'esprit créé et prolongée en lui dans la durée et l'activité par la conservation et la prémotion divine (doctrine qui est aussi celle de saint Thomas) est à mon avis une interprétation valable des textes augustiniens précisé par la technique d'Aristote — b) Au *plan psychologique*, les deux Thomas ne sont plus d'accord : Thomas de Strasbourg est « volontariste » ; il ne définit pas la volonté comme l'Aquinate, un « appétit rationnel » dépendant de l'intelligence, mais « le pouvoir libre » de jouir du bien absolu (qui est Dieu) ; et en philosophie il pousse sa conception à son terme logique, enseignant que le désir du bonheur, toujours insatisfait dans l'homme ici-bas, peut trouver, par ex. dans le petit enfant mort sans baptême, son apaisement parfait dans une possession de Dieu purement naturelle sans vision béatifique. Un tel volontarisme, pourtant, dépasse à mon avis la pensée même de saint Augustin qui ignore ces précisions scolastiques, et dont le point de vue domine à la fois les deux opinions, thomiste ou volontariste. Mais l'A. a fort bien analysé en s'appuyant sur les textes, la doctrine de Thomas de Strasbourg qui reste au XIV^e siècle un représentant éminent de l'école augustinienne.

F.-J. T.

368. ABRAMOWSKI Luise, *Die Lehre von Gesetz und Evangelium bei Johann Pupper von Goch im Rahmen seines nominalistischen Augustinismus* — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 64, 1967, p. 83-98.

J. Pupper von Goch est un précurseur de la Réforme aux Pays-Bas, au temps de Staupitz et de Grégoire de Rimini († 1358) quand régnait en théologie le nominalisme de Guillaume d'Occam. A propos de discussions sur la valeur des vœux de religion, et sur la grâce et le mérite, qu'on trouve dans les œuvres de J. Pupper, on a voulu rattacher celui-ci à l'Occamisme. L'A. donne ici de bonnes raisons de le ranger plutôt parmi les augustiniens de son temps qui, dans leurs discussions très scolastiques, critiquent saint Thomas en invoquant contre lui saint Augustin, comme le fait aussi Pupper.

F.-J. T.

369. GUILLEN Otto, *Heinrich Seuses Lebensbeschreibung. Die erste selbstbiographie in deutscher Sprache und die « Bekennenntnisse » Augustins* — *Erbe und Auftrag*, 38, 1962, p. 499-501.

Simple note qui souligne l'importance de cette biographie dans l'histoire littéraire allemande ; relève une citation et quelques parallèles augustiniens (sans leurs références) ; la langue d'Augustin et celle de Suso reflètent leurs états d'âme.

L. B.

370. REYPENS Léonce, *Guillaume Jordaeus de Heersele, chanoine régulier, † 1372* — *Dictionnaire de spiritualité*, t. 8, (fasc. 42-43, 1967), col. 1214-1218.

Ce mystique de Groenendael a laissé deux compilations de textes pris à saint Augustin : *Flores B. Augustini* et *Moralizations de Civitate*.

371. PELLEGRIN Élisabeth, *Manuscrits de Pétrarque dans les bibliothèques de France, — Italia Medioevale e Umanistica*, 4, 1961, p. 341-431 ; — 6, 1963, p. 271-364 ; — 7, 1964, p. 405-522 ; avec 3 planches. — A part : Padova, Editrice Antenore, 1966, iv-305 p. et 3 pl.

Dans ce recensement des manuscrits de Pétrarque il faut entendre d'une part les manuscrits des œuvres de Pétrarque (œuvres latines et traductions italiennes ou françaises) et d'autre part les manuscrits de la bibliothèque de Pétrarque, voir 5^e partie. Du point de vue augustinien sont à mentionner trois mss de la première série : Paris B.N. latin 2120, t. 2, parch., XIV^e s., f. 257v, F. PETRARCA, *Carmina 2 in Bartholomaei de Urbino Millequium S. Augustini*, voir éd. dans P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, II, Paris 1907¹, 298 ; B.M. PEEBLES, *The Verse embellishment of the « Millequium Sancti Augustini*, dans *Traditio*, X, 1954, p. 558 et 561. — Paris, B.N. latin 6501, XV^e s., première partie. ff. 1r-134v, F. PETRARCA, *De remediis utriusque fortune*, dont les marges sont parsemées de notes d'une écriture du XV^e s. où s. Augustin, entre autres auteurs, est cité. — Paris B.N. Nouv. acquis. lat. 1821, XIV^e-XV^e s., F. PETRARCA, *Secretum* ; au fol. 1 une miniature « représentant un vieillard (Pétrarque) coiffé d'une sorte de turban assis sur une chaire auquel une jeune fille (la Vérité) en robe bleue présente un évêque (s. Augustin) ». — Dans la seconde série retenons les mss contenant des œuvres de s. Augustin : Paris B.N. latin 1655, XI^e-XII^e s., ff. 56r-58r, *Augustinus, Sermo 306* ; ff. 70r-93r, *Retractationes*. — Paris B.N. latin 1889, 2 vol., XI^e s., *Ennarationes in Psalmos* — Paris B.N. latin 1994, XII^e-XIII^e s., *Ennarationes in ps. CI-CL*. — Paris B.N. latin 2103, XIII^e s., qui renferme plusieurs œuvres de s. Augustin : *De gratia et lib. arb.*, *De corr. et grat.*, *Epistulae 214-215 ad Valentimum*, *Ps.-Aug. De praedest. et gratia*, *Epist. Prosperi ad Aug.*, *Epist. Hilarii ad Aug.*, *De praed. sanctorum*, *De dono persever.*, *Ps.-Aug. De praed. Dei*, *Soliloquia*, *De s. virginitate*, *De bono viduitatis*, *Ep. 55 ad Ianuarium*. — Paris B.N. latin 2151, XI^e s., Aug., *Excerpta varia* ; *Ps.-Aug. Dialogus Quaest. LXV*, *Sermo IX de decem chordis* (incomplet). — Paris B.N. latin 2201, XII^e s., ff. 23v - 58r *De uera religione*. — Paris B.N. latin 8500, XIV^e s., f. 50v-51r *De civit. dei* (18, 23). — Troyes 552, XIV^e s., f. 252v *Confessiones* 3, 4. Comme l'ont déjà noté plusieurs savants, Pétrarque a très souvent annoté ces manuscrits qu'il a eu en mains, mais l'étude systématique de ces annotations n'a été faite que partiellement. On trouverait probablement dans ces mss et dans les autres des notes se rapportant à s. Augustin. Par exemple, P. Courcelle, dans les marges du ms. Paris B.N. latin 7595, du XII^e s., qui renferme les *Etymologiae* et le *De fide cath. c. Iudaeos* d'Isidore a transcrit deux gloses renvoyant aux *Confessions*, voir *Les Confessions de s. Augustin...* p. 346.

G. F.

372. BILLANOVICH Giuseppe, *Il Petrarca e i relatori latini minori — Italia Medioevale e Umanistica*, 5, 1962, p. 103-164. et pl. V-VIII.

G.B. a eu l'heureuse fortune de pouvoir identifier et analyser un manuscrit jusqu'alors inconnu, renfermant l'*Ars rhetorica* de Fortunatianus, les *Principia rhetorices* d'Augustin, les *Praecepta artis rhetoricae* de Severianus, et les *Partitiones oratoriae* de Cicéron, manuscrit sur lequel on lit des annotations de la main de Pétrarque en marge des *Partitiones*. Ce ms. du X^e s. est aujourd'hui propriété du Dr. Martin Bodmer. Les divers traités ne portent pas d'attribution, mais au début des *Partitiones* Pétrarque porta le nom de *M.T. Cicero*. Dans ce très intéressant article, l'A. étudie tout d'abord la tradition manuscrite de l'*Ars rhetorica* de Fortunatianus et des deux traités attribués à s. Augustin, les *Principia rhetorices* et les *Principia dialectices* (mss Paris, B.N. latin 7530, s. VIII — Cologne, Bibl. Cathédrale 166, s. VIII — Berne, Burgerbibl. 363, s. IX — Munich, latin 6406, s. XII et 14649, s. XIII — Vatican. Palatinus lat. 1588, s. IX — Paris, B.N. lat. 7730, s. IX-X — Vatican, Ottobonianus lat. 1968, s. XII — Berlin Lat. Qu. 687 (Görres 67), s. IX). Il précise ensuite par la comparaison des notes manuscrites de Pétrarque portées sur le ms. de Paris, B.N. lat. 7595 (*Etymologiae* d'Isidore) et le ms. de Padoue, Bibl. Universitaria 1490 (*De civitate Dei* d'Augustin) que le ms. Bodmer a été entre les mains de Pétrarque aux alentours de 1330. Enfin grâce à une recherche minutieuse à travers les manuscrits du XV^e s., G.B. nous donne en des pages denses que l'on ne peut résumer ici l'histoire de ces traités de rhétorique dont le succès en pleine Renaissance peut paraître étonnant.

G. F.

373. BILLANOVICH Giuseppe, *Petrarca e il Ventoso — Italia Medioevale e Umanistica*, 9, 1966, p. 389-401.

Par une impressionnante série d'indices, le professeur Billanovich abaisse considérablement la date admise (26 avril 1330) de la célèbre ascension du mont Ventoux : il faut la reculer jusque vers la cinquantaine de Pétrarque, probablement en 1353 (p. 397 et 399). Il analyse l'élaboration littéraire de la lettre où Pétrarque décrit l'ascension (*Familiori*, IV, 1) et, si celle-ci a bien eu lieu, rien ne s'oppose à ce que ce soit durant le dernier séjour en Provence (1351-1353). Pour notre part, nous ferons une concession aux tenants du réalisme de l'*apertio libri* : si Pétrarque assure qu'il est tombé du premier coup sur *Confess.*, X, VIII, 15 *Et eunt homines admirari alta montium...*, nous pouvons l'en croire, en nous souvenant qu'« un livre s'ouvre bien aux feuillets souvent lus ». Mais après avoir lu M. Billanovich, nous nous accommoderions tout aussi bien d'une mise en scène littéraire. — Pour une vue d'ensemble sur l'ascension du mont Ventoux et des problèmes qu'elle pose, voir P. COURCERELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire* (Paris 1963), p. 340 svv.

L. B.

374. TATEO Francesco, *Dialogo interiore e polemica ideologica nel « Secretum » del Petrarca. Saggi di Letteratura italiana diretta da Umberto Bosco*, 17. Firenze, Le Monnier, 1965, 14 × 20, 77 p.

Diverses interprétations du *Secretum* de Pétrarque ont déjà été proposées. On a voulu y voir la prise de conscience de l'humanisme et sa révolte contre le moyen âge chrétien. Pour d'autres ce dialogue avait avant tout une signification plus personnelle ou existentialiste en ce qu'il exprimait un moment de l'évolution métaphysique de son auteur, sans être à proprement parler une autobiographie ou une confession. Aux yeux de F. Tateo ce dialogue a une tout autre portée que les dialogues de Platon ou de Cicéron, c'est une introspection de la conscience humaine, un débat à l'intérieur de l'âme, « un effort de clarification intellectuelle de la solution spirituelle que Pétrarque veut donner au problème de l'existence ». Ce débat est traduit par deux personnages fictifs Augustin et François. Des objections qu'ils s'opposent se dégagent un enseignement de sagesse : la possibilité pour l'âme devenue consciente d'elle-même d'acquérir sa liberté morale. L'interlocuteur Augustin n'est donc pas l'Augustin historique pas plus qu'il n'est l'interprète de ce que l'on a appelé l'augustinisme médiéval, il est purement et simplement une fiction littéraire dont se sert Pétrarque comme interprète de sa propre pensée. Les critiques qui s'étaient appliqués à inventorier et à interpréter les nombreuses citations augustinianes dans le *Secretum* avaient déjà remarqué la grande liberté que prenait Pétrarque dans l'utilisation de ces textes. Si l'on accepte l'interprétation que nous propose F. Tateo du dialogue, nous ne pouvons faire reproche à Pétrarque de cette utilisation toute personnelle. Son génie a su habilement jouer avec ses personnages comme avec la pensée d'autrui. Mais par le fait même il faut bien admettre que le genre du dialogue lui est propre ; nous ne pouvons pas plus le rapprocher des dialogues augustinianes que des dialogues de l'antiquité. Resteraient à déterminer toutefois si oui ou non l'influence augustinienne n'est pas prédominante dans la pensée de Pétrarque au moment où il écrivit son *Secretum*. Sur ce point F. Tateo ne dit à peu près rien. Une telle recherche, il est vrai, aurait conduit l'A. bien au-delà de son sujet. Son analyse du *Secretum*, livre après livre, a tout au moins le grand mérite de nous introduire dans une compréhension nouvelle et saisissante de ce chef-d'œuvre comme de l'âme de Pétrarque.

G. F.

375. SEIGEL Jerrold E., *Ideals of Eloquence and Silence in Petrarch* — *Journal of the History of Ideas*, 26, 1965, p. 147-174.

Le titre de cet article s'inspire sans doute pour sa partie énigmatique de l'étude, citée p. 157, note 48, de J. A. MAZZEO, *St. Augustine's Rhetoric of Silence — Journal of the History of Ideas*, 23, 1962, p. 175-190 (voir *Bull. augustin.* pour 1962, n° 461 — *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 206). Par là-même on s'attendrait à voir l'auteur s'intéresser à l'influence exercée par Augustin sur les idées de Pétrarque étudiées par lui. De fait, il mentionne souvent Augustin et des idées augustinianes, mais, à quelques rares excep-

tions près (par ex. p. 157), c'est l'Augustin interlocuteur de Pétrarque dans son *De secreto...* auquel il fait appel. Or Kl. Heitmann, dans un article postérieur à celui cité p. 161, note 59, à savoir *Augustinus Lehre in Petrarca's « Secretum » — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Travaux et Documents* (Genève, Droz), 22, 1960, p. 34-53 (voir *Bull. augustin.* pour 1960, n° 280 — *Rev. ét. augustin.*, 9, 1963, p. 342) montre combien cet Augustin-là est peu augustinisant ! Pour tous renseignements sur le problème des relations de Pétrarque avec Augustin, l'auteur renvoie aux seuls travaux de Gerosa qui datent des années 1925 à 1929 ; encore est-ce pour ajouter qu'il n'est pas sur tous points d'accord avec les conclusions de celui-ci (p. 158, note 49). Mais il ne semble pas qu'il ait personnellement étudié ce problème ni pris connaissance des travaux de P. Courcelle sur le sujet, résumés au chapitre V de son livre *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, 1963, p. 329-351 (voir *Bull. augustin.* pour 1963, n° 87 — *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 316). C'est une grave lacune qui inspire de sérieuses réserves sur certaines conclusions de l'auteur.

A. d. V.

376. HACKETT M. Benedict, *Guillaume Flete, ermite de Saint-Augustin, † vers 1390 — Dictionnaire de spiritualité*, 6, (fasc. 42-43, 1967), col. 1204-1208.

377. RISSE Robert Gregory, Jr., *The Augustinian Paraphrase of Isaiah 14, 13-14 in « Piers Plowman » and the Commentary on the « Fables » of Avianus — Philological Quarterly*, 45, 1966, p. 712-717.

Isaïe 14, 13 « Ponam sedem meam in Aquilone » ; Langland, *Piers Plowman*, texte B, I, 116 = texte C, II, 117, cite et traduit *pedem* ; les autres citations médiévales connues ont toutes *sedem*, y compris les 29 citations d'*Isaïe* 14, 13 que Risse a consultées dans les *Commentaires* inédits des *Fables* d'Avianus (p. 714, n. 9). L'originalité de Langland, ici, est renforcée encore par le fait qu'il cite quelques lignes plus loin le *Psaume* 109, 1 « *Dixit Dominus... meis* » dont la suite, non citée, contient « *scabellum pedum meorum* » (note 11) ; il n'est donc plus nécessaire de recourir à Augustin, *Enarr. in Ps.* 1, 4 et 35, 17 (*Isaïe* 14, 13 + *Psaume* 35, 12 « *pes superbiae* » ; cf. *Rev. ét. augustin.*, 7, 1961, p. 186 n° 137). Des considérations générales très judicieuses permettent à Risse de mettre en doute la dépendance précise de Langland par rapport aux *Enarrationes* (voir encore 47, 3) : importance de plusieurs *Commentaires* et *Manuels* dans la formation des auteurs médiévaux. On ne peut qu'applaudir à de telles réflexions. Reste pourtant à réfléchir à la transmission d'un verset d'*Isaïe* fort différent de celui que porte la *Vulgate*.

L. B.

INFLUENCE — XV^e SIÈCLE

378. RUBIO Fernando, *Presencia de Séneca en los prosistas agustinos del siglo XV — La Ciudad de Dios*, 180, 1967, p. 552-573.

Sénèque chez les augustins Martín de Córdoba, Juan de Alarcón, Lope Fernández de Minaya.

379. PRETE Sesto, *An unknown humanistic « Elogium Sancti Augustini » — Revue des études augustinianes*, 11, 1965, p. 267-276.

Aux pages 268-272, S. Prete reprend et complète son relevé des œuvres de Bartolomeo Casicciotti (dates inconnues ; XV^e s.) (voir S. PRETE, *Two Humanistic Anthologies*. Coll. *Studi e Testi*, 230. Vatican, 1964, p. 75-77 ; *Some Unknown Humanistic Poems*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, t. VII, même coll., 237, 1964, p. 255-260). — Aux pages 273-276, il édite l'*Elogium Sancti Augustini* du même auteur ; c'est un panégyrique connu par le seul ms. Ferrare, Bibl. Ariostea, II, 110. Pour notre part, nous hésiterions à donner de l'*« humaniste »* à l'auteur de cette œuvre scolaire, pompeuse, farcie de superlatifs et de

clichés. *L'Elogium*, pour sacrifier aux modèles, commence par insister pesamment sur l'incapacité du panégyriste. Le corps de la pièce développe les vertus d'Augustin, savoir les quatre vertus cardinales, puis l'espérance, la foi, la charité, le tout résumé dans la péroration ; par un mot sur telle vertu morale caractéristique, par exemple l'humilité. Dans ce flot de paroles, Prete n'a pas relevé les quelques allusions, d'ailleurs vagues ou inexactes, à la vie ou à l'activité d'Augustin.

L. B.

380. BELTRÁN E., *Jacques Legrand († 1415) prédicateur* — *Analecta Augustiniana*, 30, 1967, p. 148-209.

Étude littéraire sur les *sermons latins*. Édition du début de l'*Introductio sermocinandi* : ce traité apprend à « introduire » le « thème » (un verset d'Écriture) en le développant sous la forme de quelques vers rimés qui résument le sermon ; le procédé est d'ailleurs appliqué aussi dans la conclusion et même dans le corps du sermon. A titre d'exemple sont reproduits trois *sermons* inédits.

L. B.

381. PERREIAH Allan R., *A biographical introduction to Paul of Venice* — *Augustiniana*, 17, 1967, p. 450-461.

Paolo Nicoletto Veneto, ermite de Saint-Augustin, philosophe et diplomate, † 1429 ? (p. 459).

382. KRISTELLER Paul Oskar, *Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of the Soul* — *The Classical Tradition* (cf. n° 340), p. 536-558.

Pier Candido Decembrio († 1477) a écrit ce traité en copiant de larges extraits d'auteurs divers, comme en témoigne le ms. Ambrosianus (sans doute autographe) R. 88 sup., fol. 158v : *de anima e variis auctoribus liber incipit et eius immortalitate* ; le colophon donne pour titre de *humani animi immortalitate liber*. On s'attendrait à y trouver des traces du *De immortalitate animae* d'Augustin, mais c'est le *De spiritu et anima pseudo-augustinien* qui est largement copié à cause de ce patronage (détail n. 51). Les renseignements biographiques et littéraires assemblés dans l'article ne mentionnent pas d'autre contact avec Augustin. Résumé du traité p. 546 sv. ; liste des quatre mss p. 556.

L. B.

383. ECKERMANN Willigis, *Gottschalk Hollen OESA († 1481). Leben, Werke und Sakramentalenlehre*. Cassiciacum, 22. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1967, 22,5 × 15, xxxvi-392 p.

Écrivain et prédicateur célèbre en son temps, Gottschalk Hollen ne fut pas un théologien de premier rang. Il n'en mérite pas moins notre intérêt, parce que, la plupart de ses œuvres ayant été conservées, il est pour nous, par son manque même d'idées nouvelles, un meilleur témoin de son milieu et de son époque que s'il avait été un génie en avance sur son temps. Hollen a vécu dans la deuxième moitié du xv^e siècle, en cette Allemagne déjà travaillée par des mouvements de préréforme ; il avait reçu sa formation chez les Augustins et avait formé à son tour d'autres Augustins qui veraient bientôt se lever parmi eux un des chefs de file de la Réforme, Martin Luther. A ce double titre son témoignage peut être précieux pour préciser le climat spirituel et doctrinal dans lequel la Réforme est née. — Cela dit, nous n'avons pas à nous étendre ici sur cet ouvrage, qui est un modèle de recherche surtout dans sa première partie consacrée à la vie et aux œuvres de G. Hollen. L'augustinisme de Hollen en effet ne présente que peu de relief. S'il cite Augustin abondamment (voir p. 73, note 65 ; p. 313-314), c'est le plus souvent à travers ses auteurs préférés, entre autres, Pierre Lombard et les recueils de droit pour lesquels il manifeste une préférence marquée. Sa doctrine sacramentelle elle-même, objet d'analyse dans la deuxième partie de l'ouvrage, est plutôt d'inspiration thomiste (p. 306-340). Sur les questions de la grâce, Hollen tient les positions de l'école augustinienne, mais dans sa doctrine sur le sort des enfants morts sans baptême, il s'écarte de saint Augustin (p. 327).

A. d. V.

384. MAINARDI Giuseppe, *La biblioteca capitolare di Cremona e il lascito di Giovanni Stabili* († 1480) — *Italia Medioevale e Umanistica*, 4, 1961, p. 253-286.

Le testament de Giovanni Stabili conservé à Crémone, Archivio di Stato, *notario Giuliano Alilia*, filza n. 66, donne la liste des 136 incunables cédés en legs à la bibliothèque capitulaire de Crémone. Parmi ces ouvrages figurent : le *Manipulus Florum* de Thomas d'Irlande qui comporte de nombreux extraits d'Augustin, une édition du *De civitate Dei*, et un livre renfermant les *Soliloquia beati Augustini, Encheridion et alia plura*. G. Mainardi pense que ce dernier livre correspondrait à l'édition milanaise de Giovanni Antonio et Benigno de Honate, parue entre 1480-1482. A mon sens, cette identification reste douceuse car le titre figurant dans l'inventaire est trop incomplet pour permettre une identification quelconque.

G. F.

385. BARAUT Cebrià, *La bibliothèque ascétique de Garcia de Cisneros, abbé de Montserrat (1493-1510)* — *Studia monastica*, 9, 1967, p. 327-339.

Liste des œuvres spirituelles signalées dans les écrits de Cisneros, d'après C. BARAUT, *Garcia Jiménez de Cisneros. Obras completas*, 2 vol. (Scripta et Documenta, 15-16), Montserrat 1965. Y figurent plusieurs des grands ouvrages d'Augustin et divers écrits à lui attribués. Les notes de l'article signalent des travaux importants pour l'histoire du livre à Montserrat.

L. B.

386. MIKSCH Ferdinand Leopold, *Der Augustinerorden und die Wiener Universität. Ein Beitrag zu « 600 Jahre Universität Wien »* — *Augustiniana*, 16, 1966, p. 414-445 ; 17, 1967, p. 37-83.

A l'occasion du sixième centenaire de l'Université de Vienne (1365), l'auteur étudie la part que les Augustins ont prise dans sa fondation et dans son enseignement, à partir de l'érection de la faculté de théologie (1384) jusqu'à la démission forcée de sept Augustins, à la fois, de leur professorat en 1782. L'étude est riche en renseignements biographiques, mais, une esquisse sommaire de la doctrine de l'école dite augustinienne mise à part, elle ne nous informe guère sur la qualité de l'enseignement donné par les titulaires ni sur leurs éventuelles productions littéraires : bref, il nous présente un magnifique corps. Nous en révélera-t-il un jour l'âme ?

A. d. V.

INFLUENCE — XVI^e SIÈCLE

387. ERBA Achille, *Esame protestante e libro esame, evoluzione storica di un termine — Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3, 1967, p. 386-472.

P. 391-392 est cité *Contra Julianum opus imperfectum*, II, 103 (P.L. 45, 1183) : Julien reprochait aux catholiques leur *negatio examinis* ; Augustin répondait : « Quid adhuc quaeris examen, quod iam factum est apud apostolicam Sedem ». Au XVI^e siècle, J. Raves-teyn fait usage de cette réponse contre M. Chemnitz (cf. p. 410).

G. M.

388. FERDIGG Marcus, *De vita, operibus et doctrina Joannis de Palz O.E.S.A. † 1511 — Analecta Augustiniana*, 30, 1967, p. 210-321.

Première partie d'une Dissertation, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1961. Vie et œuvres d'un des principaux maîtres du Studium generale d'Erfurt où Luther prit contact avec la vie religieuse et la théologie. En appendice, édition (I) d'une lettre du légat du pape à Linz qui charge Paltz de prêcher la croisade contre les Turcs ; (II) du *Sermo de adventu Domini ad iudicium*.

L. B.

889. STEINMETZ David Curtis, *Misericordia Dei : The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting*. Diss. Theol., Harvard Divinity School, 1966-1967, dactyl.

Résumé dans *The Harvard Theological Review*, 60, 1967, p. 501 sv. Staupitz fut profondément marqué par Biel et Gerson malgré son désaccord profond avec eux sur plusieurs points ; par sa doctrine de la grâce et de la prédestination, il représente l'école augustinienne du Moyen Age finissant.

890. ETCHEGARAY CRUZ Adolfo, *Saint Augustin et le contenu de la catéchèse pré-tridentine en Amérique latine — Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 277-290.

Quelques sondages laissent entrevoir une utilisation fréquente du *De catechizandis rudibus* d'Augustin dans la catéchèse pré-tridentine, à tout le moins au Mexique (voir note 6). En font foi les rééditions revues de la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba O.P. († 1525) ; de même le catéchisme composé par le franciscain Juan de Zumárraga († 1548), premier évêque du Mexique, même si dans des *Addenda* (p. 289) le P. Etchegaray a dû faire la part d'Érasme. En Espagne, le *Court Traité* de Louis de Grenade, en 1585, couvre destinée aux missionnaires, cite aussi le *De cat. rud* (voir p. 283 et 286).

L. B.

891. PETERS R., *The Use of the Fathers in the Reformation Handbook « Unio Dissidentium » — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1968, p. 570-577.

L'*Unio dissidentium...*, publiée pour la première fois à Anvers en 1527, est une compilation de textes bibliques et patristiques plaident en faveur de la Réforme. L'auteur cherche d'abord à identifier les éditions auxquelles le compilateur se réfère : pour Augustin, qui fournit 109 textes, c'est l'édition d'Amerbach, Bâle 1506. Il constate ensuite que le compilateur s'intéresse spécialement aux textes qu'il peut exploiter pour l'exégèse scripturaire et pour combattre le pélagianisme en faveur de la gratuité absolue de la grâce ; l'autorité que le compilateur accorde aux Pères est conditionnée par leur conformité avec les Écritures.

A. d. V.

892. VERHEIJEN Luc M.J., *Le jeune Luther et Jacobus Wimpeling. Une mise au point — Augustiniana*, 17, 1967, p. 329-332.

Dans *Mönchtum und Reformation* (Göttingen 1963), p. 213 sv., Bernhard Lohse affirmait que Luther avait défendu contre l'humaniste Wimpeling († 1528) l'authenticité augustinienne de la *Règle*. Le P. Verheijen montre que Wimpeling admettait l'authenticité, comme tout le monde à son époque ; il cite un long extrait de son *De integritate libellus*, Strasbourg 1505 et 1506 (chap. xxxii intitulé *Augustinum neque fratrem neque monachum cuculla induitum unquam fuisse*) et la réponse notée par Luther sur son exemplaire des *Sermons augustiniens* : Luther ne songe pas à défendre l'authenticité de la *Règle*, qui n'est pas mise en question.

L. B.

893. ISERLOH Erwin, *Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965*. Herausgegeben von Erwin ISERLOH und Konrad REGEN. Erster Teil. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband I, 1. Münster Westf., Aschendorff, 1965, XII-730 p. ; p. 247-264.

Saint Augustin, en son *De Trinit.*, III, III, 6, BA 15 p. 350-357, présente la mort et la résurrection du Christ comme étant à la fois un *sacrement* et un *exemple* pour les chrétiens, en distinguant chez eux *deux* morts et résurrections, celle de l'homme intérieur, ou de l'âme morte à la grâce par le péché ; et celle de l'homme extérieur, mort corporelle, peine du péché, qui sera vaincue à la résurrection. Cette dernière seule convient au Christ : sa mort est *simple* ; mais (dans le mystère pascal où la passion est couronnée par la résurrection), elle est à la fois un *sacrement* (c'est-à-dire signe sensible efficace) pour l'âme morte au péché en ressuscitant à la grâce par le baptême ; et un *exemple* à imiter par

l'homme extérieur qui doit se mortifier et accepter la mort en réparation du péché ; ou encore, le martyre en témoignage de sa foi au Christ. — Or, comme le montre E. Iserloh, Luther s'est approprié cette doctrine augustinienne, non seulement avant sa séparation d'avec l'Église catholique, en 1509 (cf. p. 250) ; mais on retrouve chez lui le même thème jusqu'à la fin de sa vie, toujours présenté comme saint Augustin, en particulier dans ses commentaires sur les *psaumes* (1519) et sur l'*Ep. aux Galates* (1531) comme en un sermon de 1522 (cf. p. 261-263). Il est vrai que dans deux « Propos de table » des dernières années, il semble changer d'avis ; mais le contexte polémique des « Tischreden » peut expliquer ce fait, qui ne supprime pas chez Luther une « ligne de pensée » fidèle à saint Augustin, pour interpréter l'action du Christ comme « sacrement » pour les chrétiens. L'A. qui est protestant, redresse en ce sens plusieurs interprétations de ses coreligionnaires, et il conclut qu'on ne peut sans nuance considérer comme unique thèse luthérienne de la « justification », l'« attribution purement extrinsèque » des mérites du Christ (von einer bloss imputativen Rechtfertigung bei ihm sprechen) (p. 204). Il reste pourtant des points de doctrine où Luther s'oppose aux catholiques de son temps, par ex. à propos du sacrifice de la messe (cf. allusion p. 261) ; mais on ne peut qu'approuver la méthode de souligner aussi les points de rencontre, comme le fait cet article, par où sera favorisé le travail de réconciliation de tous les chrétiens en la même foi authentique du Christ.

F.-J. T.

894. VAN LAARHOVEN Johannes, *La doctrine des deux Royaumes chez Luther. Notes sur son origine* — *Concilium*, n° 17, 1966, p. 47-56.

P. 49-51, *Les deux Cités chez Augustin*. Simple présentation au moyen des études d'E. Kinder, H. Arquilliére, H. Scholz, É. Gilson.

895. SODANI Pier Luigi, *Agostino Moreschini e la sua doctrina sulla Rivelazione e la Chiesa* — *Augustiniana* 16, 1966, p. 520-548 ; 17, 1967, p. 167-208.

A. Moreschini, théologien de l'Ordre des Augustins au temps du concile de Trente, sans être un auteur de premier plan, mérite l'attention par ses efforts pour défendre la doctrine authentique de saint Augustin. — Le premier article précise ce que nous savons de sa vie (1517-1559) et de ses écrits ; le second donne un exposé systématique de sa doctrine qui concerne les points les plus importants mis en question par les protestants : 1^o les sources de la foi, l'Écriture sainte et la Tradition ; 2^o l'Église ; 3^o la primauté de Pierre et du souverain Pontife. Sur ces trois points, Moreschini invoque saint Augustin pour réfuter les erreurs des nouveaux hérétiques et il redresse plusieurs interprétations abusives qu'ils font de textes augustiniens. Ainsi montre-t-il, p. 181-183, que l'on ne peut citer, comme il le font, *De baptismo*, II, II, 3-III, 4, pour récuser la valeur des décisions d'un concile œcuménique (sur ce point, cf. BA 29 p. 593-596 : *L'autorité des conciles pléniers*, note complémentaire au *De bapt.*). 2^o Pour l'Église, p. 185-188, il établit avec saint Augustin qu'elle est le Corps du Christ, essentiellement *une* comme lui, et catholique, citant sur ce point les œuvres antidonatistes. 3^o Il insiste enfin sur l'autorité du pape, récusée par les protestants, sur son infaillibilité en matière de foi, fondée sur la promesse de Jésus (*Luc. xxii, 31*) et son pouvoir pastoral universel d'après *Ioh. Iv.*, xxxi, 15-17 (cf. p. 192-193) ; il prouve surtout que le pape, successeur de saint Pierre comme évêque de Rome, a hérité de ses priviléges, selon *Matth.*, xvi, 13-20 (*Tu es Petrus...*) ; il connaît les deux sens que saint Augustin donne à ce texte, interprétant soit de l'apôtre Pierre, soit plus volontiers du Christ lui-même *Petra* base de l'Église ; mais il fait appel à la mise au point de *Retract.*, I, 21 : « *Harum autem durum sententiarum quae sit probabilior eligat lector* » (cf. p. 194), pour en faire avec conviction l'application au pape ; et P. Sodani conclut, p. 204-205, que, pour l'essentiel (sauf le point fort secondaire, dit-il, du pouvoir pontifical « de temporalibus ») Moreschini n'a pas « forcé » les textes augustiniens qu'il invoque en faveur de la primauté pontificale, rappelant en notes les principaux ; conclusion valable, à mon avis, et qui souligne l'intérêt de cette étude.

F.-J. T.

396. ETCHEGARAY Cruz Adolfo, *Saint François Xavier a-t-il utilisé au Japon le « De catechizandis rudibus » de saint Augustin ? — Nouvelle revue de science missionnaire*, 23, 1967, p. 161-167.

Une lettre du jésuite Eduardo da Silva († 1564) décrit le contenu de la catéchèse au Japon ; la description offre des coïncidences remarquables avec le *De catechizandis rudibus*, XVIII, 29-XXII, 39 (tableau p. 162). Le P. Etchegaray pense avec de bonnes raisons que cette catéchèse a pour base un catéchisme perdu, rédigé en japonais, distinct de la *Declaración del Símbolo de la fe* que S. François Xavier écrit en 1546 trois ans avant l'entrée au Japon et qui ne contient pas les rapprochements susdits. François Xavier parle plusieurs fois du catéchisme japonais sans se l'attribuer exclusivement : son compagnon Cosme de Torres († 1570) en est le coauteur (voir note 2 et page 166). Au passage notons encore la présence du *De cat. rud.* chez Bartolomé de Las Casas († 1566) (voir note 28).

L. B.

397. SLADDEN J.C., *The Appeal to the Fathers in John Jewel, Bishop of Salisbury, 1560-1571 — Studia Patristica*, IX, (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 594-599.

L'auteur relève quelques thèmes à propos desquels John Jewel en appelle aux Pères, notamment à saint Augustin, mais il se contente de donner le nom des Pères sans relever les références à leurs ouvrages.

398. GUTIÉRREZ David, *Textos y notas acerca de Fray Luis de León y Francisco Cornejo — Analecta Augustiniana*, 30, 1967, p. 332-340. (Documents inédits).

399. GROSSI Vittorino, *Due interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale : Michele Baio-Roberto Bellarmino — Augustinianum*, 6, 1966, p. 201-226, 424-459.

400. GROSSI Vittorino, *L'antropologia di Baio : la « ratio meriti » della vita eterna — Ibid.*, 7, 1967, p. 26-63.

L'exposé concerne essentiellement Baïus. Dans le 1^{er} article, il n'est fait allusion à Bellarmin que brièvement p. 221, pour comparer les deux méthodes polémiques également scolastiques, mais plus traditionnelle chez Bellarmin que chez Baïus. De celui-ci, l'A. expose bien la formation théologique à Louvain, son dessein de défendre la foi contre la nouvelle hérésie de Luther en complétant les condamnations du Concile de Trente par une étude *positive*, qui ne se contenterait plus de dénoncer l'erreur mais prouverait la vérité opposée. Puisque Luther affirmait qu'en raison du péché originel, notre nature viciée ne peut plus que pécher et est incapable d'aucun mérite — tout son salut venant grâce à la foi de l'*impulsion* des seuls mérites du Christ, — Baïus veut prouver que la grâce du Christ nous rend vraiment une nature réparée capable par elle-même de mériter le ciel, de même que la nature intègre d'Adam en était aussi capable, parce que la justice originelle et la grâce sanctifiante qu'elle suppose, faisait nécessairement partie de cette nature, créée *bonne* par Dieu. Et pour prouver sa thèse, Baïus s'appuie principalement sur les textes antipéagiens de saint Augustin qu'il interprète en sa faveur. — Le deuxième article (p. 424-459) concerne tout entier Baïus : l'A. expose clairement ce que celui-ci entend par *nature humaine* qu'il prend en son intégrité ; et comment par suite, il définit le *supernaturel* (p. 429-435), sans confondre à proprement parler la grâce et la nature, mais en réservant le qualificatif *supernaturel* aux seuls dons extraordinaires de Dieu, comme celui de miracles ou de prophétie. Il applique cette distinction à la notion de justification en partant du fait qu'en raison du péché originel, chez nous l'humanité est « *vulnerata in naturalibus* », n'étant plus désormais capable que de pécher (Baïus le concède à Luther), à moins d'être *justifiée* par le Christ ; et l'A. montre, p. 449-459, comment par suite s'opposent les deux conceptions, celle de Baïus et celle d'Augustin, bien que le premier utilise un grand nombre de formules augustiniennes, en leur donnant un sens favorable à ses idées. — Enfin le troisième article (de 1967) étudie la doctrine du *mérite* que Baïus expose au 1^{er} livre de son *De meritis operum*, qui est la clef de toute sa théorie. Ici encore Baïus fait appel à Augustin contre Luther ; mais l'A. montre, p. 48-52, que les textes invoqués ont un autre sens

dans le contexte augustinien. Il cite aussi plusieurs autres interprétations, celle de Bellarmino entre autres, qui corrige celle de Baius. — De tout cela ressort clairement que la condamnation de ce dernier par Pie V n'atteint pas la doctrine authentique d'Augustin. — Voir sur le même sujet l'ouvrage du P. de Lubac présenté par A. Sage : *Augustinisme et théologie moderne* ; cf. *Rev. ét. augustin.*, 12, 1966, p. 137-156 ; *Bull. augustin.* pour 1966, n° 271 (*Rev. ét. hgustin.*, 18, 1967, p. 397).

F.-J. T.

INFLUENCE — XVII^e SIÈCLE

401. LLAMAS Enrique del Sdo. Corazón, *La autoridad de san Agustín en el « Curso Teológico Salmanticense »* — *Augustinus*, 12, 1967, p. 239-269.

Dans le grand *Traité*, d'esprit très thomiste, des « *Salmantenses* », cet article montre fort bien l'importance primordiale de saint Augustin comme *autorité théologique* en se fondant surtout sur les déclarations explicites nombreuses des auteurs du « *Cursus* » ; il analyse spécialement les deux traités *De praedestinatione*, p. 243-252, et *De gratia*, p. 252-267, où l'autorité de saint Augustin est spécialement invoquée.

F.-J. T.

402. LUX Otto, *Augustinische Einflüsse in der Ethik des hl. Franz von Sales* — *Jahrbuch für salesianische Studien* (Eichstätt), 2, 1964, p. 23-52.

C'est en se référant au *Traité de l'amour divin*, plus théologique que l'*Introduction à la vie dévote*, que l'A. montre l'influence augustinienne chez saint François de Sales ; il distingue quatre aspects qu'il appelle : le *but* de la tendance morale (Ziel des ethischen Strebens), son *objet* son *sujet*, sa *norme* : titres d'ailleurs assez approximatifs. En fait, il s'agit : 1) du *désir de la beatitude* que saint François comme saint Augustin met à la base de toute vie morale humaine, en montrant que pour être valable, il doit se traduire par l'amour de Dieu, notre seul Bien suprême. 2) Puis, des *vertus* qui sont toutes, pour l'un et l'autre, des formes de la charité ; et à ce propos, saint François lui aussi décrit l'action puissante et nécessaire de la grâce du Christ qui, en nous attirant au bien *par amour*, loin de nous violenter, crée en nous la pleine liberté chrétienne. 3) Dans la vie psychologique du chrétien, saint François comme saint Augustin, voit surtout l'action de la *volonté* sous ses quatre formes traditionnelles : le désir et la crainte, le plaisir et la tristesse (cf. p. 34) toutes formes d'un *amour* qui sera bon ou mauvais selon qu'il conduit ou non à Dieu Bien suprême (cf. *De Civ. Dei*, XIV, 8 et 8, BA 35 p. 365-383). 4) Enfin la norme de notre vie morale (ou plus exactement, à mon avis, chez nos deux auteurs, de nos progrès dans la vie spirituelle) n'est pas la droite raison qui détermine le milieu des *vertus*, c'est la conformité à la volonté de Dieu poursuivie le plus parfaitement possible jusqu'à la vie de charité parfaite (d'ordre mystique) avec l'aide des dons du Saint-Esprit. — En tout cela, saint François de Sales marque sa doctrine spirituelle d'un accent très augustinien ; mais en même temps il s'inspire aussi de saint Thomas, en sa psychologie, pour définir les fonctions d'ordre soit rationnel soit sensible et en celui-ci, pour distinguer les *onze passions* de l'âme. Mais il repense ses sources et les fond en une synthèse originale ; il cherche en particulier à christianiser le grand courant humaniste de la Renaissance en montrant que notre nature humaine, selon l'esprit de saint Augustin, n'est parfaitement réalisée qu'en obéissant pleinement à la grâce divine pour devenir la parfaite « image de Dieu ».

F.-J. T.

403. HOPE C. L. A. R., *The Devotional Interpretation of the Christology of the Fathers in Lancelot Andrewes' Sermons* — *Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 552-559.

L'auteur ne cherche pas à identifier les nombreuses citations des Pères, e. a. d'Augustin, qui forment cependant la trame de son argumentation.

404. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK J. N., *Humilitas bij Pascal en Augustinus*. College, uitgesproken bij het neerleggen van het ambt van hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid te Leiden op 31 mei 1966. 's-Gravenhage, Nijhoff, 1966, 25 x 20, 29 p.

Nous avons ici le texte du dernier cours que l'éminent professeur de la faculté de théologie de l'Université à Leyde a donné avant de se retirer de l'enseignement. On devine, avec émotion, qu'il n'a pas choisi le thème à la légère : comparer l'humilité de Pascal et d'Augustin dans leur attitude et leur réflexion religieuses. Il développe le thème avec beaucoup d'érudition, de pénétration et de finesse : on sent qu'en analysant l'expérience de ses deux maîtres à penser, il rend témoignage de sa propre expérience de penseur et désire en transmettre le fruit à ses disciples. Pour point de départ il choisit l'*Entretien de Pascal avec Sacy* (voir *Bulletin augustinien pour 1960*, n° 205, *Rev. ét. augustin.*, 9, 1963, p. 349-351), choix des plus heureux car il conduit sans détours au cœur du problème : Pascal affirmant dans sa critique d'Épictète et de Montaigne le rôle nécessaire de l'humilité évangélique de l'esprit et du cœur, Sacy confirmant ses vues en se servant des *Confessions* d'Augustin. L'accord ainsi constaté entre les idées d'Augustin et celles de Pascal, l'auteur nous en explique l'origine dans une expérience religieuse semblable, mais non en tout identique chez les deux, de la grandeur et de la misère de l'homme. Sans doute Pascal est-il redevable à Augustin de sa formation théologique — l'auteur en esquisse la démonstration — et cette formation, sans parler des prédispositions qu'elle suppose pour être reçue, a-t-elle fortement marqué le disciple. Reste cependant que l'esprit scientifique de Pascal, avec son exigence de preuves par les faits, de rigueur dans le raisonnement et de précision dans la formulation, lui permet de rester original même dans sa rencontre avec Augustin. — Écrite en néerlandais et publiée hors série, il serait dommage que cette étude de toute première valeur échappe à l'attention des spécialistes de Pascal et d'Augustin.

A. d. V.

405. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK J.N., *De triomf der genade bij Blaise Pascal — Ex Auditu Verbi*. Theologische opstellen aangeboden aan Prof. Dr. G. C. Berkouwer ter gelegenheid van zijn vijfentwintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar in de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Kampen, Kok, 1965, 342 p. ; p. 11-26.

Dans ses *Écrits sur la grâce* Pascal défend la doctrine augustinienne, qu'il identifie avec la doctrine catholique, sur l'efficacité de la grâce contre les positions opposées du molinisme et du calvinisme. Son argumentation est théologique par les éléments mis en œuvre, mais ces éléments sont organisés avec une logique rigoureuse qui est l'une des caractéristiques de la pensée pascalienne. C'est avec une même rigueur que l'auteur analyse ces textes pour en dégager la méthode, en découvrir les sources, en apprécier les conclusions par rapport au molinisme et au calvinisme. Sur ce dernier point l'auteur constate que Pascal n'avait de la théologie calviniste qu'une connaissance globale et sensiblement influencée par la présentation critique qu'en donnait le jansénisme ; il reconnaît que la manière dont calvin traitait le problème de la grâce et encore plus les attaques incessantes et peu nuancées lancées contre la doctrine tridentine de la justification par les théologiens réformés français, ont dû confirmer Pascal dans ses convictions « que Calvin n'a aucune conformité avec saint Augustin et en diffère en toutes choses depuis le commencement jusqu'à la fin (cité p. 23) ». A l'encontre de cette affirmation, l'auteur relève plusieurs points de contacts possibles, mais inexploités, entre Pascal et la Réforme via saint Augustin (p. 22, p. 24). Dans ses *Écrits sur la grâce*, Pascal fait montre d'une assez grande familiarité avec les textes d'Augustin ; il est fort probable cependant, qu'il s'est servi de *compendia*, comme le *Trias de Sinnich*, et de l'*Augustinus* de Jansénius, ouvrages dont il possédait un exemplaire et qui traitaient de la même question. C'est là vraisemblablement qu'il a trouvé le texte augustinien, qu'il cite sans en mentionner l'origine comme point de départ de son argumentation : « qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te (sermo 169, xi, 13) ». La plainte que Pascal met sur les lèvres de l'Église à propos de la défection des calvinistes (p. 19) rappelle à plus d'un égard la « prosopopée de l'Église », procédé littéraire dont Augustin use volontiers dans ses écrits antidonatistes.

A. d. V.

406. CAYSSENS L., *L'Augustin Jean Rivius. Ses accointances avec le jansénisme — Augustiniana*, 17, 1967, p. 209-273 ; 412-442.

L'historien du jansénisme en Belgique nous offre ici une étude historique sur Jean Rivius (du Rieu), Augustin belge (1599-1663), et ses rapports avec le jansénisme. Ces rapports sont étudiés moins sous l'angle de la doctrine que sous l'angle des répercussions de cette doctrine, dans le milieu ecclésiastique et spécialement au sein de la province belge de l'Ordre de saint Augustin, sur le comportement des personnes les unes à l'égard des autres dans leur effort de faire triompher « leur vérité » et parfois, hélas, leurs ambitions personnelles. On ne connaît Rivius que par les notices dispersées dans les ouvrages de consultation ; l'auteur nous le fait connaître à partir d'une abondante documentation inédite, conservée dans divers dépôts d'archives et qu'il n'est possible d'interpréter avec exactitude que si on est familiarisé, comme l'est notre auteur, avec les problèmes très complexes du jansénisme et de l'antijansénisme dans les Pays-Bas du Sud. Rivius a publié divers ouvrages : nous signalerons ici ceux qui peuvent de près ou de loin intéresser les augustinisants. — *Zodiaco mysticis sive analogia zonae augustinianae et coelestis, quam variis et amoenis sermonibus gallice exaravit R.P. Carolus Moreau, Ord. Eremit. S. Augustini, latine reddidit F. Joannes Rivius, ejusdem Ordinis, in gratiam sodalitatis zonigerae. Accessit panegyrrus D. Aur. Augustino dictus, in feriis ejusdem*. Tournai, Adrien Quinqué, 1631, in-8°, 16 + 355 + 10 pp. — *Catechismi Joannis Hesselii Lovaniensis Sacrae Theol. Doctoris & Professoris Regis, liber quintus, continens solidam & Orthodoxam explicationem sacramentorum poenitentiae, extremae unctionis, sacerdotii, matrimonii. Nunc primum typis editus recensente et accurante R.P. M.Joanne Rivia, Lovaniensi, Ord. Erem. S. Augustini, S. Theol. Doctor & Professor. Louvain, Veuve Bernardin Masius 1660, in-8°, 16 + 498 + 35 pp.* (voir p. 438-439). — Un poème en l'honneur de Thomas de Villeneuve, à l'occasion de sa canonisation en 1658 (voir p. 430) — *Hieronymi Seripandi O.B.S. Aug. Archiepiscopi Salernitani S.R.E. Cardinalis Legati S. Tridentinæ Synodi, Doctrina orandi, sive expositio orationis Domin. pia et eruditia neque antehac edita. Accessit doctrina credendi sive D. Aur. Augustini Hipponeensis Episcopi expositio Symboli Apostolorum prima ad calechumenos, utraque ad fidei et orationis in catholicis omnibus incrementum*. Louvain, La veuve de Bernardin Masius, 1661, in-12°, 246 pp. La dédicace à l'ex-général de l'Ordre Visconti est datée de Louvain, le 2 janvier 1661 et signée par Rivius, dont le nom n'apparaît pas au frontispice (p. 440) — Le plus important des ouvrages nous semble être : *Vitae D. Aurelii Augustini, Hipponeensis episcopi et Ecclesiae Doctoris eximii, ex operibus eius concinnatae, rerumque ab eo gestarum et scriptarum libri quatuor. In quibus Historiae Africanae, Manichacorum item, Donatistarum, Arianorum, Pelagianorum aliarumque haereseon Synopsis : Omnibus Augustini libros legere et intelligere voluntibus necessaria. Studio et industria Reverend. P. Joannis Rivia, S. Theol. Doctoris et Professoris, Ord. Eremitarum S. Augustini per Germaniam inferiorem prioris provincialis. Antwerpiae, ex officina Hieronymi Verdussen, 1646, in-4°, [12] + 842 + [64] pp.* Au dire de notre auteur, ce livre se meut dans une ambiance janséniste ; le Cardinal Boonen de Malines en finance l'édition ; les antijansénistes le défreront à la Congrégation de l'Index et à partir de 1662 l'auteur semble avoir été prévenu qu'il allait être condamné. Il le fut, en effet, après sa mort, le 10 avril 1667, mais d'une manière inusitée jusqu'alors et qui ne comporta pas réellement une condamnation : le décret demande seulement qu'on supprime un passage du paragraphe deux du livre quatre, passage qu'on avait mis, à tort, en relation avec la cinquième des propositions condamnées attribuées à Jansénius (voir p. 237-238 ; 441).

A. d. V.

407. WILKS M.J., *St. Augustine and the General Will — Studia Patristica*, IX (Texte und Untersuchungen, 94). Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 487-522.

L'A. institue une comparaison entre la théorie qu'il appelle la « politique » d'Augustin dans la *Cité de Dieu* où « tout est commandé par la loi de charité (amor Dei usque ad contemptum sui) ; et la théorie absolutiste de Th. Hobbes (1588-1679) présentée dans son *Leviathan*, dont les principes, à son avis, sont les mêmes que dans le *De homine* et même le *De corpore*, du moins en ce qui regarde la vie morale des hommes où ils se résument dans le souci du *bien commun* à assurer dans le « commonwealth ecclesiastical and civil » (sous-

titre du *Leviathan*) : c'est ce que l'A. appelle « General Will » à la manière de J.-J. Rousseau. L'A. ne nie pas la profonde différence qui oppose le matérialisme de base du *De corpore* de Hobbes au spiritualisme chrétien d'Augustin ; mais il relève chez Hobbes une transposition du grand principe d'unité et de perfection morale que saint Augustin met dans l'amour de Dieu : transposition faite dans le *Leviathan* qui met ce principe dans la direction suprême confiée au « Chef de la société » (que ce soit l'Assemblée politique ou le Roi absolu, ce dernier préféré par Hobbes), car toujours ce Chef est tenu par définition à procurer le bien commun des citoyens qui ont abandonné tous leurs droits en sa faveur en instituant entre eux le « contrat social ». L'A. montre en effet (spécialement p. 489-495) qu'il y a chez Hobbes des réminiscences du langage chrétien de saint Paul parlant du Corps mystique-Eglise du Christ, et des doctrines correspondantes de saint Augustin ou de l'augustinisme politique du Moyen Age : son article montre ainsi bon nombre d'analogies dans l'énoncé des théories sociales et politiques qu'il interprète comme une « parenté » entre saint Augustin et Hobbes. Mais, à mon avis, l'opposition radicale entre le matérialisme (fondé sur le préjugé scientiste qui refuse toute valeur de vérité aux dogmes de foi) professé par le philosophe anglais, et d'autre part le pur spiritualisme augustinien fondé sur le principe « *Crede ut intelligas* », condamne nécessairement toutes les correspondances doctrinales avancées par M.J. Wilks à rester fort superficielles.

F.-J. T.

408. CONNELL Desmond, *The Vision in God. Malebranche's Scholastic Sources*. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967, 25 x 16,5, (iv)-380 p.

D.C. dément l'opinion de M. Guérout, selon laquelle, sur les sources de Malebranche, il ne resterait plus qu'à répéter les résultats acquis par les travaux de H. Gouhier. A son avis, la présentation traditionnelle de la philosophie de Malebranche comme synthèse de l'augustinisme et du cartésianisme est inadéquate ; et il pose en thèse que la théorie de la vision en Dieu est plus redéivable à la scolastique qu'à la doctrine augustinienne. Paradoxe apparemment, car Malebranche n'exprima jamais de sympathie à l'égard de l'École. Au contraire, il rejettait résolument la philosophie scolastique de l'homme, renchérisait sur le dualisme cartésien en niant l'union substantielle de l'âme et du corps, et aggravait ainsi la difficulté d'expliquer comment l'esprit peut avoir connaissance des choses matérielles. Mais précisément, le même problème avait été fort agité par les théologiens médiévaux à propos des anges. D.C. étudie longuement les enseignements de Thomas d'Aquin, de Duns Scot et de Suarez, et pense que Malebranche s'est directement inspiré de ce dernier. Il montre en effet que les diverses hypothèses envisagées par Malebranche pour rendre compte de la nature des idées, dans la *Recherche de la vérité*, III, 2^e partie, chapitres 1-6, correspondent aux théories exposées et discutées par Suarez, dans le livre II du *De angelis*. Pour Thomas et Suarez, les anges reçoivent directement de Dieu les *species* par lesquelles ils connaissent les choses matérielles. Malebranche a transposé cette explication au cas de l'esprit humain conçu comme entendement pur, dont la connaissance du monde sensible ne s'explique que par la vision en Dieu. Ainsi la première version (datant de 1674) de cette théorie se présenterait comme une synthèse de cartésianisme et de scolastique. H. Gouhier notait déjà que, dans ce premier exposé, Malebranche n'emprunte à Augustin ni citations ni arguments : « Qu'a-t-il besoin des paroles mêmes du Docteur ? L'esprit lui suffit. Qu'a-t-il besoin de ses raisonnements ? Le problème n'est pas le même » (*La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926, p. 300). L'explication de D.C. est différente : Malebranche aurait conçu sa théorie indépendamment de la doctrine augustinienne (cf. p. 236). Mais ensuite l'autorité d'Augustin lui aurait donné le courage nécessaire pour défendre cette thèse qu'il prévoyait devoir être sévèrement jugée. D.C. appuie son argumentation sur l'« histoire de ses pensées » que Malebranche esquissait dans la première des *Trois lettres de l'auteur de la Recherche de la vérité touchant la Défense de M. Arnauld contre la Réponse au livre Des vraies et des fausses idées* (Rotterdam, 1685) (citées p. 146-148), et il conclut qu'« il est plus exact de caractériser la première version de la Vision en Dieu comme une synthèse de pensées cartésienne et scolastique, étayée en son point le plus délicat par l'autorité d'Augustin, plutôt que d'y voir une synthèse de la pensée de Descartes et de celle d'Augustin » (p. 236). Il n'en est plus de même pour la seconde version de la théorie que Malebranche développe, quatre ans plus tard, en 1678, dans le *X^e éclaircissement* : sur ce point, D.C. s'accorde avec H. Gouhier (cf. l.c. p. 302

et sv.) qui avait montré que Malebranche transposait en preuve de la vision en Dieu la preuve augustinienne de l'existence de Dieu par les vérités éternelles. Les réserves de D.C. sur l'augustinisme de Malebranche sont donc limitées : elles ne s'appliquent à la théorie de la vision en Dieu qu'en tant qu'elle prétend rendre compte de la connaissance du monde matériel. Cependant même sur ce point je ne suis pas tout à fait convaincu que ces réserves soient parfaitement justifiées. Il est vrai que Malebranche a tenu à préciser que les raisons d'Augustin sont différentes des siennes et qu'il ne voulait pas se servir injustement de l'autorité d'un si grand homme (cf. *Recherche*, III, 2, ch. 6 ; cité p. 231, n. 46) ; mais n'est-ce pas indiquer que l'inspiration générale est la même, bien que les buts visés soient différents ? Dans ce même texte Malebranche fait allusion à « une infinité de passages semblables » à *De Trinitate*, XIV, xv, 21 qu'il vient de citer ; c'est l'indice, à mon sens, qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre son affirmation : « je me souvins heureusement de ce que j'avois lù autrefois dans saint Augustin, comme plusieurs autres, sans y avoir fait beaucoup d'attention » (*Lettre... touchant la Défense de M. Arnould* ; texte cité p. 146) ; il pratiquait bien déjà la *Philosophia christiana* d'Ambroise Victor (cf. H. Gouhier, *l.c.* p. 281 et sv.). Du reste l'augustinisme de Malebranche ne s'est jamais borné à la théorie de la vision en Dieu, 1^o parce que dans son esprit l'alliance du cartésianisme et de l'augustinisme était naturelle, 2^o surtout parce que la vision en Dieu n'est que « l'aspect intellectuel du lien mystérieux qui unit la créature au Créateur » (H. Gouhier, *l.c.* p. 234), thème fondamental par lequel Malebranche exprime au mieux l'esprit augustinien de sa doctrine. Mais quoi qu'il en soit de ces nuances d'interprétation, il me paraît incontestable que D.C. a ajouté un chapitre nouveau et solide à l'étude des sources de Malebranche ; et, puisqu'il attend le jugement des lecteurs (cf. p. 3) pour poursuivre son ouvrage, je souhaite qu'il puisse bientôt nous faire bénéficier des résultats de ses nouvelles recherches.

G. M.

409. GIRBAL François, *Bernard Lamy (1640-1715). Étude biographique et bibliographique. Textes inédits*. Le mouvement des idées au XVII^e siècle, 2. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 23 × 14, VIII-106 p.

On trouve *passim* de brèves remarques sur l'augustinisme de Lamy ; l'auteur a traité en détail ce sujet dans *La formation augustinienne du P.B. Lamy de l'Oratoire (1660-1680)* paru dans *Société des Amis de Port-Royal*, n° 8, 1957, p. 48-94 (voir *Bull. augustin.* pour 1957, n° 423 dans *Rev. ét. augustin.*, 6, 1960, p. 390).

410. PERSYN Raphaël et RAYEZ André, *Grimminck (Charles-Louis), curé et ermite, 1678-1728 — Dictionnaire de spiritualité*, 6, (fasc. 42-43, 1967), col. 1043-1047.

On conserve de ce mystique flamand cinq pages autographes d'extraits augustiniens sous le titre *Sti. Augustini de gratia* ; l'un de ces textes résume son expérience : *Plus est agi quam regi (De gestis Pelagii*, III, 5).

INFLUENCE — XVIII^e-XX^e SIÈCLES

411. BOUZAS F.M., *Significado de Berti en la Escuela Agustiniana — Casiciaco*, 20, 1966, p. 238-242.

412. MORÁN José, *La noción agustiniana de « sacramentum » en la interpretación de J.-L. Berti — Archivo teológico agustiniano*, 2, 1967, p. 23-40.

L'A. montre que J.-L. Berti, sans avoir fait une étude aussi large que celle de Couturier sur les divers sens de « sacramentum » chez saint Augustin, en a bien vu la complexité ; mais Berti procède en scolastique plus qu'en historien. Il établit d'abord une définition descriptive : « *Sacramentum est a) invisibilis gratiae signum sensibile, divinitus institutum b) et Christi nomine sacro quo ritu exhibitum, et hominum sanctificationem efficiens* »

(p. 30) ; il applique la 1^{re} partie (a) à l'Ancien Testament, la 2^e (b) au Nouveau ; et il appuie chacun des traits de sa définition sur de nombreuses citations de saint Augustin. Signalons en particulier, l'explication du rôle du Christ dans les sacrements de la Nouvelle Loi, par *In Ioh. Ev.*, tr. VI, 6-8 (Hic est qui baptizat...), et comment, toujours d'après saint Augustin, il accepte, p. 34-39, la présence de sacrements au sens défini par lui, dans les trois états de l'humanité : dans l'état d'innocence au paradis (*De Gen. ad lit.*, VIII, IV, 8) ; sous la Loi de nature (*C. Faustum*, XIX, 16) ; et sous la Loi de Moïse, en insistant sur la circoncision, prélude du baptême pour effacer le péché originel : il donne, p. 39, note 65, neuf références aux écrits augustiniens (antidontunistes et antipélagiens, etc.) concernant ce dernier point. — Concluons avec l'A. que Berti reste en ce domaine un commentateur valable de saint Augustin.

F.-J. T.

413. ARAMBURU Ignacio, *Guerrero Antoine, ermite de Saint-Augustin, vers 1690-1760* — *Dictionnaire de spiritualité*, t. 6, (fasc. 42-43, 1967), col. 1112-1113.

Auteur d'un manuel *Theologia moralis D. Augustini*, 3 vol., Madrid, 1733, 1736, 1740.

414. RAYEZ André, *Grou (Jean-Nicolas), jésuite, 1731-1803* — *Dictionnaire de spiritualité*, 6, (fasc. 42-43, 1967), col. 1050-1083.

Voir col. 1063 et 1081.

415. STUART John A., *Augustine and « The Ancient Mariner »* — *Modern Language Notes*, 76, 1961, p. 116-120.

416. STUART J. A., *The Augustinian « Cause of Action » in Coleridge's « Rime of the Ancient Mariner »* — *The Harvard Theological Review*, 60, 1967, p. 177-211.

Le premier article qui traite d'un point de détail est repris et justifié dans le second : celui-ci embrasse l'ensemble du problème de l'influence d'Augustin sur la structure thématique que Coleridge a donnée à son poème « *Rime of the Ancient Mariner* ». Le poète affirme lui-même que l'idée centrale qui l'inspire est « the moral sentiment ». Mis sur la voie, sans doute, par les suggestions de W.G.T. Shedd dans *The Complete Works of Samuel Taylor Coleridge*, New York, 1868, l'auteur prend comme hypothèse de recherche l'accord sinon l'identité du « moral sentiment » de Coleridge avec la conception augustinienne du péché originel et de ses conséquences sur le comportement humain : il ne veut pas affirmer tout d'abord pour autant que le poète s'inspire directement de saint Augustin. Il découvre néanmoins ainsi de nombreux parallèles entre les idées augustiniennes et le thème fondamental du poème. D'autre part, l'auteur constate qu'à un certain moment de sa vie, Coleridge s'intéresse à la lecture de saint Augustin. Dès lors il se pose la question de savoir si, tout bien considéré, le poète ne se serait pas directement inspiré de saint Augustin ; s'il s'abstient prudemment de répondre, il oriente tout son exposé vers l'affirmative. — Sans oser prendre position, le dossier complet du problème me faisant défaut, je me permets cependant de faire quelques remarques : les parallèles développés par l'auteur sont idéologiques et non textuels ; les idées présentées comme étant d'Augustin sont un bien commun de la tradition chrétienne après Augustin, ce qui n'exclut pas l'influence de ce dernier sur leur formation et formulation, mais il est hasardeux d'affirmer qu'elles sont typiquement augustiniennes ; l'auteur expose le plus souvent la doctrine augustinienne d'après les études faites par d'autres sur Augustin et non pas d'après une analyse personnelle de ses œuvres : la concordance poursuivie en devient plus aisée à établir, mais le risque est grand de déformer la pensée d'Augustin ou tout au moins d'en sacrifier des nuances. D'autre part, il me semble que la convergence des preuves externes (*Appendice* et *passim* dans le corps de l'article et dans les notes) permet d'affirmer que Coleridge s'intéressait à saint Augustin et se familiarisait avec ses écrits ; cependant ici encore, l'argumentation s'appuie trop souvent sur les concordances idéologiques, alors que seuls des faits attestés par des références explicites à Augustin ou des mentions d'Augustin par Coleridge lui-même, devraient compter. Mais quelle que soit la réponse qu'on doive donner

au problème de l'influence augustinienne sur le *Rime of the Ancient Mariner*, on ne peut nier que l'auteur a trouvé dans la conception augustinienne du péché originel de nombreux éléments qui expliquent admirablement la signification du poème.

A. d. V.

417. STOKES Walter E., *Freedom as Perfection : Whitehead, Thomas and Augustine — Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 36, 1962, p. 134-142.

St. se préoccupe d'assurer l'intégration de la philosophie de Whitehead par le thomisme. La conception augustinienne de la liberté parfaite de Dieu dans son amour de lui-même, que saint Thomas d'ailleurs faisait sienne (cf. *De veritate*, XXIII, a.4), permettrait de lever l'inconvénient d'une conception trop statique de Dieu, être infini, immuable, libre seulement dans ses opérations *ad extra* : « scandale métaphysique » (p. 134) du point de vue de Whitehead. St. a repris l'essentiel de cette suggestion dans : *Whitehead's Challenge to Theistic Realism — The New Scholasticism*, XXXVIII, 1964, p. 1-21.

G. M.

418. JASPERS Karl, *Plato and Augustine*. Edited by Hannah Arendt. Translated by Ralph Manheim, New York, Harcourt, Brace & World, 1966, 126 p. (Extrait de : JASPERS K., *The Great Philosophers*, mêmes éditrice et traducteur, *ibid.*, 1962).

419. LEHMANN Karl, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger — Philosophisches Jahrbuch*, 74, Halbband 1, 1966, p. 126-153.

Certaines « Vorlesungen » de Heidegger ont joué un rôle dans l'élaboration de « Sein und Zeit » : durant le « Wintersemester » 1920-21 une « introduction à la phénoménologie de la religion » portant notamment sur l'expérience paulinienne de la vie chrétienne, à partir de 1921 de nombreuses leçons sur Aristote, et durant le « Sommersemester » 1921 un cours sur Augustin et le néoplatonisme. Heidegger dénonçait le « quétisme » de la *fructu Dei*, notion qu'Augustin devait au néoplatonisme et qui l'amena à être infidèle à la « faktische Lebenserfahrung des Urchristentums » (cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963, p. 30-45). Cependant plusieurs pages de « Sein und Zeit » (citées p. 148) témoignent que Heidegger a conscience d'être proche d'Augustin sur divers points.

G. M.

420. BLONDEL Maurice, *Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin*. Préface d'Henri GOUHIER. Coll. Bibliothèque philosophique. Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 22 × 14, 296 p.

Cf. MADEC Goulven, *Maurice Blondel citant saint Augustin — Rev. ét. augustin.*, 14, 1968, p. 99-122.

Voir aussi n° 203 (Bergson), 285 (Berdiaeff).

CHANOINES RÉGULIERS

421. DICKINSON J. C., *Les constructions des premiers chanoines réguliers en Angleterre — Cahiers de Civilisation Médiévale*, 10, 1967, p. 179-198 et 4 pl. hors texte.

422. LONDON Vera C. M., *The Cartulary of Canonsleigh Abbey (Harleian Ms. no. 3680). A Calendar*, edited with Introduction and Notes. Devon and Cornwall Record Society, New Series, 8. Exeter, 1965, xxxix-143 p.

Chanoines, puis chanoinesses de Saint-Augustin. Voir le C. R. de F. Hockey dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 61, 1966, p. 1014-1015.

423. MISONNE D., *La législation canoniale de Saint-Ruf à ses origines. Règle de Saint Augustin et Coutumier — Annales du Midi*, 75, 1963, p. 471-489 et 1 pl. hors texte.
— *Idem dans Moissac et l'Occident au XI^e siècle. Actes du Colloque international de Moissac*, 3-5 mai 1963. Toulouse, Privat, 1964, 288 p. ; p. 147-166 et 1 pl. dans le texte.

Le ms. *Paris B. N. lat.* 1877 contient un *Ordo canonorum* que Dom Misonne pense originaire de Saint-Ruf, après 1039 ; il l'édite (p. 479-488 = p. 155-163) avec en apparat les divergences de l'*Ordo* de Lietbert de Saint-Ruf dans *Paris B. N. lat.* 1233. Le *Parisinus lat.* 1877 contient aussi la *Regula (Augustini)* (fol. 3-5v), précisément le *Praeceplum*, selon la nouvelle terminologie proposée par le P. L. Verheijen ; celui-ci conteste la provenance et la date susdites ; il penche pour Narbonne et pour la date traditionnelle, fin x^e ou début xi^e s. : voir *La Règle de saint Augustin* (ci-dessus n° 132), tome I, p. 124-125, 214, 250 et sigle 30A.

L. B.

424. BRUNS Alfred, *Zur Gründung des Chorherrenstifts Fredelsloh — Archiv für Diplomatik*, 11-12, 1965-1966, p. 403-412.

425. BACKMUND Norbert, *Die Chorherrenorden und ihre Stifte in Bayern. Augustinerchorherren, Prémonstratenser, Chorherren v. Hl. Geist, Antoniter*. Mit einem Beitrag von A. MISCHLEWSKI. Passau, Neue-Presse-Verlag, 1966, 20,5 × 14,5, 248 p.

Ce volume fait partie d'une collection sur les Ordres religieux en Bavière ; rappelons ici, parmi les volumes parus, celui de J. Hemmerle, *Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern*, 1958 (la coll. paraît aux Éditions Bayerische Heimatforschung, München-Pasing, sauf le présent volume de Backmund). Dans l'avant-propos, l'auteur déclare qu'il a, dans le chapitre sur les prémontrés, « élargi et amélioré » son monumental *Monasticon Praemonstratense* (voir ci-dessous n° 426). Quant au chapitre sur les « antonins » (nom consacré qu'il y aurait avantage à remplacer par « antonites »), l'auteur l'a confié à Adalbert MISCHLEWSKI : *Die Niederlassungen des Antoniterordens in Bayern*, p. 231-242 (voir aussi son article *Der Antoniterorden in Deutschland — Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 10, 1958, p. 39-66). Les antonins ont commencé comme confrérie pour soigner les victimes du feu Saint-Antoine ou ergotisme ; reconnus en 1095 par Urbain II, ils se muèrent en Ordre clérical au XII^e s., adoptèrent la Règle de Saint-Augustin en 1247 et devinrent un Ordre canonial en 1297. Les chanoines hospitaliers du Saint-Esprit furent fondés vers 1195 par Guidon de Guillems ; « ordo canonicus » bien que laïc, avec une branche de chanoinesses ; il adopta la Règle de Saint-Augustin. Nous ne nous étendrons pas sur les « chanoines de Saint-Augustin » ni sur les chanoines « prémontrés » bien qu'ils occupent les neuf dixièmes du volume ; car ils sont bien mieux connus et beaucoup plus répandus au M. A. On voit de quelle utilité sont de telles monographies pour empêcher les médiévistes de s'égarer parmi les Ordres canoniaux et pour leur éviter de confondre les maisons. Les sources indiquées pour chaque fondation particulière sont très abondantes : bibliographie, mss, archives, cartes, plans, rouleaux, portraits, armes. Ce modèle est adopté aussi dans le susdit *Monasticon*.

L. B.

426. BACKMUND Norbertus, *Monasticon Praemonstratense id est Historia Circariarum atque Canoniarum Candidi et Canonici Ordinis Praemonstratensis*. 3 tomes. Straubing, Cl. Attenkofersche Buchdruckerei, 1949 (1949-1951), 1952 (1952-1955), 1956 (1956-1960), 528, 608, 688 p. (En vente chez l'Auteur : Kloster Windberg, 8441 Hunderdorf-über Straubing, Ndb.)

Ce « monasticon » a été accueilli avec éloges par les spécialistes ; consulter les comptes rendus de Roger AUBERT, *Rev. d'hist. ecclés.*, 56, 1961, p. 511-516 ; Maur COCHERIL, *Studia Monastica*, I, 1959, p. 423-436.

Voir aussi n° 350, 369, 370.

ORDRE DE SAINT-AUGUSTIN

427. BAILLY Paul, *Guillemites — Dictionnaire de spiritualité*, 6, (fasc. 42-43, 1967), col. 1267-1275.

428. BERETTA Rinaldo, *Agostiniani e Camaldolesi sul S. Genesio — BERETTA R., Appunti storici... (voir n° 45)*, p. 59-60.

Article paru dans *Archivio Storico Lombardo*, 62, 1935, p. 450-460.

429. GUTIÉRREZ David, *De vulgatis ordinis Augustiniani censibus seu « statisticis » — Analecia Augustiniana*, 30, 1967, p. 322-331.

Montre que les auteurs se sont transmis des chiffres incontrôlés en parlant du nombre des couvents et des religieux, pour la fin du Moyen Age et pour le XVII^e s.

430. ROTH Francis, *The English Austin Friars 1249-1538*. Vol. I : *History*. Cassiciacum, American Series, VI. New York, Augustinian Historical Institute, 1966, VIII-673 p. et 15 pl.

Rassemble les articles parus sous le titre *A History of the English Austin Friars* dans *Augustiniana*, 8, 1958, p. 22-47, 485-498 ; — 11, 1961, p. 583-583 ; — 12, 1962, p. 93-122, 391-442 ; — 13, 1963, p. 515-551 ; — 14, 1964, p. 183-215, 670-710 ; — 15, 1965, p. 175-236, 567-628 ; — 16, 1966, p. 204-203, 446-519 ; — 17, 1967, p. 84-106.

431. 700 Jahre Augustiner in Regensburg 1267-1967. Herausgeber : Augustinerkloster und Stadtpfarrei St. Cäcilia Regensburg. Regensburg, Josef Habbel, (1967), 27 × 20,5, 48 p. et 68 pl. .

On constate la présence des augustins à Ratisbonne bien avant 1267, mais cette année-là un diplôme de la municipalité leur garantit un établissement définitif. Le 7^e centenaire de la fondation donne au nouveau couvent l'occasion de faire connaître au public l'histoire de l'ancien, en grande partie démolé ; l'église baroque du XVIII^e s. qui avait remplacé l'édifice gothique du XIII^e fut rasée à son tour au XIX^e ; il n'en reste rien pour témoigner de l'iconographie augustinienne : on signale deux autels rococo disparus (p. 34), dus aux frères Asam et dédiés à S. Augustin et à Ste Monique ; quant au peintre et architecte municipal Albrecht Altdorfer († 1538) qui s'est fait enterrer dans l'église, on ne sait s'il a mis la main à son ornementation (p. 21 et 28). Ratisbonne eut une fécondité remarquable dès les débuts ; plusieurs figures marquantes y requièrent leur formation ; en 1290 s'y tint le chapitre général qui élabora les premières Constitutions. Son histoire jusqu'à la sécularisation est résumée par Josef Hemmerle, *Das Regensburger Augustinerkloster St. Salvator 1267-1810* (p. 11-35) ; comparer du même auteur *Die Augustiner-Eremiten in Bayern (Augustiniana*, 6, 1956, p. 385-489), p. 461-466 : *Regensburg*, = Hemmerle, *Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern* (München-Pasing 1958), p. 76-80. Comme il se trouvera dans les années à venir d'autres occasions de célébrer des fondations d'augustins, nous souhaitons que les planches (ici diplômes, bulle, plans, croquis, vestiges divers) soient dorénavant numérotées et qu'on y renvoie le lecteur dans les introductions. La Table des prieurs se trouve aux pages 45 sv.

L. B.

432. MARTIN Francis Xavier, *The Augustinian Order on the eve of the Reformation — Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, II (Congrès International des Sciences Historiques, Vienne 29 août-5 septembre 1965), Louvain, Éditions Universitaires, 1967, p. 71-104.

433. HARTMANN A., *The Augustinians in Golden Goa, according to a manuscript by Felix de Jesus, O. S. A. — Analecia Augustiniana*, 30, 1967, p. 5-147.

Édition de la *Chronique de Felix de Jesus* († 1640) portant sur les débuts (1572-1606) de la mission des augustins portugais aux Indes orientales.

484. VAN LUIJK B. — VAN DYCK L., *De Augustijnen in de Hollandse Zending, Gelderland, Limburg en Staats-Brabant (1623-1853)* — *Augustiniana*, 17, 1967, p. 274-298.
485. POPELKA Fritz, *Das Archiv des Augustinerklosters in Judenburg — Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchivs* (Graz), 11, 1961, p. 27-35.
486. POPELKA Fritz, *Eberhard von Altenburg und das Judenburger Augustinerkloster — Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark* (Graz), 53, 1962, p. 37-44.
487. KADLEC Jaroslav, *Das Augustiner-Generalstudium bei Sankt Thomas zu Prag in der vorhussitischen Zeit — Augustiniana*, 17, 1967, p. 389-401.
488. PAGITZ-ROSCHEI M., *Das Augustiner-Chorherrenstift St. Andrä im Lavanttal — Carinthia I*, 157, 1967, p. 296-319.

AUGUSTINS RÉCOLLETS

489. FERNÁNDEZ Ianuarius, *Bullarium Ordinis Augustinianorum Recollectorum et Diplomatica officialis*. Vol. III : 1684-1730. Romæ, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1967, 25,5 x 18, xxiv-848 p.

Pour le vol. II, voir *Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, p. 246. Le titre du volume III est modifié conformément aux décisions prises entre temps, voir ci-dessous n° 440.

440. CARCELLER Manuel, *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos. Tomo XI : 1837-1866*. Madrid, 1967, 24,5 x 18, 896 p.

Cette Histoire se publie maintenant à un rythme raisonnable. Le tome XI est composé selon le modèle du précédent (voir *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 170) ; il raconte les épreuves de la période qui suit la sécularisation de 1835 (décret et loi reproduits en appendices, de même que les décrets correspondants en Colombie). Les documents sont largement cités, leur teneur intégrale étant réservée au *Bullarium* (voir ci-dessus n° 439). — Si l'on se reporte au tome X, on remarquera un changement dans le titre ; le P. Carceller l'explique dans l'Appendice XVII du tome XI : il touche le nom officiel de l'Ordre. En 1588, les « Ermités de Saint-Augustin » permirent à un certain nombre de religieux espagnols de se constituer en « récollection » ou régime de vie plus sévère, en des maisons distinctes ; ces communautés s'appelèrent Augustins Déchaux ou Augustins Récollets. En 1602, ils obtinrent du Saint-Siège l'érection de leurs maisons en une Province (plusieurs provinces en 1622) ; ils étaient gouvernés par un Vicaire général choisi parmi eux mais dépendant du Prieur général des Ermités de Saint-Augustin. Nous passons sur les flottements de l'appellation de ce vicariat que le P. Carceller a relevés dans les documents, pour n'en retenir ici que la constatation suivante : on y retrouve normalement les mots « déchaux », « récollets », ou « déchaux récollets », souvent précédés ou suivis de cette précision, partielle ou intégrale : « de l'Ordre des Ermités de Saint-Augustin ». (Il ne faut pas perdre de vue qu'il y eut encore, issues du tronc des « Ermités », une Congrégation de Récollets au Portugal, éteinte ; une Congrégation d'Ermités Déchaux italo-allemande (sigle O.A.D.) ; une Congrégation d'Augustins Déchaux en France appelée encore Petits-Pères, éteinte ; cf. le travail irremplaçable de M.-Th. Didier dans *DHGE*, t. V, col. 587 svv.). En 1912, le Saint-Siège érige ce vicariat en « Ordo Eremitarum Recollectorum Sancti Augustini » (sigle O.E.R.S.A.) gouverné par un Prieur général indépendant. En 1928, le titre fut abrégé en « Ordo Recollectorum Sancti Augustini » (sigle O.R.S.A.). Enfin depuis 1966, le titre officiel est *Ordo Augustinianorum Recollectorum* (sigle O.A.R.). — Notons que depuis 1963 le titre officiel de leurs frères « Ermités » n'est plus « Ordo Eremitarum Sancti Augustini » (sigle O.E.R.S.A.) mais *Ordo Sancti Augustini* (sigle O.S.A.) ; ils conservent cependant l'ancien titre pour les actes solennels (cf. *Acta Ordinis Sancti Augustini*, 8, 1963, p. 7). Espérons que les sigles ne changeront plus désormais au vent de l'Histoire.