

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1972

et compléments d'années antérieures¹

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 11 (suite), 1971, pp. 212-217 (et *passim*).
2. *Répertoire bibliographique de la philosophie*, 24, 1972, voir p. 531 s. v. *Augustinus*.
3. *Fichier augustinien*, (ou) *Augustine Bibliography*. Institut des Études Augustiniennes, Paris. *Fichier-Auteurs*, vol. 1 et 2 ; *Fichier-Matières*, vol. 1 et 2. Boston, Massachusetts, G. K. Hall & Co., 1972, 36 × 27, xi-600, v-893, VIII-877, v-705 p.

Reproduction photographique du fichier de notre Institut. La photographie seule a rendu possible cette reproduction irréalisable en impression à cause de son ampleur. Le fichier signale en effet tous les travaux augustiniens existants, connus directement ou par des répertoires et bibliographies de toute nature. Le repérage occasionnel ou systématique, portant sur plus de quatre siècles de l'imprimerie, permet d'affirmer que rien d'important n'a échappé, au moins pour les xixe-xxe siècles. Les signalements ont été autant que possible disposés sous une forme stéréotypée ; souvent, leur exactitude dépend de la qualité des instruments consultés. Traditionnellement, le contenu d'une bibliographie correspond strictement à son titre, mais le fichier « augustinien » déborde largement ce cadre : on y trouve quantité de travaux dont l'intitulé ne laisse pas soupçonner la présence ou l'étendue de ce qui concerne S. Augustin ; dans ce domaine, les lacunes sont inévitables.

Le fichier comporte les grandes divisions suivantes : — Fichier-AUTEURS. Textes, c'est-à-dire les Œuvres de S. Augustin (éditions, traductions, extraits, pseudo-Augustin). Mélanges (généralement avec le sommaire des auteurs). Études, c'est-à-dire la section des Auteurs proprement dite, par ordre alphabétique. — Fichier-MATIÈRES. Bibliographies et Études générales. Biographies et Environnement (où sont classés aussi Donatisme, Manichéisme, Pélagianisme). Œuvres de saint Augustin : études générales et particulières (dont les florilégi

1. Ce Bulletin a été rédigé par A. C. DE VEER, G. FOLLIER, G. MADEC, L. BRIX, E. BLEUZEN.

lèges, homiliaires, pseudo-Augustin, vocabulaire et grammaire). Sources et relations. Philosophie. Théologie. (La séparation de ces deux dernières sections paraîtra parfois arbitraire, mais elle correspond d'ordinaire à la nature même des travaux sur S. Augustin. La section Théologie se termine par Bible et Liturgie.) Influence : cette section recueille tout ce qui touche à la « survie » d'Augustin au sens le plus large, par siècles, par auteurs, par écoles, par Ordres religieux, par centenaires et congrès ; et l'on n'a pas pu se résoudre à éliminer dans les *laudes Augustini*, voisinant avec Encycliques et Sermons, des compositions éphémères qui témoignent à leur manière de l'omniprésence d'Augustin.

L. B.

4. (FRIGGERI Marta), *L'opera e la personalità di S. Agostino nei fondi dell' « Angelica » . Mostra bibliografica*. Roma, Biblioteca Angelica, 1972, 21 × 15, 56 p. et 4 pl.

Catalogue réalisé à l'occasion de l'« Année du Livre », 1972. Les 266 volumes exposés, qui ne constituent qu'un choix dans la riche Biblioteca Angelica, sont présentés sommairement dans le catalogue : n°s 1-28, manuscrits ; 29-65, incunables ; 56-186, œuvres d'Augustin ; 187-203, études diverses, modernes et contemporaines ; 204-251, biographies ; 252-262, bibliographie et périodiques ; et un Addenda de 4 numéros.

5. OROZ José, MUÑOZ-ALONSO A., ARMAS G., *Bibliografía agustiniana — Augustinus*, 17, 1972, pp. 201-203, 311-313, 421-422.

Présentation de dix ouvrages récents.

6. OROZ RETA José, *Notas agustinianas — Augustinus*, 17, 1972, pp. 289-310.

C. r. de quatre ouvrages : R. J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man*, 1968 ; G. HOWIE, *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, 1969 ; R. J. O'CONNELL, *St. Augustine's Confessions*, 1969 ; R. A. MARKUS, *Saeculum...*, 1970.

7. CAPÁNAGA Victorino, *Boletín agustiniano — Augustinus*, 17, 1972, pp. 71-81.

Présentation des ouvrages suivants : Ulrich DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung...*, Stuttgart, 1970 ; Jean PLAGNIEUX, *Heil und Heiland...*, Paris, 1969 ; A. GAIMARI, *Sant'Agustí. Confessions. Poema*, Palma de Mallorca, 1971 ; A. MARZULLO — V. FOÀ GUAZZONI, *Sant'Agostino. Le Confessioni*, Roma, 1968 ; G. MARZI, *Sant'Agostino. De musica*, Firenze, 1969.

8. CAPÁNAGA Victorino, *Nuevos estudios sobre la eclesiología de san Agustín — Augustinus*, 17, 1972, pp. 193-200.

Présentation de trois ouvrages : Walter SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis...*, Frankfurt am Main, 1970 ; Salvador VERGÉS, *La Iglesia Esposa de Cristo...*, Barcelona, 1969 ; Rafael PALMERO RAMOS, « *Ecclesia Mater* » en *san Agustín*, Madrid, 1970.

9. FOLLIER Georges, *Le Père Athanase Sage* (1896-1971). In memoriam — *Recherches augustinianes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 3-6 (Bibliographie, pp. 5-6)

II. — TEXTES

10. *Augustinus. Philosophische Frühdialoge. Gegen die Akademiker, Über das Glück, Über die Ordnung.* (Einführung in die Dialoge von Cassiciacum von Bernd Reiner Voss.) Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum. Zürich-München, Artemis-Verlag, 1972, 17 × 11, 372 p.

Détail du volume :

Gegen die Akademiker (Contra Academicos). Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Bernd Reiner Voss, pp. 25-143 ; notes pp. 387-352.

Über das Glück (De beata vita). Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ingeborg SCHWARZ-KIRCHENBAUER und Willi SCHWARZ, pp. 145-213 ; notes pp. 353-360.

Über die Ordnung (De ordine). Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ekkehard MÜHLENBERG, pp. 215-233 ; notes pp. 361-365.

B. R. Voss, auteur de *Der Dialog in der frührchristlichen Literatur* (München, 1970), était tout désigné pour écrire l'introduction générale (p. 7-24). Les introductions aux différents opuscules sont claires et sobres. Voss insiste sur la structure du *Contra academicos* (p. 29-38) ; les Schwarz sur la rhétorique augustinienne mise au service de la vérité (p. 147-170) ; Mühlberg sur le rapport doctrinal du *De ordine* aux deux autres *Dialogues* (p. 236-239). Les traducteurs ont suivi le texte critique établi par W. M. Green dans *Stromata patristica et mediaevalia* (Utrecht-Amsterdam, 1950 ; repris dans *Corpus christianorum*, XXIX), réserve faite de quelques modifications judicieuses, signalées dans les notes : p. 338, n. 17 ; p. 339, n. 26 ; p. 340, n. 31 et 35 ; p. 341, n. 5. La traduction devrait convenir au grand public qui fréquente « la bibliothèque du monde antique » : je n'ai guère de compétence pour en juger ; mais je me suis naturellement intéressé à la traduction de quelques passages d'interprétation difficile, notamment à *De ordine* II, 5, 16 (cf. *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 179-186) : E. Mühlberg a fait de son mieux pour rendre cette page parfaitement intelligible ; mais peut-on traduire : « Philosophia... uix paucissimos liberat », par : « sie befreit eigentlich niemanden » (p. 294) ? P. 27, 2^e ligne, il faut lire « Herbst 386 » au lieu de 385.

G. M.

11. Sant'Agostino. Soliloqui. Introduzione, testo latino, versione e note a cura di Antonio MARZULLO. Premessa a cura di Virginia FOA GUAZZONI. Note a cura di Mario BONARIA. Varese-Milano, Ceschina, 1972, 17 × 12, 240 p.

Au texte de l'édition bénédictine, retenu par P. de Labriolle en *BA* 5, A. M. apporte quelques variantes suggérées par le prof. Elio Pasoli. La traduction est claire, alerte ; cependant, pour éviter ce que l'original a parfois de trop abrupt, elle se dilue et il est permis de le regretter. Dans l'introduction, A. M. semble surtout soucieux de montrer que les thèmes abordés dans les *Soliloques* annoncent les développements qu'Augustin fera plus tard, spécialement dans les *Confessions* ; les rapprochements ne sont pas toujours convaincants ; c'est ainsi que, p. 12, n. 15, il cite *Conf.* X, XIII, 20 où Augustin constate que sa mémoire retient aussi bien les idées fausses que les vérités qu'il a défendues contre elles. Mais que nous apporte cette citation ? Si j'ai bien compris, il s'agit de montrer que, dans les *Confessions* aussi bien que dans les *Soliloques*, le faux est présenté comme l'oubli du vrai, et le mal, comme l'oubli du bien ; il suffit de relire *Sol.* II, III 3, ou IX, 16 pour se rendre compte que ces réflexions n'ont qu'un rapport bien lointain avec le texte d'Augustin. Autre inadvertance, p. 7-8 : le lecteur s'imagine qu'il est question du Verbe (la Persona del Dio fattosi uomo) et s'aperçoit dans la suite de la phrase que l'auteur parle du Père (attraverso il sangue del figlio suo). — Les *Premesse* préparent avec clarté le lecteur à suivre le cheminement d'un débat parfois subtil. — Les notes groupées à la fin du volume, p. 227-240, indiquent les sources littéraires ou philosophiques, signalent les passages parallèles dans l'œuvre d'Augustin, soulignent aussi les particularités stylistiques du passage. La note 17, p. 229, sur l'expression *malorum escas* en I, 1, 3 critique à juste titre la traduction de P. de Labriolle : « la séduction des méchants » ; mais « la seduzione dei mali » reste dans une prudente généralité, et *escas*, qui traduit le δέλεαπ du *Timée*, mérite de conserver sa valeur concrète d'*appāl* ; il eût été intéressant de signaler le contexte de cette expression dans l'*Hortensius* tel qu'il apparaît en *Contra Iul.* IV, XIV, 72, *PL* 44, 774 : Augustin y regrette non pas que Balbus comprenne *mala* plutôt que *malī*, mais qu'à ses yeux ces *mala* ne soient que les misères physiques, fruits de la volupté. La note 127 justifie l'introduction explicite du nom d'Ambroise dans la traduction de : « ille in quo ipsam eloquentiam... perfectam reuixisse dolebamus » (II, XIV, 26) et ignore les arguments de P. Courcelle en faveur du philosophe Mallius Theodorus en *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 207-210. — L'ensemble de la typographie est soignée ; notons cependant qu'à la page 37, 1, 2, la phrase « Dio che ci fai degni di essere esauditi » est à supprimer : elle répète indûment, à un mot près, la dernière ligne de la page 35 ; p. 115, § 2, 1, 3, lire : « cogitare te scis » ; p. 117, 1, 1, lire : διαποφῆσαι ; p. 118 m., lire : la tesi

platonica. Notons enfin que ce volume, agréablement présenté, eût été plus utile s'il avait mis à la disposition du lecteur quelque index et un minimum de bibliographie.

E. B.

12. *San Agustín. Diálogo sobre el maestro.* Presentación y traducción de Luis BACHERO — *Perficit* (Publicación mensual de Estudios Clásicos. Textos y Estudios), Segunda Serie, Vol. III, Núms. 51-52, Enero-Febrero 1972, pp. 1-36 (= 301-336).

Les subdivisions multiples de cette revue qui paraît dix fois l'an, obligent de donner des indications très précises pour en signaler les fascicules. Elle est éditée par le Colegio San Estanislao, Salamanca. Comme l'indique le sous-titre, la collection présente des textes et des études classiques (voir par exemple le fascicule consacré à la *Cité de Dieu*, au *Bull. augustin. pour 1969*, n° 219). Mais classiques au sens large : il nous souvient d'avoir aperçu récemment un de ces fascicules consacré aux « hologrammes » ou poèmes disposés en forme de figure géométrique ; la monographie paraissait très documentée. Le fascicule que nous présentons n'a d'autre but que de fournir à un prix hors concurrence une traduction du *De magistro* ; la traduction est bien venue, elle épouse le style alerte du dialogue. Les fascicules peuvent s'acheter séparément.

L. B.

13. *Aurelius Augustinus. Dreißig verschiedene Fragen. De diversis quaestioneibus octoginta tribus.* Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann PERL. (Deutsche Augustinusausgabe.) Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, herausgegeben von Carl Johann PERL. Paderborn, Schöningh, 1972, 22 × 14, x-314 p.

Le *De diversis quaestioneibus* 83 est un recueil de réponses à des questions posées à Augustin par son entourage avant l'épiscopat ; réponses portées sur des feuillets séparés, puis éditées en un « livre » par Augustin même, cf. *Retract.*, I, 26 (= cap. 25 dans *CSEL* t. 36). Comme elles touchent aux domaines les plus variés, et comme leur solution est souvent coulée en formules denses et même définitives, leur lecture peut servir d'introduction à toute la doctrine augustiniennne, surtout quand un commentaire intelligent (c'est le cas ici) signale souvent les prolongements ultérieurs des problèmes traités. C'est dire l'utilité de cette première traduction allemande. En effet, ces questions n'ont apparemment jamais été traduites, sauf trois fois en français (dont la *B. A.* vol. 10). La traduction de Perl mérite une large diffusion dans le public cultivé, malgré quelques remarques dont nous ne voudrions pas que l'on exagère l'importance. La traduction est très bonne dans l'ensemble, en dépit de quelques accidents. Le commentaire utilise à l'occasion et signale dûment celui de la *Bibliothèque Augustinienne* par G. Bardy et J.-A. Beckaert ; mais d'ordinaire le traducteur s'est fait une opinion personnelle, grâce à sa longue pratique des Œuvres de S. Augustin (quinze œuvres traduites au total). Il traduit aussi les dix-sept passages des *Retractationes* I, 26 (25) qui précisent ou corrigent une question.

Les observations qui suivent témoignent du profit qu'apporte la lecture des Questions. — Question 6 et 10, *species* : pour justifier ses traductions par « idée » ou « beauté », Perl aurait pu renvoyer aussi à la Question 46 de *ideis*. — Q. 7 « ratione, quae mentis semper est propria » n'est pas bien rendu par « Vernunft, die stets vom Geist ausgeht ». — Q. 9 « in quibus facile convinci non potest » doit se traduire « où il n'est pas ais de le convaincre » (l'objecteur). — Q. 21, la note devrait renvoyer aussi à *De ordine*. — Q. 23 : à la fin, la traduction attribue la « participation » (*Teilhabe*) au Verbe comme tel. Or cette Question, d'une grande rigueur logique et terminologique, réserve strictement aux créatures la participation. Toute cette fin difficile est à revoir pour la traduction. — Q. 30 : de même que l'honnête *est* le beau, ainsi l'utilité *est* la providence. — Q. 33 : en note, « Text ungenau ». Bien au contraire, le texte est clair : « ipsum non metuere » = « l'absence même de la crainte », « das Furchtlosein ». — Q. 37 *De semper nato*, note : « ...Kabinettstück produktiver Werthphilosophie ». Mais la Question répond probablement à une difficulté réelle soulevée à l'époque. — Q. 38, traduction à reprendre. — Q. 39 : la bonne ponctuation du texte latin n'a pas empêché une traduction défective, au point que la note déclare qu'Augustin ne répond pas aux trois premières questions. Or il y répond dans la même syntaxe que pour les deux suivantes, qui sont correctement traduites. — Q. 44 *cui servabatur* = « celui à qui ce rôle était réservé » (le Messie ; la traduction suppose *serviebatur*). Mais ce verbe est bien traduit Q. 53, 4 fin. — Q. 45, confusion des minutes astronomiques et chronologiques ;

mais la conséquence n'est fâcheuse que pour la phrase « dass fünfzehn Zeittabschnitte zu zählen sind, von denen jeder eine Stunde dauert » ; il faut traduire « dass in der Zeit, welche eine Stunde dauert, fünfzehn Teile (d. h. Grad) entstehen » ($24\text{ h} \times 15^\circ = 360^\circ$). — Q. 55 *non determinata* = « unbestimmt » plutôt que « unbegrenzt ». — Q. 61, 2, il faut comprendre : « le rôle des Rois et des Prêtres (de l'A. T.) était de ne jamais se laisser briser ni corrompre » (— mais ils le furent parfois !). — Q. 61, 7 *restat*, non pas « bestehlt » mais « ausbleibt » (= est différé). — Q. 64, 7 *levia et aspera* signifie toujours « lisses et rugueux ». — Q. 65 fin, traduire « da ihm nichts zu verborgen war ». — Q. 66, 1 *accessit* signifie « hinzugetreten ist » et non « bestimmt ist » ; *vivit peccato* signifie « für die Sünde lebt » ; ensuite il faut traduire : « denn da sie schon offenbar als Sünde besteht, wird sie dennoch begangen und mit der *hinzugefügten* Uebertretung *vergrössert* », passage fondamental qui ne tolère pas l'inexactitude ; voir d'ailleurs paragr. 5. A la fin du paragr. 1, il faut « um sie einst zur Gnade des Erlösers zu (be)kehren ». Aux paragr. 3 à 7, *actio* et *peractus* (n° 3) ont probablement le sens technique d'un rôle comportant plusieurs actes ; des deux traductions, « Akt » et « Zustand », la première est bonne, la seconde en aucun cas. — Q. 67, 2 fin, ce sont les couleurs mêmes qui « attendent » ici, non le peintre. Paragr. 7 fin, Augustin admet bel et bien ici la possibilité, sans tomber dans l'impiété (*ut... non impie possit existimari*), d'appliquer aux anges *Romaine* 8, 22. Le traducteur a reculé devant cette hardiesse : Rufinus *redivivus*... — Q. 69, 5, le sens positif de (*non*) *amplius* n'est pas rendu ; au lieu de *nicht mehr länger, nicht weiter, nicht mehr*, il faut traduire « nicht in höherem Grade », par exemple, comme l'exige le contexte. Q. 69, 9 fin, *suscepit* pour *l'assumptus homo* doit se rendre par « an-, auf-, übernehmen » et non par « unternehmen » (entreprendre) ; mieux rendu au paragr. 10 et en 73, 2. A-t-on remarqué au paragr. 10 une règle qui ressemble étrangement à la première règle de Tyconius ? Et il y a aussi une règle « catholique » au paragr. 1. — Q. 73, 1 fin : « si non nimis subtiliter attendatur » est mal rendu ; Augustin pense ici à la déformation de l'anneau, sinon même à la dilatation du métal. — Q. 74 (*non*) *continuo* : non pas « (nicht) unmittelbar », mais « nicht unbedingt, nicht notwendigerweise ». — Q. 77 : cette Question est entièrement à retraduire, mais nous concédonsons qu'une traduction claire et correcte est impossible. — Q. 80, 3, une phrase sautée dans la traduction : « Quem ad modum ... animam. » — Q. 82, 1 : « non usquequa absurdus videretur » signifie « es wäre nicht ganz unsinnig, zu meinen ... » ; de même au paragr. 3. — Q. 82, 2 fin, traduction, lire « verneinen ». — Mais nous avons été frappé en bien des endroits, et même dans des passages difficiles, par la justesse de la traduction.

Le texte latin est tiré de *PL* 40. (Il n'en existe pas d'édition critique.) Mais il y a des coquilles, en moyenne presque une à la page. Trois viennent de *PL* même : Question 60 fin, lire « sic dictum esse quia... » ; 61, 2 milieu, lire de *tribu* ; 74 fin, ajouter *ut* devant *nec* : les Mauristes l'ont, de même qu'Erasme et les Lovanistes. (Dans la bibliographie, corriger la mention « Bénédictins de Louvain, Migne » en consultant la p. IV). Quant aux autres coquilles, nous ne signalons que celles qu'un latiniste ne peut rectifier sans recourir à une autre édition latine : — Q. 16, ligne 3, compléter « sempiternae sapientiae suae ». — Q. 23, ligne 16, « *qua sapiens dicitur* ». — Q. 27 fin, d'abord *agimus*, ensuite *agimur*. — Q. 58 « id quod praenuntiabat *advenit* ». — Q. 58, 2 fin, « *manifestum est* ». — Q. 67, 8, « *creatura subiecta est* ». — Q. 67, 4 fin, lire « et ipsi erunt ex servis liberi » ; 5 fin, « *iis qui non dūm* ». — Q. 69, 1 fin, « *eius, cuius imago est* ». — Q. 71, 3, « *semelipsum exinanivit* ». — Q. 75, 3 fin, « *cum ei renuntiamus* ». — Q. 80, 3 fin, *index*. — Q. 83 milieu, *quod si*.

L. B.

14. *Aurelius Augustin. Om den kristne taler.* Med indledning, oversættelse og noter af Niels W. BRUNN. Latinisk tekst ved Josef MARTIN. København, Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, 1972, 23 × 15, 88 p.

Il s'agit de la traduction du *De doctrina christiana*, Livre IV seul ; le titre choisi par le traducteur n'est pas d'Augustin, mais il correspond bien au contenu de ce livre : il signifie *De oratore christiano* qui sonne comme une réminiscence ciceronienne, un *De oratore christianisé*. La I^{re} édition de ce livre IV (et la I^{re} édition tout court d'une œuvre d'Augustin, voir ce *Bull.* n° 53), en 1465, portait un titre différent mais tout aussi valable : *De arte praedicandi*. Le traducteur déclare expressément qu'il n'a pas prétendu donner un commentaire. Il présente simplement le texte latin de Martin (CC 32, paru en 1962), la traduction

danoise, une introduction brève et dense d'après les meilleurs travaux, et deux pages de notes surtout philologiques ; le but est de fournir un instrument pratique. Le livre est soigné, muni de toutes références utiles ; la traduction paraît avoir été élaborée avec un souci de précision, à en juger d'après quelques sondages.

L. B.

- 15. *S. Aureli Augustini Confessiones*.** A cura di Felice COLETTA, In conformità ai programmi ministeriali del 20 marzo 1967. Messina-Firenze, G. d'Anna, 1970, 22 × 15, 162 p.

La préface précise qu'à partir de 1970, les professeurs italiens ont le droit, en 3^e année du lycée, « de lire saint Augustin à la place de l'habitué Cicéron ou de Séneque le philosophe » ; cf. le sous-titre. F. Coletta répond immédiatement à cette ouverture par un choix d'extraits latins commentés. Conçu pour la lecture, non pour l'exercice grammatical, ce livret nous paraît excellent par l'abondance et la touche personnelle du commentaire ; et aussi par sa vaste information, compte tenu des limites qu'imposent à un professeur les tâches ordinaires. Les extraits des livres I-IX sont suivis d'un abrégé, en italien, des livres X-XIII, pour ne pas mutiler l'œuvre en omettant une partie essentielle.

L. B.

- 16. *Obras de San Agustín en edición bilingüe*.** Tomo XI a : *Cartas* (2.^o). Tomo XI b : *Cartas* (3.^o). Edición preparada por el Padre Lope CILLERUELO. Segunda edición. Biblioteca de Autores Cristianos, 99 a, 99 b. Madrid, Editorial Católica, 1972, VIII-568 et VIII-512 p.

La seconde édition des *Lettres* (Cartas I) a déjà été présentée ici à l'occasion de la publication du 1^{er} volume paru en 1967, comme vol. VIII (*Lettres* 1-140) des Œuvres de saint Augustin dans la collection bien connue de la *BAC* (voir *Bull. augustinien pour 1969*, n° 13 — *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 293). En voici la fin ; ce volume XI (*Lettres* 141-270) unique dans la 1^{re} édition (1953), se trouve maintenant dédoublé, car désormais toutes les Lettres sont traduites ; par exemple, dans la 1^{re} édition manquaient les Lettres 232 à 270, c'est-à-dire toute la quatrième classe qui comprend les Lettres de date incertaine. Et à la différence de la 1^{re} édition, chaque Lettre, et non quelques-unes seulement, est accompagnée d'une brève présentation. Celle-ci reste sommaire, car le but de la *BAC* est de fournir le texte et la traduction, c'est-à-dire des documents accessibles. Chacun peut ensuite recourir à d'autres instruments, s'il le désire, mais par ses propres moyens, car les notices ne donnent pas de précisions bibliographiques. Ceci ne peut être critiqué ; il faudrait un commentaire démesuré, ne fût-ce que pour attirer l'attention sur les nombreux points marginaux greffés sur le sujet principal de chaque Lettre ; sans même parler des innombrables renvois possibles à d'autres Lettres du corpus. Une seule chose paraît réalisable, et même indispensable : une ou plusieurs tables thématiques. Traditionnellement, presque toutes les Lettres sont désignées par leurs seuls destinataires (il ne faut pas en ajouter ! la Lettre 268, intitulée *Ad Fascium*, est en fait une sorte de *Pro Fasculo*). Il faudrait au moins imiter les Mauristes en indiquant, mais en plus bref, le sujet principal en même temps que le destinataire. Manque aussi un index scripturaire. Voilà des suggestions faciles qui ne veulent pas diminuer la qualité de cette « intégrale » des Lettres. Nous souhaitons à ces volumes une diffusion d'autant plus large, que la présentation typographique est parfaite, le texte latin fiable (les accidents sont rares), enfin que leur prix est compatible avec les bourses les plus modestes.

L. B.

- 17. *Sant'Agostino. Le Lettere*, II (124-184 /A).** Testo latino dall'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Traduzione e note di Luigi CARROZZI. Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana, (Parte II : Le Lettere), volume XXII. Roma, Città Nuova, 1971, 944 p. et 6 pl. h.-t. en couleurs.

Le premier volume, paru en 1969, a fait l'objet d'une recension dans le Bulletin augustinien pour 1970, *Rev. ét. augustin.*, 17, 1971, p. 331-332. Ce deuxième volume nous présente 62 lettres écrites entre 410 /411 et 418 ; conformément au système adopté, chaque lettre est précédée d'un sommaire dont les éléments sont repris comme résumé marginal.

Les lettres des correspondants d'Augustin sont signalées, dans le texte comme dans la traduction, par la typographie italique. En général la traduction serre bien le texte, sans contrainte cependant, et parfois avec quelque liberté ; c'est ainsi que « ille tentator » devient « l'antico insidiatore Satana » (*Lett. 127, 1, p. 41*) ; « cum mundo florente florere » devient « brillare in mezzo alla felicità del mondo » ; ailleurs l'emploi de « puto » par litote suggère la traduction : « Io sono convinto ». C'est toujours aux fresques d'Ottaviano Nelli que sont empruntés les hors-texte qui rehaussent l'intérêt de ce volume ; ils nous font suivre Augustin du « Tolle, lege » au baptême.

E. B.

18. *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer*, lateinisch-deutsch. Band I : *Strafe und Nachlassung der Sünden*, übertragen von Rochus HABITZKY. *Der Geist und der Buchstabe*, übertragen von Sebastian KOPP. *Natur und Gnade*, übertragen von Anton MAXSEIN. Einführung und Erläuterungen von Adolar ZUMKELLER. (Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Band I.) Würzburg, Augustinus-Verlag, 1971, 21,5 × 15, 720 p.

L'Institut « Augustinus » des Pères augustins de Würzburg a entrepris de publier sous le titre général de « Saint Augustin, docteur de la grâce », la série complète des traités anti-pélagiens d'Augustin : texte latin, traduction allemande, introductions et commentaires. La série doit comporter 7 volumes, traités chacun comme unités indépendantes. C'est ainsi qu'elle a pu être inaugurée en 1955 par la publication du dernier volume prévu, le volume 7 : *Schriften gegen die Semipelagianer* (voir *Bulletin augustin. pour 1955* n° 46 — *Rev. ét. augustin.*, 4, 1958, p. 12-13). Un deuxième volume paraît en 1964, qui est aussi le deuxième de la série : *Schriften gegen die Pelagianer*, Band II (voir *Bulletin augustin. pour 1964* n° 27 — *Rev. ét. augustin.*, 12, 1966, p. 267-268). Un troisième volume vient de paraître en 1971 : il est en réalité le premier de toute la série : *Schriften gegen die Pelagianer*, Band I. Il contient *De peccat. meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, traduit par R. Habitzyk ; *De spiritu et littera*, traduit par S. Kopp ; *De natura et gratia*, traduit par A. Maxsein. L'introduction et les commentaires sont de A. Zumkeller. — Les éditeurs-traducteurs ont choisi pour texte de base celui de C. F. Urba et J. Zycha dans *CSEL* 60 (1913), mais ils l'ont amendé en maints endroits soit quant à la ponctuation soit quant à la forme des leçons, en donnant chaque fois dans une note de bas de page leur justification. Ils prennent soin aussi de signaler les variantes des textes bibliques cités par rapport à la Vulgate. — Quant à la traduction, elle me paraît être en général d'une exactitude et précision exemplaires, la langue allemande se prêtant d'ailleurs à merveille à rendre fidèlement la construction des périodes latines. Je ne me sens pas habilité à en apprécier aussi l'élegance, pas plus que le degré d'exactitude de certains mots : ainsi du mot « Strafe » choisi pour rendre, dans le titre et le corps du premier ouvrage, le mot *meritum* (— *la*) accouplé à *peccatorum* ; dans l'esprit d'Augustin il s'agit davantage, si je ne me trompe, du démerite inhérent au péché que de la peine qui en est la conséquence. Mais existe-t-il en allemand un mot qui exprime cette nuance ? Par contre j'estime malhabile de traduire, dans la première phrase du *De pecc. meritis*, p. 55, en prenant l'effet pour la cause, *studio tuo* par « *deinem Fragen* ». Ce choix s'est imposé peut-être par le fait d'avoir traduit plus ou moins heureusement *debito esse* par « *die (Antwort)... schuldig bleiben* », mais cela entraîne une autre faiblesse de traduction, celle de suggérer que Marcellinus serait source d'agrément et de joie pour Augustin par les questions posées plutôt que par le zèle qui les inspire. Nous aurions mauvaise grâce d'insister en relevant d'autres exemples, sachant combien il est difficile pour n'importe quel traducteur de rendre toutes les nuances subtiles de certains textes d'Augustin.

Dans l'introduction, A. Zumkeller résume d'abord les aspects historiques et dogmatiques des origines de la controverse pélagienne, puis il expose en bref les circonstances de composition, la date et le contenu de chaque ouvrage : l'essentiel est dit avec la calme assurance d'un homme qui est parfaitement maître de son sujet. Les explications complémentaires sont reportées en fin du volume ; elles forment comme un commentaire suivi, chapitre par chapitre, des ouvrages. Si, en tant que « relecture » du texte, ce commentaire fait souvent double emploi avec celui de saint Augustin, il permet cependant de mieux en saisir la logique interne des développements et cela avec d'autant plus de fruit que l'auteur prend grand soin de préciser le contenu des concepts utilisés par Augustin, tels celui de *peccatum*.

tum originale (p. 572 suiv.), de *concupiscentia* (p. 576 suiv.), de *sacramentum* (p. 587 suiv.) et plus spécialement celui de *natura* et de *gratia* (p. 683-687). Ici encore A. Zunkeller montre, sans ostentation, sa parfaite maîtrise du sujet. — On trouve en fin de volume un index des citations scripturaires et la liste des auteurs cités par Augustin ; en tête de volume une bibliographie sélectionnée. Le volume comporte un titre courant indiquant le titre de l'ouvrage et la référence précise au passage : amélioration appréciable par rapport aux volumes 7 et 2 de la série qui en étaient dépourvus.

A. d. V.

19. *Agostino : Opere. Antologia a cura di Vito Antonio Sirago. Latini auctores*, 17. Firenze, Le Monnier, 1972, 21 × 15,5 (6)- 170 p.

Une brève introduction, suivie de larges extraits, en latin, des XIII livres des *Confessions* et des livres I, II, V de la *Cité de Dieu* ; tous ces textes reproduisent les éditions de Pierre de Labriolle (coll. Budé). Le commentaire verbal est abondant, adapté aux écoles. La bibliographie donnée p. 10 étonne quelque peu ; elle paraît arrêtée aux années 1940 et même avant. Serait-elle simplement reprise d'un livre manuel antérieur paru chez le même éditeur ? Excellente pour l'entre-guerres, il y manque actuellement des ouvrages essentiels, même en italien ; pour n'en signaler qu'un : Michele Pellegriro, *Le Confessioni di sant' Agostino, studio introduttivo*, Roma, 1958 (traduit en français en 1961). De plus, personne ne peut se contenter aujourd'hui du répertoire de Nebreda (1928) ; et surtout, celui de Perini, au titre ambigu (*Bibliographia Augustiniana*, Roma, 1929-1937), ne concerne que très peu S. Augustin : ce sont des notices bio-bibliographiques sur les augustins italiens.

L. B.

20. *S. Agostino. Pagine autobiografiche. Commento da Virgilio PALADINI e Vera PARONETTO. Testi e Crestomazie, Collana di Autori greci e latini diretta da Scevola MARIOTTI*. Torino, Loescher, 1972, 22 × 16, LII-168 p.

V. Paronetto a terminé ce recueil préparé par V. Paladini († 1971). Destiné à l'enseignement moyen, et considéré dans cette optique, ce livret peut passer pour un modèle. Une introduction substantielle présente la biographie, l'itinéraire d'Augustin jusqu'à la conversion et plus brièvement son activité ultérieure. Une bibliographie bien choisie déborde largement la langue italienne, pourtant très riche pour l'augustinisme ; il semble qu'aucun ouvrage de base n'y manque. Les extraits en latin seul, tirés principalement des *Confessions* et des *Lettres*, sont clairement commentés. L'annotation, sans négliger des particularités de vocabulaire et de style, met plutôt l'accent sur le commentaire doctrinal et historique. Ces notes abondantes offrent même des précisions bibliographiques sur l'évolution de certaines interprétations des passages les plus étudiés, où le rédacteur des notes prend position.

L. B.

21. HOWE George, *St. Augustine : On Education*. Edited and Translated with an Introduction and Notes. Chicago, Henry Regnery Company, 1969, 21 × 14,5, VIII-408 p.

Le titre est ambigu ; l'on hésite entre *De magistro* et *De doctrina christiana*. Il faut examiner le livre pour s'apercevoir qu'il s'agit d'extraits de vingt-quatre ouvrages ou recueils (questions, lettres, sermons). De plus, la mention « Edited » est une erreur, car le texte latin n'est ni édité ni reproduit ! Une introduction substantielle résume la thèse de l'A., soutenue à l'Université de Leeds, parue à Londres en 1969 (voir la recension dans le *Bull. augustin.* pour 1970, n° 249 — *Rev. ét. augustin.*, 17, 1971, p. 390). Les extraits, correctement signalés, donnés en anglais, sont traduits à nouveaux frais comme l'indique le « translation copyright » de l'éditeur. Ils sont groupés en six chapitres : I. Le labeur de l'âme (*Confess.*) ; II. Principes fondamentaux de l'éducation ; III. La psychologie de l'enseignant ; IV. La démarche de l'enseignement (the learning process) ; V. La rencontre du maître et de l'élève ; VI. La tâche du maître chrétien. Tout à fait significatifs de la manière d'Augustin sont les chapitres II et IV : il n'y est aucunement question de « technique » pédagogique, mais de la formation de la personne par l'exercice des plus hautes facultés.

L. B.

22. *Medieval Thought. Augustine and Thomas Aquinas.* Edited by N. F. CANTOR and P. L. KLEIN. Waltham (Mass.), Blaisdell Publishing Company, 1969, 109 p. (Choix de textes en anglais.)

III. — ÉTUDES CRITIQUES

MANUSCRITS

23. RÖMER Franz, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Band II /1-2 : *Grossbritannien und Irland*. 1: *Werkverzeichnis*. 2: *Verzeichnis nach Bibliotheken*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Band 281 und 276). Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter, herausgegeben von Rudolf HANSLIK, Heft III und IV. Wien, Hermann Böhlaus Nachf., 1972, 24 x 15, 390 et 340 p.

Après l'inventaire des manuscrits augustiniens conservés dans les bibliothèques d'Italie (M. OBERLEITNER, *Die handschriftliche... Band I /1-2 : Italien...*, Wien 1969-70; cf. *Rev. ét. augustin.*, 1971, p. 337), voici celui des manuscrits de Grande-Bretagne et d'Irlande collectés par F. Römer. Félicitons le Dr R. Hanslik et son équipe pour la célérité et l'ardeur apportées à la réalisation de leur vaste entreprise. Le plan de ce volume II est identique au premier ; d'une part le répertoire des œuvres de s. Augustin avec mention des manuscrits, d'autre part le relevé des écrits mis sous le nom d'Augustin, dans l'ordre alphabétique des bibliothèques et à partir des catalogues existants. On a déjà dit les avantages et les insuffisances d'un tel type d'inventaire (voir les recensions du vol. I) ; mais l'idéal était-il réalisable ? Les usagers des catalogues de manuscrits savent qu'ils ne trouveront pas tout, même dans le meilleur des catalogues. Comme cet inventaire des manuscrits augustiniens doit avoir une suite, nous nous permettons de faire quelques observations et de proposer des compléments.

Le T. 1 se présente comme un répertoire des œuvres ou traités d'Augustin dans l'ordre alphabétique des titres ; y sont insérés un certain nombre de traités inauthentiques des plus connus couramment mis sous le nom de l'évêque d'Hippone. Sous ces titres est dressée la liste des manuscrits où ces œuvres figurent. Les *Lettres* et les *Sermens* font l'objet d'un classement à part, vu leur nombre ; si les *Lettres* sont classées dans leur ordre numérique, pour les *Sermens* est adoptée une classification par ordre alphabétique des manuscrits par souci d'économie. Viennent enfin une liste de manuscrits contenant des *fragments et excerpta* et une table d'incipit d'œuvres non identifiées.

Dans le répertoire des traités, F. R. indique habituellement à la suite des titres les références aux grandes éditions *PL*, *CC* ou *CSEL*, leur numéro d'ordre dans la « Clavis Patrum », et pour les pseudo le nom de l'auteur réel dans la mesure où il est connu. Quelques rectifications ou compléments sont ici à signaler :

P. 30 : l'*« Ammonitio ad filium spiritualem »* attribué à Basile est inauthentique, cf. *Clavis* 1155a et Fischer p. 187. — P. 58 : « De contemptu temporalium rerum sermo », S. Frangipane 3, est reconnu comme authentique, cf. *Misc. Agostin.*, I, 201-209. — P. 65 : « De divina scriptura », l'A. renvoie à « Speculum de divina scriptura », probablement à la p. 173, au titre plus bref « Speculum ». — P. 84 « De est agni sermo », ps.-Aug., *PL* 40, 1201-1204, est attribué aujourd'hui à s. Jérôme, cf. *Clavis* 601, et édité dans *CC* 78, p. 537-541. — P. 98 : « De generalitate eleemosynarum sermo », ps.-Aug., est reconnu comme authentique et édité comme tel, sermon Lambot 28, et prendra place dans l'édition des sermons sous le n° CLXIV A, cf. *Rev. bén.*, 79, 1969, p. 52 ; éd. dans *PLS* II, 417 et dans *Rev. bén.*, 66, 1956, p. 156-158. — P. 105 : « De igne purgatorio », sermon 179 de s. Césaire, *CC* 104, p. 724-729. — P. 118 : l'*excerptum*, cap. 11-17 du « Contra Iudeos... » figure dans l'*Homéiliaire de Paul Diacre*, n. 12 (10), *PL* 95, 1470-1475. — P. 115 : « De beato labrone », Eusèbe Gallican, hom. 24, *CC* 101, p. 279-290. — P. 116 : « Libellus fidei », œuvre de Pélagie, cf. *Clavis* 731. *Ibid.*, « Liber exhortationis », œuvre de Paulin d'Aquilée. — P. 135 : « Ad neophytorum sermo », œuvre de s. Jérôme, *CC* 78, p. 542, cf. *Clavis*

602. — P. 149 : « De persecutione... », sermon de s. Jérôme, *CC* 78, 556-559. — P. 151 : « De praedestin. et gratia », cf. *Clavis* 382. — P. 153 : « Quaestiones Vet. et Nov. Testamenti », œuvre de l'Ambrosiaster, cf. *Clavis* 185. — P. 163 : « Responsiones... », cf. *Clavis* 520. — P. 164 : « Resp. ad cap. objectionum vincent. », cf. *Clavis* 521. — P. 165 : « Respons. ad excerpta... », cf. *Clavis* 522. — P. 167 : « De scala paradisi », oultre *PL* 40, 997-1004, voir *PL* 47, 1252-1254. Ce traité serait l'œuvre de Guigues II, cf. A. WILMART, *Auteurs spirituels...*, p. 230-240. — P. 181 et 182 : le « De symb. ad catech. » et « De tempore barbarico », œuvres de Quodvultdeus. — P. 186 : « De triplici hab. », cf. *Clavis* 1106 adn. — P. 191 « De uera innocentia », ou « Sententiae » de Prosper, *CC* LXVIII A., p. 213-365, cf. *Clavis* 525. — P. 202 : « De vita eremita », œuvre d'Aelred de Rievaulx.

Pour l'utilisation pratique des pages du répertoire consacrées aux *Sermons* (p. 330-355), les éditeurs semblent faire appel à l'ingéniosité d'un chacun ; d'autre part, comme ne figurent dans ces pages que les sermons identifiés, on ne peut se dispenser de parcourir le T. 2 en entier pour savoir quels sermons sont renfermés dans les manuscrits anglais et irlandais.

L'appendice des « Fragmenta et Excerpta » (p. 359-368) est une sorte de fourre-tout où sont groupés fragments identifiés ou non identifiés. Cet amalgame est d'autant plus regrettable qu'il n'est pas systématique, certains excerpta figurant à juste titre dans la première partie sous le titre respectif des traités. De plus ce défaut de méthode aboutit finalement à l'omission de part et d'autre d'un certain nombre de pièces ; ainsi cherche-t-on en vain au T. 1, des fragments signalés au T. 2 : Cambridge Univ. Lib. 2409, an. 1636, f. 35^r-49^v, *De ciu. Dei libri I et II* (T. 2, p. 44) ; Manchester latin ms. 12, ix^e s., (T. 2, p. 210) qui ne contient que des extraits des « *Tract. in Euang. Io.* » dont bon nombre non identifiés par l'A. (cf. D. WRIGHT, dans *Rech. augustin.*, 8, 1972, p. 121) ; Aberdeen, Univ. Lib., cod. 6, xiii^e s., f. 3v-5^r excerpta ex *Aug. epistolis* (T. 2, p. 17) ; et la liste pourrait être longue.

Appendix III (p. 371-385), F. Römer donne une liste d'incipit d'œuvres non identifiées avec référence aux manuscrits. Si certaines de ces pièces font problème, la plupart ne sont cependant pas inconnues ; nous les prendrons dans leur ordre en les désignant par leurs premiers mots.

P. 371 : « Ad insinuandam... », méditation apocryphe de s. Anselme, cf. A. WILMART, *Auteurs...*, p. 428, avec mention d'un ms. qui a échappé à F. R. et qui contient plusieurs textes attribués à s. Augustin : ms. Oxford, Trinity College 89, xv^e s. — « *Adesto mihi...* », *Confessio* de Jean de Fécamp, voir J. LECLERCQ, *Un maître...*, p. 110 sv. — « *Annuia nobis...* », ps.-Chrysostome, sermon 28, de la coll. Morin, dans *PLS IV*, 817-821, avec inc. « *Dominica oratio* ». — « *Attonitae mentes...* », Eusèbe Gallican, sermon 12/12 A, *CC* 101, p. 141 ou 145.

P. 372 : « *Audistis apostoli...* », traduction latine de l'homélie « *Peri eucharistias* » de s. Basile, *PG* 31, 217B-237A ; la version latine fort ancienne a été éditée d'après ms. Paris BN latin 10593, f. 17^v-28^r, vi^e s., par D. Amand de Mendieta, dans *Rev. bén.*, 57, 1947, p. 61-70. — « *Audite itaque...* », ce texte est bien celui du sermon 75 ad fr. in eremo, qui est un extrait du sermon 68 ad fr. in eremo, *PL* 40, 1341, et non pas du sermon 395, comme le dit F. R. pour avoir confondu les notes *a* et *b* col. 1358.

P. 373 : « *Credimus...* », extrait difficilement identifiable, faute du texte complet, mais qui pourrait être emprunté au moins partiellement au *De ciuitate Dei*, XI, 24. — « *Cum multos...* », florilège doctrinal inédit, rédigé très probablement au xii^e s., et dont il existe plusieurs autres manuscrits. — « *Da mihi...* », autre florilège inédit, mais très répandu, cf. A. WILMART, *Auteurs...*, p. 463, n. 3, et G. MORIN, *A travers les manuscrits de Bâle*, p. 37 sv.

P. 374 : « *Debet namque...* », ce texte, mis dans les mss cités sous le titre « *Augustinus de discretione ad matrem* », est le ch. 8 et sv. de l'*« Admonitio »*, attribuée parfois à Adalgerus, mais reconnu aujourd'hui comme anonyme, cf. ROCHAIS, dans *Rev. bén.*, 63, 1953, p. 251, n. 1 et *Diot. Spir.*, s.v. *Florilèges*, col. 452-453, *PL* 134, 924. L'*« Admonitio »* attribuée à s. Augustin dans certains mss a été éditée par Caillaud, *Supplementum II*, p. 242-254, sous le titre « *De omnibus virtutibus quem beatus Augustinus edidit ad matrem suam* », voir p. 245, ch. 7 « *Debet namque corpus affligi...* ». — « *Deus propitius...* », dans

le compte rendu d'Oberleitner, *Rev. ét. augustin.*, 1971, p. 338, nous avons fait remarquer à propos de cette prière que le renvoi à *PL* 101, 1408 est erroné, nous réitérons la remarque ; à notre connaissance cette « *Oratio* » est inédite, voir LEROQUAIS, *Livres d'Heures*, I, p. 329 et II, p. 269.

P. 375 : « Deus qui de indignis... », voir A. WILMART, *Auteurs...*, p. 118, note dans l'apparat, ligne 51. — « Dicamus quae... », œuvre de Nicétas de Remesiana, « *De Psalmodie bono, redactio II* », *PL* 68, 371-376, cf. *Clavis* 649, Stegmüller 5680, 5661.

P. 376 : « *Diues et pauper....* », sermo de eleemosyna, éd. Haffner, dans *Rev. bén.*, 1967, p. 325 sv. — « *Dominus noster...* », sermon authentique 341.

P. 377 : « *Eia nunc...* », F. R. reproduit littéralement les références erronées d'Oberleitner, malgré les corrections suggérées dans notre c. r., *Rev. ét. augustin.*, 1971, p. 338. — « *Exultent uirgines...* », incipit du sermon authentique 370, *PLS* 2, 403. — « *Ferunt autem physici...* », ps.-Augustin, Mai 93, 2 (*NPB* I, p. 179) ou Caillau II, 57, 2 (p. 68).

P. 378 : « *Gloriosissimus...* », sermon authentique 316. — « *Golias...* », extrait du sermon authentique 32, 2. — « *Haec est doctrina...* », extrait du sermon authentique 160, 5, *PL* 38, 876. — « *Hic est dies...* », sermon authentique 258, *PL* 38, 1194. — « *Hoc dicimus et hoc docemus...* », extrait du *De doctr. christ.*, I, 9, 15.

P. 379 : « *Hodie...* », Pierre Damien, sermon 63, *PL* 444, 857 sv. — « *Hominis...* », sermon app. 86, *PL* 39, 1911. — « *Homo qui laboras...* », ce sermon figure dans le « *Collectorium sermonum s. Augustini* » de Robert de Bardi, pars V, 92, sous le titre « *Sermo de bonis caeli et de miseria inferni* ». — « *In scripturis...* », sermon formé d'un extrait du sermon authentique 50, n. 2-8, que l'on retrouve dans diverses collections anciennes, par ex. sous le n. 30 dans la « *Quinquaginta* », et édité comme tel dans les premières éditions, Bâle 1520, T. X, p. 336-337 ; cf. *CC* 104, p. 973, lignes 4-6.

P. 380 : « *Inter omnia...* », Césaire, sermo 41, 2 (excerptum), *CC* 103, p. 181. — « *Lectio ista...* », Césaire, sermo 116, *CC* 103, 482. — « *Misericordia...* », sermon app. 315, avec variante dans l'incipit *PL* 39, 2340.

P. 381 : « *Novum quidem...* », F. R. a découpé d'une manière très malhabile dans les mêmes manuscrits, le sermon Mai 93, ci-dessus inc. « *Ferunt autem...* » dont nous avons ici la suite, soit § 2, *NPB* I, p. 179. — « *O nomen crucis...* », ps.-Aug., sermon cité par Bartholomeus de Urbino, dans son *Milleloquium*, table (p. 78, col. 2), et I, p. 244 de l'éd. 1672, s.v. ‘*Crux*’. — « *O quanta erit...* », cet incipit laisse soupçonner qu'il s'agit d'un extrait du *De ciu. Dei*, XXII, 30, il faudrait examiner tout le texte pour confirmation. — « *O ueneranda...* », exhortation qui se trouve dans plusieurs manuscrits du XV^e s., date probable de sa rédaction, elle a été imprimée dans le « *Praecordiale sacerdotum* » de Jacques Philippi (1489), *Prooemium*, fol. 8^r-9^r. — « *O ueritas...* », cet inc. évoque Conf. XII, 10, 10, la suite du texte le confirmerait. — « *Primum quidem* », *Homeliae Toletanae*, n. 80, *PLS* 4, 1980-1981.

P. 382 : « *Quam grata...* », ps.-Aug., sermon cité par Bartholomaeus, dans *Milleloquium*, éd. 1672, II, p. 331, sous le titre « *De utilitate et de cantu psalmorum* ». — « *Quando castitatis...* », Césaire, sermon 43, *CC* 103, p. 189 sv. — « *Qui enim cognouit...* », ps.-Aug., Caillau II, 18 = extrait de l'Epist. Aug. ad Paulinam 147, c. 14, n. 33-34, *PL* 33, 611-612. — « *Quia sermo...* », Césaire, sermo 100, *CC* 103, p. 407 sv.

P. 383 : « *Quia sunt in illa nocte...* », extrait des *Quaestiones Euangeliorum* II, 44, *PL* 35, 1357, figurant dans Eusebius, cap. 177, *CSEL* IX, I, p. 598, et qui a passé dans des collections de sermons, Paul Diacon, Hcm. 7, *PL* 95, 1161, Robert de Bardi, Collect. 2, 295, attribué aussi à Maxime de Turin *PL* 57, 534-536. — « *Quod nos hortatur...* », serait de Césaire, sermon édité, après l'édition de Morin, par A. M. G. Vichi, cf. *Clavis* 1008, *PLS* 4, 516. — « *Rogo uos...* », Césaire, sermon 80, *CC* 103, 328. — « *Sicut dicit...* », sermon anonyme, cf. *Clavis* 1157, éd. J. Leclercq, dans *Hispania sacra*, 2, 1949, p. 110-112, *PLS* 4, 952. — « *Sicut ille...* », cette « *Expositio regulae* » est l'œuvre de Robert de Bridlington († 1167), éd. London, 1960.

P. 384 : « *Summe sacerdos...* », il existe une éd. beaucoup plus récente que celle de la *PL*, par A. WILMART, *Auteurs...*, p. 114, et dans les pages qui précèdent, mention de mss anglais qui ont échappé à F. R.

P. 385 : « *Video equidem...* », peut-être à identifier avec ps.-Fulgence, *Exordium* 6, éd. Morin dans *Rev. Bén.*, 26, 1909, p. 224, *PLS* 3, 1365. — « *Videte...* », ps.-Aug., Caillau-Saint-Yves I, 49 ; *Homéliaire d'Agimond* s. 98, *PLS* 4, 1895-1897.

Le Tome 2 est la mine à exploiter puisqu'il nous donne la description l'un après l'autre de tous les manuscrits anglais et irlandais renfermant des textes augustiniens. Quand on songe au labeur qu'une telle compilation a exigé, on ne peut que féliciter l'A. pour tout le soin qu'il y a apporté. Pour faire mieux il aurait fallu la collaboration de plusieurs spécialistes. Deux remarques générales s'imposent cependant : nombre de textes attribués à s. Augustin ne sont donnés qu'en référence à la *PL* ou comme pseudo-Augustin, alors que plusieurs de ces textes ont été identifiés comme appartenant à Césaire, Maxime, etc. ; il aurait donc été plus utile de nous donner ces références plutôt que les pseudo-attributions ; d'autre part les incipit des textes non identifiés sont généralement trop brefs, voire parfois insignifiants lorsque leur libellé n'est qu'un titre de traité ou un verset scripturaire.

Ce que l'on demande à un répertoire de ce genre, c'est en premier lieu d'être exhaustif dans la mesure du possible, et les vérifications que nous avons pu faire donnent satisfaction. Voici cependant quelques addenda que nous donnons encore sous réserve, ne pouvant nous assurer de la présence de ces mss dans les bibliothèques respectives.

Cambridge, Trinity Coll., Fragm. s. XII ex., excerpta Tract. in Ev. Ioh., cf. WRIGHT, *op. cit.*, p. 114.

London, B. M., Egerton 631, s. XIII, f. 3v, extr. Epist. 120 ad Consentium, n. 16-17, cf. Rev. bén., 1955, p. 272.

London, B. M., Harl. 3098, s. XII, 1r-92v, florilège connu sous le nom « Liber pancrasis... sententiae uel quaestiones patrum Augustini... », cf. *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. 23, 1958, p. 114-118.

London, B. M., Harl. 3969, s. XIV, compilation « De dictis et factis memorabilibus philosophorum », les 2^e et 3^e livres se composent d'extraits divers, dont s. Augustin, cf. P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters*, V, 1982, p. 194.

Oxford, Bodl., 967, s. XI, f. 15, ps-Aug. « Item sermo sancti Augustini episcopi : Celebratio solemnitatis... », sermon suivi d'un texte qui n'est qu'un abrégé du sermon 334, cf. Rev. bén., 1949, p. 101 et n. 3, et p. 106 ; *PLS* 3, 313-314.

Oxford, Bodl., Holkham gr. 79, s. XV, contient des excerpta en grec : « De processione Spiritus Sancti ex tractatu in Ioh. desumpta (*PG* 147, 1131-1158) et e libro De cognitione verae vitae (*PG* 150, 32-40) ».

Oxford, Bodl., Holkham gr. 113, s. XVI, Augustin, De gratia et lib. arbitrio, trad. grecque de Cassotatès.

Oxford, Trinity Coll. 89, s. XV, renferme plusieurs traités ps.-augustiniens, cf. A. WILMART, *Auteurs...*, p. 423.

Perth (Ecosse) : A. Souter a signalé un ms. du 13^e s., renfermant entre autres : Epist 54, 55, 221-224, donné à l'Église St-Jean de Perth, dans *Journal of Theol. St.*, 34, 1933, p. 207-269.

Une dernière remarque : parmi les pièces non identifiées il y a d'une part de nombreux textes qui ne sont que des extraits et dont on ne peut préciser la référence que sur examen du texte manuscrit, mais il en est d'autres dont l'incipit nous a paru suffisamment indicatif. Si l'A. avait su tirer parti des tables d'incipit dont on dispose, à commencer par celle qui figure aux pages 557-584 de la *Clavis Patrum* qu'il a eue en mains, il aurait pu dans bien des cas donner quelques précisions. En parcourant cet inventaire, nous avons pu reconnaître un certain nombre de ces textes ; nous en donnons la liste sans revenir sur ceux qui ont été identifiés plus haut dans l'analyse de l'Appendice III du T. 1.

P. 27 : Cod. 1144, 129v « Sicut nonnullis... », Eusèbe Gallican, hom. 9, *CC* 101, 97-108, *PLS* 3, 577-582.

P. 30 : Cod. 1382, 60r-104r « Quis dabit... », correspond probablement au « Liber de compassione B. Mariae Virginis » édité par Caillau, II, Tract. 2, p. 238-241. Ce texte figure également sous le nom d'Augustin, d'après A. WILMART, *Auteurs...*, p. 421-422, dans un ms. d'Oxford, Bodl. Lib., Bodl. 630, ce que ne signale pas F. R. dans sa description du même manuscrit, T. 2, p. 242.

P. 42 : Cod. 2026, 281r-282v « Quodam loco sermo Ieremie... », Eusèbe Gallican, hom. 19, *CC* 101, p. 223-233 ou sermon 22, *PLS* 3, 600-605, cf. Clavis 966. — Cod. 2028, 87v-88v « Cum sanctum... », sermo app. 72, avec inc. différent *PL* 39, 1884, note b.

P. 43 : Cod. 2121, 25r-28v « Spiritus... », ps.-Chrysostome, Coll. escur. hom. 27, *PLS* 4, 736-737, cf. Clavis 926. — *Ibid.*, 34r-38v « Omnis qui... », ps.-Chrysostome, sermon Morin 11, *PLS* 4, 750-752, cf. Clavis 915.

- P. 45 : Cod. 2469, 166^r sv. « Apostolum... », sermon 302, authenticité douteuse, *PL* 30, 1709.
- P. 46 : Add. 3319, 60^v « Convenientia... », Césaire, sermon 100 A, *CC* 103, p. 413. — Add. 3479, 40^r sv. « Evangelium cum... », centon ex En. in ps. 36, s. 2, 1-8, cf. *Miscell. agost.* I, p. 737.
- P. 59 : McClean 104, 52^{vs}sv. « Quoniam domino... », ps.-Augustin, sermon app. 65, *PL* 39, 1870.
- P. 89 : Cod. 73, 20^v « Quomodo illud intelligendum ... non prodesse », ps.-Aug., *Dialogus questionum LXV*, Qu. 8 à fin, *PL* 40, 787-752.
- P. 120 : Cod. 112, 272^r, « O anima... », *Manuale* 17, *PL* 40, 958.
- P. 126 : Cod. O. 2. IX, II^r « Dominus in euangelio... », sermon figurant dans une collection césairienne et reproduit dans *PL* 67, 1078.
- P. 127 : Cod. O. 6. VII, 274^v, « Rogos uos... », Césaire, sermon 80, *CC* 103, p. 328.
- P. 129 : Cod. P. 3. VII, 96^r « Sicut in lectione... », Césaire, sermon 108, *CC* 103, p. 447 ; 101^r « Cum diuina lectio... », Césaire, sermon 118, *CC* 103, p. 465 ; 103^v « Lectio ista... », Césaire, sermon 116, *CC* 103, p. 482.
- P. 137 : Cod. 166, 69^r « Inter cetera... », sermon authentique 294, *PL* 38, 1835 ; 72^r « Dominus n. I. C... », sermon authentique 841, *PL* 39, 1493.
- P. 151 : Add. 17292, 59^v sv. « Euangelica lectio... », sermon authentique 75, *PL* 38, 474.
- P. 152 : Add. 18332, 20^v « Beatissimus... », ps.-Aug., cité dans le *Milleloquium*, éd. 1672, I, p. 160.
- P. 153 : Add. 20029, 110^r « Memento miser... », méditations inédites attribuées à William de Rymington (14^e s.), voir A. WILMART, *Auteurs...*, p. 420-421 où sont signalés plusieurs autres manuscrits.
- P. 157 : Add. 20972, ce ms. est un des trois fragments connus, le plus long, d'un homéliaire du VIII^e s., en écriture de Luxeuil, les deux autres fragments se trouvent à New Haven, Yale Univ., 481, n. 2, 1 fol. et à Metz, Archives historiques de la Ville, Fonds Salis 140, 1, ce dernier faisant suite au fol. 38 du ms. de Londres. L'ensemble a été étudié tout récemment par R. ÉTAIX, dans *Rev. hén.*, 1971, p. 7-13 et repris par R. GRÉGOIRE, dans *Studi Medievati*, 1972, p. 904-907. Toutes les pièces ont été identifiées et sont aujourd'hui éditées : 26^r sv. « Post... », ps.-Aug., sermon app. 211 ; 28^v « Salvator... », sermon anonyme probablement africain et édité pour la première fois par R. Étaix, *op. cit.*, p. 10-11 ; 30^v « Hic dies... », Augustin, sermon 230 ; 32^v, Césaire, sermon 192 ; 36^v, Césaire, sermon 54.
- P. 157 : Add. 30853, F. R. paraît ignorer que ce manuscrit est le célèbre homéliaire de Tolède qui a fait l'objet de savantes études par Morin, Lambot, Díaz y Díaz, Étaix, Grégoire etc. L'analyse qui nous est donnée ici est très incomplète. Dix-neuf pièces sont tirées des sermons de s. Augustin, et ne parlons pas des sermons attribués. Voir l'analyse la plus récente : Grégoire, *Les homéliaires du Moyen Âge*, p. 180-185. Ajoutons que tous les sermons ont été identifiés et édités d'un côté ou d'un autre, voir Grégoire et *PLS* 4, 1985 et sv., cf. Clavis 1997.
- P. 168 : Cotton Cal. A. I, 254^r « Hodie festivitas... », ps.-Aug., Robert de Bardi, 2, 241 ; dans *Milleloquium*, éd. 1672, I, p. 86 ; et éd. A. WENGER, *L'Assomption...*, p. 341-362.
- P. 183 : Harl. 4091, 81^v « Triennium... », voir sermon authentique 110 ou s. Morin 18 ; 150^r « Confitemini... », sermon app. 56 ; « Apostolum... », sermon 392, authenticité douteuse.
- P. 184 : Harl. 5025, 61^v « Miser ego... », ps.-Aug., De sp. et anima, cap. 17, *PL* 40, 792.
- P. 202 : Royal 8 F. V. 84^r-145^v, tous ces ps.-Aug. sont des sermons de Césaire, y compris « Quod uere... », cf. *CC* 103 et 104.
- P. 213 : Cod. 557, 144^r « Qui in adolescentia... », De rectid. convers., cap. 21, *PL* 40, 1184.
- P. 219 : Latin MS 12, s. ix, homéliaire provenant de Luxeuil. F. R. ne signale que quelques pièces augustiniennes, l'analyse est à reprendre. Des neuf homélies signalées, huit sont des extraits des *Tract. in Evang. Ioh.*, voir D.F. WRIGHT, dans *Recherches Augustiniennes*, vol. 8, 1972, p. 121 et note 163 ; fol. 119^v « Amen inquit... », extrait du *De civ. Dei*, XX, 5, 3. D'après Wright cet homéliaire dépendrait pour les deux tiers de Paul Diacre.

P. 227 : Bodl. 93, 67 -111v, plusieurs de ces sermons sont de Césaire, y compris « Quia... », sermon 100, « Sicut in lectione », sermon 108 ; « Bonum... », Mai 188 ps.-Césaire.

P. 257 : Canon. Pat. lat. 36, 23v « Delectet... », sermon mis sous le nom d'Augustin, fait d'emprunts au commentaire de s. Grégoire sur Ézéchiel II, hom. 8, n. 7-8 ; cette pièce a été analysée et éditée par A. WILMART, dans *Rev. bén.*, 47, 1935, p. 3-7, éd. p. 5-7, cf. Clavis 1720.

P. 260 : Canon. Pat. Lat. 134, 71v « Admoneo... », ps.-Aug., s. Frangipane 10, *PL* 46, 1001-1004.

P. 275 : Laud. misc. 252, pp. 245 « Modo... », cf. *CC* 104, p. 975 sub incipit « Modo ».

P. 277 : Laud. misc. 350, 56r « Meritum... », sermon app. 61 ; « Quem enim diligit », sermon app. 56, avec var. note b.

P. 283 : Rawlison C. 301, 85r « Superius... », sermon app. 146 = Maxime, s. 36 ; « Pro-picia... », Maxime, s. 52.

P. 284 : Rawlison D. 873, 4r sv. « Lux... », ps.-Aug., Caillau I, 21 ; « Domini uerba... », Tract. in Ioh. 102 ; « Dominus Iesus... », Tract. in Ioh. 92.

P. 292 : Cod. 28, 203r « Evangelium... », sermon authentique 90 avec incipit figurant dans certains mss.

La longueur de ce compte rendu témoigne de l'intérêt que nous portons à la grande entreprise de Vienne. Nous formons des vœux pour qu'elle puisse parvenir à son terme dans l'intérêt des études augustiniennes.

G. FOLLJET.

24. MUTZENBECHER Almut, C. r. de Manfred OBERLEITNER, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus*, Bd. I/1-2 : Italien. (Wien, Hermann Böhlaus Nachf., 1969 et 1970.) — *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 83, 1972, pp. 113-124.

Cette importante recension rend hommage à la somme de travail dont témoigne le premier volume du répertoire des mss augustiniens. Elle multiplie les observations méthodologiques sur ce genre de recueil ; elle apporte nombre de compléments dans le détail et formule d'utiles suggestions pour les volumes suivants. Mais elle relève aussi dûment les avantages divers de la présentation. En fait, les Auteurs de la série furent acculés à une marge d'imprécision dans les principes et l'extension de leur entreprise, par exemple dans le choix des pseudépigraphe à retenir : dans ce cas au moins, le mieux était l'ennemi du bien, dans un sens comme dans l'autre, suppression pure et simple ou exhaustivité. — Pour préciser un doublet, notons que le *De bono viduitatis* est signalé par Possidius, *Elenchus*, X/5, 47 Wilmart, sous le titre *De sancta viduitate* (cf. t. I/2, p. 11, où il suffit de porter ce renvoi).

L. B.

25. WRIGHT David F., *The Manuscripts of St. Augustine's Tractatus in Euangelium Iohannis : A Preliminary Survey and Check-List* — *Recherches augustiniennes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 55-143.

Cet article fait suite à celui que D. W. avait publié dans *The Journal of Theological Studies*, 15, 1964, p. 317-330 (voir *Rev. des Et. Augustin*, 12, 1966, p. 274, n. 39), où était étudiée l'insertion des *Tractatus* 20-22 dans le *corpus* augustiniens sur l'Évangile de s. Jean. Bien des problèmes connexes étaient alors posés dont les solutions supposaient un examen détaillé de la tradition manuscrite. Ce sont les résultats de son enquête à travers quelque 345 manuscrits que donne cette fois-ci l'A., en des pages riches de détails de première valeur et qui ne peuvent se résumer. Pour la première fois nous est donnée la liste quasi exhaustive de tous les manuscrits connus des *Tract. in Euang. Iohannis*, comme l'avait fait A. Wilmart pour les *Confessions*, le *De Trinitate*, le *De civitate Dei* et les *Enarrationes* (dans *Misc. Agostin.*, II, p. 257-315). Cet inventaire pourra sans doute s'enrichir de quelques unités, mais ce ne seront probablement que des fragments épars sans grande importance pour l'établissement du texte (voir par exemple les quelques lignes du *Tract.* 75, 1-3, du ms. de Vézelay, XI/XII^e s., cf. *infra* n° 26 ; et l'extrait du *Tract.* 51, 3-8, *inc.* : nomine suo quia et ipse dominus est, *des.* : gentes fuerant crediturae, dans ms. Oxford, Bodl. Lib. lat. th. a. 1, fol. 2^{av}, X^e s., ms. signalé par F. RÖMER, p. 111, n. 37, cf. *supra*, n° 23). Antérieurement au XI^e s., les 124 *Tractatus* se trouvent souvent répartis en deux groupes : 1-54 et 1-70 (= 55-124), mais on trouve également d'autres divisions bipartites

ou tripartites. L'A. revient longuement sur les anomalies déjà constatées dans son premier article : omission, dans de nombreux manuscrits, des *Tract.* 20-22, ou celle des *Tract.* 21-22, interversion des *Tract.* 19-20, insertion après le *Tract.* 17 du *Sermo* 125. Ces faits constatés, comment les expliquer ? Partant des travaux relatifs à la chronologie des *Tractatus* qui concluent à la prédication ou à la rédaction, de ce commentaire augustinien de l'Évangile de s. Jean à diverses époques, et du témoignage de Possidius attestant que ce *corpus* était réparti en six *codices* (*Indiculum* X⁴, 5), D. W. pense que dans leur état primitif les *Tractatus* ont été distribués non pas à la suite, mais dans l'ordre de leur rédaction : le premier *codex* contenant 19 *Tractatus* (= 1-19), le second 32 *Tractatus* (= 23-54), le troisième renfermant entre autres les *Tract.* 20-22, etc. soit au total les 124 *Tractatus* répartis en 6 *codices* dans leur ordre chronologique qui ne correspond pas à l'ordre actuel du commentaire, celui-ci ayant été réalisé postérieurement. Une telle hypothèse expliquerait l'omission volontaire, opérée par certains copistes, des *Tractatus* apparaissant comme des doublets, tels les *Tract.* 20-22, où sont commentés les versets 19-30 du chap. 5 de s. Jean, mais qu'Augustin avait déjà expliqués dans les *Tract.* 18 et 19. Cette conjecture n'est pas invraisemblable, mais nous n'osons dire plus. Dans plusieurs manuscrits et des plus anciens, les *Tractatus* sont en effet livrés en groupes ou séries indépendantes les unes des autres, mais jamais dans leur totalité sous forme compartimentée, suivant un ordre chronologique supposé. — Voici quelques observations secondaires qui n'enlèvent rien à cette recherche de D. W., recherche qui nous paraît fondamentale. A propos de l'insertion du *Sermo* 125 entre les *Tract.* 17 et 18, que l'on trouve dans les manuscrits dès le VIII^e/IX^e siècle, l'A. ne semble pas avoir remarqué que ce *Sermon* est signalé par Possidius dans son *Indiculum*, parmi les *Tractatus diuersi*, X⁶, n. 57 (éd. Wilmart, p. 105), avec l'anomalie figurant chez Possidius comme aussi dans le titre du *Sermon d'Augustin* « de piscina Siloa », alors qu'il s'agit de la « piscina Probatica quae cognominatur hebraice Bethsaïda ». (Io. 5, 2). Le *Sermon* 125 ne semble donc pas avoir été inséré par Augustin lui-même parmi ses *Tractatus in Iohannem* ; mais, fait étrange dans la tradition manuscrite, il ne se trouve qu'au *Tract.* 17. Aux mss. signalés par D.W., p. 90-95, on peut ajouter l'*Homiliarium Bedae* du Museo Diocesano de Gerona, où un premier passage du *Sermo* 125, 1-4 figure, fol. 63^r-65^r, à la suite d'un extrait du *Tract.* 17, 1-16, fol. 56^v-68^r; un second passage du *Sermo* 125, 4-11 est cité plus loin, fol. 158^v-157^v, entre deux extraits des *Tract.* 44, 1-17 et 20, 1 à 22, 13 (voir R. ÉTAIX, *L'Homiliaire conservé au Museo Diocesano de Gerona, dans Analecia Sacra Tarragonensis*, 34, 1961, p. 47-55). A propos de la *Praefatio* certainement inauthentique mais probablement fort ancienne, Erasme n'en est par le premier éditeur, comme le dit l'A., p. 69, en reprenant d'ailleurs les affirmations des Lovaniens et des Mauristes. Le texte qu'Erasme insère en tête des *Tractatus* (Bâle, 1929, t. 9, p. 3), reproduit exactement celui qu'éditait pour la première fois Amerbach, dans l'édition de Bâle 1905-1917, tome 9, fol. a 2. Il reste à en déterminer les premiers témoins qui sont au moins au nombre de deux, puisque Amerbach signale trois variantes en marge de cette première édition. Autre constatation : dans de nombreux manuscrits vient en tête une liste des *capitula* que tous les éditeurs des *Tractatus*, antérieurs à Erasme ont eu soin de reproduire. L'étude comparative de ces *capitula* et des titres de chaque *Tractatus* mériterait attention ; elle fait en tout cas apparaître chez les Mauristes des remaniements des Titres plus ou moins heureux et non traditionnels.

G. F.

26. FOLLIER Georges, *Un fragment de manuscrit des « Tractatus in Euangelium Iohannis » de s. Augustin découvert à Vézelay en 1966 — Recherches augustinianes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 145-147 et 2 pl.

Fragment d'un ms. de la fin du XI^e ou début XII^e s., ne donnant que quelques lignes du *Tract.* 75, §§ 1, 2 et 3.

27. GOURDANT Marcel, *La Pierre-Écrite — Bulletin de la Société des Amis de Vienne*, n° 65, 1969, pp. 59-81.

Il s'agit de l'inscription comportant le nom de *Theopolis*, inscription qui a fait l'objet d'une communication de H.-J. Marrou, *Un lieu dit « Cité de Dieu » — Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris 1954, t. I, (1954), pp. 101-110.

28. LOWE E. A., *Palaeographical Papers 1907-1965*, edited by Ludwig BIELER. Volume I /II. Oxford, Clarendon Press, 1972, 25,5 × 19, xx + x + 646 p. et 150 pl.

Ce recueil est la somme des travaux de Lowe († 1969) ; il reprend tous ses articles dans la mesure où ils n'ont pas été intégrés dans des ouvrages d'ensemble ; quarante-huit titres, dont six introductions à des monographies (sont exclues les introductions aux douze volumes des *CLA*). Les travaux sont reproduits dans l'ordre chronologique et les planches correspondantes regroupées à la fin des deux volumes. Nous signalons ici les articles portant sur la tradition manuscrite augustinienne ou africaine :

On the African Origin of the Codex Palatinus of the Gospels (e), pp. 129-132 (*Journal of Theological Studies*, 23, 1922, pp. 401-404). Ms. : *CLA* 437.

An Eighth-Century List of Books in a Bodleian Manuscript from Würzburg and its probable Relation to the Laudian « Acts », pp. 239-250 et pl. 27-30 (*Speculum*, 3, 1928, pp. 3-15). Ms. : *CLA* 251 et 252. Ce dernier, Bodl. Laud Misc. 126, s^o VIII, AUG., *De Trinitate*, contient au fol. 260^r un court catalogue de manuscrits de la bibliothèque épiscopale de Wurtzbourg, fin du VIII^e s., qu'il édite et commente cet article.

A List of the Oldest Extant Manuscripts of Saint Augustine with a Note on the Codex Bambergerensis, pp. 303-314 et pl. 39-42 (*Miscellanea Agostiniana*, vol. II, Roma, 1981, pp. 235-251). Ms. Bamberg B. IV. 21, s^o VI = Patr. 87 = *CLA* 1031.

The « Script of Luseuil » : A Title Vindicated, pp. 389-398 et pl. 74-79 (*Revue bénédictine*, 63, 1953, pp. 132-142). Étude fondamentale dont la base est le ms. New York, Pierpont Morgan 334, anno 669, AUG., *Tract. in Epist. Ioh.* ; *CLA* 1650.

An Unknown Latin Psalter on Mount Sinai, pp. 417-440 et pl. 88-94 (*Scriptorium*, 9, 1955, pp. 177-199). Peut-être la plus belle étude de Lowe, à la fois révélation paléographique et exposé magistral ; prolongée plus tard grâce à deux autres fragments latins du Sinaï. Il s'agit d'un bloc erratique latin au IX^e s., contenant un texte du Psautier voisin du texte d'Augustin, lequel dépend du Psautier de Vérone. Ms. Sinai, Sainte-Catherine, Slav. (sic) 5.

Greek Symptoms in a Sixth-Century Manuscript of St. Augustine and in a Group of Latin Legal Manuscripts, pp. 466-474 et pl. 108-118 (*Didascaliae, Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, ed. by Sesto Prete, New York, 1961, pp. 279-289). Ms. : *CLA* 777 = Lyon, 478 (408), s^o VI, AUG., *De consensu evangelistarum*. Indépendamment de son âge, ce ms. se signale par le fait qu'il fut probablement copié en Orient par un scribe ignorant le latin !

A New List of Beneventan Manuscripts, pp. 477-479 (*Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda*, vol. II, Vatican, 1962, pp. 211 svv.), ne reprend que l'introduction de cet article qui signale quelques pièces augustinianes ; on doit y ajouter 24 compléments apportés par M. Huglo dans *Scriptorium*, 18, 1964, pp. 89-91.

Codices Rescripti. A List of the Oldest Latin Palimpsests with Stray Observations on their Origin, pp. 480-519 et pl. 114-119 (*Mélanges Eugène Tisserant*, vol. V, Vatican, 1964, pp. 67-113). Cette liste comprend tous les palimpsestes où figure un texte latin antérieur au IX^e s., que ce texte soit inférieur (c'est-à-dire primitif, « lower text ») ou supérieur (plus récent, « upper text »). La table qui précède la liste permet de constater qu'Augustin y est représenté par une dizaine de textes supérieurs (un chiffre plus précis demanderait des vérifications supplémentaires, car il arrive qu'un manuscrit comporte plusieurs auteurs en écriture supérieure mais que le manuscrit ne soit pas entièrement palimpseste) ; mais Augustin, comme d'autres Pères, y figure aussi trois fois par un texte inférieur : l'on n'a pas hésité à récupérer des feuillets qui portaient primitivement *De sermone Domini in monte*, *De Trinitate*, *Enarrationes in Psalmos*, respectivement *CLA* 136, 375, 1689.

Les richesses de ce recueil sont rendues utilisables par un abondant index ; la bibliographie exhaustive, qui comprend aussi les recensions consacrées à Lowe ou faites par lui, est un modèle de précision. Signalons à ceux qui ne pourraient pas acquérir ces volumes, la petite synthèse rédigée par Lowe, *Handwriting : our medieval legacy*, avec 22 planches et leur transcription par W. Braxton Ross Jr., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, 38 p. in-4°.

L. B.

29. GRÉGOIRE Réginald, *Les homéliaires mérovingiens du VII^e-VIII^e siècle — Studi Medievali*, 13, 1972, pp. 901-917.

Relevé des homéliaires en minuscule mérovingienne de Luxeuil ; précédé d'une liste cumulative des témoins (de toute nature) connus de cette écriture. — Suivent les descriptions : 1^o *Homéliaire démembré*, New Haven, Yale University, 481 n. 2 + Londres, B. M., Add. 20972, fol. 26-38 + Metz, Bibl. mun., Archives historiques, Fonds Salis, 140 (1). 2^o *Homéliaire* de New York, Pierpont Morgan Library, M 17. 3^o *Lectionnaire* de Luxeuil, Paris, B. N. lat. 0427, description des lectures patristiques et hagiographiques. — Pour l'*Homéliaire* de New York ci-dessus, la description est interrompue par l'édition de trois inédits non identifiés. Deux nous intéressent ici : N° 11, fol. 27^v-29^r (sans indication d'auteur), *Incipit epistula de contemptu mundi. Inc.* : Iohannis evangelista, quasi di(ui)-norum concio sacramentorum... *Des.* : ... habet regnum, sed non hic, non tale, non breue sic, sed aeternum et magnus agnoscens regnum. Amer. N° 13, fol. 29v-31^r, *Incipit omelia domini Augustini episcopi. Inc.* : Pietas Domini omnipotenter sic se omnibus ingredit... *Des.* : Confitenda sunt ergo, fratres karissimi, Domino nostra peccata, ut ueniam per confessionem mereamur adquirere. Per dominum nostrum Iesum Christum. — Comme dans le recueil de Schäftlarn (voir ce Bulletin n° 30), l'on constate la présence de Jérôme ou du pseudo-Jérôme : ms. New York, n° 2, ps.-Jérôme = ps.-Augustin = Césaire ; n° 9, Jérôme = ps-Augustin ; n° 23, 25, 27, Jérôme.

L. B.

30. VIERBRAKEN P., *Le recueil augustinien de Schäftlarn — Revue bénédictine*, 82, 1972, pp. 47-62.

Description détaillée du ms. Munich, Clm 17059, s^o IX, originaire de Haute-Italie, probablement de Vérone ; passé à l'abbaye bénédictine de Schäftlarn sur l'Isar, en Haute-Bavière ; enfin à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. Il est l'œuvre de quatre scribes et contient 36 pièces (et non 35, erreur dans le ms.) dont 22 attribuées à Augustin par les inscriptions. Mais parmi celles qui ne sont pas ici attribuées à Augustin, la plupart le sont dans d'autres mss, même celles qui portent ici le nom de Jérôme (n° 18) et d'Isidore (n° 20) : ce fait constitue un problème. — Au total, 14 pièces sont réellement d'Augustin, dont le *sermon 350* transcrit deux fois mais par deux scribes successifs (n°s 3 et 22), et l'*Enarr. in Psalm. 72, 1-4* (n° 7 : *De Iudaeis Tractatus*). C'est ce ms. qui a fourni les *sermons Morin* 3 à 8 ; ce dernier est aujourd'hui considéré inauthentique. — Un sermon augustinien douteux : *Denis* 4 (n° 23). — 17 pièces sont du pseudo-Augustin, dont le *De conflictu vitiorum et virtutum* d'Amboise Autpert (n° 36). — Les quatre pièces restantes sont liées au Chrysostome latin ; leur présence ne peut surprendre dans un recueil essentiellement augustinien. Deux sont inédites ; l'une est éditée en appendice. — L'intérêt majeur, cependant, de cet article, est l'estimation de la valeur du recueil : il fournit le meilleur type de texte pour les pièces déjà examinées sur d'autres témoins ; d'où l'on infère que les autres pièces peuvent avoir la même qualité.

L. B.

31. GEITH Karl-Ernst — BERSCHIN Walter, *Die Bibliothekskataloge des Klosters Murbach aus dem IX. Jahrhundert — Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 83, 1972, pp. 61-87.

Les Auteurs apportent un important complément à l'ouvrage de Wolfgang MILDE, *Der Bibliothekskatalog des Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert*, Heidelberg, 1968 (voir *Bull. augustin.* pour 1969, n° 42 — *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 301 sv.). Ils éditent et commentent très en détail un petit catalogue de Murbach, *Breviarium librorum ISGHTERI Abbatis*, rédigé par l'abbé Iskar (abbatiat ou troisième quart du IX^e s., cf. p. 65) ou sur son ordre ; ils établissent d'abord qu'il s'agit d'un supplément, mais incomplet (cf. p. 87), au grand catalogue édité par Milde. Les deux catalogues se trouvent dans le ms. Colmar, Arch. dép., Cartulaire Murbach 1, pp. 86-96 (grand catalogue) et 97 (petit catalogue) ; tous deux copiés par Sigismund Meisterlin en 1464 sur les originaux perdus du IX^e s. Il suffit de signaler ici la présence du *Dialogus quaestionum LXV* pseudo-augustinien, longuement commenté pp. 72-74 (cf. *Clavis P. L.* 373^o) : sa présence à Murbach remet en question la date tardive supposée pour ce dialogue ; il faut renoncer au moins au IX^e s. Le catalogue signale de plus, probablement, l'ensemble des trois commentaires augustiniens sur S. Paul, sous le titre collectif *Exploratio Augustini in apostolum volumen I.*

Il n'est cependant pas exclu qu'il puisse y avoir là les *Collectanea* de Bède ou l'*Expositio de Florus*, florilèges augustiniens sur l'Apôtre ; le titre du volume se justifierait mieux dans ce cas. Cette supposition, toutefois, se heurterait à la nomenclature : *Explanatio* ne paraît pas utilisé pour ces collections ; nous n'en voyons qu'un exemple interne signalé par C. Charlier dans *Rev. bénédict.*, 57, 1947, p. 137, n. 1, mais il s'agit justement d'un ms. du IX^e s., Saint-Gall 280, p. 61 de ce ms.

L. B.

32. VILLA Claudia, Due antiche biblioteche bresciane. I cataloghi della Cattedrale e di S. Giovanni de Foris — Italia Medioevale e Umanistica, 15, 1972, pp. 63-97 et pl. V-VII.

1. Réédition commentée du catalogue des mss. de la Cathédrale de Brescia, dressé en 1755 par le théatin Gian Domenico Gradenigo. Identification d'une cinquantaine de ces mss. sur un total de 90, dans les bibliothèques suivantes : Bologne, Bibl. Univ. ; Brescia, Bibl. Capit. ; et surtout Brescia, Bibl. Queriniana, où sont identifiés G III 2 *Collectanea de Florus*, s^o IX (catalogue n^o 70) et G III 3 *De Civ. Dei*, s^o IX (catal. n^o 73). Le catalogue signale encore (n^o 64) *Enarr. in Ps.* 61-70, s^o XI, non retrouvé. — 2. Édition du catalogue des mss. de l'église S. Giovanni de Foris, Brescia. Ce catalogue figure au dernier folio, 247^v, des *Enarr. in Ps.* 101-150, ms. Florence, Laur., Conv. soppr. 555, écrit en 1121 ; le catalogue a dû être dressé peu après. Aucun des quelque cinquante mss. n'a pu être repéré, sans doute à cause de l'incendie de l'église en 1151. Mss. augustiniens : n^os 1-3, *Enarr. in Ps.* complètes ; n^o 19, *Enchiridion, De mendacio, Contra mendacium* ; et le n^o 46 et dernier qu'il vaut mieux signaler sans altération : « Et retractatio sancti librorum (*sic!*) Augustini de baptismo ; et liber eiusdem de vita cristiana ; et liber eiusdem ad Petrum diaconum ; et de agone christiano ; et de penitentiae medicina ; et liber questionum eiusdem ad Pollentium ; et liber de bono viduali. » (A noter que la numérotation des mss. est à revoir, car la pl. VII, qui offre une partie des deux colonnes de ce fol. 247^v, montre aussi que Villa a oublié de transcrire les seize prophètes en un volume, entre les n^os 14 et 15. Et le n^o 30-31, « *Duo diei* » affecté d'un *sic*, correspond simplement au n^o 29, « *Unus antifonarius noctis* ».)

L. B.

33. DIVJAK Johannes, Zur Datierung des Codex Escorial a. I. 13 — Antidosis. Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Rudolf HANSLIK, Albin LESKY, Hans SCHWABL. Wiener Studien, Beiheft 5. Wien-Köln-Graz, Hermann Böhlaus Nachf., 1972, 504 p. ; — pp. 69-77.

Ce ms., qui contient le *Praecephalum* et la *Regularis informatio* (c'est-à-dire les Règles masculine et féminine d'Augustin), a été daté définitivement au X^e s. par Diaz y Diaz (cf. *Bull. augustin.* pour 1968, n^o 56 — *Rev. ét. augustin.*, 15, 1969, p. 306). Mais des considérations paléographiques et historiques amènent Divjak à retoucher la date 912 déduite de la souscription de Leodegundia, date incompatible avec la mention d'un roi Alphonse. Diaz la retouchait pour atteindre le règne d'Alphonse IV (925-931) ; Divjak la retouche pour la ramener en 902, sous Alphonse III († 910). De plus, il place l'origine du ms. à Bobadilla près de Nájera, et non à Bobadilla près de Samos, en Galice.

L. B.

34. ULLMAN Berthold L. — STADTER Philip A., The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco. Medioevo e Umanesimo, 10. Padova, Antenore, 1972, 25, 5 × 17, xviii-370 p.

Cette collection est imprimée avec la perfection qui est la marque de la maison Antenore ; cette firme édite aussi le périodique *Italia Medioevale e Umanistica*, annuel, où il y a toujours à glaner pour Augustin, grice à l'index. Le présent volume a été achevé et considérablement développé par P. A. Stadter, collègue de B. L. Ullman, après le décès de ce dernier (1964). Il détaille l'histoire de la bibliothèque du couvent dominicain de San Marco de Florence et en élève le catalogue dressé vers l'an 1500. Ce catalogue est conservé à Modène, Archivio di Stato, Documenti e carteggi di Stati Esteri : Firenze, busta 17. De plus, Stadter a multiplié les recherches connexes, chapitres et appendices ; il fait entre autres l'historique de la bibliothèque de Niccoli († 1437) dont l'exécuteur testamentaire et ami, Poggio Bracciolini, légua tous les mss. augustiniens à San Marco (p. 24 ; cf. p. 8).

Niccoli avait rassemblé au moins trente-quatre mss d'Augustin (p. 85 ; cf. pp. 68-69), chiffre important : pour comparaison, Städter signale que les contemporains Coluccio Salutati et Antonio Corbinelli possédaient l'un treize mss d'Augustin, le second seulement neuf (p. 85). Mais, si nous comprenons bien, cette partie du testament de Niccoli n'eut pas alors d'effet (p. 25) ; néanmoins, tous les mss augustiniens de Niccoli se trouvent aujourd'hui à la Laurentienne, fonds de San Marco (p. 85). D'ailleurs, tous les mss augustiniens de San Marco, au nombre de quarante-sept, sont passés dans la Bibliothèque Laurentienne quand fut supprimée la bibliothèque du couvent, en 1808 (p. 53).

L. B.

- 35.** NÉMEDI Éva, *Augustinus-fordítás a debreceni Gros-kódexben* (Une traduction d'Augustin dans le manuscrit Gros à Debrecen) — *Köniv és Könyvtár (Book and Library)*, (Debrecen), Vol. VIII /2, 1971, pp. 103-113. (Résumé en allemand pp. 112-113.)

Le chartreux de Nuremberg Erhart Gros (vers 1400-1450), connu des germanistes pour sa *Grisardis* traduite de Boccace, est l'auteur de divers ouvrages et recueils édifiants. L'un de ces recueils est le *Witwenbuch* (Livre des Veuves) composé en 1446, conservé dans un seul ms., sans doute autographe, Debrecen, Ref. Koll. 521. Selon la coutume de l'époque, ce recueil rassemble des passages de divers auteurs, et des textes traduits en allemand par Gros même. Il a ainsi traduit les vers sibyllins latins, eux-mêmes traduits du grec (*Oracles Sibyllins* VIII, 217-243), que l'on trouve dans *De Civ. Dei*, XVIII, 23 ; traduction allemande au fol. 27 du ms. Il s'agit du fameux acrostiche de 27 vers, « Iēsous Chreistos Theou Uios Sōtēr ». Malheureusement, Némedi ne reproduit entièrement que les vers latins, et seulement des échantillons de la traduction allemande dont elle souligne la qualité littéraire. Elle la réserve sans doute pour une édition complète du *Witwenbuch* ; elle a déjà consacré plusieurs travaux à ce recueil. — Le titre de l'article suggère que Némedi attribue à Augustin la traduction latine des 27 vers sibyllins ; le résumé allemand de l'article n'en dit rien. Mais, voulue ou non, cette supposition d'Augustin traducteur a eu des tenants et des opposants : voir la note 50 dans la *Bibliothèque augustinienne*, t. 38, pp. 757 svv.

L. B.

- 36.** VAN DER STRAETEN Joseph, *Les manuscrits hagiographiques d'Arras et de Boulogne-sur-Mer avec quelques textes inédits*. Subsidia Hagiographica, 50. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971, 152 p.

Comprend plusieurs vies de S. Augustin. Le ms. Arras 14 porte au fol. 48^v, s^o XIII, à la suite de *BHL* 785, un « miracle » de S. Augustin : à la différence d'autres saints, Augustin ne peut venir consoler un dévot, car il est perdu dans la contemplation céleste. Texte édité pp. 77-78 et comparé à un passage similaire de l'fra Ambrogio Staibano da Taranto, *Tempio eremitano*, 1008. Voir aussi p. 135 l'appendice édité sur les rapports supposés d'Augustin et de Sulpice Sévère, ms. Boulogne-sur-Mer 105, fol. 83 ; s^o xv.

L. B.

CONFESIONS

- 37.** PELLEGRINO Michele, *Le « Confessioni » di Sant'Agostino*. Coll. Cultura, 15. Roma, Editrice Studium, 1972, 331 p. (Réimpression de l'éd. 1956.)

- 38.** VERHEIJEN L. M. J., *Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de Saint Augustin* — *Augustiniana*, 22, 1972, pp. 35-52 (suite ; à suivre).

L'auteur rappelle avec précision les conclusions auxquelles ont abouti ses recherches antérieures et que nous avons signalées en leur temps : *Rev. ét. augustin.* 17, 1971, p. 340 et 18, 1972, p. 303. Ce quatrième article voit se renforcer encore l'importance de O même isolé, qui vient justement cautionner ici six nouvelles corrections à l'édition de Skutella ; c'est ainsi que la lecture *quae cum* au lieu de *quae cumque* en 336, 7, et *procederent* au lieu de *procederent* ressort à la fois d'un sérieux examen des manuscrits et d'un regard attentif sur le contexte. La correction de *cis* en *ei* en 309, 14 bouleverse particulièrement la portée de ce passage. Le stemme établi p. 43 visualise bien ce qui se confirme à chaque étape de la recherche : O constitue un témoin exceptionnel par sa pureté et la sûreté de ses leçons.

E. B.

39. PRIZZOLATO Luigi Franco, *Le fondazioni dello stile delle « Confessioni » di sant'Agostino*. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Saggi e ricerche, serie III : Scienze filologiche e Letteratura, 12. Milano, Vita e Pensiero, 1972, (8)-184 p.

Dans un précédent volume, L. F. P. avait proposé comme plan des *Confessions* les six étapes ou les six âges de la vie de l'homme en référence au commentaire du récit de la création dans le *De Gen. c. Manichaeos*, voir *Rev. ét. august.*, XV, 1969, p. 274. Approfondissant son analyse, le même auteur a tenté de découvrir dans cette nouvelle étude l'idée dominante de chacune de ces étapes de l'autobiographie augustinienne. Les *Confessions* nous sont présentées comme un drame en six actes, chacun d'eux étant caractérisé par une "image ou catégorie thématique" : 1 — 'oubli et foi' pour le temps de l'*infantia* (*Conf. I, 1-7*) ; 2 — 'disciplina' pour celui de la *pueritia* (*Conf. I, 8-10*) ; 3 — agitations et inquiétudes propres à l'*adolescencita* (*Conf. II-VI*) symbolisées par les images 'mer et terre', 'chair et esprit' ; 4 — la 'lumière' qui enfin fixe l'âme au temps de la *iuuenitus* (*Conf. VII-IX*) ; 5 — l'étape de la 'participatio' pour l'homme s'achevant vers la *declinatio* (*Conf. X*) ; 6 — la *senectus* (*Conf. XI-XIII*) qui n'a d'autre préoccupation que la méditation de la Parole (*Verbum*). A chacun de ces thèmes, à chacune de ces images se rattache une constellation d'images ou de thèmes secondaires qui interfèrent et s'harmonisent. En dégageant ainsi les lignes architecturales des *Confessions*, F. P. veut montrer que l'essentiel de cette œuvre est la *confessio in stylo*. La démarche de notre Auteur échappe à toute analyse logique, littéraire, voire structuraliste ; son livre nous apparaît comme un feu d'artifice artistiquement composé, fait de bouquets d'images successives qui nous font sans doute saisir la beauté stylistique ou littéraire des *Confessions* et nous introduisent dans l'âme d'Augustin mais qui nous paraissent provenir pour une part de l'ingéniosité poétique de l'A. Prenons un exemple : les livres 2 à 6 qui recouvrent les années 369-70 à 386 de la vie d'Augustin, soit les étapes de sa vie à Thagaste, Carthage, Rome et Milan, étapes représentées par le schème thématique « mer et terre », la mer symbolisant les troubles, les agitations, les fluctuations d'Augustin à l'époque, et la terre étant l'élément solide, stable c'est-à-dire Dieu : si l'on s'en tient au texte on ne trouve nulle part dans ces livres l'antithèse 'mer et terre' ; des dix-huit emplois du mot *terra* et des six emplois du mot *mare* en ces pages, seul le mot *mare* et en deux passages seulement (V, 8, 15, 1. 8 ; VI, 1, 1, 1. 12) est synonyme d'abîme, de péché. Autrement dit, si une thématique structurale ne se fonde pas sur le texte, n'est-elle pas alors pure conjecture ? Les pages de ce livre ne sont pas pour autant moins séduisantes et conduisent à une intelligence plus profonde des *Confessions* ; au-delà des touches littéraires accumulées, c'est jusqu'au cœur du drame qu'elles nous font pénétrer.

G. F.

40. COURCELLE Pierre, *Le jeune Augustin, second Catilina* — *Revue des études anciennes*, 78, 1971, pp. 141-150.

Dans son article *The Pear-Theft in Augustine's 'Confessions'* (*Rev. ét. augustin.* 16, 1970, 233-242), Leo C. Ferrari établissait une correspondance toute biblique entre l'épisode du figuier de Milan et celui du vol de poires. De son côté, Mgr Pellegrino, dans *'Confessioni' di s. Agostino*, Roma, 1956, p. 45, n. 9, écrit : « Questo personaggio (Catilina) è citato semplicemente per dimostrare che nessuno, nemmeno il più malvagio degli uomini, ama il suo delitto per se stesso. » P. Courcelle écarte en quelques lignes la démonstration de M. Ferrari : « Elle n'accueillerait vraisemblance à mes yeux que si l'arbre du Paradis était un poirier... » puis, à l'encontre de Mgr Pellegrino, il établit, textes à l'appui, « que le fil directeur, pour comprendre l'épisode du vol des poires, est le nom de Catilina... » (p. 142). Le parallèle entre le texte d'Augustin et celui du *Catilina* de Salluste est impressionnant et doit confondre les érudits qui n'ont trouvé comme emprunt, dans tout cet ensemble, qu'"une seule phrase... sorte de centon soudant deux phrases de l'historien latin".

E. B.

41. FERRARI Leo C., *Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's « Confessions »* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 93-104.

Le pèlerinage d'Augustin se déroule, selon l'expression de l'auteur, dans un « arboreal polarization » entre le poirier du péché et le figuier de la conversion, comme celui de

l'humanité se déroule entre le pommier de l'Éden et l'arbre de la Croix (voir son article « *The Pear-Theft in Augustine's Confessions* » en *Rev. ét. augustin.*, 16 (1970) p. 233-241). Poursuivant son exploration du livre II des *Confessions*, il examine la signification des divers symbolismes de l'état de péché auxquels Augustin recourt pour préparer son lecteur au récit du vol lui-même. Deux images illustrent cet état de misère : celle du jardin à l'abandon où les arbres retournent à l'état sauvage (*silvescere*) tandis que épines et ronces en vahissent tout ; *Isaïe*, avec 40 emplois de *spinæ* et 9 de *vepres* apparaît ici comme une source de choix ; celle de l'enfant prodigue qui suggère les termes de *viae*, de *semita*, l'idée d'éloignement, de *regio egestatis* ; en fait l'image d'Augustin fuyant loin de Dieu est présente dans les quatre premiers livres des *Confessions* et l'auteur cède à la tentation de rapprocher cette fuite (p. 101) de la pathétique évocation de Francis Thomson dans son célèbre poème *The Hound of Heaven* : « I fled Him, down the nights and down the days... ». P. Courcelle (ci-dessus) a de solides arguments pour contester l'inspiration biblique du vol de poires ; voici pourtant, autour de cet épisode, deux images bien bibliques, dont la première peut bien corroborer l'hypothèse de l'« arboreal polarization ».

E. B.

42. MORÁN J., *La teoría de la « admonición en las « Confesiones » de S. Agustín* — *Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 328-334.

Cette communication de 1967 a été publiée aussi dans *Augustinianum*, 8, 1968, pp. 147-154 ; voir la recension dans le *Bull. augustin.* pour 1968, n° 47 — *Rev. ét. augustin.*, 16, 1969, p. 276.

43. COOPER John C., *Why did Augustine Write Books XI-XIII of The Confessions?* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 37-46.

Deux thèmes assurerait l'unité foncière des *Confessions*. Le premier : la majesté de Dieu, serait la clé de la spéculazione augustinienne sur la création, l'éternité, le temps et autres motifs théologiques des livres XI-XIII ; le second : « the Platonic attraction of the soul towards God », serait la clé de la compréhension qu'Augustin a eue de son itinéraire spirituel (cf. p. 38-39). J. C. C. soutient en outre que l'exégèse de *Gen. 1* dans *Confessions* XI-XIII constitue « Augustine's precise *Confessio fidei* in the God who gives meaning to human existence when he accepts man's *Confessio peccati* » (p. 42). Il ne fait pas la moindre allusion aux discussions qui ont eu lieu sur cette question de la *confessio fidei* (cf. A. SOLIGNAC, *Introduction*, BA 18, p. 11-12).

G. M.

44. HADOT Pierre, *Études sur les Confessions de saint Augustin (Livre XIII)* — *École pratique des Hautes Études*, section V, *Sciences religieuses*, Annuaire, 79, 1971-1972, pp. 267-270.

Avec le livre XIII des *Confessions* s'achève le commentaire du premier livre de la *Genèse* commencé aux livres XI et XII. Nous sommes en pleine exégèse allégorique, et le moindre détail biblique trouve sa transposition symbolique ; le récit de la création devient ici la description des phases et des étapes du salut de l'humanité ; les grands thèmes de la pensée augustinienne apparaissent dès l'abord : prédestination et gratuité de l'élection divine, présence des trois personnes divines collaborant à donner à la créature être, lumière et amour, place capitale de l'écriture, fermement déployé entre le domaine des anges et celui de l'homme, opposition dramatique entre la Mer, « conspiration » des incroyants et la Terre des croyants...

Ce qui a manqué, en raison des difficultés qu'offre cette exégèse, c'est « le temps de faire une recherche concernant les sources ou les parallèles susceptibles d'éclairer le sens général de l'exégèse proposée par Augustin ».

E. B.

45. COURCELLE Pierre, *La survie comparée des « Confessions » augustiniennes et de la « Consolation » boéciennes — Classical Influences on European Culture A. D. 500-1500.* Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge, April 1969. Cambridge, University Press, 1971, pp. 131-142.

Synthèse de *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris, 1962) et *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boëce* (Paris, 1967), ainsi que des nombreux travaux iconographiques afférents de l'Auteur. Voir aussi *Bull. pour 1968*, n° 344 (*Rev. ét. augustin.*, 15, 1969, p. 361).

AUTRES ŒUVRES

46. HEL John, *Augustine's Attack on Skepticism : the « Contra Academicos »* — *Harvard Theological Review*, 65, 1972, pp. 99-116.

L'argumentation augustinienne est « essentiellement morale » (p. 109) ; elle n'affronte pas directement l'épistémologie sceptique, mais ses présupposés éthiques : la tranquillité de l'esprit dans la suspension du jugement.

G. M.

47. SYNAN Edward A., *An Augustinian testimony to polyphonic music ?* — *Musica Disciplina* (Roma) 18, 1964, pp. 3-6.

Témoignage possible de la pratique polyphonique, dans l'image utilisée par Augustin pour exprimer l'accord d'Aristote et de Platon, accord perçu comme un désaccord par certains : « ... Aristotalem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur... », *Contra Academicos*, III, xix, 42.

48. MANDOUZE André, *Monique à Cassiciacum* — *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1970 (1972), pp. 307-310.

Voir la recension du texte intégral de cette communication dans le *Bulletin pour 1971*, n° 41.

49. MOURANT John A., *Remarks on the « De immortalitate animae »* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 213-217.

Le contraste entre le *De imm. animae* et les œuvres contemporaines — du point de vue de la forme : ce n'est pas un *Dialogue* ; et du point de vue du contenu : il est exclusivement philosophique, sans élément de doctrine chrétienne, — s'explique par le fait que l'opusculum est inachevé. J. A. M. évoque l'influence de Plotin, mais ne fait allusion ni à Porphyre, ni à l'hypothèse de H. Dörrle (cf. *Rev. ét. augustin.* 8, 1962, p. 386), renforcée par J. Pépin (cf. *Rev. ét. augustin.* 12, 1966, p. 381-382), selon laquelle le *De imm. animae* serait une sorte de recueil d'*excerpta porphyriens*.

G. M.

50. ROUSSELET Jean, *A propos d'une édition critique : pour mieux lire les Commentaires d'Augustin sur les Épîtres aux Romains et aux Galates* — *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 233-247.

Critique textuelle. Propose une série de corrections à l'édition des trois commentaires, procurée par J. DIVJAK, *CSEL* 84, parue en 1971. Il s'agit des trois œuvres suivantes, aux titres fort longs : *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* ; *Epistolae ad Galatas Expositionis liber unus* ; *Epistolae ad Romanos inchoata Expositio*. Pour les deux commentaires sur l'épître aux Romains, J. Rousselet se fonde sur les données de l'apparat critique de l'Éditeur ; mais pour le commentaire sur l'épître aux Galates, le Recenseur a réexaminé la tradition manuscrite, ajouté un ms. du X^e s., Berlin, Görres 97 (II), et redessiné le stemma. Il termine la recension par des remarques méthodologiques sur les *indices* dans les éditions de textes classiques.

L. B.

- 51.** RIPANTI Graziano, *L'« intellectus figuratus » nel « De doctrina christiana » di Agostino* — *Revue des études augustinianes*, 18, 1972, pp. 219-232.

Dans une réédition d'un chapitre de sa « tesi di laurea » intitulée « L'ermeneutica nel *De doctrina christiana* di Agostino » (Urbino, 1971), G. R. présente la conception augustinienne de l'allégorie : sa définition (p. 220-224), les motivations psychologiques qui la recommandent (p. 224-226), sa structure ontologique (p. 226-227), épistémologique (p. 227-228) et théologique (p. 229 sv.).

G. M.

- 52.** BARON Frank, *Stephan Hoest : Reden und Briefe. Quellen zur Geschichte der Scholastik und des Humanismus im 15. Jahrhundert*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet. Humanistische Bibliothek, Abhandlungen und Texte ; Reihe II : Texte, Band 3. München, Wilhelm Fink, 1971, 21 × 13,5 256 p.

- 53.** BARON Frank, *Der erste Druck einer Schrift Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Buchdrucks und des Humanismus* — *Historisches Jahrbuch*, 91, 1971, pp. 108-118.

Les répertoires d'incunables donnent pour premier ouvrage imprimé d'Augustin le seul livre IV du *De doctrina christiana* sous le titre *De arte predicandi* (cf. *GW* 2871-3). C'est cette édition anonyme plusieurs fois réimprimée qui fait l'objet de l'article, pour en identifier l'éuteur : Stephan Hoest, chanoine de Spire, clerc du diocèse de Worms, vice-chancelier de l'Université de Heidelberg, prédicateur du comte palatin Frédéric I le Victorieux ; Hoest est décédé le 13 déc. 1472 (date établie à la p. 68 du livre de Baron). En préparant l'édition des Discours et Lettres de Hoest, Baron a rassemblé une telle somme d'indices en faveur de cette identification, que l'on doit désormais la tenir pour acquise, malgré la réserve de Baron lui-même : « Les fonds manuscrits de cette époque, peu étudiés à ce jour, livreront peut-être la preuve définitive » (p. 98 du livre et 117 de l'article). Au passage, et en vue de cette recherche, l'article fournit une petite somme de l'humanisme allemand greffé sur l'humanisme italien (voir la thèse de l'Auteur, *The Beginnings of German Humanism. The Life and Work of the Wandering Humanist Peter Luder*, Diss. Univ. of California, Berkeley, 1968, inédite). Ce courant a brisé avec le traitement scolaistique de l'Antiquité en réhabilitant la forme littéraire et l'éloquence, d'où l'abondance des éditions de classiques lancées par ces milieux. Or, Hoest le théologien avait la préoccupation de vulgariser la doctrine chrétienne ; Hoest l'humaniste en trouva le meilleur instrument à son gré dans l'étude intensive du *De doctrina christiana* IV, qu'il préférait à toute autre *ars praedicandi* même patristique. Il en donna une édition critique fondée sur les mss de quatre bibliothèques. L'identité des vues didactiques, la même apologie du *De doctrina christiana* se manifestent dans la préface de cette édition et dans trois petits écrits de Hoest publiés dès 1513 par Jakob Wimpfeling. Baron décrit soigneusement cette préface latine. La substance de l'article est reproduite dans le livre sous forme d'excuse, aux pp. 78-95 ; la préface au *De arte predicandi* est éditée et traduite en allemand aux pp. 220-229 ; l'introduction du livre mentionne d'autres contacts entre Hoest et Augustin, *De vera religione*, par exemple, repérables grâce à l'index. — Un détail : Baron ne dit pas comment il parvient aux dates 1465 et 1466 pour ces éditions ; le *GW* 2871 dit « vers 1466 », et 2872 « avant mars 1467 ».

L. B.

- 54.** CAMPO DEL POZO Fernando, *La catequesis pastoral en el « De catechizandis rudibus »* — *Estudio agustiniano*, 7, 1972, pp. 105-127.

L'auteur commence par situer la catéchèse augustinienne par rapport à ses antécédents, puis détaille les phases du catéchuménat aux IV^e-V^e siècles, analyse le contenu et la structure de l'ouvrage, apprécie la valeur pédagogique de la méthode (p. 118-122) et souligne, pour finir, l'influence du *De catechizandis rudibus* depuis le XVI^e siècle. — Si les différentes phases de la catéchèse sont clairement notées au début de la p. 108, l'auteur semble oublier ces distinctions au paragraphe suivant : il parle de « la catéchèse augustinienne » et de sa déscription sur les dogmes essentiels, comme si le *De cat. rud.*, œuvre de pré-catéchèse, devait déjà exposer la doctrine que l'évêque réservait aux *competentes* ou aux néophytes. Il est vrai que l'ouvrage a vu son rôle s'élargir, spécialement au XVI^e siècle, où

parurent, selon la même méthode historique, des manuels de catéchisme pour l'évangélisation des Japonais ou des Indiens d'Amérique (p. 124). Rappelons à ce sujet l'art. d'A. ETOHEGARAY CRUZ, *Saint Augustin et le contenu de la catéchèse prétridentine en Amérique latine* en *Rev. ét. augustin.*, 11 (1965), p. 277-290.

E. B.

- 55. ETCHEGARAY CRUZ A.,** *Le rôle du « De catechizandis rudibus » de saint Augustin dans la catéchèse missionnaire dès 710 jusqu'à 847 — Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 318-321.

L'auteur situe brièvement 1. le *Scarapsus* de saint Piminus de Reichenau ; 2. quinze modèles de sermons missionnaires autrefois attribués à saint Boniface ; 3. le programme kénygmatique d'Alcuin pour l'évangélisation des Avars ; 4. l'*Ordo de catechizandis rudibus* de Ratisbonne ; 5. l'édition expurgée du *De catechizandis rudibus* par Raban Maur. La confrontation de quelques passages de ces œuvres avec le *De catechizandis rudibus* d'Augustin met en lumière l'utilisation des mêmes thèmes, dans le même ordre, parfois dans les mêmes termes. A la page 317, la référence du 2^e extrait du *Scarapsus* est *PL* 89 et non 40.

E. B.

- 56. LA BONNARDIÈRE A.-M.,** *Les trente-deux premières « Ennarrationes in Psalmos » dictées de saint Augustin.* (Conférence libre.) — *École pratique des Hautes Études*, section V, *Sciences religieuses*, Annuaire, 79, 1971-1972, pp. 281-284.

L'A. développera ce commentaire dans le volume correspondant de sa *Biblia Augustiniana*. Après H. Rondet (*Bull. de litt. ecclésiastique*, 61, 1960 ; voir *Bull. augustin.*, pour 1961, n° 53 — *Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, p. 203), Mlle La Bonnardière reprend à la base la question du genre et des dates imprécises ; elle applique toutes les ressources disponibles, premiers écrits théologiques, vocabulaire, évolution des thèmes : le « moment » de la réflexion d'Augustin sur la christologie, sur l'Église et sur la condition de l'homme chrétien (dualisme mitigé, à l'aide du *Contra Faustum*, XXIV). Elle a pu déceler une influence du *De montibus Sina et Sion* du pseudo-Cyprien. — Dans sa thèse *Recherches de chronologie augustinienne* (Paris, 1965), l'A. n'avait examiné qu'une seule de ces *Enarr.* : *in Ps.*, 21, *sermo* 2 (p. 84-96).

L. B.

- 57. MOREAU Madeleine,** *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin.* Tome I : Traduction du Corpus augustinien. Tome II : Contribution à l'étude des problèmes politiques et religieux de l'Afrique des années 411-418, et de leurs incidences sur la vie et l'œuvre de saint Augustin. Thèse de 3^e Cycle, Paris, 1972, 91 et 256 p. dactyl.

C'est un dossier passionnant que cet ensemble de treize lettres centrées sur un personnage fascinant, mêlé aux problèmes cruciaux de l'Empire et de l'Église en Afrique, à l'époque où les Barbares déferlent en Italie, où la conférence de Carthage cherche une solution au conflit donatiste, où le pélagianisme impose d'une façon plus urgente le problème de la liberté et de la grâce... La traduction suit le texte établi par Goldbacher en *CSEL* 44. Elle tente de « sauver à la fois l'exactitude du sens et l'aisance de la forme » sans prétendre y avoir toujours réussi. Dès la première ligne, dans l'envoi de la lettre 128, l'auteur renonce à traduire la formule stéréotypée de *clarissimus et spectabilis*, qu'elle traduit pourtant p. 16 (= 134, 2). Sans doute la lettre 128, 1 invite-t-elle le peuple chrétien à s'abstenir de tout rassemblement près du lieu de la conférence, mais elle l'engage plus précisément à « tenir son assemblée à l'écart... ». Au début du § 3 il était possible d'éviter la lourdeur de l'ablatif absolu et la transformation de l'adverbe *iuxta* en préposition. Dans la lettre 129, 3, il est question des « témoignages qui promettent que l'Église sera (implantée) dans toutes les nations ». Plus grave est l'interprétation de *truncauerunt* de la lettre 124, 2, p. 16, dernière ligne ; le deuxième prêtre victime des circoncisions n'a pas été « décapité » mais mutilé : « *oculo effosso digitoque amputato.* » Plus grave me paraît encore l'omission du tour interrogatif à la fin du § 5 de la lettre 137 : Augustin n'affirme pas, il s'étonne et pose ainsi le problème développé au § 6 ; mais l'esprit du lecteur serait pleinement satisfait si les deux dernières phrases du § 5, étaient associées dans une même interrogation, comme elles le sont au § 6 : « dès lors (la question est de savoir) si nous vivons

là aussi, hors de notre chair, ou si nous pouvons sentir, même là où nous ne sommes pas... ». Ici, c'est la ponctuation du *CSEL* qui est mise en cause. Au début du § 7 une formule admirable oppose le Verbe éternel à l'être créé, éphémère, qui apparaît d'abord comme *futurum*, puis comme *praeteritum*; la traduction « sans te figurer... qu'il (le Verbe) va du futur au passé » rend mal la précision du latin : « ex futuro praeteritum fieri. » Relevons encore, au § 13, en haut de la p. 43, une grave confusion entre *uiderint*, « c'est leur affaire », et *uiderunt*, « ils ont vu », et, à la fin de la p. 83, l'oubli que *uerba dare* signifie « payer de mots, tromper » et non « adresser la parole ». — Par-delà ces remarques de détails et sans sous-estimer les difficultés insolubles qui déconcertent sans cesse le traducteur, rappelons cependant deux points : d'abord que le souci de fidélité au texte ne doit pas faire oublier le génie propre du français ; ensuite, qu'il est souvent périlleux de conserver intactes certaines périodes dont la clarté, en latin, est assurée par la variété des désinences verbales ou nominales et par la précision des corrélatifs.

Le tome II se divise en deux parties ; la première est consacrée à l'étude analytique du dossier, repris dans le même ordre qu'au tome I : d'abord les lettres en relation avec la conférence de Carthage ; puis les lettres étrangères au donatisme : celles qui font apparaître le triangle Augustin-Volusien-Marcellinus avec, au premier plan, les objections doctrinales auxquelles la foi de Volusien se heurte ; celles qui viennent en marge du pélagianisme ; enfin la lettre 151 sur la mort de Marcellinus. En reprenant le dossier ainsi analysé pour en donner l'interprétation, la deuxième partie n'échappe pas à l'impression constante du déjà vu. Cette reprise sous un angle nouveau s'imposait pourtant, et le bilan du dossier apparaît dans toute sa richesse et sa diversité ; sans vouloir minimiser le reste, signalons l'intérêt des dernières pages sur la découverte, dans l'échange amical entre le magistrat et l'évêque, d'un « microcosme augustinien » (p. 212-227) et du rôle capital des « stimulations » de Marcellinus.

E. B.

- 58. SCIACCA Michele Federico**, *Riflessioni sull'Enchiridion di Sant' Agostino* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 105-119.

Texte original dont la traduction en espagnol a paru dans *Augustinus*, 10, 1971, pp. 377-386 ; cf. *Bulletin augustinien* pour 1971 — *Rev. ét. augustin.*, 18, 1972, p. 306.

- 59. SPACCAPELLO Natalino**, *Il « De cura pro mortuis gerenda » di S. Agostino : annotazioni di antropologia* — *La Scuola Cattolica*, 100, 1972, pp. 98-115.

Après avoir présenté l'ensemble de ce petit traité-lettre, date, occasion, genre, N. S. détaille les problèmes anthropologiques qui s'y posent. L'identité de l'homme avant et après la mort, la tripartition esprit-âme-corps, la survivance de l'esprit et surtout la question de la connaissance après la mort : les morts ne connaissent pas ce qui se passe ici-bas, même dans le cas des « apparitions » aux vivants, où Augustin est enclin à préférer une action spéciale de Dieu plutôt qu'une initiative consciente de l'esprit. N. S. pose clairement les questions mais ne tente pas de les résoudre (si la chose est possible) par un examen de toute l'anthropologie et psychologie augustinienne, hors de ce cas épiqueux, ni par une étude comparée de la psychologie antique.

L. B.

- 60. FATIO Olivier**, *Un florilège augustinien du XVI^e siècle : l'« Omnitum operum Divi Augustini Epitome » de Johannes Piscatorius (1537)* — *Revue des études augustinianes*, 18, 1972, pp. 194-202.

Pour souligner l'importance de la présente investigation, très documentée, nous en citerons la phrase finale : « Il n'est peut-être pas témoaire de penser que beaucoup d'ecclésiastiques des deux confessions durant la seconde moitié du XVI^e siècle ne connaissent Augustin que par le biais de Piscatorius. » Le compilateur de ce recueil d'extraits d'Augustin est le luthérien Johann Fischer (Piscatorius) ; 1^{re} éd. Augsbourg 1537. Le dominicain Johann Stempel (Pessel(l)ius) en fit paraître une édition revue, Cologne 1539. Enfin, l'éditeur calviniste Jean Crespin réedita Piscatorius en le modifiant, Genève 1555 ; puis le même Crespin en reprit les deux premières parties comme tome I de sa propre *Bibliotheca studii theologici*, Genève 1565. On connaît plusieurs éditions pour chacun de ces

états du recueil primitif. Les changements intervenus sont décrits avec toute la précision que permet un bref article. Ils ne se résument pas : ils portent sur la disposition, l'addition, la suppression des extraits ; sur les notes marginales, volontiers polémiques ; sur la présence, l'absence, le remplacement de traités entiers d'Augustin qui remplissaient la troisième partie du recueil primitif ; sur les préfaces, la Vie d'Augustin, les index... A noter encore que les trois éditeurs ont envisagé ce recueil comme un moyen de favoriser l'union des chrétiens, et en même temps comme un instrument pratique pour rendre accessibles les textes d'Augustin.

L. B.

PSEUDO-AUGUSTIN

61. DE KROON M., *Pseudo-Augustin im Mittelalter. Entwurf eines Forschungsberichts* — *Augustiniana*, 22, 1972, pp. 511-530.

L'on sait que les œuvres pseudo-augustiniennes sont une forêt plus dense encore que celle du pseudo-Chrysostome. Il n'en existe aucun relevé complet. L'un des domaines où cette lacune se fait sentir est celui de l'influence comparée d'Augustin et du pseudo-Augustin au M. A. C'est au Professeur H. A. Oberman qu'est due l'initiative ébauchée dans le présent article ; la note liminaire nous apprend que ce projet a été élaboré à l'*« Institut für Spätmittelalter und Reformation, Tübingen, Abteilung Bibliographie im Sonderforschungsbereich 'Spätmittelalterlicher Augustinismus' »*, dirigé par Oberman. Cette « esquisse d'un rapport » jette, semble-t-il, les bases d'un *Corpus Apocryphum Augustini* qui reçoit dès maintenant le sigle *CAA*. Il ne s'agit pas d'un Corpus de textes, mais d'un répertoire détaillé. Le projet semble n'avoir oublié aucun des aspects sous lesquels on doit envisager l'entreprise. Il faut surtout approuver son ampleur : plutôt que de se cantonner dans le M. A. tardif, il devra embrasser tout le pseudo-Augustin ; et pour suivre la tradition chronologique et géographique de chaque pièce, un relevé des manuscrits est déclaré « indispensable ». Cela fait, l'on pourra juger la qualité de l'influence qu'eurent ces œuvres.

Tout cela est incontestable. Mais l'entreprise est-elle réalisable ? Oui, car on dispose aujourd'hui d'une masse de travaux d'approche et de répertoires partiels, dont la cumulation devrait enfin valoriser les résultats limités. Il faut cependant exprimer deux réserves, qui paraissent n'avoir pas été aperçues, mais dont la claire conscience ne peut que profiter à l'entreprise. D'abord les manuscrits : les répertoires sont en bien des cas inutilisables ou inexistant quand il s'agit d'œuvres supposées, et surtout quand les pièces sont anonymes ou fragmentaires ; or il est intéressant de suivre le cheminement d'une œuvre qui se cache dans l'anonymat ou qui change d'attribution ou de forme. Ceci implique dès le départ une limite inévitable, qu'il faut accepter sous peine de ne pas réaliser le projet. En second lieu, la question des *sermons* de tout genre ; elle est évoquée aux pp. 517, 526, 527, mais si sommairement, que l'on paraît n'en guère soupçonner l'ampleur. Il sera tout indiqué de consulter directement le seul laboratoire qui ait en ce domaine une expérience, une bibliothèque et un fichier spécialisés, celui des Morin, Lambot et Verbraken. Faute de quoi la section des *sermons* sera impossible à composer d'une manière valable. Il est souhaitable aussi pour l'ensemble des pseudo, de recourir aux énormes fichiers médiévaux de l'*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes à Paris*. Et pour finir, qu'on nous permette de renvoyer, pour des éléments bibliographiques, au *Fichier Augustinien* que notre propre Institut a publié en 1972 (ci-dessus n° 3) ; le pseudo-Augustin y figure dans la section Auteurs, vol. I, pp. 170-200 ; dans la section Matières, vol. I, pp. 385-401. — (L'article cité avant la note 32 est de H. Barré et doit être reporté vers la fin de la même note 32, devant *Mélanges* ; l'ouvrage cité à la fin de cette note est également de Barré.)

L. B.

62. CRISHOLM J. E., *The Authorship of the Pseudo-Augustinian « Hypomnesticon » against the Pelagians and Celestians* — *Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 307-310.

Cette communication présente les résultats de la thèse de l'Auteur, soutenue à Fribourg / Suisse et publiée sous le titre *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon Againsts the Pelau-*

gians and Celestians. Volume I : *Introduction* (coll. Paradosis, 20 ; Fribourg /Suisse, 1967). Il s'agit de l'*Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos*, — *vulgo Libri Hypognosticon* (*PL* 45, 1609-1664). Chisholm parvient à le restituer d'une manière convaincante et, semble-t-il, définitive, à Prosper d'Aquitaine. Le Volume II prévu contiendra l'édition critique.

63. ASCHOFF Diethard, *Der pseudo-augustinische Traktat « De spiritu et anima »* — *Revue des études augustinianes*, 18, 1972, pp. 203-294.

Présentation, avec des précisions bibliographiques, de l'ouvrage de Leo Norporth portant ce même titre ; thèse inédite de 1924, éditée sans changements en 1971 à l'occasion du 70^e anniversaire de l'Auteur (distributeur exclusif : Carl-Ernst Kohlhauer Verlag, D-8805 Fuchtwangen, Graserweg 2).

64. FOLLIER Georges, *Un abrégé du « De sacramento corporis et sanguinis Domini » d'Alger de Liège, mis sous le nom de s. Augustin* — *Recherches augustinianes*, 8, (Paris, Études Augustinianes, 1972), pp. 261-290.

On trouve dans deux manuscrits du xv^e s., Orléans 189, f. 108-119v, et Paris, Bibl. Mazarine 093, f. 73-76, sous le nom d'Augustin un « Sermo de sacramento altaris » avec l'inc. « Nos credimus tale cuique fieri... ». Ce texte se trouve dès le xii^e s. joint au « Liber de spiritu et anima » attribué tantôt à s. Bernard, tantôt à Hugues de Saint-Victor. Ce n'est en fait qu'une compilation ou un centon du « De sacramento altaris » d'Alger de Liège, dont la première phrase est une citation d'Augustin, *C. litt. Petilianii* II, 52 « Nos credimus... ut accipiat », ce qui explique sans doute l'attribution de tout le texte à l'évêque d'Hippone.

65. RÖMER Franz, *A Late Mediaeval Collection of Epistles Ascribed to Saint Augustine* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 115-154. (A suivre.)

Une série peu connue de lettres pseudo-augustinianes a été repérée par l'équipe du Professeur Rudolf Hanslik grâce à l'élaboration en cours du grand catalogue des mss augustinianos. Il s'agit du recueil publié à Venise vers 1490 et 1494 et perdu de vue depuis lors (*GW* III, 2051-2). F. Römer s'est chargé de l'étudier et de l'éditer. Il décrit d'abord clairement cette collection, sans en faire l'étude thématique, mais ses prolégomènes suffisent en vue de l'édition. La collection se retrouve, tout ou partie, dans cinquante-deux mss décrits pp. 122-127 ; le chiffre donné p. 119 (vingt-huit mss du xv^e s.) n'est pas clair ou pas correct ; s'il n'y a pas de coquille, la liste des mss a dû augmenter rapidement au cours du travail d'édition : presque tous ces mss sont du xv^e s. Deux branches sont *originaires* d'Italie (du Nord) et une branche mineure de l'Allemagne du Sud ; on n'en trouve aucune trace ailleurs ; le texte présente des romanismes ; la collection doit donc avoir été rédigée en Italie, selon toute probabilité, même compte tenu du fait que l'on n'atteint pas l'arché-type ni le subarché-type (*stemma* p. 121). D'autre part, la collection offre des similitudes diverses avec les *Sermones ad fratres in cromo commorantium*, collection pseudo-augustinienne du xiii^e s. (*PL* 40, 1233-1358). Le genre littéraire est une réunion de lieux communs théologiques et moraux, mis sous forme de lettres et sous le titre stéréotypé *Epistola beati Augustini episcopi ad...* (suit chaque fois un nom fictif rappelant un personnage connu ou supposé de l'Antiquité chrétienne, p. ex. Perpétue, « sœur » d'Augustin, lettre 9). L'ironie du sort veut que le témoin le plus ancien, daté de 1377, soit le seul dont l'origine se trouve non en Italie ou en Allemagne, mais en Angleterre : il fut copié à Bury St. Edmund's ; mais il ne contient que deux de ces lettres, 40 et 41, et très remaniées, comme tous les autres documents de ce ms., Oxford, Bodl. 240. Il peut du moins servir de *terminus ante quem*. L'ensemble de la tradition permet à Römer de suggérer le xiii^e s. finissant ou la première moitié du xiv^e s., pour la rédaction de la collection. Celle-ci n'est du reste pas nettement fixée ; il y a quelques transpositions de lettres, des omissions, et sept additions : trois sous le nom de Jérôme, une sous le nom d'Ambroise, trois sous le nom de Bernard (elles ne seront pas éditées). L'on trouve même des fragments des lettres authentiques 156 et 157 en guise d'introduction au recueil, mais le texte même des 55 lettres n'utilise que rarement une lettre authentique ; moins rarement peut-être qu'il n'est dit à la p. 118 : il y a des débuts de lettres d'un style soutenu qui rappellent Augustin. Römer a repéré aussi dans trois mss une lettre indépendante de ce corpus, mais qui appar-

tient à la même époque et au même genre littéraire ; apparemment inédite, elle sera éditée en Appendice. L'édition a malheureusement été scindée en deux articles ; les lettres 19-55 et l'Appendice seront publiés dans le vol. 3, 1972. Mais la présente livraison comporte déjà l'index des références bibliques pour toute la collection. L'apparat (sources et critique) est rejeté à la fin de l'article. Pour les deux plaques pp. 116 sv., l'indication des mss d'où elles proviennent a été oubliée.

Voici quelques additions et menques corrections ; le second chiffre dégaine la ligne de ces courtes lettres, comme dans l'index de Römer. — Lettre 1, 13 : cf. *Apoc.* 20, 4. — Lettre 2, 21 : *Sap.* 3, 1. — Lettre 3, début : à notre surprise, nous tombons ici sur un incipit artificiel qui est une variante d'une phrase attribuée à Augustin, non identifiée ; nous l'avions transcrise en entier d'après un article de F. Behrends, *Rev. bénédict.*, 80, 1970, p. 269, cf. p. 257 ; voir *Bull. augustin.*, pour 1970, n° 359. Elle est utilisée par divers auteurs du xixe s. Selon Behrends, il doit s'agir d'une transformation d'une phrase de Grégoire le Grand ; elle concerne le pouvoir des clefs. — Toujours Lettre 3, 45 : « quorum doctrina fulget ecclesia ut sol et luna » ; le Bréviaire Romain proté « ut sole lura », Commun des Apôtres, 3^e nocturne, 2^e réponse : leçon plus logique, bien que théologiquement contestable. — Lettre 4, 41 *diversos* : faut-il corriger en *divites* comme parallèle d'*optimates* ? — Lettre 5, 7-8 : cf. *I Petr.*, 2, 1. Lignes 12-14 : ajouter les références bibliques aux deux Lazare, ici assimilés (cf. p. 118). — Lettre 7, 24-26 : cf. *II Cor.*, 3, 5. Lignes 27-28 : cf. *I Tim.*, 2, 1 ; 3, 8 ; 5, 23. — Lettre 8, 10 : lire *vermis*, sans doute. Ligne 12 : cf. *Math.*, 11, 7. Lignes 12-13 : cf. *Eccle.* 2, 23. — Lettre 9, 18 : lire *Salutant te*. — Lettre 11, 15 : cf. *Isai* 64, 5c + 7a. — Lettre 12, 23-33 : un passage ou une imitation de Sénèque sur la vieillesse et la mort, sans référence. Ligne 41 : lire *militia*, probablement. — Lettre 15, 5 : lire *iuentutis*. — Lettre 16, 22 / 24-25 / 29 / 33-34 : cf. *Ecli.* 3, 20 / 10, 15 / 10, 9 / 7, 40. — Lettre 17, 4-5 : cf. *Tit.* 2, 12. Lignes 10-11 : cf. *Luc* 21, 34. Lignes 45-46 : cf. *Sap.* 11, 21. Ligne 48 : *Ecli.* 7, 40. — Lettre 18, 24-25 : cf. *Eccle.* 10, 1.

L. B.

SOURCES

66. JÜRGENS Heiko, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 46. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 1972, 24 x 16, II-386 p.

67. WEISMANN Werner, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Cassiciacum, 27. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1972, 22,5 x 15, 244 p.

Voici deux thèses, simultanées mais indépendantes, sur le même sujet. La première idée qui vient à l'esprit, c'est de se demander si l'une rend l'autre superflue, et laquelle ; car, comme dit Luther cité par Jürgens en tête de sa bibliographie, « On écrit trop de livres ; qui peut les lire tous ? » Dès l'abord, on aperçoit que les deux travaux diffèrent beaucoup. Celui de Jürgens pourrait se lire comme une réponse à la question « Que saurions-nous du théâtre antique si nous n'avions que les auteurs chrétiens latins pour nous renseigner ? » Celui de Weismann recueille le jugement que portent les mêmes auteurs sur les spectacles : jugement foncièrement négatif. Jürgens prend le théâtre au sens restreint ; Weismann étend son examen à tous les spectacles et au sens le plus large, parce que le jugement des Pères se porte sur toute leur variété. Jürgens fournit un répertoire raisonné de textes, mais il le conçoit comme un « travail préparatoire » à son exploitation en patristique, et comme une « contribution » à la survie du théâtre antique à basse époque (p. xi).

Weismann, à la différence de Jürgens, estime nécessaire de définir au préalable, à l'intention des lecteurs non avertis, ou qui se croient avertis, les termes techniques désignant les spectacles : les genres théâtraux, les spectacles de l'amphithéâtre, du cirque, et l'*agon* corporel ou vocal (rien d'étonnant : les Anciens concevaient même la déclamation, la voix et le chant comme un exercice physique, témoin Célius Aurélianus qui recommande

aux obèses (?) « de carne superflua » entre autres sports, « corpus exercere... lectione et uocis exercitio uehementi uel meditatione modulationis agonisticae », *Chron.* V, 11 Haller p. 418. N. B. : on ne trouve *agonisticus*, Tert. cor. 18, dans aucune des deux thèses.) Puis vient chez Weismann la thèse proprement dite, l'opinion des Pères (II^e Partie) ; la III^e Partie est entièrement consacrée à l'attitude d'Augustin, parce que cette question l'a touché plus profondément, plus personnellement que les autres (p. 26). C'est vrai peut-être, si l'on considère la fréquence de ses allusions, magnifiquement mises en valeur dans cette partie. A la vérité, Augustin est seul à décrire sa jeunesse urbaine tout au long ; seul à trouver naturellement l'occasion de parler des spectacles à propos des arts libéraux, l'occasion surtout de mettre en garde ses ouailles à la faveur d'innombrables sermons pour les détourner des fêtes profanes... Cela ne suffirait pas à mettre Augustin à part, s'il n'y avait dans telle page des Confessions un ton où passe le regret et le désaveu.

Jürgens, cependant, aligne de sèches mais utiles données ; son répertoire ne fait pas double emploi, par le simple fait qu'il se place à un point de vue où l'opinion des auteurs est secondaire : I. la connaissance qu'ont les auteurs chrétiens des auteurs dramatiques ; II. leur connaissance de l'histoire du théâtre antique ; III. leur connaissance du théâtre contemporain.

Il va sans dire que les deux thèses ont nombre de points communs ; mais elles paraissent complémentaires. Sans s'astreindre à vérifier le détail, on peut faire deux observations faciles. D'abord les bibliographies : très peu d'ouvrages communs aux deux thèses ; par exemple, lettre A et B, respectivement 2 et 8 titres communs, 7 et 11 titres propres à Weismann, 13 et 44 à Jürgens ; de plus, chez celui-ci manquent neuf ouvrages mis en vedette dans l'Introduction de Weismann, mais qui peuvent n'être pas capitaux pour compléter la recherche de Jürgens. Ensuite les index des auteurs chrétiens : à supposer que celui de Weismann soit complet, et en tenant compte des systèmes de références en partie différents, on peut estimer que la somme des références communes aux deux index est d'environ cinquante pour cent, ce qui reviendrait à augmenter nettement les index respectifs en les additionnant. Et encore, les citations peuvent toucher des endroits différents d'un même texte. Pour cette estimation, nous ne prenons évidemment pas les références augustiniennes, beaucoup plus abondantes chez Weismann, mais Ambroise (total de 41 réf. chez J., 49 chez W.). Ces constatations ne préjugent pas de la valeur des deux thèses. Il en ressort qu'il faut disposer des deux ouvrages si l'on veut un dossier plus complet ; de l'un ou de l'autre d'après ce que l'on cherche ; de Weismann si l'on veut lire la seule étude à la fois complète et réussie sur les spectacles chez Augustin. — (C. r. : WEISMANN et JÜRGENS, *Rev. ét. lat.*, 50, 1972, pp. 392-395 et 435-436 = Fontaine J. ; JÜRGENS, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 15, 1972, pp. 196-199 = Weismann W. ; WEISMANN, *ibid.*, pp. 199-201 = Hagendahl H. ; WEISMANN, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 25, 1973, pp. 276 sv. = Klemm H. G.)

L. B.

68. VAN HORNE Winston Archibald, *On the Salvation of the Soul : An Introductory Essay on the Theologies and Politics of Plato and Augustine*. Diss., University of California, Los Angeles, 1972, 432 p. dactyl.

Étude comparative de deux attitudes, et non recherche de sources éventuelles. Platon développe une politique susceptible, à son avis, de favoriser l'élévation morale des individus. Augustin ne reconnaît en l'Etat qu'un gendarme, inapte à fournir aux hommes les moyens de s'améliorer : ce rôle est laissé entièrement à Dieu. — Voir le résumé dans *Dissertation Abstracts International*, série A, 33, 1972-1973, p. 1208.

L. B.

69. PRÉAUX Jean, *L'hymne à Jupiter de Valérius de Sora*. — *Hommages à Marie Delcourt*, Collection Latomus, 114. Bruxelles, Latomus, 1970, XII-442 p. ; — pp. 182-195.

Dans la *Cité de Dieu*, VII, ix, Augustin cite deux vers de Valérius de Sora, poète érudit, qui fut aussi tribun de la plèbe en 82 avant notre ère ; c'est leur utilisation par madame Marie Delcourt dans son livre sur Hermaphrodite qui amène J. P. à rouvrir ce

dossier, à considérer les difficultés auxquelles se sont heurtés des commentateurs comme Remi d'Auxerre et Jean Scot, et à proposer une lecture ponctuée comme suit :

Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque
progenitor genetrixque, deum deus, unus et omnes,

d'où sa traduction : « Jupiter tout-puissant, père et mère des rois et des choses et des dieux, dieu des dieux, unique et tous. »

J. P. signale bien qu'en VII, xi Augustin semble proposer une autre ponctuation, puisqu'il arrête la citation après le mot *deum* du deuxième vers, le rattachant ainsi au couple *progenitor genetrixque* qui le précède ; inadvertance due à la coupe ? Il faut pourtant reconnaître que la tradition à laquelle se rattachent Rémi d'Auxerre et Jean Scot se conforme à Augustin sur ce point, ce qui entraîne la nécessité de justifier la structure du premier vers sans référence au deuxième : J. P. fait justice du procédé qui consiste à substituer à *deumque* une apposition à *Iuppiter* : *creator* (Jean) ou *reperlor* (Rémi). Mais n'y a-t-il pas une autre solution qui respecterait la leçon *deumque* solidement attestée par les mss de la *Cité de Dieu* ? Le poète ne pouvait-il pas monnayer en quelque sorte la richesse du terme *omni(potens)* par la massive accumulation des génitifs régulièrement construits en dépendance de *potens* ? Nous aurions alors une traduction qui respecterait à la fois le texte de Varro-Augustin, la césure donnée par Augustin lui-même, et la coutume de préciser avec le mot *potens* le domaine sur lequel s'exerce la puissance de telle divinité : « Jupiter, dont la toute-puissance s'étend aux rois, et aux choses et aux dieux, père et mère des dieux, dieu unique (qui les englobe) tous. » Il faut avouer que cette solution ne va pas sans problème : *omnipotens*, épithète réservée à Jupiter, s'emploie normalement d'une façon absolue, sans complément, conformément à son sens universel, tandis que *potens* intervient d'une façon parfaitement logique dans la formule : « *rerum omnium potens Iuppiter* » de Tacite, *Hist.*, 4, 84. Le dossier Valerius de Sora reste donc ouvert.

E. B.

70. KLEYWEGT A. J., *Varro über die Penaten und die « Grossen Götter » — Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, n. s. 35, n. 7, 1972, pp. 247-200. (À part : Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 48 p.)

Cassius Hémina, puis Varron, identifient les Dieux Pénates et les Grands Dieux (selon Servius et ses gloses). Varron pense que les Grands Dieux sont originaires de Samothrace où Dardanos, venant d'Arcadie, les aurait cueillis au passage pour les porter à Troie ; puis Énée les aurait amenés en Italie. Or, l'on trouve chez Varron tantôt *deux* Grands Dieux, tantôt *trois*. Ils sont deux dans le *Curio* (selon Probus), c'est-à-dire *terra et caelum* ; deux également dans le Livre XVI des *Antiquitates* (selon Augustin, *D e Civ. Dei*, VII, 28), *caelum et terra* ; deux enfin dans le *D e lingua latina*, V, 57 svv., non pas Castor et Pollux « *ut volgus putat* », mais *mas et femina*, ou *Caelum et Terra*, ou *anima et corpus*. Mais au Livre XV des *Antiquitates* (selon Augustin, même chapitre), ils sont trois, *caelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam*. Un raisonnement serré amène Kleywegt à l'explication suivante qu'on ne peut que résumer : En rédigeant le Livre XV, Varron s'aperçoit qu'il y a au Cirque trois autels et trois *signa* des *di magni potentes valentes* (ce problème lui avait échappé quand il rédigeait le *Curio*). Les Grands Dieux n'ayant pas de noms bien assurés, Varron les a tout naturellement identifiés à la triade capitoline Jupiter, Junon, Minerve, en partant des deux premiers déjà identifiés au Ciel et à la Terre. Il ne restait plus qu'à ménager une place et une raison d'être à Minerve : elle sera le *summum aetheris cacumen* (Macrobe, *Saturn.* III, 4, 7 et Servius Danielis *in Aen.* II, 296) et représentera les idées platoniciennes (selon *D e Civ. Dei*, VII, 28). Pourquoi les idées, et non l'*animus* lié au *corpus* et à l'*anima* du Livre XVI des *Antiquités* (d'après *D e Civ. Dei*, VII, 23) ? Ici, Kleywegt trace une ligne hypothétique Xénocrate-Antiochos-Varron-Augustin qui explique l'identification de Minerve et des idées, d'ailleurs en conformité avec l'origine mythique de Minerve. — Il est possible de suivre tout ce raisonnement grâce aux textes numérotés présentés au début des développements. Ajoutons que l'identité textuelle entre Macrobe et le Servius Danielis mentionnés ci-dessus, a fait l'objet d'un article de Egbert Turk dans la *Rev. ét. lat.*, 41, 1963, d'où il ressort que les gloses copient Macrobe. Et relevons qu'à

propos de Minerve, Augustin ne mentionne les idées qu'en *De Civ. Dei*, VII, 28 ; mais en IV, 10 et VII, 18, Minerve est le sommet de l'éther, comme dans le passage de Macrobe.

L. B.

71. CHAFFIN Christopher E., *Christus Imperator. Interpretazioni della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di Sant'Ambrogio — Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 8, 1972, pp. 517-527.

L'expression « purpureus agnus » rencontrée chez Chromace (*Sermon* 23, 3 ; *SC* 164, p. 64, éd. J. Lemarié) vient-elle de Cyprien, comme le suggère J. Lemarié (p. 65, n. 3) ? Notre auteur penche plutôt pour Virgile, *Egl.* IV, 42-45 ; il s'agit en effet non de la pourpre des martyrs, mais de la pourpre du Christ roi, et un passage des *Saturnales* de Macrobe éclaire en ce sens le texte de Virgile. L'auteur en vient ainsi à comparer l'utilisation de la IV^e Églogue, aux confins des IV^e-V^e siècles, par Chromace, Ambroise, Augustin (p. 523)... Il découvre chez Chromace un recours à Virgile qui ne se réduit pas à une simple « fioretta retorica » comme dans les lettres d'Augustin à des païens cultivés (*Ep.* 104 et 137) ou à un nouveau converti (*Ep.* 258). Chromace franchit une frontière que respectent les autres évêques, et son audace doit avoir une explication... (p. 526-527). Travail clair et bien documenté.

E. B.

72. JACOBSON Howard, *Augustine and Dido* — *Harvard Theological Review*, 65, 1972, pp. 206-207.

Parallèle probable entre *Confess.* I, XIII, 20-21 (Augustin pleurant sur Didon et non sur ses péchés) et Alexandre, tyran de Pharae (sortant du théâtre pour que les spectateurs ne voient pas ses larmes). L'épisode est connu par Plutarque et Élien, mais il est inutile, selon Jacobson, de chercher une source précise ; la figure de cet Alexandre était légendaire et ce trait devait l'être aussi.

L. B.

73. HERRMANN Léon, *Lucius de Patras et les trois romans de l'Âne* — *L'Antiquité classique*, 41, 1972, p. 573-599.

Synthèse et précisions sur la question de l'auteur de trois romans : le roman grec perdu intitulé *les Métamorphoses*, le résumé grec conservé intitulé la *Luciade* ou l'*Âne*, enfin le roman latin « que je nommerai pour plus de clarté l'*Âne d'or*, quel que soit le sens de ce titre » (p. 573). Ce dernier roman n'est autre que les *Métamorphoses* latines attribuées traditionnellement à Apulée de Madaure (vers 125 - après 170). Augustin est le premier auteur à mettre ensemble le nom d'Apulée et le titre *Asinus aureus*, première mention connue de ce titre (*De civ. Dei*, XVII, 17-18). L. Herrmann récuse ce témoignage ainsi que celui de Fulgence le Mythographe ; Augustin et d'autres ont dû être trompés par le pseudonyme *Lucius d'Apulée*, *Lucius* étant le héros des trois romans ; de plus, Augustin semble même n'avoir pas lu l'*Âne d'or* dont la section VIII, 24-31 est incompatible avec *De civ. Dei*, VII, 26 (pp. 577-578). Toute l'argumentation de cet article déborde à la fois le témoignage récusé d'Augustin et le cadre de ce Bulletin. Mais il est utile d'en connaître les grandes conclusions : La *Luciade* est de Lucien de Samosate († après 190) ; une hypothèse : l'*Âne d'or* latin est du même auteur que les *Métamorphoses* grecques perdues, « à savoir de Lucius de Patras ou de celui qui a pris ce pseudonyme », un *Lucius romanisé* ; la succession chronologique : les *Métamorphoses* grecques sous Trajan († 117), l'*Âne d'or* latin peu après, sous Adrien († 138), ce qui élimine Apulée, et la *Luciade* entre 165 et 185.

L. B.

74. DES PLACES E., *Les « Oracles chaldéens » dans la tradition patristique africaine — Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin Akademie-Verlag, 1972, pp. 27-41.

Catalogue des citations faites par Arnobe, Marius Victorinus, Augustin (*De civitate Dei*, X), Synésios de Cyrène.

75. HAENDLER Gert, *Cyprians Auslegung zu Galater 2, 11 ff. — Theologische Literaturzeitung* 97, 1972, col. 561-568.

Il ne s'agit pas pour l'auteur d'introduire Cyprien, de quelque manière détournée, dans la fameuse querelle de Jérôme et d'Augustin au sujet de l'interprétation du différend d'Antioche (*Gal. 2, 11*). Son propos est de montrer comment un même texte biblique, interprété de la même manière, a servi à défendre des causes opposées. Il analyse d'abord l'interprétation qu'au cours de la controverse baptismale, Cyprien, dans l'*Ep. 71 ad Quintum*, donne à *Gal. 2, 11*, pour en tirer argument contre ses opposants, Quintus probablement et le pape Étienne ; il montre ensuite comment Augustin, au cours de la controverse *antidonatiste* (en *De bapt.* II, 2 ; *C. Cresc.* I, 38 et II, 40 ; *De unico bapt.* 22 et *C. Gaudentium* II, 9), tout en s'inspirant de l'interprétation de Cyprien, en retourne l'argument contre lui ; il expose enfin, comment le pape Pélage I, s'inspirant lui aussi directement ou indirectement, à travers Augustin, de Cyprien, utilise l'explication de *Gal. 2, 11*, dans une lettre à l'évêque d'Arles Sapaudus (*MG Ep.*, III, p. 75) pour défendre son autorité. Tous les trois argumentent à partir de la conviction que Pierre, le chef des Apôtres, s'est laissé convaincre par les raisons de Paul, le dernier des Apôtres, d'abandonner les coutumes judaïsantes auxquelles il s'était de nouveau, mais à tort, rallié. Ce fait n'est pas signalé dans l'Écriture, mais le silence de *Gal.* sur la suite de l'affaire autorise à l'accepter. Cyprien exploite ce fait pour confirmer son principe « non est autem de consuetudine praescribendum sed ratione vincendum » et probablement aussi pour s'opposer à la prétention du pape d'imposer son point de vue en raison de sa primauté. Dans la question du baptême Cyprien a conscience de tenir en face d'Étienne le même rôle que Paul en face de Pierre. — Augustin retourne la situation : il présente Cyprien dans le rôle de Pierre ; Pierre s'est trompé, de même Cyprien, mais tous deux ont reconnu leur erreur et conservé la paix dans l'unité. — Quant à Pélage I, il reconnaît s'être trompé dans l'affaire des Trois Chapitres, suivant en cela, étant encore diaire, le pape Vigile. Mais il a abandonné son point de vue pour se rallier à la décision postérieure du Concile et du même pape Vigile. On n'a pas tenu rigueur à Pierre de son erreur, qu'on n'en tienne pas non plus rigueur à lui-même.

On ne retrouve pas chez Augustin ni chez Pélage l'orientation plus ou moins antiomaine que Cyprien avait donnée à son argument ; on ne retrouve pas non plus chez eux le principe qu'en matière de foi et de pratiques, la raison a le pas sur la tradition ; n'est retenu par eux que l'exemple donné par Pierre de concorde et de support mutuel : « *documentum concordiae et patientiae* ». — Pour finir (p. 568), l'auteur développe d'intéressantes observations sur les résultats de son enquête. Celle-ci, que nous n'avons pu que sommairement résumer, prend à nos yeux toute sa valeur du souci avec lequel G. H. a replacé dans leur contexte historique et doctrinal les trois emplois de *Gal. 2, 11* qu'il analyse.

A. d. V.

76. COURCELLE Pierre, *Verissima Philosophia — Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par Jacques FONTAINE et Charles KANNENGIESSER. Paris, Beauchesne, 1972, XII-692 p. ; — pp. 653-659.

« L'expression... ressortit à la problématique porphyrienne des diverses voies d'accès à une réalité cachée : la divinité, et désigne la 'voie intellectuelle' des Néo-platoniciens » (p. 659) ; on le sait grâce à Augustin (*De ciuitate Dei*, X, 32), qui avait repris la locution à son compte dans *Contra academicos*, III, 19, 42, et employé des formules équivalentes notamment dans *Epistula 2* et *De ordine* II, 5, 16. P. C. rassemble, en outre, quantité de textes relatifs aux antécédents et à la postérité de cette expression.

G. M.

77. WOLFSKEEL C. W., *Augustin über die Weltseele in der Schrift De immortalitate animae — THETA-PI*, I, 1972, pp. 81-103.

78. WOLFSKEEL C. W., *Ist Augustin in « De immortalitate animae » von der Gendankenwelt des Porphyrios beeinflusst worden ? — Vigiliae Christianae*, 26, 1972, pp. 130-145.

La dépendance du *De imm. animae* à l'égard de Porphyre a été établie par J. PÉPIN : *Une nouvelle source de saint Augustin : le 'Zetēma' de Porphyre sur l'union de l'âme et du*

corps — Revue des études anciennes, 66, 1964, pp. 53-107. C. W. W. semble ne pas connaître cette étude ; et c'est dommage. Sa propre réponse affirmative est fondée sur une analyse de *De imm. animae*, XII, 19 et XIII, 22, où il serait question de la réincarnation des âmes rationnelles dans des corps d'hommes (exclusivement) et de l'état des âmes définitivement délivrées du corps. Malgré l'argumentation subtile de C. W. W., je n'y vois rien de tel. Quant au thème de l'âme du monde, C. W. W. estime qu'il est inspiré de Porphyre plutôt que de Plotin. C'est fort possible. Mais je doute que le *De imm. animae* développe le thème autant que l'imagine C. W. W. Il n'y a qu'une déclaration expresse, en XV, 24 ; et il me paraît hasardeux d'appliquer à la seule âme du monde ce qui est dit d'un « conditor », en VIII, 14 : « Haec autem uis et natura incorporea effectrix corporis uniuersi praesente potentia tenet uniuersum ». Je crains aussi que C. W. W. ne fasse erreur sur la conception augustinienne de la matière (cf. p. 85) et sur un hypothétique changement de cette conception entre le *De imm. animae* et le *De libero arbitrio* (cf. p. 93-94). Je vois mal comment la citation d'un passage du *De philosophia* d'Ambroise montrerait qu'Augustin a changé d'avis sur ce point (cf. p. 94, n. 1). Cette citation se trouve effectivement dans *Contra Julianum pelagianum* II, VII, 19 ; mais ce livre n'est pas une *Epistula* et n'a certes pas été écrit en 395 !

Conjecturant que ces deux articles font partie d'un travail plus vaste et espérant que celui-ci est encore à l'état de projet, je me permettrai de suggérer à l'auteur de commencer par une étude serrée du vocabulaire et de l'argumentation du *De imm. animae* ; ce qui contribuerait à préciser la thématique propre de l'opuscule, ainsi que sa singularité par rapport aux œuvres contemporaines. On serait alors mieux armé pour décider si le néo-platonisme dont il s'inspire est plutôt porphyrien que plotinien.

G. M.

79. NICOLOSI Salvatore, *Cultura greca e fonti neoplatoniche nelle opere di Sant'Agostino — Proteus, Rivista di Filosofia*, 3, n° 8, 1972, pp. 91-121.

L'article traite principalement du problème de la connaissance qu'Augustin pouvait avoir du grec ; il rendra service occasionnellement par les renseignements bibliographiques qu'il fournit.

G. M.

80. THEILER Willy, *Untersuchungen zur antiken Literatur*. Berlin, Walter de Gruyter, 1970, 23,5 × 16, 580 p.

Après les 9 *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin, 1966 ; cf. *Bulletin augustinien* pour 1966, dans *Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 341-342), W. T. a rassemblé dans cet ouvrage 29 recherches sur la littérature antique, d'Homère à Augustin en passant par Pindare, Platon, Aristote, Polybe, Salluste, Plaute, Horace, Philon d'Alexandrie, Ammonios, Plotin, Porphyre et Origène. En ce qui concerne Augustin, W. T. rédige (p. 543-553) l'article *Augustin und Origenes*, paru dans *Augustinus*, 13, 1968 (= *Strenae augustinianae P. V. Capitula oblatae*), p. 423-432 (cf. *Bulletin augustinien* pour 1968, dans *Rev. ét. augustin.*, 15, 1969, p. 295). Il y ajoute (p. 555-563) une étude rédigée en 1969, mais inédite, sur *Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes*. Elle est d'une érudition qui défie le résumé. Je me permettrai seulement d'exprimer un doute à l'égard de l'assimilation de deux thèmes qui me paraissent différents : celui de la position médiane (<μέση τότες>) de l'âme et celui de l'âme intermédiaire (<μέση) entre le corps et l'esprit.

G. M.

81. ZIEGBNAUS Anton, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 41. S. 1. (Ismaning), Max Hucber Verlag, 1972, 24 × 16,5, xvi-376 p.

Dans cette dissertation présentée à la Faculté de théologie catholique de la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich, A. Z. étudie la doctrine trinitaire de Marius Victorinus : ses arrière-plans philosophique (contenu et structures de la pensée néoplatonicienne, p. 8-25) et théologique (développement de la théologie trinitaire jusqu'à l'époque de Victorinus, p. 26-47), son développement d'un livre à l'autre de l'œuvre théologique (p. 48-154), ses traits fondamentaux (la terminologie, p. 163-190 ; le Logos, p. 190-210 ;

l'argumentation biblique et théologique, p. 236-283 ; l'*Esprit-Saint*, p. 284-321 ; l'image de Dieu, p. 323-333 ; l'œuvre salvifique de la Trinité, p. 342-355). On appréciera la clarté avec laquelle A. Z. expose cette doctrine difficile, ainsi que sa prudence en matière d'histoire et de méthode. Ainsi discute-t-il la thèse selon laquelle Candidus serait une fiction littéraire de Victorinus (p. 74-78) ; il n'a pu probablement connaître à temps le dernier avis de P. Hadot sur ce point : cf. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études augustiniennes, 1971, p. 272-275. Le jugement que A. Z. porte sur les rapports de l'hellenisme et du christianisme, de la philosophie et de la théologie dans le système victorinien (cf. notamment p. 273-283, p. 359-362) m'a paru heureusement nuancé. L'ouvrage ne contient que peu de remarques expressément augustiniennes (cf. Index, p. 373).

G. M.

S2. BOGAERT P.-M., *La Préface de Rufin aux Sentences de Sexte et à une œuvre inconnue. Interprétation, tradition du texte et manuscrit remémoré de Fleury — Revue bénédictine*, 82, 1972, pp. 26-46.

Fait le point de la question — et bien davantage : formule plusieurs *hypothèses* circonscrites sur la nature de la 2^e partie, perdue, de l'*Enchiridion* de Rufin d'Aquilée (la 1^e partie, conservée, est un état latin des *Sentences de Sextus*) ; et dresse une liste provisoire des mss conservés et perdus. Les témoignages d'Augustin sont exploités p. 30 ; « rien n'indique qu'Augustin lui-même ait eu en main les *Sentences de Sexte* », à aucun moment.

L. B.

S3. MONAGLE John F., *Friendship in St. Augustine's Biography. Classical Notion of Friendship — Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 81-92.

Augustin part de la conception classique, cicéronienne, de l'amitié, l'élargit aux dimensions de la *philia* grecque, pour aboutir, après sa conversion, à une amitié qui se confond avec la *dilectio*, la *caritas* chrétienne : « L'extension idéale de l'amitié dans le sens chrétien est celle du corps mystique qui sera un nombre limité d'hommes et d'anges unis dans une sainte société avec Dieu » (p. 98). L'auteur demande surtout à la *Cité de Dieu* les caractéristiques de l'amitié chrétienne (p. 86) ; il relève entre autres obligations la correction fraternelle et la prière, puis s'arrête à trois considérations finales sur l'amour de soi et l'amitié essentiellement altruiste, les tribulations de l'amitié et son extension. — Si la structure manque de rigueur surtout dans les considérations finales, il convient de signaler par ailleurs quelques négligences de détail, à commencer par le titre : l'article étudie l'amitié dans la pensée d'Augustin plus que dans sa vie ; le sous-titre indique le point de départ, une notion classique où le converti se trouvera à l'étroit ; ensuite, p. 83, la n. 19 renvoie à tort à *Conf.* IV, 7 : entre l'adolescent (qui sera baptisé à son insu) et Augustin (qui plaisantera sur ce baptême impromptu) on ne saurait parler de « Christian friendship » ni de « fraternal charity » ; p. 86, n. 44 : le mot « amitié » est absent du texte mentionné (*Ciu. Dei*, XIV, 1) ; p. 87, n. 45 : lire *PL* 41, 440 et, à la ligne suivante, *cives civitatis...*

E. B.

S4. COLOMBÁS G. M., *Sobre el autor de las Consultationes Zacchaei et Apollonii — Studia Monastica*, 14, 1972, pp. 7-15.

Les *Consultationes* (*Clavis P. L.*, n° 103) sont datées des environs de 360 par Morin ; peut-être en partie à cause d'une inconsciente pétition de principe cristallisée au cours de ses recherches : l'attribution à Firmicus Maternus. M. P. Courcelle date ce dialogue à partir de 411 ; ses deux arguments se peuvent lire dans la *Rev. d'hist. des relig.*, 146, 1954, article repris en appendice dans la 3^e édition de l'*Histoire des grandes invasions germaniques* (Paris, Études augustiniennes, 1964). Le premier argument concerne les allusions probables à la situation politique des années 409-410 ; le second, les rapports implicites mais étroits avec la correspondance échangée en 411 entre Augustin et Volusien, *Lettres* 135-138. (Ajouter la confirmation apportée par Vaccari en partant du texte d'*Eccle.* 3, 5, dans *Gregorianum*, 42, 1961.) Ces indices portèrent M. Courcelle à proposer pour auteur un clerc africain, peut-être Evodius d'Uzalis. C'est cette attribution que conteste catégoriquement le P. Colombás : les *Consultationes*, dit-il, ne peuvent être d'un Africain du v^e s.,

car le dialogue ne contient pas le moindre point de contact avec l'institution monastique en Afrique du Nord, comme il serait naturel, au v^e s. commençant, de la part d'un Africain ; institution abondamment caractérisée par de nombreux témoins. Dès 1935, Cavallera relevait les traits archaïques des chapitres en question, *Consult.*, III, 3-6 (*Rev. d'ascét. et de myst.*). Si le P. Colombás revient sur le sujet, c'est à cause de la difficulté nouvelle de concilier le tableau monastique de l'Anonyme et la basse date qu'implique pourtant l'utilisation certaine des *Lettres* 135-138 (l'utilisation inverse est inconcevable). Pour concilier ces faits, il faut, pensons-nous, prendre au sérieux l'affirmation initiale des *Consultations* : « *Visum est [nobis] ... clarus quidem a multis sed sparsim dicta / in corpore quodam credulitatis aperire* », il s'agit de rassembler des faits et doctrines puisés chez divers auteurs ; c'était bien la pensée de Bardy (cité par Colombás ; *Sacris Erudiri*, 5, 1953, p. 89-90) ; on peut alors s'attendre à tout archaïsme, un peu comme dans l'Apologétique moderne où l'on se référera volontiers à l'Église primitive. La remarque vaut aussi pour le tableau archaïque des hérésies (Cavallera, *l. c.*, p. 139, et d'Achery, *PL* 20, 1063), d'autant plus que ce dialogue fictif avec un païen à instruire pouvait s'en tenir aux premiers dogmes et donc aux premières grandes controverses.

L. B.

85. ALVAREZ Jesús, *San Agustín y los judíos de su tiempo — Augustinus*, 17, 1972, pp. 155-166.

L'A. a publié dans la même revue (12, 1967, pp. 39-50) un article portant exactement le même titre (voir *Bull. augustin.* pour 1967, n° 124 — *Rev. ét. augustin.*, 14, 1968, p. 240) ; c'était une présentation générale du sujet. Le présent article, sans épouser la matière, rassemble d'abord brièvement les indices de contacts personnels d'Augustin avec les Juifs. Ensuite, il résume les grandes lignes de la polémique : les principes généraux de l'apologétique d'Augustin et son argumentation vis-à-vis des Juifs. Rappelons que l'A. a présenté à Salamanque sa thèse *La teología del pueblo judío, según san Agustín*, 1968, dactyl.

L. B.

RÈGLE — MONACHISME

86. VERHEIJEN Luc M. J., *The Straw, the Beam, the Tusculan Disputations and the Rule of Saint Augustine. On a Surprising Augustinian Exegesis — Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 17-38.

L'anonymat de la Règle n'a pas que des inconvénients. Sans ce mauvais sort, nous n'aurions pas la série de recherches pures qui aboutissent à des résultats inattendus et multiformes. Le présent article se rattache aux « Éléments d'un commentaire » signalés ci-dessous (n° 87). Il s'appuie sur l'exploitation exhaustive d'un groupe de citations ou allusions bibliques. Augustin présente une interprétation personnelle de *la paille et la poutre* (*Matth.* 7, 3-5) en *De sermone domini in monte*, II, xix, 63-66, dès 394 environ : *la colère et la haine*. Mais en même temps il utilise la définition cicéronienne (découverte comme telle par Verheijen) de la haine, *odium est ira in veterata* (paragr. 63 ; = *Tuscul.* IV, 9, 21) dont le sens est chez Augustin : « la poutre est une vieille paille endurcie ». Cette interprétation de *Matth.* 7, 3-5 ne changera plus substantiellement ; elle est supposée dans la Règle, chap. 6, qui la condense, et qui l'enrichit de *I Joh.* 3, 15 : c'est une des raisons qui amènent Verheijen à réaffirmer que la Règle a été rédigée au plus tard en 397. Car ce commentaire se complète dès 397 (*Epist.* 38, 2) avec *Éphés.* 4, 20, et plus tard avec le *Ps.* 6, 8, *I Joh.* 2, 11, mais aussi avec *Tuscul.* III, 5, 11 (*Sermo* 58, 8) et IV, 9, 24 (*Sermo* 387, 2). L'idée de la *correction* ou *admonition*, dans la Règle, suppose déjà Cicéron, *De amicitia* 24, 90 cité plus tard dans *Epist.* 78, 4. Thèmes supplémentaires : *dilectio = vita* et *odium = mors*, *Enarr.* 2 in *Ps.* 54, 7 (voir déjà *De div. quaest.* 83, 71, 7) ; le remplacement occasionnel de *festuca* par *surculus*, plus propre à devenir une *trab(e)s* ; la haine-suicide, *Sermo* 49, 7 ; le parallèle avec le *Sermo* 49, 7 *ul non oderitis nisi vitia, homines ametis*, *Regula* chap. 4, 10 *cum amore hominum et odio viliorum* ; etc.

L. B.

87. VERHEIJEN L. M. J., *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin — Augustiniana*, 22, 1972, pp. 5-34, 469-510 (suite et fin).

Pour le début de la série, voir *ibid.*, 1971, deux articles, et *Bull. augustin.* pour 1971, n° 59 — IV. L'expulsion de numero pauperum quos pascit ecclesia dans le *Contra Epistulam Parmeniani*, III, II, 16. Cette expulsion a son pendant dans la *Règle*, chap. IV, 9 : de uestra societate proiciatur ; et dans *Epist.*, 78, 3 : de nostro habitaculo proiceretur ; tous ces textes concernent le monachisme. Les nombreux points de contact entre ces trois contextes sont habilement dégagés. — V. Les quaedam correptionum medicamenta dans *De fide et operibus*, XXVI, 48 et la *Règle* de saint Augustin. La *Règle* éclaire les allusions à la pratique pénitentielle du *De fide*, allusions que l'on avait à peine entrevues. — VI. Par les *praecepta uiuendi* à la *spiritualis pulchritudo*. « Pythagore », le *De ordine* de saint Augustin et sa *Règle*. Mais tous les écrits « de jeunesse » sont en cause ici, et toute une tradition philosophique. C'est peut-être le chapitre le plus étonnant de cette série d'observations ; il clôt admirablement et, espérons-le, provisoirement, les « Éléments d'un commentaire » qui cherche les points de contact entre l'anonymat de la *Règle* et l'Œuvre immense d'Augustin.

L. B.

88. BENITO Y DURÁN A., *Los monacatos de san Basilio y san Agustín y su coincidencia en el pensamiento del trabajo corporal — Augustinus*, 17, 1972, pp. 357-395.

L'on sait qu'Augustin a rencontré la *Vita Antonii* dans le récit de Ponticianus (*Confess.*, VIII, VI, 14), mais il est évident qu'un catéchumène de la seconde moitié du IV^e siècle n'ignorait pas l'existence du monachisme égyptien ni, sans doute, des diverses formes du cénobitisme en Afrique et ailleurs. C'est une réflexion de cette sorte qui amène B. y D. à se demander si le *cénobitisme basilien* n'a pas laissé de traces dans la pensée monastique d'Augustin. Pour cela, il examine d'abord les divers témoignages d'une telle influence dans l'Occident, au IV^e siècle. Ensuite, il compare les textes de saint Basile et de saint Augustin sur un sujet précis, le travail manuel. Il a choisi ce sujet pour prolonger sa communication *El trabajo manual en la « Regla » de san Basilio — Teología espiritual*, 15, 1971, pp. 317-358 ; cette communication avait été présentée à la *XII Semana de Estudios Monásticos* (San Salvador de Leyre, Navarre, 19-23 septembre 1971 ; thème : « Le travail dans les monastères, dans le passé, le présent et l'avenir »). — Le résultat de la comparaison est entièrement négatif en ce qui concerne une influence précise de Basile sur Augustin : l'on ne peut que marquer des « coïncidences », comme l'annonce le titre de l'article. Et c'est là ce qui, paradoxalement, fait la valeur de cet article un peu long ; car B. y D. raisonne constamment sur des dates précises ou probables et il écarte plusieurs fois des solutions de facilité. A la fin, il évoque le rôle possible de Valère d'Hippone, d'origine orientale, de qui Augustin fut le prêtre et le coadjuteur.

L. B.

RHÉTORIQUE — STYLE

89. ODDONE Giuseppe, *S. Agostino oratore. L'ideale del « christianus orator » e le scelte stilistiche della predicazione agostiniana*. Tesi di Laurea, Torino, Università degli Studi, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1970-1971, 292 p. dactyl.

90. POQUE S., *Où se situe l'activité de l'imagination chez un orateur chrétien du Ve siècle ? — Annales* (Université de Toulouse — Le Mirail), 8, 1972, n° 4 (= *Pallas*, 19), pp. 91-96.

L'écriture, la liturgie, la littérature religieuse fournissent à l'orateur chrétien un arsenal de symboles entièrement constitué ; en consultant les textes d'Augustin, l'auteur se rend compte cependant que « ce n'est pas le signifiant en soi qui présente un intérêt, mais l'activité symbolisante elle-même » (p. 92), et elle trouve chez l'évêque d'Hippone les trois conditions de cette activité, bien que certains éléments l'encombrent et n'aient point été intégrés dans la vie et la solidité de l'édifice.

E. B.

91. QUACQUARELLI Antonio, « *Inventio* » ed « *elocutio* » nella retorica cristiana antica — *Vetera Christianorum*, 9, 1972, pp. 191-218.

Dans le titre, l'on trouve la double démarche classique, *de inveniendo et de proferendo*, le *fond* et la *forme* du discours. Les Pères ont multiplié les déclarations à la fois sur leur rejet de l'art oratoire et sur la pratique de l'orateur chrétien : l'on a eu tort de prendre à la lettre leurs réticences pour imaginer une faille artificielle entre la rhétorique classique et celle de la Renaissance. La vérité est différente : les Pères furent souvent des orateurs formés aux classiques, mais surtout, leur art s'infléchit spontanément vers une technique nouvelle à cause du langage biblique, seul apte à communiquer aux masses la vérité biblique. Et les procédés classiques, figures ou tropes, se retrouvent à chaque pas. On reconnaît ici le thème familier de l'A., illustré de passages frappants où les Pères latins, dont Augustin, déclarent leurs intentions, preuve de plus que la rhétorique ne les laissait pas indifférents.

L. B.

92. QUACQUARELLI Antonio, *In margine al linguaggio del simbolismo nuziale : le sentenze dei Padri* — *Vetera Christianorum*, 9, 1972, pp. 5-24.

L'A. donne ici un article type de ses recherches tout en nuances, où rien ne peut se définir nettement parce que la réalité du langage est plus complexe que les catégories des grammairiens. Dans le cas présent, il relève chez les Pères grecs et latins de nombreuses « sentences » à propos du symbolisme nuptial ; on pourrait dire, avec moins de concision, qu'il s'agit de phrases plus ou moins courtes et « bien frappées » ; procédé spontané chez les bons auteurs qui mettent ainsi en relief l'essentiel d'une pensée fondamentale, et dont les meilleures expressions passent parfois dans le trésor des « sentences », non toujours sans accidents. Exemples d'Augustin *passim*.

L. B.

93. HAGENDAHL Harald, *Die Bedeutung der Stenographie für die spätkleinische christliche Literatur* — *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 14, 1971, pp. 24-38.

94. —, *Stenografinns betydelse för senantikens litteratur*. Avhådnl. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Filologiskt Arkiv, 17. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1971.

L'article allemand développe considérablement l'original suédois. Hagendahl pose la question : quelle est l'incidence de la sténographie (ou de la tachygraphic, ou de la dictée) sur le fond et la forme des ouvrages ? Il rassemble à cet effet une documentation de base, limitée en principe à Jérôme, Augustin, Ambroise. On ne dispose pas encore d'un travail d'ensemble sur la question, même pour l'Antiquité. Les divers aspects de cette technique, relevés dans le présent article, devraient permettre de déceler des faits similaires chez d'autres auteurs tardifs ; ces faits passent facilement inaperçus. Jérôme offre le plus de matière. Pour Augustin, la technique s'observe à propos de tous les genres littéraires : Dialogues, Actes ecclésiastiques, Sermons, Lettres, Traité. Chaque fois cependant, les suites sont diverses : dans les cas où Augustin revoit le texte mis en clair, sa révision est plus ou moins poussée. Augustin revoit plus soigneusement que Jérôme. Les témoignages de Possidius sont importants. A remarquer la note de service pour le sténographe, passée dans le texte et restée sans effet, dans *Quaest. in Hept.* I, 30, à la fin d'une citation de mémoire d'Aulu-Gelle par Augustin (p. 35).

L. B.

THÈMES

95. JOHNSON Douglas W., *Full of Grace and Truth : A Study of « Verbum » in the Early Augustine* (386-397). Diss. Southern Methodist University, 1971, 213 p. dactyl.

Cf. *Dissertation Abstracts International*, série A, 33, 1972-3, p. 818.

96. JOHNSON Douglas W., « *Verbum* » in the Early Augustine (386-397) — *Recherches augustiniennes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 25-53.

S'appuyant sur un relevé exhaustif dans les œuvres de la décennie 386-397 (cf. tableau, p. 37-39), D. W. J. constate qu'Augustin n'emploie pas *Verbum* comme nom propre dans les œuvres de la période 386-389 (cf. p. 33) ; il estime qu'Augustin l'évite même intentionnellement à l'occasion (cf. p. 35-36), et cela à cause de l'insuffisance de sa théorie du langage (cf. p. 33 et 36). Dans les œuvres de la période 389-397, D. W. J. trouve 72 emplois de *Verbum* comme nom propre de la deuxième personne de la Trinité, en concurrence avec *Sapientia* (cf. p. 37). Il conclut son enquête en précisant que la notion augustinienne de *Verbum* concerne « the expression or address of God to the World, i. e., something more like 'word' than like Mind or *Nous* » (p. 50).

G. M.

97. PRENDIVILLE John G., *The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine* — *Traditio*, 28, 1972, pp. 29-99.

L'intérêt d'une étude sur le développement de l'idée *consuetudo* dans la pensée d'Augustin n'échappera à personne. On peut envisager cette étude de bien des manières ; l'auteur a choisi celle de l'historien. Il s'est en outre imposé des limites à l'intérieur d'un champ d'investigation si vaste, en choisissant de concentrer son attention sur trois œuvres chronologiquement assez séparées pour couvrir la vie littéraire de saint Augustin (de 389 à 430) et où l'emploi de *consuetudo* est assez caractéristique pour permettre de suivre de l'une à l'autre le développement de l'idée qu'Augustin s'en fait : le *De vera religione* (p. 30-56), les *Confessions* (p. 57-83), l'*Opus imperf. c. Iulianum* (p. 84-99). Il ne procède pas comme le philologue l'aurait fait, par l'énumération et l'analyse comparative des passages où le mot est employé. Il cherche plutôt à saisir la notion augustinienne de *consuetudo* dans la thématique du livre en question et dans le contexte plus général de la pensée d'Augustin à ce moment. Il expose donc, à propos du *De vera relig.*, les préoccupations intellectuelles d'Augustin à Thagaste et sa conception du monde sensible dont la source serait le néoplatonisme plus ou moins corrigé ; à propos des *Confess.*, il décrit les préoccupations pastorales de l'Évêque d'Hippone et introduit dans son argument des éléments empruntés à ses œuvres contemporaines, le *De duabus animabus*, le *C. Faustum*, le *De serm. Dom. in monte*, l'*Expos. ad Romanos*, l'*Expos. ad Galatas* ; à propos de l'*Opus imperf.*, il commence par caractériser brièvement les positions propres à Augustin et à Julien et les sources probables de ce dernier ayant d'analyser la notion de *consuetudo* que le premier oppose à celle de son adversaire. — On aurait aimé qu'à la fin de son étude l'auteur eût résumé les résultats de son enquête pour faire ressortir le développement de la notion de *consuetudo* d'une étape à l'autre. Il a bien précisé en 12 points les résultats de son enquête à propos des *Confessions* (p. 81-82) et laissé entendre que la controverse avec Julien n'aurait apporté qu'un supplément de lumière plutôt qu'un changement, en donnant à Augustin l'occasion d'exploiter plus à fond l'analogie entre les effets du péché personnel et ceux du péché originel, entre la *consuetudo (secunda natura)* et la *concupiscentia* (p. 97). L'évolution s'est faite dans l'esprit d'Augustin entre le *De vera relig.* et les *Confessions* : elle a consisté à passer d'une conception où l'accent était mis sur le rôle de la *consuetudo* dans la connaissance (monde métaphysique et épistémologique) à une conception où l'accent est mis sur son rôle dans le comportement moral de l'homme. Article à critiquer sur certains points sans doute et à compléter certainement par une recherche philologique, mais article à lire avec attention, car il traite pour la première fois, à ma connaissance, et avec compétence, d'une notion qui joue un grand rôle dans la pensée philosophique et théologique de saint Augustin.

A. d. V.

98. GOULON Alain, « *Le malheur de l'homme à la naissance* ». *Un thème antique chez quelques Pères de l'Église* — *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 3-26.

La nature est une mère pour l'animal, une marâtre pour l'homme : la littérature grecque fournit à l'auteur une ample moisson de témoignages en ce sens ; le thème se retrouve chez les Latins, spécialement chez Lucrèce et les Pères sont d'autant plus à l'aise pour le reprendre qu'il fait écho à des gémissements qui éclatent dans la Bible. Les quatre citations d'Augustin (p. 18) se perdent dans la masse des témoignages qui préparent la conclusion :

« Mais jamais... les Pères ne sont pessimistes, car cette misère de la nature humaine n'appartient qu'à une nature déchue. Le païen Cicéron pouvait bien connaître le fait de cette déchéance ; il en ignorait la cause, remarque Augustin. Mais la nature déchue a connu la Rédemption. Aussi ne trouvons-nous pas chez les Pères la pitié pathétique, presque désespérée, d'un Lucrèce... » (p. 26).

E. B.

99. GEWEHR Wolf, *Der Topos « Augen des Herzens ». Versuch einer Deutung durch die scholastische Erkenntnistheorie — Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 46, 1972, pp. 626-649.

Le problème de cet article est exactement indiqué par le titre ; on pourrait le formuler plus brièvement « le cliché n'est pas seulement cliché ». L'A. montre que le thème des *yeux du cœur* est courant à l'époque de la littérature courtoise. Il en voit les sources composées depuis Platon et Aristote, à travers les intermédiaires, dont Augustin : l'importance de celui-ci pour la postérité du thème est dans l'équilibre entre la connaissance spirituelle et sensible (sont cités : *Tract. in Ioh. Evang.*, 18, 10 ; 35, 3 ; *De Trin.*, XII, xv, 25 ; XV, XII, 21). Le *topos*, et plus souvent le thème sans le *topos*, n'est pas un effet de psittacisme mais suppose une ou plusieurs théories scolastiques de la connaissance. L'histoire littéraire permettra de distinguer les auteurs qui usent d'un cliché facile et ceux chez qui le cliché sert à penser.

L. B.

BIBLE — EXÉGÈSE

100. PELLAND Gilles, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*. Coll. Recherches, 8 : Théologie. Montréal, Bellarmin ; Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1972, 24 × 16, 280 p.

G. P. propose « une lecture » (p. 11) des commentaires qu'Augustin a donnés des quatre premiers versets de la *Genèse*, dans les trois *De Genesi*, les *Confessions* XI-XIII et la *Cité de Dieu* XI. Dans les six premiers chapitres (p. 15-112) il s'attache à dégager la structure propre à chaque commentaire. Le ch. 7 (p. 113-148) étudie l'élaboration de la théorie de la créature spirituelle ; le ch. 8 (p. 149-173) les fonctions du Verbe et de l'Esprit dans la création ; les ch. 9 (p. 175-195) et 10 (p. 197-213) l'interprétation de l'alternance du jour et de la nuit et celle des sept jours. Au terme de ces analyses, G. P. essaye de montrer comment Augustin a progressivement opéré une « coordination des éléments du texte » biblique (p. 217) et « un système de relations » (p. 222) ; mais « Augustin hésite à choisir entre toutes ces possibilités. Ses préférences varient d'un commentaire à l'autre sur la signification des termes et la manière de les coordonner » (p. 222). J'avoue avoir quelque peine à comprendre ce que G. P. veut exactement dire dans cette conclusion (p. 214-229), malgré les utiles tableaux des p. 218-221. Peut-être est-il embarrassé lui-même parce qu'il a changé de méthode, passant de chapitres monographiques à des chapitres thématiques ; et probablement son interprétation du *De Genesi ad litteram* aurait-elle été plus ferme, s'il avait pu profiter des notes d'A. Solignac publiées dans le volume 48 de la *Bibliothèque augustinienne* paru en 1972.

G. M.

101. GUILLAUME Paul-Marie, *Jacob — Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, (fasc. 52-53, 1972), col. 1-19. (Col. 8-14 : Les Pères de l'Église.)

102. LA BONNARDIÈRE A.-M., *Biblia Augustiniana. — A. T. : Le Livre de Jérémie*. Paris, Études Augustiniennes, 1972, 104 p.

L'auteur constate le nombre restreint des passages de Jérémie dans l'œuvre d'Augustin (chap. i) ; elle étudie la place de Jérémie dans la *Cité de Dieu*, livres XVII et XVIII (chap. ii), dans la pastorale (chap. iii), dans les controverses (chap. iv) et dans les *Enarrationes* (chap. v) ; de ces diverses analyses le chap. vi dégage « Les grands thèmes de Jérémie

mie retenus par Augustin ». Le relevé des variantes, au chap. VII témoigne d'un texte biblique non encore stabilisé ; on appréciera surtout le tableau final, p. 83-103, où chaque verset utilisé par Augustin est situé dans son œuvre, selon l'ordre chronologique, avec l'orchestration scripturaire pour chaque cas. Ce volume n'a pas, ne pouvait pas avoir les proportions de celui qui présentait naguère « Le livre de la Sagesse », mais il témoigne de la même rigueur minutieuse, de la même familiarité avec la Bible et l'œuvre d'Augustin.

E. B.

103. LA BONNARDIÈRE Anne-Marie, *Anima iusti sedes Sapientiae dans l'œuvre de saint Augustin — Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par Jacques FONTAINE et Charles KANNENGIESSE. Paris, Beauchesne, 1972, XII-692 p. ; — pp. 111-120.

En 1917, J. Denk restituait à *Prov. 12, 23a* (Septante) cette citation que les éditeurs s'obstinent toujours à attribuer au livre de la *Sagesse* ; l'auteur les rappelle à l'ordre, pièces à l'appui ; mais ce n'est là qu'un point de départ : Augustin revient volontiers, en effet, à ce texte, riche d'applications spirituelles ; il le soumet à de subtiles exégèses ; familière de la pensée biblique d'Augustin, l'auteur recherche « comment et pourquoi il insère cette phrase dans ses écrits ou sa prédication, quel enseignement pastoral il en recueille ». Sans doute, selon l'aveu final, ce travail « aurait beaucoup gagné à une double enquête, orientale et médiévale ». Mais la voie est tracée, l'intérêt du sujet bien dégagé : puisse l'auteur obtenir meilleure audience que J. Denk !

E. B.

104. MARICHAL René, *Jean le Baptiste. II : Dans la Tradition — Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, (fasc. 52-53, 1972), col. 184-192.

105. DÜRIG Walter, *Die Exegese der vierten Vaterunser-Bitte bei Augustinus — Liturgisches Jahrbuch*, 22, 1972, pp. 49-61.

Synthèse documentée sur l'exégèse de la quatrième demande du Notre Père, « Donnez-nous aujourd'hui notre pain de ce jour ». L'A. ne fournit pas la liste des ouvrages consultés, qui doit être longue. Il rappelle d'abord son article consacré aux seuls Pères latins, *Die Deutung der Brotbitte des Vaterunser bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus* (*ibid.*, 18, 1968, pp. 72-86). Il y distingua les Pères qui entendent la demande seulement dans le sens spirituel, eucharistique, Ambroise, Jérôme, peut-être Hilaire ; et les Pères qui préconisent un double sens, matériel et spirituel, Tertullien, Cyprien, Chromace. Aucun Père latin ne comprend la demande au seul sens matériel, — Augustin non plus : dans le présent article qui lui est consacré, Dürig commence par deux textes où certains voyaient le seul sens matériel, mais ces textes bien interprétés n'excluent pas le sens spirituel qu'ils n'avaient aucune raison de mentionner ; il s'agit de *Locutiones in Heptateuchum*, I, 142, et *Epist.*, (*ad Probam*), 130, XII, 22. Dürig rapporte un leitmotiv de son maître Berthold Altaner qui insistait sur la nécessité de situer toujours chronologiquement les doctrines augustiniennes, généralement évolutives ; mais pour le *triple sens* de la quatrième demande, — pain et autres besoins matériels, Eucharistie, Parole de Dieu —, Dürig peut établir une exception à cette règle d'or : dès le *De sermone domini in monte* jusqu'à la fin, Augustin parle de ces trois sens, tout en insistant parfois sur l'un des trois selon les circonstances qui le postulent ; les textes où il ne mentionne systématiquement que deux sens sont peu nombreux. Pour les trois sens, Dürig présente en allemand, in extenso, les grands textes bien datés. À la fin, il relève d'abord une remarque de W. Gessel, qui risque de passer inaperçue car elle se trouve au bout d'un chapitre de son ouvrage *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, (Würzburg, 1966), p. 124, mais elle est reprise dans une conférence du même auteur (voir ci-dessous n° 227) : l'incidence de cette exégèse dans la question du réalisme eucharistique chez Augustin.

L. B.

106. CREMER Franz Gerhard, *Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs (Mk 2, 18-22 parr) und der Einfluss seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie — Recherches augustiniennes*, 8, 1972, pp. 301-373. — A part : Paris, Études Augustiniennes, 1971, 80 p.

« La contribution d'Augustin à l'interprétation de la discussion sur le jeûne (*Marc* 2, 18-22 et parallèles synoptiques) et l'influence de son exégèse sur la théologie médiévale » : Synthèse des éléments augustiniens dispersés dans divers articles de l'Auteur, et d'abord dans sa thèse parue à Bonn en 1965, *Die Fastenansage Jesu...* On pourra aussi consulter les résumés de ces publications dans nos *Bulletins pour* 1967, n° 115 ; *pour* 1967, n° 135 (la thèse), 136, 137 ; *pour* 1970, n° 138. Voir de plus l'article sur Christian de Stavelot dans *Rev. bénéd.*, 77, 1967, pp. 338 sv., ; et l'article sur Paschase Radbert annoncé pour l'ouvrage collectif *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, hrsg. v. H. Temporini, t. 3, Berlin, de Gruyter, 1973. — Chaque problème fait l'objet d'un chapitre : 1. Les interlocuteurs différents (Synoptiques). 2. Les particularités de Luc ; 3. Unité et diversité des logia *Marc* 2, versets 19 et 21 (et parallèles). 4. Les images « fils de la chambre nuptiale » et « époux ». 5. La nature du jeûne : deuil et joie. 6. La double parabole du raccommodage et du vin nouveau. — L'exégèse augustinienne, plus ou moins poussée sur chacun des points, est chaque fois située dans l'ensemble des interprétations anciennes ; la nature (ou le degré) de son influence est ensuite précisée pour le M. A. Des Tableaux annexés facilitent l'examen, de même que les résumés qui terminent chaque exposé.

L. B.

107. DESJARDINS R., *Les Vestiges du Seigneur au Mont des Oliviers. Un courant mystique et iconographique — Bulletin de littérature ecclésiastique*. 73, 1972, (n° 1-3 : *Mélanges... Ètie Griffé*), pp. 51-72.

La première mention connue de la *trace des pieds* laissée par le Christ à l'Ascension, se rencontre chez Paulin de Nole en 403, *Epist.*, 31, 4, sans doute d'après une information reçue de Mélanie. Augustin signale cette empreinte comme un fait connu, *Tract. in Ioh. Evang.*, 44, 4.

108. LEMARIÉ J., *Un fragment de sermon sur la passion de saint Pierre peut-être attribuable à Chromace d'Aquilée — Revue bénédictine*, 82, 1972, pp. 105-109.

Dans ce texte de 22 lignes, J. L. relève des expressions qui suggèrent son attribution à Chromace ; cependant, d'autres tournures ne sont guère familières à Chromace, et J. L. reconnaît qu'en définitive « le passage est trop bref pour permettre une analyse stylistique convaincante ». D'autre part, J. L. tente aussi de tirer parti de la parenté des citations bibliques avec le texte africain et avec celui d'Augustin ; mais il n'en conclut rien, car sa note 1 p. 107 montre la complexité du problème des citations. En désespoir de cause, « dans la prochaine édition du *CCL*, ce texte sera donné en appendice aux *Sermens* (de Chromace) comme *dubius* ».

E. B.

109. DE VEER Albert C., *Rom. 14, 23^b dans l'œuvre de saint Augustin (Omne quod non est ex fide, peccatum est) — Recherches augustiniennes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 149-185.

Le problème étudié ici est celui de savoir si l'interprétation donnée par Augustin de *Rom.*, 14, 23^b et l'emploi qu'il en fait est conforme à la pensée de saint Paul. On cherche d'abord à découvrir celle-ci en précisant le sens des mots « doute-pêché-foi » qui forment les mots clefs du verset de l'Apôtre. On relève ensuite toutes les citations du verset dans l'œuvre d'Augustin en respectant au mieux l'ordre chronologique et le contexte immédiat : on constate qu'Augustin n'invoque la sentence de l'Apôtre, à titre d'argument, que dans ses œuvres tardives (417-429) et marquées d'une préoccupation antipélagienne. Si dans le commentaire du chapitre 14 de *Romains* qu'il nous livre dans son *Expositio... ad Romanos* (393 /395), Augustin est pour l'essentiel fidèle à saint Paul sur le sens du mot *fides*, il n'a pas encore découvert que la foi dans sa totalité, son commencement inclus, est donc gratuit de Dieu et que, par conséquent, il existe entre la foi qui justifie et le péché une opposition radicale qui ne laisse à l'homme en face de Dieu, ni de droit ni de fait, un quelconque état

intermédiaire exempt à la fois de péché et de justice. Ayant découvert la gratuité absolue de la foi (vers 396 : *Quaest. ad Simpl.*), Augustin estimait que la conséquence, l'opposition radicale entre la foi et le péché, était parfaitement exprimée dans la sentence de l'Apôtre, *Rom.*, 14, 23^b. Il l'utilise donc dans la controverse avec les pélagiens comme un axiome pour déclarer que les vertus des païens ne sont en réalité que des vices, notamment leur chasteté conjugale, et que même la continence des hérétiques et des schismatiques n'est pas vertu authentique. — L'Auteur a écarté de son enquête les éléments de la théologie postérieure qui s'est préoccupée du problème du salut des infidèles à partir de conceptions de Dieu, du monde et de l'homme qui ne sont pas en tout celles d'Augustin. Il a constitué un dossier apparemment exhaustif ; et en le traitant par l'interférence des textes scripturaires qu'Augustin invoque, la conclusion s'est imposée à lui : en utilisant *Rom.* 14, 23^b pour condamner objectivement la conduite morale des infidèles, Augustin a modifié l'intention originelle de la sentence de l'Apôtre qui visait la conduite subjective des chrétiens ; mais le sens qu'il donne aux mots *fides* et *peccatum*, leur opposition absolue qui exclut de droit et de fait toute situation neutre entre la foi et le péché, est conforme à la pensée de l'Apôtre telle qu'elle se dégage en particulier de l'*Épître aux Romains*.

A. d. V.

110. MIYATANI Y., *Spiritus und littera bei Augustin. Eine historisch-hermeneutische Untersuchung zu II Kor 3, 6 b.* Diss., Heidelberg, Theol. Fak., 1972, iv-214 et 149 p. dactyl.

LITURGIE

111. GAMBER Klaus, *Conversi ad Dominum. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Messfeier im 4. und 5. Jahrhundert — Römische Quartalschrift*, 67, 1972, pp. 49-64.

L'article s'ouvre par l'invitation bien connue qu'Augustin adressait aux assistants pendant la célébration eucharistique, après le sermon : *Conversi ad dominum*, « tournons-nous vers le Seigneur ». Elle introduisait normalement toute une formule de prière, d'où sa syntaxe, mais pouvait sans doute suffire telle quelle, comme le « Haut les coeurs ». — Il n'y aurait pas lieu d'en dire davantage dans ce Bulletin, mais les matériaux rassemblés dans cet article pourraient quelque jour servir à préciser l'orientation corporelle des assistants en Afrique pendant la prière eucharistique (chose mise en évidence par D'Olger) et surtout l'orientation du *célébrant*, qui est moins facile à établir. La preuve en est que des auteurs (par exemple O. Nussbaum dont le présent article prend le contre-pied) estiment que le célébrant occupait, dans la plupart des édifices du culte, un endroit tel qu'il fut tourné *face au peuple*. Gamber au contraire pense que le célébrant était tourné, normalement, comme les assistants, *face à l'Orient*, vers le soleil levant, symbole du Christ, de l'Ascension, de la Parousie. Sans doute, dans un certain nombre d'édifices, le célébrant se trouvait bien tourné face au peuple, mais cette direction n'était ni générale ni voulue, elle résultait de la disposition de l'édifice, orienté ou occidenté (si l'on peut dire), c'est-à-dire ayant l'abside à l'Orient ou à l'Occident. Et quand l'autel n'était pas disposé dans l'abside ou devant elle, mais « au milieu » de l'édifice, comme il arrivait surtout en Afrique du Nord (p. 55), l'interprétation devient encore plus délicate. L'on voit l'incidence de cette discussion sur la pratique actuelle, dans la mesure où celle-ci se réclame de l'Antiquité. (Corriger l'intéressante référence n. 24 : il faut lire *Sermo* 132, 1.)

L. B.

MANICHÉISME

112. Dodge Bayard, *Mani and the Manichaean — Medieval and Eastern Studies in honor of Aziz Suryal Atiya*, edited by Sami A. HANNA. Leiden, E. J. Brill, 1972, viii-402 p. ; — pp. 86-105.

Synthèse. Vie de Mani ; liste de onze auteurs musulmans qui mentionnent Mani ; influences subies par Mani ; sa théologie, sa cosmologie, son anthropologie ; le culte mani-

chéen ; l'au-delà ; les œuvres de Mani ; l'histoire du manichéisme dans les pays musulmans ; influence manichéenne en Europe.

113. QUISPTEL G., *Mani et la tradition évangélique des judéo-chrétiens — Recherches de science religieuse*, 60, 1972, pp. 143-150.

114. QUISPTEL Gilles, *Mani, the Apostle of Jesus Christ — Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par Jacques FONTAINE et Charles KANNENGIESSER, Paris, Beauchesne, 1972, 28 × 20, XII-692 p. ; — pp. 667-672.

Dans ces deux articles l'auteur traite, d'un point de vue légèrement différent mais en utilisant les mêmes documents, un thème fondamentalement identique. Pour mieux en suivre l'argument le lecteur fera bien de se reporter à l'article que l'auteur a publié en *Vigiliae Christianae*, 18, 1959, pp. 87-117 pour montrer qu'une tradition évangélique indépendante, d'origine judéo-chrétienne (hébreo-orthodoxe) et active dans l'*Évangile selon Thomas*, avait laissé des traces d'influence dans le *Diatessaron* de Tatien ; de relire, aussi, à défaut de l'étude exemplaire d'A. HENRICH — L. KOENEN, *Ein griechischer Mani-Codex — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5 (1970) pp. 97-216, le compte rendu que notre auteur en a donné en *Vigiliae Christianae*, 26, 1972, pp. 79-80. Ce codex grec du V^e s., non encore édité, contient une vie de Mani avec de nombreux extraits de ses écrits, traduite du syrien et confirme l'hypothèse rejetée par certains que le manichéisme originel s'inspire du christianisme syrien et que notamment l'identification de Mani avec le Paraclet n'est pas une innovation introduite dans le manichéisme occidental pour les besoins de sa pénétration dans le milieu chrétien, mais une authentique assertion de Mani lui-même. — Dans le premier article (n° 113), l'auteur montre que des variantes nombreuses dans les citations bibliques faites par les manichéens d'Afrique et conservées par Augustin prouvent l'existence chez eux d'un *Diatessaron* qui ne pouvait être qu'en latin — Faustus lui-même, en effet, lisait les écrits manichéens d'origine syriaque en latin (*Conf.* 5, 11). L'une de ces variantes, Augustin l'emploie lui-même comme de sa propre initiative, dans sa polémique contre l'*Ep. Fundamenti* (6, 7) : « ... contradicunt ipsi scripturæ ubi dominus ait : *et alium paracletum vobis* (c'est le Christ, non pas le Père, qui enverra, et non pas donnera — le paraclet), alors que dans *De trin.* 1, 18 il cite le texte occidental courant : « ...*et alium advocationem dabit vobis ut vobiscum sit in aeternum* (*Io.* 14, 18) ». Dans le premier cas Augustin cite de mémoire selon le *Diatessaron* sans doute parce qu'il connaissait cet écrit dès sa période manichéenne (P. 146). Je ne retiens que cet exemple — et ne cite pas les développements qui suivent — parce que l'auteur en fait pour ainsi dire l'argument vedette de son deuxième article (n° 114) pour montrer que le manichéisme connu et combattu par Augustin est fondamentalement identique avec celui que Mani a proposé, ce qui n'est pas le cas, à son avis, du manichéisme oriental représenté par les documents de Turfan. — L'argumentation de l'auteur dans les deux articles, toute de détails, de nuances et d'allusions, ne se prête pas à être résumée en quelques lignes. Le peu que nous en avons dit ici suffira aux spécialistes pour comprendre que Quispel ouvre une piste de recherche qui mérite d'être creusée, tant pour percer enfin, si possible, le secret des origines idéologiques du manichéisme que pour mieux apprécier la connaissance qu'Augustin en avait et l'influence qu'il en a subie, connaissance et influence que l'auteur estime plus profondes et plus étendues que celles du néoplatonisme.

A. d. V.

115. RIES J., *Une version liturgique copte de l'*« Epistola Fundamenti » de Mani* réfutée par saint Augustin ? — *Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 341-349.*

L'auteur rapproche deux souvenirs personnels de saint Augustin remontant à l'époque où il était manichéen et rapportés par lui dans son *C. ep. fundamenti* : son admission pour la première fois à la lecture publique de l'*Épître du fondement* de Mani, présentée comme un rite d'illumination (5, 6) et sa participation à la fête annuelle du Bêma « solennisée en guise de fête pascale » (8, 9), pour se demander ensuite si ce n'était pas au cours de la célébration du Bêma que les candidats au manichéisme entendaient pour la première fois la lecture de l'*Epistula fundamenti*. Nous possédons en effet une collection de vingt-trois hymnes à l'usage de cette célébration (C. R. C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalmbook*,

Stuttgart, 1938, p. 1-47) ; or, l'hymne CCXXIII (*Ibid.*, p. 9-11) se présente précisément comme une version liturgique de l'*Épître du fondement*. Pour nous en convaincre l'auteur compare le texte de l'*Hymne* avec le texte de l'*Épître* conservé pour une part dans AUG., *C. ep. fundamenti*, pour une autre dans le *C. Felicem manichaeum*. A en juger par les nombreux extraits mis en regard, le parallélisme de la doctrine et du vocabulaire ne permet guère d'hésiter sur les conclusions positives de l'auteur.

A. d. V.

116. WALTER Christoph, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*. Diss. Theol., München, 1971-1972, Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität, II-211 et 149 p. dactyl.

Les écrits manichéens découverts à Turfan et à Médiinet Madi, en dernier lieu encore « la vie de Mani » du Codex grec de Cologne (P. Colon. inv. n° 4780 ; cf. n° 114 de ce Bulletin) attestent que le manichéisme, dès son origine, s'est inspiré pour une large part, dans l'exposé de sa doctrine et l'expression de sa liturgie, des saintes Écritures. Or, c'est dans le manichéisme qu'Augustin a fait sa première rencontre existentielle intéressée et religieusement réfléchie avec la Bible. Aussi sa conversion se présente-t-elle, à bien des égards, comme un abandon, sous diverses influences, de l'exégèse manichéenne pour l'exégèse catholique : les *Confessions* e. a. en portent témoignage. Il est donc permis de supposer que c'est en réaction contre l'utilisation de la Bible dans le manichéisme qu'Augustin a développé sa doctrine exégétique et qu'il y en reste des traces. Voilà ce que l'auteur se propose d'étudier ici à partir du *De gen. c. manichaeos*. Disons tout de suite que la lecture de sa dissertation demande un grand effort. Cela vient du fait que l'auteur aborde son sujet et pose ses interrogations dans l'esprit de l'Herméneutique élaborée par Heidegger et Gadamer (p. 15) et que par suite il se sert constamment d'expressions dont la portée exacte dans un contexte donné est difficile à saisir, même alors qu'il en a donné auparavant une définition : celle-ci, en effet s'exprime en des termes dont le non-initié aimeraient aussi connaître l'exacte signification. Un exemple entre autres : « ...die Verwurzelung der Auslegung im Selbstvollzug des Menschen, in dem er sein Wirklichkeitsverständnis entfaltet, (bezeichnen wir) als den existenzialen Ansatz » (p. 15). Je ne suis pas certain de bien comprendre et n'ose traduire... Ce que je crois en comprendre me suggère cependant que le commerce d'Augustin avec la Bible dans les *Confessions* se serait mieux prêté à l'enquête entreprise ici que le *De gen. c. manich.*; d'ailleurs l'auteur en convient et nous explique pourquoi il a dû y renoncer (voir *Vorwort*).

La dissertation se présente matériellement en deux volumes : le premier comporte l'exposé proprement dit, le second les notes et une bibliographie bien étayée dont l'utilisation aurait été facilitée par une liste explicative des sigles (II, p. 1-25). L'exposé proprement dit est divisé en deux parties. Dans la première est étudié le commerce (Umgang) des manichéens avec la Bible, dans la seconde la situation herménéutique en *De gen. c. manichaeos* d'Augustin (par « situation herménéutique » l'auteur entend désigner « l'ensemble des facteurs et des conditions qui déterminent le problème herménéutique » (p. 15), y compris, comme la lecture de l'ouvrage le fait supposer l'« existenzialer Ansatz ». En raison des sources utilisées, le développement des deux parties n'est pas strictement parallèle.

La première partie comporte quatre chapitres dont le dernier est consacré à l'utilisation (Umgang) de la Bible par les manichéens dans leur controverse avec les chrétiens. Le texte témoin choisi est le *C. Faustum* qui se prête bien à l'enquête puisqu'il rapporte en les opposant le point de vue d'un manichéen, Faustus, et d'un chrétien, Augustin. L'aspect polémique est négligé dans les trois premiers chapitres qui exploitent les textes manichéens découverts au Fayoum, les *Kephalaia*, les *Homélies* et le *Psautier*, livres à usage interne, dont la fonction catéchétique, homélique et liturgique exclut pratiquement toute polémique. Le premier chapitre est intitulé : « La prétention herménéutique (Anspruch) du manichéisme ; le deuxième : « Le commerce (Umgang) avec la Bible comme achèvement (Vollzug) de la prétention herménéutique » ; le troisième : « La situation herménéutique de l'utilisation (Umgang) de la Bible en manichéisme ». Ces intitulés, dont la traduction, j'en suis conscient, ne rend pas toutes les nuances des termes allemands (le mot Umgang par ex. a une signification à la fois moins précise et plus étendue que le mot français « commerce » ou « utilisation ») demanderaient de longues explications. Contentons-nous

ici de résumer les résultats de l'enquête en nous inspirant des conclusions de l'auteur (p. 105). En manichéisme, le commerce avec la Bible se situe dans la recherche d'un achèvement religieux (chap. 2), mais non pas sans que la Bible soit subordonnée à une prétention herméneutique, c'est-à-dire, utilisée et expliquée en fonction de la conception mythologique-dogmatique propre à la religion manichéenne. Sa prétention herméneutique consiste en effet à admettre que Mani est, dans son « double », l'Esprit promis par Jésus-Christ (cf. Jean 15, 26 ; 16, 30 et 6, 69) et a révélé, en cette qualité, l'entièreté vérité salutaire sur ce qui fut, est et sera (chap. 1). Mani est donc le garant pour l'utilisation et l'explication authentique des Écritures (chap. 3). Cet ensemble de convictions et de croyances conditionne et explique la critique que font les manichéens de textes de l'ancien et du nouveau Testament en vue de justifier, devant les chrétiens, leur emploi de la Bible et inclusivement leur explication du monde.

Dans la deuxième partie l'auteur analyse la situation herméneutique (définie plus haut, p. 15) en *De gen. c. manichaeos*. Cet ouvrage nous livre le premier commentaire augustinien de *Gen.*, I-III, c'est-à-dire du récit biblique de la création de l'univers, de la création des premiers hommes et de leur chute. Il a été intentionnellement écrit contre les manichéens, à l'erreur desquels il oppose « la croyance de la vérité catholique » (II, 20 ; cf. *Retr.* I, 10 (9), 1). Cette intention polémique domine toute la situation herméneutique du livre. L'analyse de celle-ci occupe cinq chapitres dont voici l'intitulé : chap. 5 : « L'horizon ontologique de l'interprétation » ; chap. 6 : « Intersubjectivité et langage à l'intérieur de l'horizon ontologique de l'interprétation » ; chap. 7 : « L'idée (Auffassung) qu'Augustin se fait de l'Écriture sainte en *De gen. c. manichaeos* » ; chap. 8 : « L'utilisation (Umgang) de l'Écriture en *De gen. c. manichaeos* » ; chap. 9 : « L'emploi conscient d'une méthode (Methodebewusstsein) dans la situation herméneutique en *De gen. c. manichaeos* ». Ici encore l'intitulé des chapitres, formulé le plus souvent en termes abstraits, ne permet pas d'en saisir tout de suite le sujet ni le développement. En fin du volume l'auteur tente de faire la synthèse des divers aspects de la situation herméneutique en *De gen. c. manichaeos*, en reprenant en raccourci ses analyses de l'emploi du mot *spiritualis* fait par Augustin en son ouvrage (p. 200-211). Nous y renvoyons le lecteur, mais non sans l'avertir qu'il aura à lire toute la deuxième partie pour en saisir l'argument. On se familiarise assez vite avec le langage utilisé par l'auteur, assez du moins pour « sentir », à défaut de pouvoir la traduire en concepts bien définis, la signification des termes qu'il emploie. On constate alors que sa manière d'aborder le problème et de poser ses interrogations lui permet d'obtenir des résultats non négligeables. Jamais encore, que je sache, le commerce manichéen avec la Bible n'a été si minutieusement analysé comme il l'est ici et je ne pense pas que « La vie de Mani » (non encore publiée) du Codex de Cologne, à en juger du moins d'après l'analyse provisoire que MM. A. Henrichs et L. Koenen nous en ont donnée (voir ce Bulletin n° 114) obligera à modifier substantiellement les conclusions de l'auteur.

La dissertation nous offre aussi pour la première fois l'analyse approfondie du *De gen. c. manichaeos* dont l'intelligence nous est grandement facilitée par des analyses du champ de signification de certains mots clefs utilisés par le commentateur. Quant à la conception qu'Augustin se faisait de la Bible, sa doctrine et sa pratique (méthode) exégétiques, les résultats de la présente recherche ne modifient pas, confirment plutôt, l'idée qu'on s'en faisait à partir d'autres ouvrages d'Augustin, notamment du *De doctrina christiana* qui, pour la partie qui concerne notre sujet, n'est que de quelques années postérieur au *De gen. c. manichaeos*. Mais nous les voyons ici, pour ainsi dire, « en devenir », dans une situation herméneutique, dominée par le commerce manichéen avec la Bible dont Augustin connaissait les dangers pour y avoir jadis succombé.

Signalons pour finir que les notes sont riches en renseignements de toutes sortes, historiques, littéraires et bibliographiques dont les chercheurs pourront aussi faire leur profit.

A. d. V.

117. GEDRINGS Wilhelm, *Der manichäische « Jesus patibilis » in der Theologie Augustins* — *Theologische Quartalschrift*, 152, 1972, pp. 124-131.

L'auteur mène depuis longtemps une recherche sur l'éventuelle influence du manichéisme dans la formation et l'évolution de la pensée théologique d'Augustin (voir *Bulletin augustin.*, pour 1971, n° 120 — *Rev. ét. augustin.*, 17, 1972, p. 320). Il nous révèle

ici l'orientation de sa recherche dans le domaine christologique : la préoccupation d'éviter jusqu'à la moindre apparence de favoriser la doctrine manichéenne qui se cache sous le symbole du *Jesus patibilis* — qui n'est pas, nous fait-on remarquer à juste titre, un symbole propre au seul manichéisme africain (p. 125, n. 10) — aurait amené Augustin à centrer sa christologie sur le mystère de l'Incarnation plutôt que sur le mystère de la Croix et de la Résurrection et à négliger, peut-être de propos délibéré, la fonction cosmique du Christ. Sur ce dernier point il resterait à faire, de l'avis même de l'auteur, une étude approfondie de l'usage qu'Augustin fait de certains passages de l'épître aux *Romains*, aux *Éphésiens*, aux *Colossiens* et de l'*Apocalypse*. L'auteur connaît l'étude de Th. E. Clarke (cité p. 129, n. 33) dont l'analyse (*art. cité*, p. 138-141) du commentaire par Augustin du *Rom.*, 8, 19-23 en *Quarundam prop. ex ep. ad Rom. expositio*, 45 (53), en *De diu. quaest.* 83, 67 (on peut ajouter l'allusion en *De ciu. Dei*, 20, 17) confirme déjà son intuition. Quant au premier point, à savoir que ce serait en réaction au *Jesus patibilis* manichéen qu'Augustin aurait centré sa christologie sur l'Incarnation plutôt que sur la Croix et la Résurrection, j'avoue ne pas bien voir dans le cas précis la portée de la distinction (à laquelle l'auteur n'attache lui-même qu'une importance relative dans sa note 2) entre théologie de l'Incarnation et théologie de la Croix, distinction chère à la théologie luthérienne qui se réclame à juste titre de saint Paul mais se fonde en dernière analyse aussi sur l'Incarnation. Il ne peut s'agir que de nuances, mais on ne doit pas oublier qu'Augustin a élaboré sa christologie en réaction contre le néoplatonisme aussi bien que contre le manichéisme.

A. d. V.

118. LAURAS A., *Saint Léon le Grand et le Manichéisme romain — Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 203-209.

Au temps de saint Léon, il y eut à Rome une crise manichéenne qui provoqua une enquête de la part de l'autorité ecclésiastique (derniers mois de 438) et l'intervention du pouvoir impérial ; le fait est attesté par deux lettres de saint Léon (*ep. 7*, janvier 444 ; *ep. 15*, 21 juillet 447), par six sermons du même (16, 24, 34, 42, 76, 9 dans l'ordre chronologique proposé p. 208) et par une Constitution de Valentinien III du 19 juin 445. On s'est demandé si les renseignements que saint Léon nous fournit sur le manichéisme romain ne sont pas simplement empruntés à l'Évêque d'Hippone ou à d'autres polémistes latins (ALFARIC, *Écritures manichéennes*, I, p. 118). Du coup le pape aurait abordé son enquête avec des préjugés et faussé l'interprétation des faits et des doctrines mis à jour. L'Auteur admet que saint Léon a dû lire le *De haeresibus*, 46 d'Augustin : l'emploi par deux fois du mot *exsecramentum* dans un même contexte en fournit la preuve. À propos du sacrilège désigné par ce nom que l'enquête fit découvrir, il ne signale pas la similitude frappante avec les deux sacrilèges découverts à Carthage du temps d'Augustin : notez par ex. l'âge de la fille : à Carthage « annorum nondum duodecim » (*De haer.* 46, *PL* 42, 56), à Rome « puerula ut scilicet multum decennis » (*PL* 54, 178 C) — il peut s'agir à Rome comme à Carthage d'une « secte » manichéenne distincte (Voir *De haer.* 46, *PL* 42, 56). On ne sera pas étonné de voir saint Léon, tout comme Augustin, traiter le manichéisme d'hérésie chrétienne ; cela n'a rien à voir avec un manichéisme spécifiquement africain, puisqu'il vient d'être révélé que Mani était d'origine judéo-chrétienne elkésaïte (Voir ce *Bulletin*, n°, 114). Je n'oserais pas affirmer qu'Augustin attachait moins d'importance que saint Léon au « docétisme » manichéen et à la théorie du *Jesus patibilis* pour expliquer la passion et la mort de Jésus ; s'il ne parle pas de *Jesus patibilis* en *De haer.* 46, il en réfute la théorie en *C. Faustum*, 20, 11 ; quant au « docétisme » manichéen, il l'attaque à toute occasion dans sa prédication (voir ce *Bulletin*, n° 117). — L'auteur montre, par ailleurs, que saint Léon, dans ses critiques du manichéisme, n'utilise pas toujours les mêmes textes scripturaires qu'Augustin et, quand il les utilise, qu'il sait en dégager un développement tout personnel : on peut donc conclure à la relative indépendance dans ce domaine de saint Léon par rapport à saint Augustin. Il resterait cependant à étudier si cette relative indépendance de saint Léon, en matière de manichéisme, n'est pas contrebalancée par ses informations sur le priscillianisme espagnol : la lettre 15 à Turribius mériterait une analyse approfondie à ce propos et peut-être par ce biais se verrait-on de nouveau posé devant le problème d'une éventuelle dépendance de saint Léon par rapport à saint Augustin. Quoi qu'il en soit, on n'aura nier la réalité d'un manichéisme vivant et organisé à Rome au temps de saint Léon. — À propos des personnes visées dans le sermon 27 (et

par conséquent de sa date, voir *Bulletin augustinien pour 1969*, n° 150 — *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 325).

A. d. V.

DONATISME

- 119.** MARKUS R. A., *Christianity and Dissent in Roman North Africa : Changing Perspectives in Recent Work — Studies in Church History*, Volume 9 : *Schism, Heresy and Religious Protest*, edited by Derek BAKER. Cambridge University Press, 1972, xvi-404 p. ; pp. 21-36.

L'auteur passe en revue une série de travaux plus ou moins récents (de Frend, 1952, à Peter Brown, 1967) consacrés au problème du christianisme et de sa division interne en Afrique du Nord pour mettre en relief les changements de perspectives dans les solutions proposées. Au cours de son enquête il ne manque pas d'exprimer son opinion personnelle sur la question.

A. d. V.

- 120.** LAMIRANDÉ Émilien, *La situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'accuménisme*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972, 24 × 15,5, 196 p.

Le titre de l'ouvrage, précisé par un sous-titre, nous informe suffisamment de quoi il s'agit ; à défaut, l'introduction nous éclairera sur toutes les intentions qui ont guidé l'auteur dans sa rédaction. L'intention fondamentale est de relever les éléments doctrinaux qui déterminent aux yeux d'Augustin la situation ecclésiologique des donatistes pris comme groupe aussi bien que comme individus. Il cherche ces éléments de doctrine avant tout dans les ouvrages antidonatistes, sans perdre de vue que leur caractère polémique recèle le danger de présenter des positions extrêmes dont la rigueur devrait être mise en balance avec l'activité pastorale déployée par Augustin en faveur de la réconciliation des dissidents (cf. p. 13). J'ajouterais que cette rigueur correspond bien des fois à la rigueur plus grande encore avec laquelle les donatistes présentent la situation ecclésiologique des catholiques, point de vue dont, à mon avis, l'auteur ne tient pas assez compte, par exemple pour expliquer la réticence d'Augustin d'accorder aux donatistes le titre de chrétien (p. 93-104) qu'eux-mêmes refusaient absolument aux catholiques comme ils ne reconnaissaient pas non plus, pour reprendre l'expression de l'auteur empruntée d'ailleurs à Augustin (p. 21) des « bona ecclesiae » chez les catholiques (Qui nous écrira une étude sur la situation ecclésiologique des catholiques d'après les donatistes ?). — À propos de « bona ecclesiae » la traduction par « biens d'Église » peut paraître quelque peu équivoque au lecteur moderne. Il convient cependant de faire remarquer — point sur lequel l'auteur n'avait pas ici à insister quoiqu'il ne soit pas tout à fait étranger à la situation ecclésiologique des donatistes — qu'Augustin emploie ce terme pour désigner aussi les propriétés d'Église ; il refuse aux donatistes le droit de posséder ces « biens d'Église » parce qu'ils ne sont pas l'Église et à ses yeux les lois impériales qui les leur enlèvent au profit de la *Catholica* ne font que les restituer à leur propriétaire légitime. Ce qui, soit dit en passant, n'est pas le cas des biens, temples et trésors, du culte païen qui revenaient au fisc.

L'auteur divise son livre en deux parties ; dans la première il expose la situation, telle qu'Augustin la conçoit, du donatisme et des donatistes par rapport à l'Église ; dans la deuxième, les conséquences qu'entraînait pour les donatistes, aux yeux d'Augustin, leur situation ainsi définie. Il a grand soin de fonder son exposé sur les textes mêmes d'Augustin, cités *in extenso* en bas des pages, de relever aussi les termes employés : voir à la fin de la première partie le vocabulaire de la séparation (p. 134-136), à la fin de la seconde, le vocabulaire de la réunion (p. 182-184). Je ne ferai qu'une petite remarque à propos de la recherche d'un vocabulaire et de définitions (p. 51-72) où il s'agit des donatistes comme schismatiques et hérétiques (et aussi bien du donatisme comme schisme et hérésie... la nuance a de l'importance : de là ma remarque). Il est certain que dans tous les textes cités il se fait comme naturellement un glissement de « *haeresis* » à « *haereticus* », de l'erreur à la personne. Je crois que ce glissement est dû au feu de la polémique. Cependant la distinc-

tion entre erreur et personne est importante : elle permet d'introduire, comme Augustin le fait, l'élément « obstination » qui est le fait de personnes et, en ce qui concerne l'attitude d'Augustin à l'égard des donatistes, d'expliquer comment il peut continuer de traiter les simples fidèles de schismatiques (*Ep. 43, 1, 1* écrite à des laïcs), mais leurs évêques d'hérétiques (*C. Gaudentium, II, 9, 10*). A la fin de sa vie (vers 428), ayant à traiter de l'hérésie en soi en dehors de tout contexte polémique, il est sans doute de ce problème, *De haer.*, prooem. : « non enim omnis error haeresis est... Quid ergo faciat haereticum regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest » (cf. *BA 31*, p. 763-764). — Quant à la question soulevée p. 169 : « ...de sorte qu'on ne voit pas bien, ici non plus, comment les groupes (de donatistes) comme tels y accèdent (à l'unité) s'ils n'ont pas, antérieurement à l'unicon, d'être ecclésial propre », j'aurais aimé voir l'auteur analyser la signification doctrinale du cas concret où un évêque donatiste est reçu avec toute sa communauté dans l'Église catholique et y conserve tous les honneurs dus à sa dignité d'évêque, de sorte que pour une même Église locale (unie) il y ait momentanément deux évêques. L'auteur connaît le problème pour l'avoir rencontré dans les *Gesta c. Emerito*, 5-6 (*BA 32*, p. 464-467) et sans doute aussi bien des cas où l'union a été réalisée de la sorte. L'intégration des fidèles à la *Catholica* se fait alors avec et d'une certaine façon par l'Évêque donatiste. Cela dépasse à mon avis le point de vue purement sociologique et semble suggérer que l'évêque donatiste, même aux yeux d'Augustin, exerce une fonction ecclésiologique... mais comment l'expliquer alors qu'Augustin réclame par ailleurs la conversion individuelle. Ou devrait-on encore croire que l'attachement des fidèles à leur évêque — dans le sens de Cyprien ! — tiendrait lieu de cette « sève de la charité » qui conduit de l'unité fausse à la vraie unité (cf. p. 145-146) ? D'ailleurs il faudrait souligner mieux que l'auteur ne le fait, que pour Augustin les « bona ecclesiae » (baptême et épiscopat entre autres) sont en dernière analyse, avant d'être « biens d'Église », « biens du Christ » (voir *BA 31* : *Titulus pacis* p. 764-766, à propos de *C. Cresc.* II, 10, 12, où il est question du sacrement de l'ordre, en premier lieu). Nous invoquerions volontiers pour éclairer le problème ici posé (p. 167) et d'autres semblables (p. 120-122) l'explication proposée par Y. Congar en *BA 28*, *Intr. générale*, p. 86-92. Je n'oserais donc pas soutenir avec autant d'assurance que le fait l'auteur (p. 188) qu'Augustin s'est condamné à situer les éléments chrétiens possédés par les donatistes entièrement hors de l'Église, c'est-à-dire, explique-t-il, hors de la sphère d'influence du Christ (c'est moi qui souligne). En effet, n'est-ce pas parce que c'est le Christ qui baptise (et qui ordonne) même chez les donatistes, que leur baptême, leur ordre est valide ? Par contre, je souscrirai volontiers aux autres conclusions que l'auteur nous livre à la fin de son ouvrage (p. 184-189).

A. d. V.

121. LAMIRANDE Émilien, *La oración por los donatistas. Un aspecto de la actitud de san Agustín frente a los cristianos disidentes* — *Augustinus*, 17, 1972, pp. 185-191.

Bref complément (inédit) à l'ouvrage recensé ci-dessus. — Exemples de prières pour les donatistes. Attitudes sous-jacentes : il faut prier pour eux, bien qu'ils soient « ennemis » en tant que dissidents, et c'est la charité qui commande cette prière. Objet de cette prière : en général, la *par* ; en particulier, tout ce qui manque aux donatistes (le bon sens, la vraie liberté, l'intelligence des Ecritures..., le vrai bercail). On ne décèle pas de traces d'une prière commune, communautaire, où donatistes et catholiques auraient prié ensemble pour l'unité ou l'union ; dans le contexte de l'époque, défavorable à toute forme d'intercommunion, une telle prière est peu probable. L'intransigeance d'Augustin en matière d'unité rend d'autant plus remarquable sa charité pastorale.

L. B.

122. ENO Robert B., *Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists* — *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 46-50.

L'auteur estime pouvoir nuancer au moins sur deux points l'image brossée par Augustin de l'ecclésiologie donatiste. Le premier point concerne l'affirmation que les donatistes refusent à l'Église d'outre-mer la qualité de vraie Église, parce qu'elle est en communion avec le parti africain issu des traditeurs (p. 48), le deuxième l'affirmation que les donatistes se présentent comme l'Église des saints, c'est-à-dire, ne comprenant pas en son sein de pécheurs, ni connus ni cachés (p. 49). Il ne signale pas combien les deux idées sont

étroitement liées : il aurait pu s'en rendre compte en analysant le développement de la discussion à la Conférence de Carthage (*Coll. Cart.*, III, 90-258, *PL* 21, 1380-1440) d'où il tire ses propositions. A la première affirmation il oppose un extrait d'une réplique faite par Éméritus à l'argument de la Catholicté avancé par Augustin (*Ibid.*, III, 98-99, *PL* 21, 1380). Je lui reprocherais de n'avoir pas cité, pour l'analyser dans tous ses éléments et ses sous-entendus, cette réplique en son entier, puisque le début en est indispensable pour comprendre la suite ; je lui reprocherais aussi de s'être contenté de paraphraser, en le résumant, le texte qu'il cite en note 4, au lieu de le traduire avec son contexte immédiat pour le commenter ensuite à meilleur escient et en tirer ses conclusions. Ce texte, discours improvisé, n'est pas d'un latin facile et nous n'en possédons pas encore, hélas, l'édition critique, si bien que j'hésite moi-même sur la ponctuation et sur le sens de certains mots ou de certains groupement d'expressions. Il est certain cependant qu'Éméritus disjoint, contrairement à ce que fait Augustin, la *Catholica* (ici : l'Église d'autre-mer) et l'*Orbis* (l'univers habité opposé à l'Afrique) ; la distinction repose sur la conception de la Catholicté propre aux donatistes (cf. *BA* 30, p. 785-789 et *BA* 32, p. 702-703) et qui sous-tend toute sa réplique. Pour commencer, il trouve inopportun de mêler la *Catholica* (l'Église d'autre-mer) au débat en cours. Pourquoi ? D'abord parce que personne n'a reçu mandat de la juger et puis, parce qu'il s'agit avant tout de savoir ce qu'on entend par Catholique. On n'a pas remarqué qu'à la suite Éméritus, par manière de prosopopée, prête sa pensée et donne la parole, non pas à la *Catholica* mais à l'*Orbis* (l'Univers) : « Non vobis mandavi... hanc regulam vindicari ». Pour l'Univers, est catholique celui, quel qu'il soit, qui aura été reconnu par le jugement en cours et pour des raisons justes et légitimes, être chrétien. De fait la question reste en suspens également pour l'Église d'autre-mer qui se dit Catholique. Aussi bien, poursuit Éméritus, après avoir dit plus haut qu'elle n'aurait pas dû être mêlée au débat, cette *Catholica* qu'on voit aujourd'hui officiellement admise à la barre, peut ainsi dire, comme témoin de l'opposition contre nous d'une prescription en faveur du parti adverse, doit rester à sa place et être traitée dans ce jugement de manière à n'accorder ce nom (de catholique) qu'au vainqueur. Puis Éméritus s'adresse au Président : « Votre excellence comprend qu'elle ne peut (qu'op ne peut ?) rien préjuger contre nous du fait d'étrangers, rien contre nous du fait de gens éloignés, vu qu'il s'agit d'un litige entre Africains » ... Sur l'expression : « nihil nobis posse praecjudicare (-cari?)... » voir par ex. *Brev. Coll.* III, 16, 28 (*BA* 32, p. 204). On peut hésiter sur la traduction de la réplique, mais à en analyser les idées on n'y découvre rien qui permette de dire qu'Éméritus reconnaît à l'Église d'autre-mer la qualité d'Église du Christ et le droit de se dire catholique.

A la deuxième affirmation, l'auteur oppose un extrait de la longue intervention de Habetdeus (III, 257, *PL* 21, 1408-1414, sp. 1410) pour faire remarquer que les donatistes admettaient sans difficulté qu'il y avait des pécheurs cachés au sein de leur Église (de l'Église). A mon savoir Augustin n'a jamais affirmé le contraire ! J'ajouterais même qu'en *C. Cresc.* II, 17, 21-19, 25 c'est sur la présence de pécheurs cachés dans leur Église, admise par les donatistes, qu'il construit principalement la réfutation de la défense que Cresconius avait imprudemment proposée du fameux principe de Petilianus : « Conscientia sancte dantis » (voir *BA* 31, pp. 773-777 où l'on peut voir aussi que l'auteur de ce compte rendu ne cherche pas à donner raison à Augustin à tout prix...). — Les deux suggestions de l'auteur tombent à faux. Je n'en soucris pas moins à se remarquer que le dialogue entre Augustin et les donatistes était le plus souvent un dialogue de sourds, mais la question reste de savoir cependant si, en écrivant ses ouvrages polémiques, Augustin ne visait pas davantage à éclairer ses fidèles qui lisaient ses écrits qu'à convertir les donatistes dont il savait bien qu'ils ne les lisaient guère.

A. d. V.

123. LANCEL Serge, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*. Tome I : *Introduction générale*, Tome II : *Texte et traduction de la Capitulation générale et des Actes de la Première Séance*. Sources chrétiennes, 194 et 195. Paris, Éd. du Cerf, 1972, 10,5 × 13, pagination continue 913 p.

Voici les deux premiers volumes d'une édition des *Actes* de la Conférence de Carthage de 411 qui en comportera quatre. Le premier contient l'introduction générale, le deuxième le texte et la traduction de la *Capitulation* de Marcellinus et des *Actes* de la première séance (la pagination de ces volumes est continue, qu'en sera-t-il pour les deux autres ?) ; le

troisième volume présentera le texte et la traduction de la deuxième et troisième séance, le quatrième comportera, à la suite de notes complémentaires consacrées notamment à la discussion des données toponymiques illustrée par des cartes, divers *indices* devant faciliter la consultation de l'ensemble. On ose espérer, sans pour autant en sous-estimer les difficultés, que la publication des tomes III et IV ne se laissera pas longtemps attendre ! Il nous sera alors plus facile de présenter dans son ensemble le texte et la traduction de ce document de l'antiquité chrétienne, unique en son genre et si précieux à bien des égards. Pour le moment contentons-nous de présenter l'introduction générale (Tome I).

L'auteur ne prétend pas épouser toutes les questions que peuvent poser ces *Actes* de statut incertain, ni textes littéraires ni documents conciliaires. Il a le mérite de les découvrir, de les aborder en historien conscientieux doublé d'un philologue averti, de n'en écarter aucune et, à défaut de pouvoir les épouser toutes, d'en proposer des analyses et des explications qui vont bien au delà de la simple hypothèse de recherche.

L'introduction comporte cinq chapitres. Le premier décrit les circonstances, préparation et déroulement de la Conférence ; le deuxième analyse sous ses divers aspects la représentation des deux Églises à la Conférence ; le troisième, intitulé *Dramatis personae*, situe, en fonction de leurs interventions à la Conférence, le personnage des évêques mandatés par leurs Églises pour soutenir contradictoirement leur cause ; le quatrième soumet le texte des *Actes* à une étude linguistique ; le cinquième esquisse l'histoire du texte des *Actes* et expose les méthodes et les desseins de la présente édition. Les chapitres portent tous en appendice des notes complémentaires ou des *excursus* dont le sujet exigeait des développements trop longs pour trouver place en bas des pages. Dans la table bibliographique (p. 393-397) ne figurent que les ouvrages et *instrumenta* souvent cités dans l'introduction et sous une forme généralement abrégée. On n'y trouve pas signalés les nombreux autres travaux auxquels l'auteur se réfère dans les notes et qui trouveront sans doute place dans les *indices* prévus du tome IV. Il ne faudrait donc pas se contenter, comme cela se fait parfois, d'un regard jeté sur la table bibliographique pour porter un jugement sur l'information de l'auteur. Celle-ci est vaste et sûre : quel que soit le domaine du savoir où sa recherche le force à s'engager, celui de l'histoire, de la géographie, de l'archéologie, de la philologie, de la prosopographie, de la toponymie, du droit et des institutions, j'en passe, l'auteur connaît le dernier état des questions. Il n'est pas moins doué pour capter la moindre information transmise par les textes et c'est finalement grâce au traitement critique de cette double information, qu'il a pu écrire, dans un style sobre, clair et précis, ces nombreuses petites et quelques grandes synthèses qui forment ensemble l'introduction et dont le plus bel exemple est sans conteste le chapitre premier. Celui-ci donne à lui seul toutes les informations nécessaires à une lecture intelligente et fructueuse des *Actes* : nous y apprenons les lointaines origines de l'idée d'une conférence libre entre donatistes et catholiques, les circonstances des rencontres projetées, mais avortées, finalement celles de la rencontre à Carthage imposée (cette partie me paraît particulièrement réussie) ; nous assistons à la convocation des parties et à la préparation de la Conférence du côté des évêques catholiques ; nous sommes initiés à l'organisation du « bureau » et des débats, informés enfin des modalités de l'instruction et du déroulement des débats ainsi que de la signification des termes techniques employés. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans les détails. Je me permets cependant de signaler qu'il m'est difficile d'accorder l'interprétation donnée p. 28, n. 4, à « nouella subreptione submota » avec la traduction du texte en II, p. 567 et l'éclaircissement donné *ibid.*, n. 3. Quant à la remarque p. 29 : « Or les donatistes étaient d'avance déclarés hérétiques », je me permets de renvoyer à la note 39 en *B.A.* 81, p. 818 où je crois avoir montré que la loi contre les hérétiques du 15 juin 392 (*Cod. Theod.*, XVI, 5, 21) ne fut déclarée applicable aux donatistes qu'après le débat où Possidius convainquit d'hérésie son collègue donatiste Crispinus de Calama. L'empereur n'a donc pas fait une déclaration arbitraire et préjudicelle dans un domaine où il devait se savoir aussi incompté que le *defensor ecclesiae* africain dans le cas de Crispinus. Il s'appuyait sur un jugement d'évêque.

Dans le deuxième chapitre l'auteur répond à un certain nombre de questions qui viennent à l'esprit quand on voit les donatistes d'abord, les catholiques ensuite, au cours du débat, attacher une telle importance à la représentation numérique et géographique de leurs Églises respectives. Quel était le nombre exact des évêques représentés et présents à Carthage ? Ce nombre correspond-il à la situation réelle des deux Églises ? Quel était le

rapport entre « évêchés urbains » et « diocèses ruraux » ? La représentation couvrait-elle toutes les provinces africaines et correspondait-elle à la situation ecclésiastique de chacune d'entre elles ? Finalement quels renseignements prosopographiques et toponymiques peut-on tirer des listes des évêques présents à Carthage ? W.H.C. Frend avait déjà soulevé certaines de ces questions sans exploiter à fond les *Actes* de la Conférence comme le fait M. Lancel. Celui-ci qualifie ces *Actes* et spécialement les *Gesta* de la première séance, de document incomparable sur l'Église africaine du ve siècle (p. 107), mais il fallait sa non moins incomparable, patiente et minutieuse analyse pour en tirer, dûment contrôlées par des renseignements provenant d'autres sources, les informations multiples qu'il renferme. Ce chapitre, avec ses notes complémentaires, deviendra le lieu de référence obligatoire pour toute étude de prosopographie et toponymie africaines ; sa richesse toutefois, faite d'une accumulation de détails, ne sera exploitable que lorsque nous serons en possession des *indices* promis. — J'aurais aimé voir développer, sinon dans le texte du moins dans une note complémentaire, la question de savoir si, derrière l'importance que de part et d'autre les évêques attachaient à la démonstration de la supériorité numérique, non seulement de leurs représentants à Carthage, mais de la totalité de leurs évêques ou évêchés dispersés à travers l'Afrique, ne se cachait pas quelque chose de plus qu'une « politique » de la majorité : une conception philosophique ou mieux théologique portée à voir dans la supériorité numérique d'une Église la preuve de la vérité de sa cause. Il y a quelques indices dans les *Actes* de la Conférence que les catholiques soupçonnaient les donatistes de tenir cette conception (voir p. 108-109 et n. 1). Ceux-ci semblent bien avoir interprété ainsi la supériorité numérique de leur concile de Bagat sur celui des maximianistes (*C. Parm.*, IV, 21). Cresconius, par contre, refuse l'argument de l'universalité de l'Église catholique avancé par Augustin, par la constatation que « c'est souvent la minorité qui détient la vérité et que l'erreur est l'apanage du grand nombre » (*C. Cresc.* III, 68, 75 et IV, 53, 63). Ce principe semble aussi inspirer le refus des donatistes, à la Conférence, de reconnaître le nom de « catholiques » à leurs adversaires. Bref, il y aurait une recherche à entreprendre sur la signification de l'appel à la supériorité numérique en matière de polémique.

Dans le troisième chapitre, l'auteur décrit, en se référant à leurs interventions dans le débat, la personnalité des évêques catholiques et donatistes mandatés par leurs Églises pour soutenir contradictoirement leur cause. Déjà dans le premier chapitre, il avait ainsi brossé un délicat « portrait » du tribun et notaire Flavius Marcellinus (p. 61-65). L'auteur se montre bon observateur et fin psychologue : son appréciation des qualités et des défauts des personnages me semble équilibrée et justifiée. Dans les notes complémentaires, particulièrement nombreuses ici, il décrit la carrière épiscopale de la plupart de ces personnages et met au point certaines questions soulevées, à leur propos, par les *Actes*.

Je n'insisterai pas ici sur l'étude linguistique des *Actes* qui est le sujet du quatrième chapitre : pour l'apprécier, il faudrait déjà avoir l'ensemble du texte critique sous les yeux. Cela vaut aussi en partie pour le cinquième chapitre qui expose l'histoire du texte des *Actes* et « les méthodes et desseins de la présente édition ». L'auteur souligne l'intérêt mais aussi les difficultés d'une étude linguistique, systématique et exhaustive, de ce texte « hétérogène où des documents écrits de provenance diverse voisinent avec des sténogrammes, eux-mêmes nourris par les interventions de locuteurs différents ». Aussi se contente-t-il ici de dégager et d'illustrer les faits qui lui ont paru les plus significatifs, spécialement dans le domaine de la syntaxe, de la lexicologie et des rythmes » (p. 290-291).

Le caractère composite des *Gesta* qui est à l'origine du caractère linguistique hétérogène du texte, est mis en évidence au cinquième chapitre par la nomenclature de leurs différents éléments et l'analyse des opérations d'enregistrement (p. 338-353). Cette dernière complète utilement notre connaissance de l'*officium*, décrit p. 53-61, en nous le montrant en acte de fonctionnement.

En attendant, l'analyse de l'Introduction, dont ce compte rendu ne donne qu'un pâle reflet, nous a déjà convaincu de la qualité exceptionnelle de ce travail.

A. d. V.

124. BONNER Gerald, *Augustine and Modern Research on Pelagianism*. The Saint Augustine Lecture 1970. Villanova, Villanova University, 1972, 19,5 × 13, (12)-84 p.

Signalons, pour commencer, un changement significatif survenu dans le titre de

l'ouvrage. Sur la jacquette et la page frontispice il est formulé ainsi : « Augustin et la recherche moderne sur le pélagianisme ». Ce titre figure aussi dans la table de matières et sans doute figurera-t-il désormais dans toute bibliographie. Mais à la première page, en tête de l'exposé, il est formulé comme suit : « Augustin et le pélagianisme à la lumière de la recherche moderne » (*Augustine and Pelagianism in the Light of Modern Research*). Ce titre, contrairement à l'autre, est sans équivoque et j'estime qu'il exprime exactement les intentions de l'auteur. Celui-ci se propose en effet de nous donner, à la lumière de la recherche moderne, une esquisse de l'origine du pélagianisme et du rôle joué par Augustin dans la controverse qui s'ensuivit. Il n'entend cependant traiter que les aspects historiques des problèmes sans entrer dans la discussion théologique des doctrines opposées. Aussi prend-il soin de définir ce qu'il entend ici par pélagianisme : le mouvement ascétique, composé d'éléments disparates, qui à la fin du 4^e et au début du 5^e siècle s'est développé au sein de l'Église en se couvrant du nom de Pélagie, sans qu'il en soit pour autant prouvé que Pélagie y ait joué le rôle prépondérant. Par cette dernière remarque nous sommes prévenus — et l'auteur nous en donne tout de suite quelques exemples — que vouloir donner, à la lumière de la recherche moderne ne fût-ce qu'une esquisse historique du pélagianisme ainsi entendu, c'est se voir acculé à démontrer la complexité. L'auteur s'explique aussi sur ce qu'il entend par recherche moderne : il en exclut, à regret, les travaux des savants des 17^e et 18^e siècles, dont il reconnaît l'importance et la valeur, mais qu'il n'estime pas exploitables pour son propos. Il choisit comme point de départ de l'interprétation moderne du pélagianisme l'édition critique d'un certain nombre de traités pélagiens par C. P. Caspari en 1890. Ces textes, en effet, révélaient un pélagianisme très différent de l'image « dogmatique » qu'on s'en faisait jusqu'alors. Ce fut le coup de fouet pour la recherche moderne dont les résultats se concrétisaient dans des livres et plus souvent dans des articles de revues. La liste que l'auteur propose s'arrête à l'année 1970 ; elle est sélective et limitée presque entièrement à des travaux d'auteurs de langue anglaise. On n'en fera pas grief, puisqu'il se trouve que ces auteurs précisément ont le plus largement contribué au progrès de notre connaissance historique de la controverse pélagienne. — On tiendra compte de toutes ces précisions préliminaires pour apprécier à sa juste valeur ce petit ouvrage que l'auteur présente modestement comme une esquisse, mais qui en réalité est une petite synthèse bien articulée et élégamment écrite. Si l'auteur exploite les données de la recherche moderne, il ne les fait siennes qu'après en avoir dûment contrôlé le degré de vérité ou de vraisemblance, avec la belle indépendance du spécialiste en la matière, informé et exigeant. Je n'en donne en exemple que la discussion serrée du chapitre 5 (p. 19-31) où il maintient contre toutes les objections, et réussit à la faire partager, sa conviction que Rufin le Syrien, dont Célestius s'est réclamé devant le synode de Carthage en 411, ne peut être que le moine de ce nom envoyé par Jérôme de Bethléem à Rome en 399. — On ne résume pas cette synthèse, bourrée de faits, de discussions et de réflexions, sans en trahir les nuances ; on invite à la lire et à la juger par soi-même.

A. d. V.

125. GRESHAKE Gilbert, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1972, 23 × 15, 344 p.

Le regretté G. de Plinval a présenté cet ouvrage, dès sa parution, dans notre *Revue des études augustiniennes* (10, 1973, pp. 158-162) sous le titre : « L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélagie ? » Nous y renvoyons nos lecteurs en attendant d'être en mesure de publier la recension que prépare l'un de nos collaborateurs.

126. CANNONE Giuseppe, *Sull'attribuzione del « De vita christiana » a Pelagio — Vetera Christianorum*, 9, 1972, pp. 219-231.

L'article résume avec une fidélité servile que la note 2, p. 218, ne laisserait pas soupçonner, l'étude de R. F. EVANS, *Pelagius, Fastidius and the Pseudo-Augustinian De Vita Christiana*, parue en *The Journal of Theological Studies*, NS XIII part 1, 1962, pp. 72-98. L'unique apport original de l'auteur consiste en un timide essai d'expliquer pourquoi, dans la tradition manuscrite, à deux exceptions près déjà signalées et discutées par Evans, le *De Vita Christiana* a pu être attribué à saint Augustin (p. 231) ; explication vraisemblable

mais qui pour être convaincante demanderait l'étude de la situation locale de l'ouvrage dans d'autres codices que les deux signalés par l'auteur, d'autant plus que dans le premier, St. Gall., n° 132, il se trouve à la suite d'œuvres antipélagiennes de Jérôme !

A. d. V.

127. RONDET Henri, *Rufin le Syrien et le Liber de Fide* — *Augustiniana*, 22, 1972, pp. 531-539.

L'auteur reprend ici la question à l'état où l'avait laissée Sister Mary William MILLER dans sa dissertation *Rufini Presbyteri Liber de Fide. A critical Text and Translation with Introduction and Commentary*, Washington 1964. Il connaît aussi l'art. de Fr. REFOULÉ, *Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus Fidei de Rufin*, paru dans *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, p. 41-49. Il ignore l'étude de H.-I. MARROU, *Les attaches orientales du Pélagianisme — Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1968, p. 459-472 (voir : Bulletin en Rev. ét. augustin., 15, 1969, p. 309, n. 165) et celle de G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism — Augustinian Studies* 1, 1970, p. 31-47 (voir *Ibid.*, 17, 1971, p. 373, n. 169 ; voir aussi Bulletin-ci, n° 124). S'il les avait connues, il aurait été amené à en peser les arguments et peut-être à modifier ses conclusions. Il a bien vu qu'il s'agit d'abord de deux problèmes distincts, celui d'une personne appelée Rufin, et celui d'un livre attribué à un Rufin, mais qui se présentent tous les deux sur un fond commun de doctrine.

La question de la personne d'abord : le P. Rondet ne va pas jusqu'à suggérer que « le saint homme de prêtre Rufin qui demeurait chez Pammacius » (cf. AUG., *De gratia Christi et pecc. orig.*, 3, *PL* 44, 387), auquel Célestius dit, en 411, devoir sa négation du péché originel, serait un personnage au nom fictif inventé par l'accusé pour le bescin de sa cause, mais il se montre peu enclin, sans donner ses raisons, à accepter le témoignage tardif (vers 481) de Marius Mercator précisant que ce Rufin était d'origine syrienne et enseignait à Rome sous le pape Athanase (M. MERC. *Subn.*, praef. 2, *PL* 48, 111 ; *ACO* 1, 5. 5.). Il refuse catégoriquement, mais toujours sans donner ses raisons, d'identifier ce Rufin avec le prêtre Rufin, moine de Bethléem venu à Rome vers 400 (JÉRÔME, *Apol. c. Ruf.*, III, 24, *PL* 28, 475) ; par contre il n'exclut pas la possibilité de devoir l'identifier avec le prêtre romain Rufin également mentionné par Jérôme (*Ep.*, 74, LABOURT IV, p. 27-32) mais dont on ne sait rien.

Ni Célestius ni Mercator ne disent que leur Rufin a propagé sa doctrine à Rome par écrit. Qu'en est-il donc du *Liber de Fide* ? D'après le colophon du ms. qui nous en a transmis le texte latin, il aurait été écrit par Rufin prêtre de la province de Palestine et traduit du grec en latin (*PL* 21, 1153). L'auteur n'entre pas dans la discussion, pourtant nécessaire, de savoir si le texte latin que nous possédons ne présente pas, comme bien des savants le pensent, les caractéristiques d'une composition originelle en latin plutôt que d'une traduction faite sur le grec. Le fait n'est pas sans importance quand il s'agit d'en identifier l'auteur et éventuellement le traducteur, à moins de supposer que le même personnage en soit et l'auteur et le traducteur comme R. semble le faire... il cherche en effet l'auteur du *Liber de Fide* parmi des pélagiens connus pour savoir le grec et le latin. Se refusant à faire le rapprochement du Rufin, prêtre de la province de Palestine, mentionné par le colophon du ms., avec le Rufin d'origine syrienne signalé par M. Mercator, il est enclin à voir dans le nom de Rufin le Palestinien un pseudonyme sous lequel se cacherait un pélagien, Célestius de préférence à d'autres (p. 538-539). Dans cette hypothèse, il est vrai, on pourrait minimiser le témoignage tardif de M. Mercator qui se serait laissé induire en erreur. R. pense aussi que le texte du *Liber de Fide* que nous possédons est postérieur au concile de Carthage de 418 (p. 538) ; il se sépare sur ce point des conclusions de F. Refoulé (art. cité), mais il ne veut pas exclure « l'hypothèse où ce *Liber de Fide*, diffusé sur le tard, serait, retouché ou non (c'est moi qui souligne), une œuvre de Célestius avant même le concile qui le condamna en 411 » (p. 539). Le prêtre Rufin dont Célestius donna le nom en cette occasion — et qui pour R. ne peut être le prêtre moine de Bethléem — n'a rien à voir avec le *Liber de Fide*, car pour avoir rejeté la transmission du péché originel avant 400, il ne peut pas pour autant être dit pélagien.

De l'explication du P. Rondet il y a bien des suggestions à retenir, entre autres celle que le texte du *Liber de Fide* que nous possédons, pourrait bien être l'état définitif d'une

élaboration de données primitives et qu'il faudrait l'étudier de plus près en liaison avec d'autres professions de foi pélagiennes connues, notamment, à mon avis, avec celle que Pélage lui-même adressa au pape Innocent en 416-417 et qui parvint en fait au pape Zosime : nous nous étonnons avec saint Augustin (*De gratia Christi*, 32, 35, *PL* 44, 377) d'y trouver, comme dans le *Liber de Fide*, tant de protestations d'orthodoxie sur des points qui n'ont rien à voir avec les problèmes en discussion. Ces professions de foi ont été toutes rédigées en latin ; on ne pourra donc pas négliger la question de savoir en quelle langue le *Liber de Fide* (éléments primitifs et texte définitif) fut originellement écrit. On exigea aussi, avant d'oser voir dans le nom de Rufin, prêtre de la province de Palestine, un pseudonyme sous lequel se cacherait un auteur pélagien tel que Célestius, que soient victorieusement réfutés les arguments avancés par G. Bonner (*art. et ouvrage cités*) pour soutenir que le prêtre Rufin, moine de Palestine de l'entourage même de Jérôme, serait le personnage clef des questions débattues ici.

A. d. V.

- 128.** PRIMMER Adolf, *Die Originalfassung von Anianus' epistula ad Oronitium*. — *Antidosis, Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von Rudolf HANSLIK, Albin LESKY, Hans SCHWABL. Wiener Studien, Beihet 5. Wien-Köln-Graz, Hermann Böhlaus Nachf., 1972, 24 × 16,5, 504 p. ; pp. 278-289.

Il est difficile de préciser le rôle exact qu'Anianus, « diaconus Celdonensis » (*Clavis Patrum*, p. 174 c) a joué dans la défense de Pélage et du « pélagianisme ». On sait qu'il traduisit des œuvres de Jean Chrysostome, mais de ses œuvres originales nous ne possédons que l'*Ep. ad Oronitium* mise en tête de sa traduction d'homélies du Chrysostome sur l'év. de saint Matthieu et l'*Ep. ad Euangelum* mise en tête de sa traduction d'homélies du même sur saint Paul. La lettre à Oronitus a été transmise par la plupart des mss dans une version sensiblement expurgée de ses tendances propétagiennes : cette version a été retenue par les éditeurs, voir *PG* 58, 975-978 ; *PL* 48, 626-630 et *PL* 45, 1749-1750 (extrait). Le texte original a été conservé en deux mss, l'un du xir^e s. : Q (= Paris, lat. 14468) l'autre du xiv^e : Ces (= Cesena, Bibl. Malatestiana D V 5). L'auteur publie la première partie, polémique, de la version Q, en la mettant en regard de la version expurgée et souligne par des exemples précis l'habileté avec laquelle le censeur a opéré : il ne propose pas de date approximative à son intervention. Quant à la date de composition de l'original, l'auteur accepte celle proposée par Altaner (*Kleine patrist. Schriften*, p. 420) à savoir 419/420, tout en cherchant à renforcer l'argument que celui-ci avait tiré de la présence en *Ep. ad Euangelum* de l'épithète « Traducianus » donnée à Augustin, épithète empruntée probablement de l'*Ad Florum* de Julien d'Éclane et pas encore utilisée par Anianus dans son *Ep. ad Oronitium*. Augustin atteste la nouveauté de l'épithète, *C. Iul. op. imp.*, I, 6 : « nouum nomen », *PL* 45, 1053 ; mais il restera à s'assurer qu'elle n'était pas depuis longtemps en vogue dans le milieu pélagien pour désigner les défenseurs de la transmission d'un péché original et qu'elle n'a pas été empruntée aux adversaires de ceux qui, avant Pélage et Célestius, soutenaient que l'âme elle-même provenait par voie de transmission de l'âme des parents (traducianisme) ; les Lexiques ne donnent pas de réponse à cette question. — On pourrait peut-être dégager quelque indication utile concernant la date de l'*Ep. ad Oronitium*, de l'utilisation tardive par Augustin de textes empruntés à Chrysostome, à supposer toutefois que l'Évêque d'Hippone n'eut d'autre accès aux œuvres de l'Évêque de Constantinople que celui offert par les traductions d'Anianus.

A. d. V.

ROME — AFRIQUE

- 129.** BROWN Peter, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. London Faber and Faber, 1972, 22,5 × 14, 352 p.

L'auteur a réuni dans ce volume, en les groupant sous trois têtes de sections — Religion et Société, Rome, Afrique — des articles et comptes rendus publiés en ordre dispersé dans diverses revues et qui examinaient autant d'aspects du monde en mutation dont Augus-

tin fut le produit, le témoin et l'acteur. L'auteur n'en a pas modifié le texte, mais, preuve de sa curiosité, probité et générosité intellectuelles, il a ajouté entre crochets des références complémentaires à des travaux récents et signalé, le cas échéant, les points sur lesquels ses arguments ont été renforcés ou modifiés par leur apport (p. 21 et par ex. p. 278). Dans son introduction (p. 9-21) qui est aussi une sorte de justification du titre choisi pour le recueil, il nous révèle comment les articles réunis ici ont été conçus comme sous la pression vague mais tenace d'écrire un jour une biographie, celle d'Augustin — ce qui est maintenant chose faite (voir *Bulletin pour 1967*, n° 335) ; il profite de l'occasion pour exposer quelques vues pertinentes sur la tâche de l'historien. — Les principaux articles réédités ici ont été signalés en leur temps dans notre Bulletin (voir *Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, p. 218, n° 120 ; 11, 1965, p. 345, n° 181 ; 12, 1966, p. 295, n° 98 ; 13, 1967, p. 182, n° 258 ; 14, 1968, p. 256-57, n° 154 ; 15, 1969, p. 310, n° 168 ; 16, 1970, p. 324, n° 147 ; 17, 1971, p. 354, n° 106 et p. 371-72, n° 168).

A. d. V.

- 130.** KOTULA Tadeusz, *Afryka północna w starożytności* (L'Afrique du Nord dans l'Antiquité). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, 1972, 540 p., 139 fig.

- 131.** MARSCHALL Werner, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom. Pläpste und Papsttum*, I. Stuttgart, Hiersemann, 1971, 24,5 × 16, ix-240 p.

Nous revenons ici sur l'ouvrage signalé au *Bulletin augustinien pour 1971*, n° 209 — *Rev. ét. augustin.*, 18, 1972, p. 347. L'auteur y étudie l'attitude de l'Église nord-africaine face au Siège apostolique de Rome, depuis Tertullien jusqu'à la fin de l'occupation byzantine (608). Il en recherche d'abord les présupposés doctrinaux dans l'écclésiologie africaine (p. 18-83), puis les manifestations juridico-pratiques à l'occasion de certaines affaires de foi et de discipline où la responsabilité des évêques et des conciles africains, d'une part, celle du Siège romain, d'autre part, se trouvaient engagées (p. 84-219). Du point de vue systématique cette division est défendable, elle l'est moins du point de vue méthodologique : les textes dont on se sert pour définir les présupposés doctrinaux sont, en effet, dans la plupart des cas, des déclarations proférées à l'occasion précisément des affaires dont il s'agira dans la deuxième partie ; d'où danger de redites, d'une part ; danger, d'autre part, d'élaborer la doctrine sans tenir suffisamment compte du contexte historique dans lequel elle s'est développée et de s'en servir ensuite pour expliquer les attitudes pratiques dans tel cas donné. Je n'ose affirmer que l'auteur échappe toujours à ces dangers.

Dans son introduction (p. 1-8), l'auteur prend pour point de départ de son enquête deux documents assez contemporains du 5^e siècle, la lettre de cinq évêques représentatifs de l'épiscopat africain au pape Innocent I en 416 et la lettre *Optaremus* du concile africain de 424 au pape Célestin I. Sans entrer dans les détails, on peut soutenir que les auteurs de l'une et de l'autre sont pratiquement les mêmes. Or, dans la première ils reconnaissent manifestement à l'évêque de Rome une autorité supérieure à la leur, dans l'autre ils protestent énergiquement contre l'ingérence du pape dans leurs affaires ! La question se pose : ces deux lettres expriment-elles correctement chacune pour sa part la doctrine et l'attitude fondamentalement propres à l'épiscopat africain ? ou ne l'expriment-elles pas correctement, majorant chacune l'aspect qu'elles prétendent exprimer ? ou encore, est-ce l'une qui exagère et non pas l'autre ? et laquelle ? Ces questions suggèrent une hypothèse de travail qui se révélera féconde : La dualité d'attitude qui éclate dans la différence entre la lettre des cinq évêques et la lettre *Optaremus* correspond à une dualité de doctrine dont les tendances opposées continuent de coexister sans que l'une n'élimine l'autre et sans qu'elles se fondent jamais dans l'unité. L'auteur n'éprouve pas de difficulté à vérifier son hypothèse dans la première partie où il analyse « la doctrine de la primauté romaine dans l'écclésiologie africaine, consignée dans les écrits de Tertullien, Cyprien, Augustin et Optat ». (Nous aurions aimé qu'il étudie aussi, autant que faire se peut, la doctrine de la primauté romaine chez les donatistes qui se réclament sur tant de points de la tradition africaine. Il ne suffisait pas de dire, par ex. p. 49 : « Gerade für die Donatisten hätte ein Hinweis auf die römische Sukzession weiter gelegen ». Nous ne sommes pas tout à fait de cet avis ; voir : QUINOT, *Pelilianus et la succession épiscopale à Constantine et à*

Rome, BA 30, p. 794-796 et *DE VEER*, *La succession apostolique et Un siège donatiste à Rome, BA* 31, p. 793-795 et 847-849). La littérature sur le sujet est abondante et contradictoire ; l'auteur semble la connaître à fond (il ignore cependant l'article de A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 18-22 dans l'œuvre de saint Augustin — Irékinon* 1961, p. 451-499 et celui de H. M. KLINKENBERG, *Unus Petrus — generalitas ecclesiae bei Augustinus. Zum Problem von Vielheit und Einheit — Miscell. Mediaevalia* (Köln), 5, 1968, p. 216-242, voir : *Rev. ét. augustin.*, 15, 1969, p. 344-345). La contradiction des auteurs dans l'interprétation des mêmes textes et événements, les uns y lisant l'affirmation d'un épiscopalisme autonome, les autres la reconnaissance plus ou moins nuancée de la primauté romaine, plaide déjà en faveur de son hypothèse de travail : il élabora donc avec aisance et compétence sa propre interprétation en citant et discutant celles que les autres ont proposées. Son interprétation tient le milieu entre ces extrêmes en faisant la part à chacune des deux tendances, tout en constatant une évolution d'un auteur à l'autre vers une plus généreuse reconnaissance de la primauté romaine qui ne sera cependant jamais reconnue comme une primauté de doctrine ou de juridiction. Pour Augustin, voir la synthèse nuancée, p. 64-71.

La dualité de doctrine explique la dualité d'attitude qu'on constate dans le comportement des évêques et des conciles africains à l'occasion de certaines affaires : la controverse baptismale, la lutte contre les donatistes, la controverse avec les pélagiens, l'affaire des appels notamment l'affaire Apiarius. J'ai déjà fait remarquer que c'est à l'occasion de ces affaires que les Africains révèlent la double tendance de leur doctrine ; celle-ci ne peut donc expliquer leur comportement pratique que dans la mesure où leur comportement la confirme. À ce propos, tout en sachant fort bien qu'il lui fallait faire des choix, je reprocherais à l'auteur d'avoir négligé quelque peu, au profit de la doctrine, l'influence que les circonstances historiques, religieuses et profanes ont pu exercer sur le comportement des Africains. Je pense personnellement, par exemple, que la raison principale qui poussa les Africains, et spécialement Augustin, à faire appel à l'autorité d'Innocent I en 416, fut l'issue du synode de Diopolis favorable à l'Élage (ce synode n'est mentionné qu'en quelques lignes p. 129). Le problème qui se posait dès lors à Augustin — son *De gestis Pelagii* en fait foi — était de savoir s'il était possible que la collégialité des évêques de Palestine ne soit pas d'accord avec la collégialité des évêques d'Afrique. Sans vouloir ici en préciser la notion, Augustin avait le sens de la collégialité des évêques, sans doute en raison de la valeur qu'il donnait à la succession apostolique pour l'unité de l'Église (l'interprétation que l'auteur donne du *ritulus* africain qui ne dérive pas de Rome comme de son *fons*, l'un et l'autre coulant *ex eodem capite*, va aussi dans ce sens : voir p. 138 sv.). On y découvrait sans peine encore la dualité de doctrine, voir : *C. duas ep. pel.*, I, 1, 2 : « communisque sit omnibus nobis qui fungimur episcopatus officio (quaenamvis ipse in ea praeemineas celsiore fastigio) specula pastoralis » (*PL* 44, 551). C'est en raison de ce texte que dans la formule qui suit en I, 1, 3 (cité par l'auteur p. 62) : « non tam discenda quam examinanda... et ... emendanda » le mot *discenda* ne doit pas être mis à l'ombre en faveur des deux autres, surtout si on tient compte du fait que Boniface vient de succéder à Zosime qui semble avoir mis bien du temps à voir clair dans le pélagianisme ! Ces quelques remarques ne diminuent en rien le sérieux scientifique avec lequel l'auteur a mené sa difficile enquête ni l'objectivité de ses conclusions : L'Église africaine affirme avec force son autonomie propre dans les questions de discipline, mais elle reconnaît aussi à l'Église romaine une primauté qui, si elle ne se présente pas comme une primauté dans les questions de foi et de discipline au sens de Vatican I, est néanmoins plus qu'une primauté d'honneur.

A. d. V.

132. MUNIER Charles, *Vers une édition nouvelle des Conciles Africains (345-525) — Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 249-259.

Cette édition est celle même de C. Munier, sous presse dans le *Corpus Christianorum, Series Latina*, tome 149 : *Concilia Africæ (a. 345-525)* ; l'A. a déjà édité en 1963 les *Concilia Galliae (a. 311 - a. 506)*, *CC* 148. « Vers une édition nouvelle » couvre deux choses : l'énorme documentation préalable à cette édition ; le résultat, qui sera désormais l'édition de référence indispensable. L'on pourra enfin renoncer à consulter les collections et les répertoires, consultation non seulement laborieuse mais décevante quand il s'agissait de trouver une précision donnée. Le présent article est une synthèse : histoire des documents, de leurs

remplis, altérations, citations (Gratien), de leurs éditions et des travaux récents de déblaiement (déjà et surtout ceux des frères Ballerini dans leur édition 1757 de S. Léon, au tome III) ; enfin les principes généraux de la nouvelle édition.

L. B

133. MUNIER Charles, *La tradition du II^e Concile de Carthage (390) — Revue des sciences religieuses*, 46, 1972, pp. 193-211.

L'auteur prépare pour le *Corpus Christianorum* l'édition des conciles africains. Il nous a expliqué en *Rev. ét. augustin.*, 18, 1972, p. 249-259 (voir ce *Bulletin* n° 132) les origines des innombrables difficultés auxquelles il se heurte soit dans l'exploitation de la tradition manuscrite soit subséquemment dans l'utilisation de la tradition imprimée. Il nous en donne ici en exemple le cas du II^e concile de Carthage qu'il considère toutefois comme l'un des moins déconcertants (*art. cité*, p. 251 et n. 5). Il présente d'abord le texte de la *recensio vulgata* (celle mise en vogue par Jacques Merlin, *editio princeps* Paris, 1524 = *PL* 130, 325-330 pour le II^e concile), mais d'après le ms. *Ottobonianus* 93, en signalant dans le texte, entre crochets, les interpolations pseudo-isidoriennes et dans l'apparat critique les variantes du *Vaticanus lat.* 1341 (= *Hispina* d'Autun). Il y consacre ensuite trois séries d'observations concernant 1^o les interpolations et les remaniements d'Isidore (p. 202-205) ; 2^o la tradition du texte à travers les collections imprimées et leurs commentaires (p. 205-208) ; 3^o l'examen de la tradition manuscrite (p. 209-211). Il n'est pas possible de résumer utilement pour nos lecteurs cet ensemble d'observations faites de précisions érudites, sans reproduire l'article sous une autre forme... donc qu'ils le prennent et le lisent !

A. d. V.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

134. *Augustine. A Collection of Critical Essays*, edited by R. A. MARKUS. (*Modern Studies in Philosophy*, Amelie OXENBERG RORTY, General Editor. Anchor Books, AP 13.) Garden City, New York, Doubleday & Company, 1972, xvi-424 p.

Le volume rassemble 15 études, dont 12 sont des rééditions. En voici les titres accompagnés, entre parenthèses, des références aux analyses qui en ont été faites dans la *Revue des études augustiniennes* : — ARMSTRONG A. H., *St. Augustine and Christian Platonism* (16, 1969, p. 310-320) ; — O'CONNELL R. J., *Action and Contemplation* (inédit) ; — MARKUS R. A., *St. Augustine on Signs* (6, 1960, p. 54-55) ; — DARRELL JACKSON B., *The Theory of Signs in St. Augustine's De Doctrina Christiana* (16, 1970, p. 340) ; — MATTHEWS G. B., *Si fallor, sum* (inédit) ; — ID., *Augustine on Speaking from Memory* (13, 1967, p. 170) ; — ID., *The Inner Man* (14, 1968, p. 267) ; — LLOYD A. C., *On Augustine's Concept of a Person* (inédit) ; — ROWE W. L., *Augustine on Foreknowledge and Free Will* (13, 1967, p. 180) ; — RIST J. M., *Augustine on Free Will and Predestination* (16, 1970, p. 350) ; — JORDAN R., *Time and Contingency in St. Augustine* ; — LACEY H. M., *Empiricism and Augustine's Problems about Time* (17, 1970, p. 384) ; — BROWN P. R. L., *Political Society* (13, 1967, p. 182) ; — CRANZ F. E., *The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donalist Controversy* (3, 1957, p. 424-425) ; — ID., *De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society* (voir *L'année théologique*, 1951, p. 380).

Quelques mots maintenant sur les trois nouveautés. R. J. O'Connell présente à grands traits la conception augustinienne de l'action et de la contemplation, dans la ligne qui lui est chère, et esquisse le programme d'une « restauration » (*Retrieving Augustine*, p. 50) qui assurerait à l'augustinisme meilleure audience auprès de nos contemporains : estimable préoccupation.

G. B. Matthews interprète le *Si fallor, sum* de *De ciu. Dei*, XI, 26, en le dotant d'une formalisation logique. L'analyse est intéressante ; la conclusion plutôt décevante : l'argument viserait, non pas à « établir une vérité élémentaire telle que 'j'existe' ou 'je sais que j'existe' » (p. 157), mais seulement à prévenir l'objection des académiciens (p. 157-160).

C'est, en effet, ce qu'Augustin dit expressément en *De ciu. Dei*, XI, 26. Mais ce n'est qu'un point de la thématique qu'on nomme communément, mais inadéquatement, le « *cogito* augustinien » ; et il me paraît illogique d'extraire ce fragment d'argumentation pour le confronter au *cogito* cartésien. L'appréciation de Jaako HINTIKKA (*Cogito, ergo sum : Inference or Performance ? — Descartes. A Collection of Critical Essays*, New York, 1967, p. 180), que cite Matthews (p. 161), ne me paraît pas plus heureuse : « As far as Augustine is concerned, écrit Hintikka, it would be quite difficult to disprove a 'logical' interpretation such as Gassendi and others have given of the Cartesian *cogito* argument. What he dwells on is merely the 'impossibility of thinking without existing'. I do not see any way in which Augustine could have denied that *ambulo, ergo sum* or *video, ergo sum* are as good inferences as *cogito, ergo sum* and that the sole difference between them lies in the different degree of certainty of their premises. » Hintikka a-t-il lu *De ciu. Dei*, XI, 26, où Augustin oppose précisément à la connaissance sensible et à l'imagination trompeuse la certitude absolue de la connaissance que nous avons de nous-mêmes (« mihi esse me idque nosse et amare certissimum est ») ?

A. C. Lloyd, aussi, fait de la logique, à propos du *De Trinitate* où Augustin a eu l'imprudence de faire usage des *Catégories* d'Aristote. Imprudence, car, soumise à l'épreuve de la logique aristotélicienne, la notion augustinienne de personne se révèle fort défectueuse, sinon inconsistante (cf. p. 203). Lloyd ne partage pas (cf. p. 205, n. 1 et 8) l'admiration de P. Henry (*Saint Augustine on Personality*, New York, 1960 ; cf. mon compte rendu dans *Rev. ét. augustin.* 9, 1963, p. 357-358) ; mais on peut, me semble-t-il, s'interroger sur la pertinence d'un examen qui, pour être strictement logique, s'affranchit cavalièrement de la philologie et de la théologie : Lloyd ne s'occupe ni des réserves d'Augustin sur le mot *persona* (*De Trin.*, VII, 4, 7 sv.), ni de la problématique anti-arienne qui l'amène à disserter sur le *secundum substantiam* et le *secundum accidens* (*De Trin.*, V, 3, 4 sv.), ni même de la manière dont il a connu et compris les *Catégories* d'Aristote. Il précise seulement (p. 194) que les « accidents inseparables » sont une « invention post-aristotélicienne ». Il rapporte l'argumentation d'Augustin sur ce point (*De Trin.*, V, 4, 5) : « For example, the crow cannot lose the black color of its feathers as long as its feathers are there, but it loses it when they or the bird itself ceases to be » ; et il ajoute : « This is of course a ruinous piece of logic on Augustine's part, for a moment's reflection shows that it would remove the possibility of substantial attributes as well : e. g., *winged* as a differentia of *bird*. » Je ne vois pas pourquoi le raisonnement d'Augustin évacuerait la possibilité (?) d'attributs substantiels, ou pourquoi Augustin devrait hésiter à professer que les attributs substantiels disparaissent avec leur sujet. Mais, comme l'écrit Lloyd, « better logicians than he (Augustine) were probably floored by inseparable accidents » (p. 194).

G. M.

185. KRÜGER Gerhard, *Philosophie und christlicher Glaube bei Augustin. — Die Zeit Jesu, Festschrift für Heinrich Schlier*, herausgegeben von Günther BORNKAMM und Karl RAHNER. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1970, 336 p. ; — pp. 284-296.

Réflexion d'ordre général « à partir de la situation herméneutique actuelle » (p. 288), principalement protestante. Si je comprends bien, cette situation reste tributaire du schéma scolaistique qui définissait les attributions propres de la philosophie et de la théologie ; et, de ce fait, elle n'est guère favorable à la compréhension du rapport augustinien entre philosophie et foi chrétienne. G. Krüger est malheureusement décédé en 1970, sans pouvoir développer cet essai « einen richtigen Ansatz der Fragestellung zu gewinnen » (p. 286). Il précise bien (p. 284) qu'« Augustin n'a pas transposé dans le christianisme le néoplatonisme ou quelque autre philosophie d'emprunt ; il a, au contraire, fondamentalement renouvelé les problèmes traditionnels dans l'horizon du christianisme ». Mais G. K. ne dit rien de la conception proprement augustinienne de la « philosophia » comme « amor » ou « studium Sapientiae ». C'est pourtant la clé du problème ; car la Sagesse, c'est « le Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde », le Verbe qui s'est incarné en Jésus-Christ.

G. M.

136. PEGUEROLES Juan, *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Nueva colección Labor, 137. Barcelona, Editorial Labor, 1972, 10,5 × 13,5, 164 p.

C'est la rédaction d'un cours universitaire (cf. p. 7) et la reprise de plusieurs articles signalés dans le *Bulletin augustinien*, *Rev. ét. augustin.* 17, 1971, p. 379 ; 18, 1972, p. 383 et 342. J. P. y déclare un sympathique parti pris d'ordre et de clarté (p. 7), qui ne se dément pas dans l'exposé des thèmes classiques : 1) « Una filosofia cristiana » (méthode du *crede ut intellegas*), 2) « El conocimiento del absoluto », 3) « El absoluto del conocimiento » (sous ces titres d'allure héggéienne, il s'agit respectivement de la preuve de l'existence de Dieu et de la théorie de l'illumination), 4) « El ser y el tiempo », 5) « El hombre, ser para Dios », 6) « El senso de la historia », 7) « La libertad para el bien ». J. P. a le souci d'actualiser son sujet par des rapprochements suggestifs, parfois rapides, avec Descartes, Kant, Husserl, Blndel, Heidegger. Les fautes typographiques sont un peu trop nombreuses ; je n'en signalerai qu'une : p. 149, lire MADER au lieu de MADEC. *Cuique suum.*

G. M.

137. PEGUEROLES Juan, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de san Agustín* — *Pensamiento*, 28, 1972, pp. 165-191.

138. PEGUEROLES Juan, *La formación o iluminación en la metafísica de San Agustín* — *Espritu*, 20, 1971, p. 134-140.

139. PEGUEROLES Juan, *La teoría agustiniana de la iluminación en el De Genesi ad litteram (libro XII)* — *Estudio agustiniano*, 7, 1972, pp. 575-588.

Bien qu'il ait paru antérieurement, le deuxième article reprend en partie et complète le premier. Celui-ci développe lui-même un thème abordé dans *El pensamiento filosófico de san Agustín* (cf. ci-dessus, n° 136). J. P. présente la doctrine augustinienne de l'être et des êtres. Dieu *Ego sum qui sum* est l'être véritable, immuable et éternel ; les êtres par participation sont mutables, composés de forme et de matière. Les êtres spirituels se constituent par une double formation, la première « naturelle », d'ordre ontologique ; la seconde « personnelle », objet d'une décision libre, participation au Verbe qui est la similitude parfaite du Père et qui assure le salut par rapport à l'altérité et par rapport au temps. Quant à l'illumination de l'intelligence, elle est l'application au domaine noétique de la formation ou de l'illumination des êtres par l'être. L'article sur *De Gen. ad litt. XII* me paraît moins vigoureux ; il tourne au résumé.

G. M.

140. SENGER Hans-Gerhard, *Zur Augustinus-Forschung. Mitteilungen und Bemerkungen über zwei neuere Augustinus-Studien* — *Wissenschaft und Weisheit*, 35, 1972, pp. 48-54.

Remarques critiques sur la méthode appliquée dans l'analyse philosophique de la pensée augustinienne. Ces remarques sont exprimées tout au long d'une présentation de deux ouvrages (« récents » par rapport à d'autres travaux similaires) : Hans KÖNIG, *Das organische Denken Augustins...*, München 1966 (voir *Rev. ét. augustin.*, 18, 1987, p. 377) ; Wilhelm HOFFMANN, *Augustinus. Das Problem seiner Daseinsauslegung*, Münster 1963 (voir *ibid.*, 11, 1965, p. 388). Le jugement d'ensemble paraît se résumer comme suit : l'ouvrage de König construit un système augustinien monolithique, sans faire la part des sources ou éléments hétérogènes ; celui de Hoffmann applique à Augustin une grille existentielle en partie étrangère à sa pensée authentique.

L. B.

141. RIGOBELLO Armando, « *Intentio-extensio-distentio* », *modello ermeneutico della antropologia agostiniana*. — *Scritti in onore di Carlo Giacomo*. Miscellanea erudita, 21. Padova, Antenore, 1972, XXXII-702 p. ; — pp. 135-146. — Repris dans : *Lince...* (voir n° 144), pp. 15-27.

142. RIGOBELLO Armando, *Problema del male ed esistenza di Dio in Agostino*. Communication du 28 avril 1971 à la 3^e « Semaine » de Pavie, à paraître dans *Atti della Settimana Agostiniana Pavese*, N. 3.) — Repris dans : *Lince...* (voir n° 144), pp. 29-43.

143. RIGOBELLO Armando, *Studi agostiniani in Italia nell'ultimo ventennio — Scuola e Cultura*, n° 82, 1969, pp. 73-84. — Repris dans : *Linee...* (voir n° 144), pp. 63-70.

144. RIGOBELLO Armando, *Linee per una antropologia prescolastica*. Università di Padova, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per ricerche di Filosofia Medioevale, Nuova Serie, 12. Padova, Antenore, 1972, 21,5 × 14,5, 84 p.

Dans un style de réflexion qui fait aussi l'intérêt d'autres études augustiniennes italiennes (cf. p. 63-79), A. R. médite les thèmes augustiniens en les modernisant par des comparaisons avec Heidegger (cf. p. 18) et surtout Sartre (p. 31-39). On appréciera notamment quelques formules éclairantes dans la conférence (cf. p. 12) sur le mal. L'essai sur la « dynamique du comportement intérieur » (p. 15) que décrirait la triade « Intentio-extensio-distentio » ne manque pas d'intérêt non plus. A. R. décèle dans « le rapport dynamique des trois termes » un « instrument efficace de clarification des thèmes augustiniens les plus caractéristiques » : le rapport entre foi religieuse et recherche philosophique, l'intériorité, l'idéal de la vie morale, l'expérience personnelle du temps (cf. p. 23-25). A vrai dire, c'est seulement sur ce dernier point qu'Augustin a thématisé cette structure triadique, en se servant de *Philipp.* 8, 12-14, dans *Conf. XI, xxix*, 39 ; et on peut estimer qu'A. R. va un peu vite en besogne pour en faire « un modèle interprétatif de la pensée augustinienne » (p. 15).

G. M.

145. CAPÁNAGA Victorino, *Los tres verbos del universo agustiniano — Augustinus*, 17, 1972, pp. 3-15.

Texte identique à celui qui a paru sous le même titre dans *Philosophia. Miscelánea en homenaje al Profesor Dr. D. José Ignacio de Alcorla*, Barcelona, 1971, p. 141-156. Cf. *Bulletin augustinien pour 1971 — Rev. ét. augustin.* 18, 1972, p. 327.

146. MAYER C. P., *Philosophische Voraussetzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sacramenta — Augustiniana*, 22, 1972, pp. 53-79.

C. P. M. poursuit l'entreprise qu'il a inaugurée dans *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969, ouvrage dont j'ai rendu compte dans *Rev. ét. augustin.* 16, 1970, p. 340-343. Il présente dans cet article un exposé remarquablement clair (peut-être trop) des principes « philosophiques » qui régissent la doctrine augustinienne du *sacramentum* et des *sanctorum*. Ces principes dépendent de la doctrine platonicienne du « chorismos » qui traverse aussi bien l'ontologie que l'anthropologie et la doctrine augustinienne de la connaissance (cf. p. 65). La doctrine augustinienne dans son ensemble est, autrement dit, fondée sur la distinction du *mundus sensibilis* et du *mundus intelligibilis* (cf. p. 57 et n. 17). Elle se formule en une série de schémas binaires : *signum (sacramentum)-res, foris-intus, sensibilia-intelligibilita, visibilita-invisibilita, mutabilia-inmutabilia, uti-frui, auctoritas-ratio, fides-intellectus*, etc. (cf. p. 77). Tout ce qui est extérieur, sensible, visible est signe et a fonction d'*admonitio* (cf. p. 63, 66, 70, 74, 76, 79) pour ramener l'homme de l'extérieur à l'intérieur où il a accès à la transcendance...

J'ai jeté sur l'étude C. P. M. le soupçon d'un excès de clarté. Il convient que je m'en explique brièvement. Son procédé consiste à mettre en évidence les couples « ontologiques » et « épistémologiques » dont Augustin fait usage, et à montrer qu'ils se réduisent à une distinction fondamentale. Je ne mets pas en cause la légitimité du procédé ; il a l'avantage de révéler la logique qui préside à la spéculation augustinienne, quels que soient les thèmes sur lesquels elle s'exerce. Mais il a aussi pour effet de renchérir sur Augustin en poussant sa doctrine au système. D'autre part C. P. M. met constamment l'accent sur le caractère philosophique, métaphysique, ontologique, en un mot, platonicien, de la doctrine augustinienne. Je conviens qu'Augustin s'est inspiré du platonisme (tel qu'il le concevait) et notamment de l'axiome du *Timée*, 29c : « Quantum ad id quod ortum est aeternitas ualeat, tantum ad fidem ueritas » (cf. *De consensu euangelistarum I*, 35, 53 ; *De Trinitate IV*, 18, 24), où il trouvait combinées les structures fondamentales de son « ontologie » et de son « épistémologie ». Mais il faut ajouter qu'il considérait comme chrétienne la totalité de la doctrine qu'il formulait à l'aide de ces structures : « Ipse (Christus) est nobis fides in

rebus ortis, qui est ueritas in aeternis » (*De cons. euang.* I, 35, 53). « Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet ueritatem » (*De Trinitate XIII*, 19, 24). Voir aussi *De libero arbitrio* III, 10, 30 (cité p. 70) et *De magistro* 14, 16 (cf. p. 63 et 79). Or, de ce fait même, il est ambigu de parler de présupposés et d'implications philosophiques (au sens communément reçu aujourd'hui) et de suggérer qu'Augustin a construit sa doctrine en « interprétant la Bible à partir de sa philosophie » et en « intégrant les thèmes capitaux de la Révélation dans sa métaphysique » (p. 71).

G. M.

ONTOLOGIE

147. BEIERWALTES Werner, *Platonismus und Idealismus*. Philosophische Abhandlungen, 40. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, 23 × 15,5, VIII-228 p.

L'ouvrage rassemble quatre études : 1) *Deus est esse - esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur* (p. 5-82), 2) *Plotin im Deutschen Idealismus* (p. 83-153), 3) *Hegel und Proklos* (p. 154-187), 4) *Die Wiederdeckung des Eriugena im Deutschen Idealismus* (p. 188-201), et un appendice sur C. J. H. Windischmann, ami de Schelling (p. 202-214).

La première étude traite de l'interprétation ontologique du nom que Dieu révèle à Moïse (*Ezad.* 3, 14), chez Philon, Grégoire de Nysse et principalement chez Augustin (p. 26-37), Eckhart et Schelling. W. B. présente ainsi quelques-uns des moments les plus importants de l'histoire de la « métaphysique de l'Exode ». Historien de la philosophie, W. B. s'intéresse particulièrement au *nomen aeternum* : *Ego sum qui sum*, sans négliger le *nomen misericordiae* : *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob* (cf. p. 35-37). Spécialiste du néoplatonisme, il insiste sur l'influence qu'Augustin a subie de la part de Plotin et (surtout) de Porphyre qui, contrairement à son maître, identifiait Dieu et l'Être, la Pensée et l'Un (cf. p. 24). W. B. estime (p. 37) que le *nomen aeternum* « correspond, dans l'interprétation d'Augustin, à des traits essentiels de la conception néoplatonicienne de l'être », tandis que le *nomen misericordiae* est « biblique » et « se rapproche du sens vétéro-testamentaire d'*Ego sum qui sum* ». C'est probablement vrai objectivement ; mais il faut préciser, je crois, qu'Augustin considérait son interprétation du *nomen aeternum* comme aussi « biblique » que celle du *nomen misericordiae*. L'historien de la philosophie affirme, à bon droit sans doute, que Philon « unit dialectiquement le grec et le juif dans sa conception de Dieu », que « la conception de Dieu d'un Grégoire de Nazianze ou d'un Grégoire de Nysse est déterminée par une conception typiquement grecque de l'être » (p. 14-15), que « la conception augustinienne de Dieu et de l'être serait inconcevable sans la philosophie du néoplatonisme » (p. 37). Mais il n'est pas dit, pour autant, que les Pères aient été conscients de ces faits, ni même qu'ils aient été disposés à en convenir, si on les en avait avertis. W. B. renvoie à *C. Acad.*, III, 18, en affirmant qu'Augustin s'est livré à une opération de synthèse consciente et réfléchie : « eine neue, relativ geschlossene, in manchem sogar reflexiv vollzogene Einheit von griechischen, römischen und christlichen Gedankenelementen » (p. 37-38 et n. 151). Je pense qu'il fait allusion à *C. Acad.*, III, 20, 43, où Augustin déclare espérer trouver de l'aide chez les platoniciens pour comprendre ce qu'il croit. Mais en ce qui concerne l'*Ego sum qui sum*, Augustin dit en *De civitate Dei*, VIII, 11, que Platon a, lui aussi, soutenu avec force cette vérité ; et il précise : « quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse ». Il serait donc disposé à adopter le point de vue inverse de celui de l'historien de la philosophie.

G. M.

148. KOWALCZYK Stanisław, *Argumenty z przyczynowości sprawczej i celowości w augustynskiej filozofii Boga* (Argument de la causalité efficiente et de la finalité dans la philosophie augustinienne de Dieu) — *Roczniki filozoficzne*, 19, 1972, pp. 78-83, avec résumé en français.

Augustin n'a pas de preuve explicite de l'existence de Dieu par la causalité efficiente, mais on trouve chez lui les éléments dispersés d'une preuve cosmologique et d'une preuve

téléologique. La première s'appuie sur la mutabilité et sur la contingence (1^{re} et 3^e voies de S. Thomas) ; Augustin et Thomas se réfèrent tacitement au principe de non-contradiction ; Augustin interprète la nature de l'être de façon essentielle, Thomas l'interprète de façon existentielle. La deuxième preuve, téléologique, est fondée sur l'optimisme axiologique. La constatation de la finalité universelle, interne et externe, amène à conclure à la Cause finale transcendante : par l'analogie entre les effets des causes dans la nature et chez l'homme, et par le principe de raison suffisante.

L. B.

149. RINTELEN F. Joachim von, *Augustine : The Ascent in Value Towards God — Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 155-178.

150. RINTELEN Fritz Joachim von, *Values in European Thought*. Vol. I. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección filosófica, 13. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972, XII-568 p.

L'ouvrage est la traduction et la refonte de : *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, Teil I : *Allerthum und Mittelalter*. Halle/Saale, 1932.

L'article des *Augustinian Studies* reprend les pages 229-264 du volume. F. J. v. R. y développe considérablement l'exposé de la doctrine augustinienne qu'il donnait dans les pages 161-189 de *Der Wertgedanke...* D'ailleurs, depuis 1930, année où il publiait : *Deus bonum omnis boni. Augustinus und moderne Wertdenken*, dans *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Jubiläum des Todestages Augustins*, il n'a cessé de méditer cette doctrine et de diffuser les résultats de son étude dans diverses publications que nous avons signalées (cf. *Rev. ét. augustin.* 8, 1960, p. 212 ; 14, 1968, p. 265-266 ; 15, 1969, p. 323).

G. M.

151. YAMADA Akira, *On Truth and a True Thing According to St. Augustine — Studies in Medieval Thought*, 12, 1970, pp. 1-25. (En japonais.)

152. VOS Arvin Gene, *Saint Augustine's View of Created Reality*. Diss., University of Toronto, 1970. (Voir *Dissertation Abstracts International*, série A, 1971-1972, fasc. 12, p. 7049.)

153. GUZZO Augusto, *Il tempo e i tempi*. Quaderni contemporanei, 3 (quaderno curato da Fulvio TESSITORE). Salerno, Università degli Studi, 1971, 160 p.

Séminaire de l'Auteur, 1970. La I^{re} partie examine le temps chez Berkeley, Augustin, Aristote, Gallée, Newton, Einstein et après Einstein. La II^e partie passe en revue divers domaines où intervient le temps : mesure et calcul, prosodie, musique, psychologie, grammaire, astronomie.

154. JESS Wilma G. von, *Augustine : A Consistent and Unitary Theory of Time — The New Scholasticism*, 46, 1972, pp. 337-351.

Critique de l'article de John L. MORRISON, *Augustine's Two Theories of Time — Ibid.*, 45, 1971, pp. 600-610. Von Jess reproche à Morrison trois interprétations : 1) de ne voir dans la conception du temps, telle que la donnent les *Confessions XI*, qu'une donnée purement subjective, le temps n'existant que par l'âme et dans l'âme humaine ou angélique. Mais c'est la mesure du temps ou la conscience du temps (objectif) qui est subjective et s'exprime comme *distantio animi* ; Augustin n'a pas varié sur ce point ; seulement, il ne s'est pas limité ailleurs à l'aspect subjectif du temps. 2) La deuxième critique touche divers points de l'angélologie en rapport avec le temps : le temps créé avec l'esprit angélique, la vision béatifique des anges différenciée (réfutation de ces vues) ; enfin la confusion de l'histoire et du temps. 3) La dernière critique montre que, dans la *Cité de Dieu*, V, 9-10, Augustin ne nie pas la volonté libre de l'homme.

L. B.

- 155.** KÖRNER Franz, *Augustinus : Das Grundproblem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen*. — *Grundprobleme der grossen Philosophen*, herausgegeben von Josef SPECK. Philosophie des Altertums und des Mittelalters : Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, 264 p. ; — pp. 129-176.

Dans ce recueil, F. K. présente au grand public l'essentiel de l'interprétation de l'expérience et de la doctrine augustinianes, qu'il a donnée dans diverses études, notamment dans *Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin* (Freiburg-München, 1959), ouvrage analysé par E.-J. Thonnard, dans *Rev. ét. augustin.* 8, 1962, p. 303-305. Voir aussi *Ibid.*, 3, 1957, p. 450 ; 11, 1965, p. 175, 182, 367 ; 15, 1969, p. 321.

G. M.

- 156.** ŁUKOMSKI Juliusz, *Augustyna teoria rozwoju organizmów w świetle współczesnego ewolucjonizmu* (Théorie augustinienne sur le développement des organismes, considérée à la lumière de l'évolutionnisme contemporain) — *Studia Philosophiae Christianae* (Warszawa), 7, 1971, pp. 151-182 (résumé en français pp. 180-182).

L'A. fait d'abord le bilan des recherches antérieures sur l'évolutionnisme selon saint Augustin. Certains de ces travaux proposent des solutions diamétralement opposées : Augustin est ou n'est pas évolutionniste ; d'autres travaux concluent à une évolution limitée aux espèces vivantes. En réalité, selon l'A., Augustin présente un évolutionnisme généralisé, car les raisons séminales s'étendent à l'organique et à l'inorganique et incluent le facteur temps. Cette doctrine est intéressante pour l'actualité, au titre d'une première approche des théories contemporaines.

L. B.

HOMME

- 157.** NEUSCH Marcel, *Structure de la conversion dans les Confessions de saint Augustin*. Thèse de doctorat en Philosophie du 3^e Cycle, Toulouse, Fac. des Lettres et Sciences Humaines, 1972, xv-308 p. dactyl.

M. N. a été l'élève de G. Bastide († 1969), le philosophe de la « conversion spirituelle ». Le titre peut paraître ambigu, suspect de psychologisme. A tort ; car c'est en analysant le *De emendatione intellectus* de Spinoza que G. Bastide décrivait « le double mouvement de la conversion spirituelle » : l'« expérience négative » de l'échec, de l'erreur et de la faute, l'« exigence positive » de l'unité, de la vérité et du bien (*La conversion spirituelle*, dans *Encyclopédie française*, tome XIX : *Philosophie-Religion*, Paris, 1957, p. 19.06.3-8 ; cf. l'ouvrage du même titre, Paris, 1956, p. 22 sv.). Mais Augustin n'est pas Spinoza ; et on peut éprouver quelque scrupule à soumettre les *Confessions* à semblable opération. M. N. l'avoue : « en étudiant la conversion d'Augustin sous l'aspect de sa structure, nous avons conscience d'enlever aux *Confessions* quelque chose de la vie et du dynamisme qui les traversent » (p. 12). Pourtant, n'est-ce pas Augustin lui-même qui engage à étudier la « conversion augustinienne » plutôt que la « conversion d'Augustin » (cf. p. 10), en universalisant celle-ci par l'interprétation qu'il en donne tout au long des *Confessions*.

M. N. répond à cette avance en étudiant d'abord « la conversion d'Augustin ; de l'événement à son interprétation : le sens (général) des *Confessions*, l'itinéraire d'Augustin et certaines des interprétations qui en ont été données, celles qui se rapprochent le plus du projet de M. N. : thème de la *peregrinatio animae* (G. N. Knauer), images de la conversion (H. Fugier,) antithèse du vieil homme et de l'homme nouveau (H. Kusch), couple *foris-intus* (F. Körner). M. N. reprend ensuite le thème de son mémoire de maîtrise (Toulouse, 1967-68) intitulé « Conversion et vocation », et dans lequel il étudiait la différence entre la conversion plotinienne et la conversion augustinienne : « Pour Augustin, la conversion est un mouvement second, une réponse à un appel préalable » (*Structure...* p. 87), comme l'avait déjà souligné A. Solignac (*Les Confessions*, BA 14, p. 615 ; cité

p. 104) : « Pour Augustin, le rapport de l'âme au Verbe est posé d'emblée en termes de rapport de personnes... Un dialogue métaphysique s'établit ainsi entre le créateur et sa créature : à la Liberté créatrice répond la liberté créée ». L'appel de Dieu à l'homme, intégralement permanent, se concrétise en « médiations mondaives » (p. 94), en *admonitiones*, parce que l'homme, à la suite du péché original, se trouve en régime d'extériorité, et pour qu'il recouvre son statut ontologique normal, le régime d'intériorité.

M. N. se trouve alors à pied d'œuvre pour son étude des structures augustiniennes, celle de « l'existence révoltée » et celle de « l'existence réconciliée ». L'une et l'autre sont établies sur le fond d'une hiérarchie de l'être : Dieu, l'âme (ou le moi), le monde des corps. La situation ontologique médiane de l'âme a pour effet que « l'existence humaine... se joue entre deux pôles opposés, le monde et Dieu » (p. 294) ; elle n'a pas en elle-même son centre de gravité et se trouve « soumise à des sollicitations contraires. En usant de sa volonté, elle peut se porter soit vers le monde sensible, soit vers Dieu qui l'appelle » (p. 110) : « *podus meum, amor meus* » (*Confessions*, XII, 9, 10 ; cf. p. 118 sv.). D'où une double dialectique : « la dialectique de l'âme pécheresse » (p. 128), par laquelle la volonté « renie son lien ontologique avec Dieu » (p. 122), dans un mouvement d'orgueil par lequel l'âme se détourne de Dieu (*auersio a Deo*), se perd elle-même et tombe dans les *infima* ; dialectique de la conversion « qui mène de l'extériorité à l'intériorité » (p. 217), ou plus exactement de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers le supérieur, dans un double mouvement d'immanence et de transcendance (cf. p. 218-219).

L'« existence révoltée » présente une structure nettement dessinée : c'est la triade des péchés, l'orgueil, la curiosité, la sensualité, que M. N. repère dans les divers livres des *Confessions* (cf. Tableau, p. 143-144), complétant les indications de H. Kusch (*Studien über Augustinus, I : Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones — Festschrift Franz Dornseiff*, Leipzig, 1953, p. 124-183) et d'O. du Roy (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966, p. 343 sv. et le tableau, p. 351-352). M. N. se garde de trop systématiser, précisant (p. 139) que « cette typologie triadique » ne constitue nullement un *carcane* » et qu'« Augustin la manie parfois très librement, la diluant dans un ensemble plus vaste... ». Elle est seule, néanmoins, à former « un véritable schème de pensée » ; et cela, non pas tant sous l'influence de *Ioh.* 2, 10 (dans les *Confessions*, la triade n'est formulée en termes johanniques qu'en X, 30, 41) ou de la tripartition platonicienne de l'âme, qu'en fonction de la théologie trinitaire : « la triade des péchés constitue une sorte de trinité inversée ou d'anti-trinité, qui tient sous son emprise l'existence extravertie, tout comme la Trinité divine tient sous la sienne l'existence convertie » (p. 140). L'étude détaillée des trois formes de l'existence pervertie amène M. N. à marquer discrètement (trop discrètement, à mon gré) le rapport de chacune avec les formes de l'« expérience négative » que distinguait G. Bastide : sensualité-échec (p. 160), curiosité-erreur (p. 181), orgueil-faute (p. 198).

Le mouvement de la conversion est naturellement inverse de celui de la révolte : « l'ascension dialectique de l'âme vers Dieu » (p. 220) s'appuie sur les trois degrés de l'être. Les *Confessions* présentent différentes formules trinitaires (cf. Tableau, p. 252) qui témoignent qu'Augustin a constamment présente à l'esprit « la structure triadique du réel ». Toutefois, tandis qu'« Augustin fait jouer massivement (la) structure triadique en l'appliquant à l'analyse de la vie pécheresse... il ne donne que des indications éparses en ce qui concerne la 'trace' positive de la Trinité dans les différentes sphères de la réalité » (p. 295). C'est pourquoi, je pense, M. N. se rabat sur l'étude du « dynamisme de la conversion » et des « schèmes dyadiques » (p. 253) : Un-multiple, ténèbres-lumière, mort-vie, ressemblance-dissemblance. Pourtant M. N. aurait pu marquer davantage la structure triadique de « l'existence réconciliée », en reprenant simplement les passages les plus importants sur les trois convoitises. Selon *Conf.*, XIII, 21, 30 - 23, 34, l'« âme vivante », vivifiée par le Verbe « source de vie éternelle », ou l'homme spirituel restauré à l'image de Dieu exerce son pouvoir sur les « affections apprivoisées ». Dans *Conf.*, X, 30, 41 - 39, 64, la triade des péchés, dans l'examen de conscience, exprime, non seulement la permanence de la révolte mais aussi les progrès réalisés par le converti. En *Conf.*, I, 20, 31, tout est dit, non seulement de l'existence révoltée, mais aussi de l'existence réconciliée, avec une concision souveraine : « *Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque inruebam in*

dolores, confusiones, errores. Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, Deus meus, gratias tibi de donis tuis. »

Mais, encore une fois, on saura gré à M. N. d'avoir résisté à la tentation de systématiser à outrance les divers éléments de système que présente l'œuvre d'Augustin ; car, quelle que soit sa préférence pour les formules ternaires, il me paraît exagéré de dire qu'*« Augustin n'a de cesse qu'il n'ait harmonisé tous les schèmes triadiques qu'il rencontre, quelle que soit leur origine, et même qu'il ne soit parvenu à leur donner un sens trinitaire »* (O. du Roy, *L.c.*, p. 386 ; cité par M. N., p. 238). Ce sont plutôt certains interprètes modernes qui voudraient qu'il en soit ainsi, pour satisfaire leur besoin de logique structuraliste ou autre (cf. le jugement d'O. du Roy, p. 348, n. 2, sur la thèse de Kusch). Augustin, Dieu merci, était plus libre et plus discret dans l'utilisation de ses schèmes.

G. M.

158. BUCKENMEYER Robert E., *Augustine and the Life of Man's Body in the Early Dialogues. The Problem and a Question* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 197-211.

A partir de l'axiome du *De libero arbitrio* II, 16, 41 : « Sicut enim tota uita corporis est anima, sic beata uita animae Deus est », R. E. B. étudie la « relation opérationnelle » (p. 199) qui existe, selon Augustin, entre l'âme et le corps, la présence intentionnelle de l'âme au corps, etc., réservant pour un article postérieur l'application de l'acquis de cette étude au thème de Dieu, vie heureuse l'âme. On devra attendre le second article pour savoir si Augustin a envisagé le détail de la proportion générale qu'il énonce. P. 203, lignes 2-3, pour traduire « sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus » (*De quantitate animae* 23, 41), il faut, je présume, lire : « sensation is a bodily experience of which the soul is not unaware », et non pas « aware ». L'erreur est d'autant plus fâcheuse qu'elle est accompagnée d'une remarque sur « the poverty of 'good' translations of Augustine's early works » (p. 203, n. 44).

G. M.

159. SAMMARTANO Nino, *Il principio dell'interiorità nella visione pedagogica di Agostino* — *Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura* (Studi in onore di Leone Traverso, t. 3), XLV, nuova serie B, n. 1-2, 1971, p. 1276-1288.

Le rôle de la parole comme signe, et indirectement du maître extérieur ou du pédagogue est quelque peu minimisé par Augustin dans son *De magistro* ; le seul vrai Maître étant le maître intérieur. L'A. propose de compléter cette vue par d'autres passages augustiniens : *De Trin.* XV, 11, 20 ; *Sermo* 225, 3 où Augustin revient sur la distinction du verbe mental et verbe parole et insiste sur la fonction médiatrice de la parole, du maître humain.

160. ORTIQUES Edmond, *Les origines augustiniennes de la philosophie de l'esprit* — *Kant-Studien*, 63, 1972, pp. 163-181.

E. O. résume les données philosophiques sur l'esprit éparses dans le *De Trinitate*. Son exposé devrait intéresser, non seulement les augustiniens, mais aussi les historiens de la philosophie ; et, non seulement ceux qui savent que la première formulation du *Cogito* se trouve chez Augustin, mais aussi ceux auxquels Hegel a appris que « le concept de l'esprit (est) l'idée fondamentale des temps modernes » (p. 181).

G. M.

161. NASH Ronald H., *The Light of the Mind : St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington, University Press of Kentucky, 1969, 22 × 14, x-148 p.

L'ouvrage de R. H. N. reprend, semble-t-il, les idées qui avaient été développées dans une thèse restée jusqu'ici inédite, *St. Augustine's Theory of Knowledge*, Syracuse Univ., 1964, 220 p. dactyl. (Cf. *Bulletin augustinien* pour 1965 — *Rev. ét. augustin.*, 18, 1967, p. 178). Le premier chapitre, ainsi qu'une partie des chapitres 5 et 6 ont déjà paru sous forme d'articles, « The Structure of St. Augustine's Theory of Knowledge », *The Gordon Review*, 8, 1964, et « St. Augustine on Man's Knowledge of the Forms », *The New Scholasticism*, 41, 1966-67 (Cf. *Bulletin augustinien* pour 1967 — *Rev. ét. augustin.*, 14, 1968, p. 269).

Après un premier chapitre qui tente de relier entre eux les divers éléments de la structure ontologique et noétique de l'univers augustinien, N. retrace dans ses grandes lignes, en s'appuyant sur le *C. Acad.*, le cheminement qui a conduit Augustin du scepticisme à la découverte de la vérité (ch. 2). Les trois chapitres qui suivent étudient successivement le rôle de la foi dans l'acquisition de la connaissance (ch. 3), la nature de la connaissance sensible (ch. 4), et l'idée qu'Augustin se faisait de la connaissance intellectuelle (ch. 5). L'auteur en vient ensuite à l'essentiel de sa thèse, à savoir, la doctrine augustinienne de l'illumination et les différentes interprétations qui en ont été proposées, notamment, 1) celle de Boyer, qui attribue à s. Augustin une théorie de l'abstraction analogue à celle d'Aristote et de s. Thomas ; 2) celle de Portalié, qui ne reconnaît à l'esprit humain qu'un rôle purement passif dans la connaissance des idées ; 3) celle de Gilson, selon laquelle l'illumination rendrait compte de la certitude que revêt la connaissance des idées, mais non de son contenu ; 4) enfin, l'interprétation dite « ontologique », que N. lui-même préfère et qui conçoit l'esprit humain comme étant doté d'une connaissance innée, *a priori* et virtuelle des idées, connaissance qui servirait de présupposé à toute science.

On aurait apprécié de la part de l'auteur une critique moins hâtive et plus nuancée de la position de ses adversaires. S'il a raison de reprocher à quelques-uns d'entre eux d'avoir « scolasticisé » s. Augustin, on peut se demander si lui-même n'a pas un peu trop lu s. Augustin à la lumière de Descartes ou de Kant (cf. p. 15ss, 55ss, 68, 78ss, 108). La documentation qu'il a rassemblée peut néanmoins servir de point de départ pour une étude plus approfondie de la question, dont assurément on n'a pas fini de discuter.

E. L. FORTIN.

162. SCHMIEGE Oscar John, *Augustine, on Perceiving the Natural World*. Diss., University of Minnesota, 1971, 178 p. dactyl.

Examen du *De Trinitate*, XI ; l'on y trouve une conception de la connaissance sensible qui diffère de la conception antérieure (*De musica*, VI). — Voir le résumé dans *Dissertation Abstracts International*, série A, 32, 1971-1972, p. 6495.

L. B.

163. NASH Ronald H., *Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 47-66.

L'article de R. H. N. revient sur la doctrine augustinienne de l'illumination et s'interroge d'une manière plus précise cette fois-ci sur ses origines philosophiques lointaines, à savoir, Platon et Aristote. Platon aurait fourni indirectement à Augustin l'idée d'une illumination provenant de source externe, idée qui se rencontre notamment dans le *Phédon* (théorie de la réminiscence) et la *République* (mythe de la caverne, analyse de la notion du Bien). D'Aristote serait venue, par contre, l'idée d'une lumière interne qui se joint à la lumière externe dans l'acte de connaissance. La synthèse des deux éléments aurait été effectuée par Plotin, dont en l'occurrence la pensée d'Augustin se serait inspirée. Soit. On peut se demander toutefois si l'allure un peu facile de cet article convient à la complexité du sujet.

E. L. FORTIN.

164. RODRÍGUEZ NEIRA Teófilo, *Memoria y conocimiento en san Agustín* — *Augustinus*, 17, 1972, pp. 233-254.

Présentation d'ordre général, sans apport neuf.

G. M.

165. BOCHET Isabelle, *Le désir de Dieu chez saint Augustin*. Mémoire de maîtrise, Paris, Université de Paris X (Nanterre), 1972, 144 p.

C'est une analyse philosophique, fondée sur les *Confessions*, le *De Trinitate* et les *Enarrationes in psalmos*. I. B. procède en deux temps : elle décrit d'abord l'expérience augustinienne du désir de Dieu : « le temps de l'errance », « le retournement du désir » et « l'extension du désir » ; les deux premiers thèmes exploitent naturellement les *Confessions*, le troisième surtout les *Enarrationes*. Cette analyse descriptive permet à I. B. d'éviter l'écueil de la problématique de Nygren sur *Eros* et *Agapè*, mais aussi de distinguer la

doctrine augustinienne de celle de Plotin étudiée par R. Arnou. L'originalité d'Augustin tient essentiellement à l'union étroite de son expérience religieuse et de sa métaphysique ou de « l'explication ontologique » qu'il présente du désir de Dieu (cf. p. 87). C'est le thème qu'I. B. étudie dans la seconde partie de son mémoire : le désir de Dieu a son fondement ontologique dans la création de l'homme à l'image de Dieu, ses modalités sont fonctions de la dégradation et de la rénovation de l'image. La dissertation d'I. B. se recommande par sa clarté et sa sobriété ; ce n'est pas un mince mérite en une matière qui pouvait prêter à tant de confusion.

G. M.

166. GALINDO RODRIGO José A., *Conocimiento y amor a la luz de la doctrina agustiniana* — *Crisis*, 19, 1972, pp. 181-202.

167. DULAEY Martine, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris, Études Augustiniennes, 1973, 25 × 16, 263 p.

Le sujet était vierge et de surcroît tentant. Il touchait à des questions que la psychologie contemporaine soulève avec préédilection et que l'auteur n'a pas manqué d'évoquer, mais toujours avec une discréption pleine de tact. Le noyau du livre est, en effet, constitué par un essai de mise au point de la pensée de saint Augustin sur le rêve et, en guise d'illustration, par une étude des divers exemples de rêves narrés dans l'œuvre augustinienne.

En guise d'ouverture, une récapitulation assez schématique des éléments que la Rome païenne, puis la tradition judéo-chrétienne, ont apportés à la réflexion sur le rêve, aboutit à placer la pensée d'Augustin au croisement d'un double courant d'influences, au sein duquel on retiendra l'importance prise par les rêves dans les poussées de fièvre qui accompagnent la diffusion des cultes orientaux, la prolifération de la gnose et le déferlement des persécutions.

La pensée d'Augustin sur le rêve est présentée ici comme procédant d'une réflexion philosophique sur la signification de l'image, réflexion qui, issue de Porphyre, est encore néoplatonicienne dans la correspondance avec Nébridius, mais est appliquée dans le *De Genesi ad litteram*, à l'interprétation des visions des personnages bibliques. Pour soutenir cette exégèse, une classification est appliquée aux rêves distinguant ceux qui recréent le réel, ceux où Dieu révèle sa volonté, enfin ceux qui sont provoqués par des démons ou des anges.

A cette réflexion sur l'imaginaire s'ajoute chez Augustin une expérience du rêve acquise au long de son épiscopat par le biais des songes qu'il commente dans l'Écriture ou de ceux qui ont défrayé la chronique africaine de son temps. En rapportant ces rêves contemporains, Augustin leur assigne une portée qui est d'inciter ou à une thérapeutique ou à une conversion ou encore d'ouvrir des horizons sur l'au-delà. C'est dans les commentaires d'Augustin sur ces rêves qu'on espérait saisir, grâce à l'analyse de M^{me} Dulaey, une réflexion philosophique à l'œuvre ; mais nous découvrons surtout une mythologie qui, par certains aspects, rejoint le folklore. Or cette simplification risque de laisser échapper les marques du travail de stylisation opéré par Augustin narrateur de récits de miracles : la perspective du *De cura pro mortuis gerenda*, étayée sur des apparitions en songe, serait-elle la même que celles des Sermons en l'honneur de saint Étienne qui s'est fait voir en songe à Megetia ? Il semble, d'autre part, qu'en dépit des classifications et des analyses sémantiques qui nous sont prodiguées dans ce livre, un certain flou plane sur la signification, de notions connexes : songes, visions, révélations (ainsi, p. 124, n. 186 le terme *visa* recouvre-t-il des *somnia* ? p. 82, n. 69, la classification, même si elle remonte à Porphyre n'est-elle pas énoncée selon une terminologie cicéronienne ?).

En lisant ce livre plein d'allant, foisonnant de rapprochements, témoignant d'une vaste culture tant antique que moderne, on a le sentiment d'explorer, sous la conduite d'un guide particulièrement averti, des terres inconnues, car il en reste encore dans l'œuvre d'Augustin.

Jean DOIGNON.

168. GALINDO RODRIGO José A., *Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la voluntad* — *Augustinus*, 17, 1972, pp. 337-355.

Article de bonne vulgarisation, quelque peu prolix, où l'auteur, à partir des éléments fondamentaux de la doctrine augustinienne de la volonté, présentés avec une maîtrise remarquable, critique dans un esprit constructif les défauts de l'éducation pratiquée dans la société moderne.

169. CORETH E., *Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit* — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 94, 1972, pp. 257-289.

L'auteur cherche à caractériser l'évolution, à travers l'histoire de la pensée, du contenu de la notion de liberté humaine et subsidiairement de la conscience que l'homme à travers les âges a prise de sa liberté. Il se demande d'abord si et en quel sens la notion et la conscience de liberté étaient présentes dans l'antiquité classique grecque ; il montre ensuite comment il convient d'interpréter la notion chrétienne de liberté, telle qu'elle apparaît dans le N. Testament et se développe ultérieurement chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ; il analyse finalement la crise que subit la notion traditionnelle de liberté à l'époque moderne où cependant elle connaît une nouvelle mise en valeur dans la pensée de grands philosophes, surtout Kant et Hegel. Pour être bref, le passage consacré à Augustin (p. 272-273) caractérise bien l'originalité de sa pensée sur le sujet par rapport à ses prédecesseurs.

A. d. V.

170. CRIFÒ Giuliano, *Lo schema dialettico « uti-frui » ed una congettura sul « fructus sine usu »* — *Études offertes à Jean Macqueron*. Faculté de Droit et des Sciences économiques d'Aix-en-Provence, 1970, 700 p. ; — pp. 209-214.

Reprisant les textes fondamentaux d'Augustin sur les rapports *uti-frui*, l'auteur constate qu'Augustin, tout comme ses sources classiques, ignore la notion de *fructus sine usu* dont l'origine embarrasse et divise les romanistes. Comment expliquer cet « assurdo giuridico » ? Il ne suffit pas de dire avec Arangio-Ruiz que c'est une pure construction scolaire. Puisque la logique ne peut que l'exclure, l'auteur conclut que « alla base dell'ammissione compilatoria del *fructus sine usu* vi è una deficienza di capacità argomentativa ».

E. B.

LANGUAGE

171. MURPHY James J., *The Metarhetorics of Plato, Augustine, and McLuhan : A Pointing Essay* — *Philosophy and Rhetoric*, 4, 1971, pp. 201-214.

172. BEIERWALTES Werner, *Zu Augustins Metaphysik der Sprache* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 179-195.

Le titre de l'article indique bien que W. B. ne cède pas à la mode linguistique. La réflexion d'Augustin ne se borne pas à une analyse du phénomène ; elle porte sur l'essence même du langage, son fondement, sa condition de possibilité. Elle concerne, 1^o le rapport de la pensée et du langage ou de la parole intérieure et de la parole extérieure ; 2^o le rapport de la parole et de la chose ou du langage et de l'être ; 3^o la parole comme signe (cf. p. 181). La parole par excellence (« cui magis uerbi competit nomen », *De Trin.* XV, 11, 20) est intérieure ; elle forme avec la pensée une unité dialectique dans la triade « mens-notitia-amor » (*De Trin.* IX, 7, 12 ; 10, 15). Ce « uerbum in corde » précède ontologiquement et fonde toute parole extérieure et toute langue concrète (« Prorsus antecedit linguas istas », *Sermo* 225, 3) ; et, de même que la triade « mens-notitia-amor » est une analogie de la Trinité, de même le rapport de la parole intérieure et de la parole extérieure est un « modèle herméneutique » (p. 185) pour comprendre l'incarnation de la Parole divine. C'est, en effet, une comparaison qu'Augustin a souvent employée dans ses *Sermons* pour

exercer les fidèles à une certaine intelligence du mystère du Verbe incarné. Je suis moins convaincu qu'il ait « thématisé » le problème à l'envers, pour « légitimer théologiquement » sa « philosophie du langage » (cf. p. 185). J'en dirai autant pour le rapport du langage à l'être ou « la fonction illuminative ou apophantique de la parole » ; je ne vois pas où Augustin a expliqué que la parole humaine n'exerce cette fonction que parce qu'elle a pour principe la Parole éternelle qui est pure lumière (cf. p. 188). Il se peut qu'Augustin ait effectivement pensé que la Trinité, la création et l'incarnation se reflètent dans le phénomène du langage (cf. p. 189) ; mais cette « théologie du langage » demanderait à être justifiée par des développements plus amples que ceux que W. B. pouvait donner dans une conférence (cf. p. 179). Je me garderai d'ailleurs de reprocher au philosophe de prolonger la doctrine augustinienne en ce sens ; mais je suis plus sensible, pour ma part, au fait qu'Augustin ne s'est expliqué sur le rapport de la parole intérieure et de la parole extérieure qu'à titre de comparaison, pour acquérir et transmettre quelque intelligence des mystères chrétiens. N'est-ce pas l'une des raisons pour lesquelles on éprouve des difficultés à synthétiser ces données du *De Trinitate* et des *Sermes* avec la théorie augustinienne des signes (cf. p. 190 sv.) exposée dans le *De dialectica*, le *De magistro*, le *De doctrina christiana* qui appartiennent à d'autres champs de réflexion et d'ailleurs à une période antérieure de l'activité littéraire d'Augustin ?

G. M.

173. SIMONE Raffaele, *Semiotologia agostiniana — La Cultura* (Roma), 7. 1969, pp. 88-117.

174. —, *Sémiologie augustinienne — Semiotica*, 6, 1972, pp. 1-31.

Exposé clair et généralement bien informé de la théorie augustinienne des signes, de son originalité par rapport à la tradition ancienne, principalement stoïcienne, et de sa modernité, notamment ses traits « saussuriens » avant la lettre : « la définition rigoureuse du signe comme entité à deux faces », « l'élucidation des racines sociales des principes qui régissent l'usage des signes en général » (p. 28). Quelques détails sont inexacts (du moins dans la traduction française ; je n'ai pas vu l'original italien) : P. 2-3 : les sous-titres dont on a garni le *De magistro* dans la *Bibliothèque augustinienne*, vol. 6, p. 14, 68 et 102, sont apocryphes et dénués de valeur. P. 0, 1. 8 sv. : la citation de *Rom.* 1, 20, et les mots qui le commentent se trouvent en *De doctrina christiana* I, 4, 4, et non au début du *De magistro*. P. 10, 1. 2, lire : « uel alias uel nosmet ipsos ». P. 20, n. 24 : Les *Principia dialecticae* (s'ils sont d'Augustin ; cf. p. 2, n. 3) datent de 387, plutôt que de 384. P. 20, § 2, 1. 3, lire : « et saraballae eorum non sunt immutatae ». Quant au fond, il faut savoir gré à R. S. d'insister sur les mérites de la théorie augustinienne et de la tirer de l'oubli où elle est tenue par des historiens de la linguistique (cf. p. 28). Mais je n'entérinerai pas entièrement l'interprétation que R. S. donne du *De magistro* : je ne crois pas que la thèse du Maître intérieur relève d'un « esprit de système » qui ferait retomber la sémiologie augustinienne dans « les entraves de l'aristotélisme linguistique » (p. 27), autrement dit dans une conception « chosiste » de la *res* et du *signum*. Si Augustin dissocie les éléments du signe linguistique : *sonus* et *significatio* (cf. *De magistro* 10, 34, cité p. 27), c'est pour dissiper l'illusion d'une sorte d'automatisme de l'« activité sémiotique » (cf. p. 15-18) ; et c'est une tactique qui est mise en œuvre tout au long de la première partie du dialogue. Mais Augustin ne se contente pas de montrer qu'il n'y a de signe que « pour autant qu'il y ait des sujets qui le reconnaissent comme tel et qui, en même temps, sont en mesure d'identifier la chose dont il est signe » (p. 16) ; il veut aussi convaincre que les acteurs : *loquens* et *audiens* (cf. p. 15, n. 21), ne sont en véritable « situation sémiotique » (p. 16) ou n'assurent entre eux une véritable communication que parce qu'ils consultent la Vérité qui, intérieurement, préside à l'esprit de chacun d'eux (cf. *De magistro* 11, 38).

G. M.

175. SAGAL Paul Thomas, *The Concept of Supposition and Its Place in the Development of Mediaeval Semantics*. Diss., Philadelphia, University of Pennsylvania, 1967, xxv-174 p. dactyl.

Chapter I : « The De Magistro of St. Augustine », pp. 1-32.

HISTOIRE — SOCIÉTÉ

- 176.** MUÑOZ ALONSO Adolfo, *Lecturas modernas del espíritu de san Agustín — Augustinus*, 17, 1972, pp. 225-232.

En quelques formules heureuses, l'Auteur dégage, d'une *lecture persévérente* et approfondie d'Augustin, le sens de l'*histoire*. Il le confronte aux *lectures* qu'en ont faites quelques modernes. Pour Augustin, l'*histoire* n'est pas extérieure à l'homme ; c'est l'homme qui *fait l'histoire*, ou plutôt c'est l'homme qui *se fait histoire*, *se refait histoire*, *est histoire* : sa « liberté intrinsèque est la formalité historique de son être » (p. 226). Cette intériorité radicale de l'*histoire* a des composantes spirituelles et théocentriques permettant de la distinguer de tous ses reflets, vrais ou supposés, chez les penseurs modernes, en dépit des formules similaires, car personne après Augustin n'a réussi à exprimer aussi bien l'*insuffisance* de l'homme en tant qu'*appel* à une transcendance ; d'où son actualité permanente.

L. B.

- 177.** MORETTI-COSTANZI Teodorico, *Il senso della storia*. Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Sezione teoretica. (Collana di) Ricerche filosofiche, 4. Bologna, Edizioni Alfa, 1963, 24 × 16, 332 p.

Avec dix ans de retard nous signalons ce livre qui mérite attention. C'est en philosophe ou en historien de la philosophie que l'A. interroge quelques grands penseurs, d'Aristote à Heidegger, sur leur « sens de l'*histoire* », mais comme sa visée personnelle est celle du philosophe chrétien, c'est en fait une théologie de l'*histoire* qu'il nous propose. Adoptant sans réserve le schéma augustinien de la *Cité de Dieu* qu'il expose longuement au ch. 2, tout le livre n'est en somme qu'une confrontation de systèmes à système. Ce point de vue dont l'*objectivité* est discutable a l'avantage de faire ressortir les valeurs que l'A. considère comme essentielles : marche irréversible du temps vers un au-delà ou subordination du temporel à l'éternel, place prépondérante de l'homme, de la personne humaine dans l'ordonnance providentielle de l'*histoire*. D'autres essais d'interprétation ont déjà été proposés par des historiens, philosophes ou théologiens, mais notre Auteur ne s'en embarrasse pas, à supposer qu'il les connaisse ; on retrouve donc inévitablement des idées connues mais présentées sous forme de rapprochements ou de confrontations sans doute discutables mais instructifs.

G. F.

- 178.** FORTIN Ernest L., *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*. The Saint Augustine Lecture 1971. Villanova, Villanova University, 1972, 19,5 × 13, (8)-58 p.

- 179.** FORTIN E. L., *Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin* — *Recherches augustinianes*, 8, (Paris, Études Augustinianes, 1972), pp. 231-260.

Le deuxième texte (n° 179) est la traduction par l'auteur lui-même du texte original anglais (n° 178). Celui-ci l'emporte, à mon avis, sur la traduction par la clarté du développement, la traduction comportant des omissions gênantes, notamment à la page 250, dernière ligne, un bout de phrase qui donne une explication importante (voir original, p. 26, dernière ligne) et par la précision des termes choisis : si, par ex., l'affirmation dans l'original : « there is, strictly speaking, for Augustine no such thing as a *christian polity* (c'est nous qui soulignons). Christianity was never intended as a substitute for *political life* » (p. 32) est parfaitement admissible, elle ne l'est plus, sans commentaire explicatif, dans la traduction : « il n'y a pas pour Augustin de *société chrétienne* à proprement parler (et l'Église donc ?). Le christianisme ne rivalise pas avec la *société civile* (*political life* ?) et ne cherche pas à se substituer à elle » (p. 255).

L'auteur cherche à montrer que la pensée politique d'Augustin se présente fondamentalement comme un effort d'intégrer en un tout les données de la foi chrétienne et les prin-

cipes de la philosophie gréco-romaine en matière politique. De celle-ci, Augustin regarde Platon comme le maître, mais il n'en connaît les idées politiques qu'à travers Varro et Cicéron. Néanmoins on peut voir dans *La Cité de Dieu*, abstraction faite des circonstances qui en ont motivé la rédaction, une réplique à *La République* de Platon, dont Augustin critique l'idéalisme, non pas l'idéalisme politique ridiculisé par Aristophane dans son *Assemblée des femmes*, puisque Platon écrivit sa *République* contre cette œuvre pour en rejeter la caricature, mais celui qui, se fondant sur l'idée d'une nature capable de réaliser par elle-même sa beatitudine, du moins dans une élite, présente une société qui de l'aveu même de son auteur, s'avère irréalisable dans la pratique. L'analyse de l'*Apologie de Socrate*, soulignant l'opposition entre le centre d'intérêt du philosophe et celui du commun des hommes de la cité, montre par ailleurs que l'idée d'un roi-philosophe est contradictoire dans ses termes. Le chrétien se trouve dans une situation analogue à celle du roi-philosophe : son centre d'intérêt ne le porte pas directement vers les affaires de la cité : il s'intéresse à la recherche de la vérité connue par Jésus-Christ. Cependant il n'existe pas d'opposition entre, d'une part, son amour de la vérité et les exigences d'une vie consacrée à sa recherche et, d'autre part, le service du prochain : l'amour de Dieu inclut l'amour du prochain. Par ailleurs, la connaissance de Dieu transmise par Jésus-Christ n'est pas une théorie philosophique, mais une connaissance qui, acceptée dans la foi, opère une transformation de la personne en l'aistant à vouloir et à réaliser ce que cette connaissance implique. Le christianisme échappe donc aux deux reproches qu'Augustin fait à l'idéalisme politique des philosophes païens ; il échappe aussi au reproche qu'on lui fait d'être incompatible avec les intérêts propres de la cité temporelle. Il reste cependant qu'en tant que religion d'amour envers tous les hommes et voie universelle de salut spirituel, il soulève bien des problèmes dans l'ordre politique. Comment par exemple concilier les exigences de l'amour universel sans distinction de nations ou de races avec les devoirs spécifiquement patriotiques qui incombent à chaque chrétien en sa qualité de membre d'une société civile particulière, nation ou état ? L'auteur passe en revue un certain nombre de ces problèmes, en signalant les principes à partir desquels Augustin cherche à expliquer et en même temps à réduire l'inévitable tension qui existe entre l'idéal chrétien vécu et les dures réalités temporales de la cité.

L'intérêt principal de l'article se trouve, à mon avis, dans l'analyse que l'auteur présente des œuvres classiques où l'idéalisme politique de Platon est exposé et éventuellement critiqué ou défendu.

A. d. V.

180. FORTIN E. L., *St. Augustine, 354-430*. — *History of Political Philosophy*, ed. by L. STRAUSS and J. CROPSEY. Second Edition. Chicago, Rand McNally, 1972, pp. 151-181.

Le présent article a paru pour la première fois dans la 2^e édition de l'ouvrage collectif signalé, en remplacement d'une notice écrite par un autre auteur. Je crois savoir qu'il est antérieur à l'étude présentée ici sous les n^os 178 et 179. Le thème en est fondamentalement le même : montrer que la pensée politique d'Augustin se présente comme un effort d'intégrer en un tout les données de la Bible et celles de la philosophie classique (p. 151). L'argumentation s'appuie elle aussi sur le même constat d'impuissance de l'idéal politique des philosophes à se concrétiser dans le réel, mais l'auteur ne s'attarde pas à analyser les œuvres où cet idéal politique est présenté (analyse qui, à mon avis, fait l'intérêt de l'article précédent). A cette réserve près, le développement suit à peu près un schème identique, exposant à la suite les différences entre la notion chrétienne (augustinienne) et la notion païenne de la vertu, la place dans la conception politique du monothéisme chrétien face à la religion civile des païens et finalement les interférences et tensions entre la religion chrétienne et les devoirs politiques de tout citoyen, même chrétien.

A. d. V.

181. STRAUB Johannes, *Augustins Sorge um die regeneratio imperii*. — *Das frühe Christentum im römischen Staat*, herausgegeben von Richard KLEIN. Wege der Forschung, 267. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, 19,5 × 13, 490 p. ; pp. 244-274.

Reproduction de cet article paru dans *Historisches Jahrbuch*, 78, 1954, pp. 36-60.

182. MARTIN Rex, *The Two Cities in Augustine's Political Philosophy — Journal of the History of Ideas*, 33, 1972, pp. 195-216.

L'A. reprend les textes principaux de la *Cité de Dieu* pour établir la notion d'État chez Augustin après avoir rappelé les thèses qui s'opposent sur la nature des Deux Cités. Pour Augustin l'État est une institution mais celle-ci ne ressort pas de l'ordre naturel ; elle est un pis-aller, imposant ses lois tant que la société définitive, eschatologique, n'est pas réalisée, société fondée sur l'harmonieux consentement de ses membres. C'est là ce qui oppose Augustin à Cicéron dont il n'emprunte que l'expression technique des institutions.

L. B.

183. BONNER Gerald, *Quid Imperatori Cum Ecclesia ? St. Augustine on History and Society — Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 231-251.

Compte rendu de l'ouvrage de R. A. MARKUS, *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, University Press, 1970.

184. MACQUEEN D. J., *St. Augustine's Concept of Property Ownership — Recherches augustiniennes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 187-229.

Après avoir exposé rapidement la notion de propriété privée dans la révélation judéo-chrétienne, chez les Pères antérieurs à Augustin et chez des auteurs païens (Cicéron, Sénèque), l'auteur analyse, à partir d'une riche moisson de textes, la doctrine augustinienne sur le sujet. Il a soin de replacer celle-ci dans le cadre de la morale augustinienne qui, dans les conditions de l'homme après la chute, est caractérisée par la dialectique de *l'uti* et du *frui*, et, dans le domaine étudié ici, par celle de *bene = iuste = iure uti et male = iniuste = non iure uti*. Augustin ne dit-il pas : « nonne omnes qui sibi videntur gaudere licite acquisitis, eisque uti nesciunt, aliena possidere convincimur ? » (*Ep.*, 153, 25, *PL* 33, 665 ; lire la suite). Comment peut-il affirmer cela ? N'y-a-t-il pas contradiction entre « biens licitement acquis » et « les posséder par usurpation en en faisant mauvais usage » ? Le droit de propriété privée n'est-il fondé aux yeux d'Augustin que sur le bon usage qu'on fait de ces biens ? Finalement en quoi consiste ce bon usage (*uti scire, bene uti*) ? Contre Roland-Gosselin et H. Deane, l'auteur montre la logique interne de la doctrine augustinienne, en soulignant que la notion d'acquisition licite n'est pas du même ordre de valeur que celle de bon = juste usage. La distinction peut paraître subtile, mais je la crois justifiée. Pour Augustin la propriété commune (l'un des aspects du *bonum commune*) précède la propriété privée dans le temps et par nature : selon les Écritures c'est Dieu, le Créateur de tous les biens, qui en est le vrai propriétaire, mais il les a mis à la disposition de tous pour qu'ils s'en servent (*uti*) selon l'ordre prévu par lui. La propriété privée a vu le jour, après le péché, sous l'effet de la concupiscence et le plus souvent en conflit avec le bien commun (*libido dominandi*). Au fur et à mesure que les hommes s'organisaient en sociétés, ils se sont constitué un ensemble de droits appelés droits civils (*iura civilia*) qui garantissent e. a. la propriété privée en fixant les manières de l'acquérir (cf. p. 195) licitement et de les posséder, mais, note Augustin, leur effet n'est pas qu'on fasse nécessairement bon usage des biens ainsi légitimement acquis (cf. *Ep.* 153, 25, *PL* 33, 665). On n'en fait bon usage que dans la mesure où, d'une part, on respecte les droits et subvient aux besoins du prochain (*bonum commune*) et que, d'autre part, on n'y met pas sa jouissance (*frui*) comme dans une fin dernière. Dans la conception d'Augustin, le droit à la propriété privée n'est donc pas absolu ni inviolable, mais relatif et conditionnel, significatif d'une humanité soumise aux conséquences du péché.

On aura remarqué que pour Augustin le droit à la propriété privée ne dérive pas immédiatement de la loi naturelle mais indirectement par le truchement de l'autorité civile qui fixe les conditions auxquelles l'acquisition (possession) de biens privés devient licite. Le rôle ainsi dévolu à l'État (au roi, à l'empereur) — et on sait qu'Augustin considère l'État comme le ministre de Dieu chargé de veiller sur le bien commun — comporte donc en principe le pouvoir de réformer le statut de la propriété privée au profit du bien commun quand les circonstances de temps et de lieux l'exigent. Bien des commentateurs, soulignant l'esprit « conservateur » de l'Évêque, mettent en doute que tel puisse avoir été son avis. Il me semble cependant que les textes rassemblés et analysés par l'auteur (p. 221-225) ne permettent pas d'en douter.

Nous n'avons fait que résumer dans ses points fondamentaux l'argumentation détaillée et parfois prolixie de l'auteur dans l'espoir de provoquer nos lecteurs à se rendre compte par eux-mêmes de l'intérêt que comporte cette étude pour la solution de bien des problèmes de notre temps. L'auteur a ajouté deux appendices. Bien que je sois d'accord en général avec les conclusions de l'Appendix B, je fais une réserve sur la traduction-interprétation, proposée au départ, de « communiter possidere » en *En. in ps.*, 131, 5 : « numquid propter ista quae communiter possidemus litigamus ? » Le contexte fait clairement allusion à des biens, l'air, le soleil, dont nous disposons tous et que nous ne pouvons accaparer pour nous tout seuls. Je n'y vois qu'une comparaison et non pas une déclaration de principe. Augustin dit ailleurs qu'il y a des gens qui se disputent et se font des procès « de usu solis et luminis » (*Sermo* 50, 7, *CC* 41, 628 ; cf. *En. in ps.*, 128, 5, *PL* 37, 1691, *CC* 40, 1884). L'aurait-il oublié ici en posant sa question, pour suggérer, comme l'Auteur le veut, que ces biens « ne nous séparent ni de Dieu ni du prochain (communiter) » ?

A. d. V.

185. SOTO Z. Emmanuel, *Lineamenta iuris criminalis fundamentalis in doctrina S. Augustini*. Roma, 1972, 24 × 17, xxvii-212 p.

Ce livre est une double performance, car il n'est pas donné à tout le monde de pouvoir écrire 212 pages sur les fondements du droit criminel dans la doctrine augustinienne, et de les écrire en latin. On peut en féliciter l'Auteur, mais avec quelques réserves cependant ; car finalement son livre est plus un haut exercice d'école dans son fond et sa forme qu'une recherche ou une étude neuve. Dans une première section sont exposés les fondements du droit de coercition : existence de la liberté comme présupposé essentiel, Dieu bien absolu d'où découle toute justice, la justice humaine n'étant qu'un vestige de la justice divine, droits et devoirs de la société et des individus qui la composent, motifs de coercition en raison du préjudice causé à autrui, but et limites de toute punition ou sanction : le bien commun. Cet ensemble de données est essentiellement d'ordre philosophique, et pour leur exposé l'A. a recours au cadre et aux formules scolastiques, le postulat ou l'argument d'abord, suivi invariably de la preuve « hanc censemus esse Augustini mentem... » ; « hanc tenemus esse Augustini mentem... » ; viennent alors les citations augustiniennes les plus classiques tirées de nos réertoires habituels. La seconde section nous apparaît encore plus scolaire puisqu'elle est constituée aux deux tiers d'une suite de définitions des diverses catégories associées de près ou de loin au « crimen », en commençant par le « mal » en lui-même. On se retrouve tout au long de ces dernières pages dans l'un des plus classiques manuels de morale. Et le livre se conclut sur l'examen des deux adages : « Ubi non est lex, nec praevaricatio », « Nullum crimen sine lege », sur lesquels juristes, moralistes et philosophes de tous les temps se sont toujours accordés. Je ne pense pas que les criminologues trouvent beaucoup à apprendre dans ce livre qui reproduit purement et simplement les données fondamentales de la morale générale avec recours à l'autorité d'Augustin.

G. F.

V. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

186. BEYSCHLAG Karlmann, *Christentum und Veränderung in der Alten Kirche — Kerygma und Dogma*, 18, 1972, pp. 26-55.

Conférence munie d'abondantes notes. Il y eut dans le Christianisme ancien une double tendance : celle de la stabilité calquée sur la « paix » perpétuelle de Rome, et celle du changement ; changement radical par l'Incarnation, et changement continu, eschatologique, de la société et des individus. Pour l'idée de la rupture du Christianisme avec le monde antique, B. utilise en particulier l'ouvrage de Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, 1926. Il termine par une double perspective : laquelle des deux attitudes est à favoriser aujourd'hui ?

L. B.

- 187.** LAFONT G., *Théologies du salut au temps des Pères de l'Église — La foi et le temps*, 5, 1972, pp. 526-543.

Réfléchissant en théologien sur la signification de l'étude des Pères, G. L. compare les doctrines sotériologiques de Grégoire de Nysse et d'Augustin, souligne « les valeurs que les Pères ont dû dégager pour rectifier, dans la perspective de la foi chrétienne, les requêtes angoissées de leurs contemporains » (p. 541), et signale les points sur lesquels la pensée patristique s'avère trop courte et qui devraient faire aujourd'hui l'objet d'un approfondissement théologique.

G. M.

- 188.** BEUMER Johannes, *Die theologische Methode. Handbuch der Dogmengeschichte*, herausgegeben von Michael SCHMAUS, Alois GRILLMEIER, Leo SCHEFFCZYK, Schriftleitung Michael SEYBOLD. Band I : *Das Dasein im Glauben*. Faszikel 6 (unter Mitarbeit von Lodewijk VISSCHERS). Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1972, (8)-136 p.

Dans ce fascicule du manuel, consacré à la méthode et qui couvre vingt siècles, Augustin obtient cependant à lui seul les pages 49-56, dans la section des Pères latins post-nicéens. L'A. avait rédigé plusieurs monographies sur l'histoire de la méthode ; il déplore l'absence de travaux similaires qui permettraient d'étoffer ce fascicule. C'est pourquoi il se déclare contraint de présenter les exemples les plus accessibles, un auteur seul ne pouvant plus actuellement se flatter de préciser la méthode des penseurs les plus divers (la première section, sur la méthode des milieux juifs contemporains du N. T., est confiée à L. Visschers) ; il y renonce explicitement pour Maxime le Confesseur, mais il présente longuement, par exemple, Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse, Jean Damascène (d'après B. Studer), Marius Victorinus (d'après P. Hadot). Il examine chez Augustin la mise en œuvre d'une méthode et ensuite la conscience qu'avait Augustin d'appliquer une méthode. Pour le premier point, il s'agit de l'*intellectus fidei* (Glaubensverständnis) ; l'influence générale et médiate des Alexandrins est signalée, mais elle s'efface devant la personnalité intellectuelle, la démarche spontanément speculative d'Augustin. Une spéculation qui commence par dresser une fois pour toutes la base de la foi en l'autorité et en l'écriture, pour se déployer ensuite sans contrainte ; le manichéisme a provoqué cette précaution en même temps qu'il incitait à la contre-épreuve intellectuelle. Beumer cite longuement la déclaration de la *Lettre 120 à Consentius*, qui établit le rôle de la raison et de la foi ; puis il passe, comme cette lettre, au problème de la Trinité ; il montre en quel sens Augustin manie l'analogie dans le *De Trinitate* et comment il y subordonne, malgré certaines apparences, le raisonnement à la transcendance du mystère. Quant à l'intention méthodologique d'Augustin, on n'en trouve nulle part chez lui une esquisse ; elle existe néanmoins, empirique et souple. Autrement dit, il n'a jamais eu l'intention de rédiger un corpus cohérent des vérités révélées et déjà élaborées avant lui, comme il avait nourri le dessein d'un cycle des arts libéraux, où les modèles ne manquaient pas (et où sa méthode aurait offert un intéressant parallèle) ; Beumer relève bien le caractère pratique des synthèses dogmatiques tel l'*Enchiridion* ; mais de l'ensemble des œuvres se dégagent même les éléments d'une « théologie positive » complète. Celle-ci pourtant n'est pas mise en œuvre systématiquement ; toujours au premier plan apparaît la spéculation sur le donné révélé, une manière de tout examiner par la raison soumise à la foi plutôt que par une philosophie au service d'une théologie.

L. B.

- 189.** DE LUBAC Henri, *Die Freiheit der Gnade*. Übertragen von Hans Urs von BALTHASAR. Bd. 1 : *Das Erbe Augustins*. Bd. 2 : *Das Paradox des Menschen*. Mit einer Gesamtbibliographie Henri de Lubac. Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1971, 373 et 390 p.

Sous le titre général « La liberté de la grâce », traduction des deux ouvrages simultanés *Augustinisme et théologie moderne* et *Le mystère du surnaturel* (coll. Théologie, 63 et 64, Paris, Aubier, 1965).

- 190.** FORTIN Ernest L., *Reflections on the Proper Way to Read Augustine the Theologian — Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 253-272.

Réflexions à propos de l'ouvrage de Eugene TESELLE, *Augustine the Theologian*, New York, Herder and Herder, 1970. E. L. Fortin a consacré un compte rendu proprement

dit à cet ouvrage dans notre *Bulletin pour 1970*, n° 254 (*Rev. ét. augustin.*, 17, 1971, pp. 391 sv.). Dans le présent article, tout en rendant hommage à cette grande synthèse de la théologie d'Augustin, à sa vaste information, à son absence de parti pris confessionnel ou anti-augustinien, E. L. F. exprime des critiques de détail et des réserves fondamentales. Ces réserves débordent l'ouvrage recensé pour dénoncer des idées reçues. Périodisation trop poussée de la doctrine augustinienne ; le « jeune Augustin », comme on dit commodément, avait trente-trois ans ; à cet âge, un esprit génial peut être en pleine possession de ses moyens et brûler les étapes à la suite de longues réflexions pour parvenir d'un coup aux conceptions essentielles qui n'auront besoin que de retouches mineures. Cela vaut en particulier pour la conciliation de la philosophie antique et de la Révélation. Fortin a aussi des pages denses sur la fausse et la vraie actualité de S. Augustin.

L. B.

191. MAYER Cornelius, *Garanten der Offenbarung. Probleme der Tradition in den antimanchäischen Schriften Augustins* — *Augustinianum*, 12, 1972, pp. 31-78.

L'auteur fait remarquer que, dans ses écrits antimanchéens, Augustin n'invoque pas le témoignage d'auteurs extracanoniques pour appuyer son point de vue ; il n'est donc pas question d'y retrouver l'emploi de l'argument de tradition au sens de la théologie postérieure. Augustin y fait cependant fréquemment appel à l'autorité de l'Église comme garantie de l'intégrité des Écritures et de l'authenticité de leur interprétation. La question est donc de savoir comment il justifie cet appel et si, à cette occasion, on peut découvrir des éléments d'une doctrine qui justifierait à l'avance l'appel à l'argument de tradition, dont Augustin va se servir dans la controverse avec les donatistes et les pélagiens. L'auteur cherche d'abord à découvrir le problème fondamental en discussion entre Augustin et les manichéens pour relever ensuite dans la réponse d'Augustin les éléments qui détermineront sa doctrine de la tradition.

Le problème fondamental en discussion était celui de la révélation. Dans son introduction (p. 32), l'auteur l'avait réduit, un peu hâtivement, à celui des rapports entre Écriture et Tradition ; le problème ne se posait pas en ces termes qui évoquent en outre une problématique postérieure à Augustin. Ici il montre que le problème fondamental était celui de la transmission matérielle et formelle, garantie authentique, de la révélation, problème qui se posait aussi bien, oserai-je ajouter, pour les manichéens que pour Augustin. Quand je dis transmission, je prétends traduire le mot *traditio* dans le sens qu'il comportait dans l'antiquité chrétienne latine : il exprime une transmission en chaîne dont le premier membre est Dieu qui, pour employer une définition de Tertullien (*De praescr.*, 37, 1) transmet les vérités qu'il veut révéler, au Christ qui transmet aux Apôtres qui transmettent à l'Église. Il est à noter que la transmission se fait de haut en bas de personnes à personnes et que, si l'Écriture est choisie comme moyen privilégié de transmission, elle présuppose d'autres voies de communication, l'illumination de l'esprit et la parole dite. Pour les manichéens cependant, la chaîne de transmission, sans exclure le Christ ni les Apôtres, comportait un membre qui surpassait le Christ et les Apôtres et s'identifiait pratiquement avec Dieu, en prétendant être, dans son « double », l'Esprit promis par Jésus-Christ en qui la révélation aurait atteint sa plénitude et son achèvement. Mani a transmis « sa » révélation à son « Église » qui, à son tour, prend place ainsi dans la chaîne de transmission. A partir de la prétention de Mani et à son exemple, le manichéisme pouvait se permettre, tout en se réclamant des Écritures, d'en éliminer ce qui en elles ne lui paraissait pas conforme à la doctrine révélée transmise par son fondateur. C'est par ce biais seulement que l'Écriture devient objet du débat ; le problème fondamental en reste celui de la révélation. C'est bien ce que l'auteur découvre, même s'il l'exprime en d'autres termes.

Comment Augustin s'y prend-il pour montrer que les manichéens se trompent ? Il ne suffit pas de citer des Écritures que les manichéens rejettent, il ne suffit pas non plus d'authentifier ces Écritures en faisant appel à l'autorité de l'Église catholique sur elles. Il faut établir fermement que l'Église catholique est investie de cette autorité. Augustin traite le problème de la révélation et de sa transmission comme un problème de gnoséologie, ce qu'il est en réalité, mais à partir de la conviction de foi que c'est Dieu qui, par les prophètes et finalement par le Christ, a parlé aux hommes pour leur révéler des vérités qu'ils ne pouvaient découvrir par eux-mêmes. L'auteur s'efforce à reconstituer l'argumentation d'Augustin telle qu'elle se trouve dispersée dans les œuvres antimanchéennes. Dans

L'analyse, l'explication et éventuellement la critique qu'il nous en fait, il utilise fréquemment les résultats de sa récente dissertation : *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969 (*Bull. augustin.* pour 1969, n° 208 — *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, pp. 340-343). Le sujet s'y prêtait. A vrai dire, l'auteur ne nous apprend rien ici que nous ne sachions déjà, mais il a le mérite de nous présenter une synthèse qui permet de suivre les cheminements de la pensée d'Augustin en recherche d'une argumentation qui justifiait, à ses yeux, l'appel à l'autorité de l'Eglise comme garante de la révélation.

A. d. V.

192. MAYER Cornelius Petrus, « *Wer ist das eigentlich — Gott ? — Gründe und Hintergründe einer Krise — Theologie und Glaube* », 62, 1972, pp. 178-197.

Texte de conférence. C. P. M. milite en faveur d'une théologie nouvelle ; et, pour ce faire, croit devoir expliquer la crise actuelle de la théologie comme un avatar de la doctrine augustinienne. Les travaux de C. P. M. sur Augustin sont sérieux et solides (cf. *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 340-343, et dans ce fascicule, n°s 148 et 191). Mais je dois dire que celui-ci m'a déçu. Je n'ai rien contre la théologie nouvelle ; mais que peut-elle gagner à caricaturer l'autre ?

G. M.

DIEU — TRINITÉ — PERSONNES

193. BAILLEUX Émile, *Dieu notre Père, selon le « De Trinitate » de saint Augustin* — *Revue Thomiste*, 72, 1972, pp. 181-197.

Le thème de la paternité divine est subordonné, dans le *De Trin.*, au thème de l'image : par la restauration de l'image, les croyants deviennent « les fils de Dieu-Trinité » et les « fils de Dieu le Père ».

194. ADNÈS Pierre, *Jalousie de Dieu — Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, (fasc. 52-53, 1972), col. 79-93. (Augustin, col. 87.).

195. HILL Edmund, *Karl Rahner's « Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate and St. Augustine » — Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 67-80.

Ce n'est pas tant le P. Rahner que vise cet article, mais une affirmation générale que l'on rencontre souvent comme une idée reçue : la spéculation augustinienne sur la Trinité est opposée à celle des Grecs et elle a entraîné un appauvrissement de la théologie occidentale. Cette théologie part du Dieu Un pour aboutir au Dieu Trinité ; l'on insiste trop sur les opérations *ad extra* en tant que communes aux trois Personnes, et sur l'indifférence théorique du sujet de l'Incarnation qui aurait pu être assumée par une autre Personne que par le Fils, Hill montre très bien qu'en réalité, dans le *De Trinitate* même, Augustin prend son point de départ dans les affirmations du N. T. qui présentent les opérations propres des divines Personnes. Quant à la possibilité spéculative de l'Incarnation assumée par le Père ou par le Saint-Esprit, elle ne semble pas se rencontrer dans le *De Trinitate*, dit le P. Hill (p. 71). Nous ne l'y voyons pas non plus ; c'est Nébridius qui a posé la question, cf. *Epist. 11, 2* et *Epist. 12*, mais Augustin semble se dérober à lui répondre sous cet angle. De même, *sermo Guelferb. 1, 7* (= *sermo 213, 6*), Augustin évoque ce point, mais sans le reconnaître même comme une possibilité théorique. Et *De Trin. XIV, xviii, 24* et *XV, xi, 20* n'en dit pas davantage. La raison en est évidemment que cette question est oiseuse, la Bible n'en fournissant aucune occasion. C'est une question générale résolue dès avant 395 : il n'y a pas lieu d'intervenir les « missions » ni les « propriétés » des Personnes divines, telles qu'elles sont clairement indiquées dans les Ecritures, cf. *De diu. quaest. 83, 9*, 1 et 9 fin. Ceci ne fait que renforcer les considérations si judicieuses du P. Hill qui, pour finir, montre ce que la théologie actuelle aurait à gagner en exploitant mieux le *De Trinitate*, quoi qu'il en soit de son utilisation par la Scolastique.

L. B.

- 196.** DE MARGERIE Bernard, *L'analogie familiale de la Trinité — Science et esprit*, 24, 1972, pp. 77-92.

Extrait du chap. VIII d'un ouvrage à paraître : *La Trinité dans l'histoire*. — Plaidoyer pour l'exploitation actuelle de cette analogie en y incluant l'analogie conjugale ; sa présence chez les gnostiques et chez les Pères ; les raisons de son rejet par S. Augustin et par S. Thomas d'Aquin ; (cf. Augustin, *De Trin.* XII, en particulier VI, 6 ; et *Trael. in Ioh. Evang.*, 99, 9) ; ses avantages, les modalités de son application.

L. B.

- 197.** MAYR Franz K., *Trinität und Familie in « De Trinitate XII » — Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 51-86.

Cet article montre comment Augustin a écarté l'analogie familiale et conjugale de la Sainte Trinité ; comment il a étudié tout aspect matriarcal de la divinité, en réaction contre le polythéisme classique, et dans le prolongement du judaïsme orthodoxe. La densité de ces pages est telle qu'un résumé l'appauvrirait beaucoup ; nous préférons engager le lecteur intéressé, à l'étudier de près malgré la difficulté de sa lecture (phrases surchargées d'incidentes), car, comme dit quelque part Augustin à propos de la Bible, plus l'expression est obscure, plus le profit sera grand.

Nous profitons de cette recension pour nous écarter du sujet principal de l'article et dénoncer une bonne fois une affirmation erronée. M. Mayr nous en fournit l'occasion, mais ce n'est pas lui seul que nous critiquons. Il exprime d'une manière abrupte un fait apparemment connu : « une dualité des fonctions qu'Augustin désigne la plupart du temps par *ratio superior* et *ratio inferior* » (p. 53 ; voir encore pp. 54, 58, 59, 60). Quelqu'un a-t-il jamais trouvé ces expressions chez Augustin ? Nous sommes persuadé qu'on ne les trouve pas avant la Scolastique. Les auteurs médiévaux et, à leur suite, les modernes ont donné le change sur la paternité de cette « formule augustinienne », dont *l'idée seule* est présente chez Augustin. Les Mauristes ont involontairement leur part de responsabilité : ils ont ajouté ces expressions, déjà traditionnelles, en guise de résumé marginal (et non comme titre !) au chap. III du *De Trinitate* VIII ; mais le Mauriste chargé de l'index général s'est bien gardé d'y reprendre la double expression. Par comble de malchance, le mot *inferior* de ce résumé est devenu *interior* dans *PL* 42, col. 909 (titre !). L'accident est banal : dans l'édition des Mauristes, imprimée par Muguet, t. VIII, 1^{re} éd. 1688, col. 014, tous les caractères typographiques de ce résumé sont nets, sauf précisément l'*f* d'*inferior*, qui ressemble à s'y méprendre à un *t* ; mais c'est bel et bien un *f*.

Pour montrer que nous n'exagérons rien, voici quelques exemples, que chacun pourra prolonger s'il le désire. J. PÉGHAIRE, *Le couple augustinien « ratio superior et ratio inferior »*. *L'interprétation thomiste — Rev. des sc. philos. et théol.*, 23, 1934, pp. 221-240. (Titre de l'article ; voir aussi p. 221 :) « la distinction ... proprement augustinienne, celle-là, entre *ratio superior* et *ratio inferior* », avec référence à *De Trin.* XII. — La paternité augustinienne de la formule même n'est pas évoquée par M.-D. CHENU, *Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne* — même périodique, 29, 1940, pp. 84-89. — J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme — AHDLMA*, 2, 1927, pp. 73 : « La distinction augustinienne de la raison supérieure et de la raison inférieure semble avoir joui dans l'enseignement franciscain d'un prestige général... » ; « Jean de la Rochelle, qui donne la distinction de la raison supérieure et de la raison inférieure attribuée à saint Augustin ... » (on remarquera la nuance). — M. Étienne GILSON n'a pas attribué à Augustin la formule, comme pourrait le croire un lecteur pressé : « Pour la clarté de l'analyse, il convient pourtant de donner deux noms différents à ces deux fonctions distinctes. On les désignera donc respectivement par les noms de *raison supérieure* et de *raison inférieure* » (italiques dans le texte ; renvoi à *De Trin.* XII, 4, 4 ; ceci dans l'ouvrage classique *Introduction à l'étude de S. Augustin*, 1^{re} éd., 1929, p. 142, = 2^e éd., 1943, p. 152 ; voir aussi l'index, et la page 54 = page 57 de la 2^e éd.). — Nous relevons, grâce à M. GILSON (*La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1924, p. 347) : « ... cum dividitur ratio in superiore et inferiore » ; (p. 365 :) « divisio rationis in superiore portionem et inferiore » ; ces deux passages de Bonaventure en *II Sent.*, 24, 1, 2, 3, concl. — M. J. ORCIBAL a relevé deux textes intéressants d'Eckhart, en les accompagnant d'une réserve (dans le volume collectif *In Principio...*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, p. 274) : « caelum et terra est ratio superior et ratio

inferior in uno homine, de quo Augustinus *De Trinitate* I. XII, c. 7 [n. 10] et c. 8 [n. 13] et I. XIII, cap. 1 [n. 2-4] » ... « Per costam Adae figuratur ratio superior animae, per mulierem vero inde formatam significatur ratio inferior » (Eckhart, *Die lateinischen Werke*, t. I, éd. K. Weiss, 1964, n° 39, p. 506, et n° 129, p. 594) ; note de M. ORCIBAL : « C'est du moins sous cette forme que Maître Eckhart résume le *De Trinitate*, I. XII, chap. 7 ». — Ce parallèle *mulier = ratio inferior* a dû être courant aussi au M. A. ; Nicolas de Lyre l'attribue à Augustin (voir Marcus ADINOLFI, dans *Antonianum*, 35, 1960, pp. 328 svv.). Ici encore, Augustin a l'idée sans la formule, surtout *De Trinitate* XII, III, 3. — Enfin, pour épargner des recherches inutiles, précisons que Lentz, dans *Concordantiae Augustinianae*, n'a pas d'exemple de *ratio superior / inferior*.

L. B.

198. NEWTON John Thomas, Jr., *The Importance of Augustine's Use of the Neoplatonic Doctrine of Hypostatic Union for the Development of Christology* — *Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 1-16.

Édition d'une partie (p. 110-135) de la thèse dactylographiée : *Neoplatonism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ : A Study of the Philosophical Structure Underlying Augustine's Christology* (Emory University, Atlanta, Georgia, 1969) dont j'ai rendu compte dans *Bulletin augustinien* pour 1971 — *Rev. ét. augustin.*, 18, 1972, p. 339-341.

G. M.

199. STUDER Balsie, « *Consubstantialis Patri, Consubstantialis Matri* ». *Une antithèse christologique chez Léon le Grand* — *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 87-115.

Voir p. 104-114 : « Les approches latines de la double consubstantialité ». « Hilaire, Ambroise et Augustin, tout en ignorant la formule antithétique de la double consubstantialité, (ont) failli la prononcer » (p. 112).

200. MUZUNGU Bernardin, *Le Médiateur entre Dieu et les hommes selon saint Augustin*. Thèse, Université de Fribourg /Suisse, 1972, vi-216 p. dactyl.

Le sujet choisi aurait pu faire l'objet d'une grande thèse, mais l'élaboration qui nous en est donnée ici ne nous paraît qu'une ébauche. L'A. a vu juste en intitulant les deux grandes divisions de son travail : Médiation ontologique et Médiation sotériologique où il étudie respectivement la médiation du Christ, Verbe ou Sagesse, dans l'ordre de la création, et celle du Christ, Dieu fait Homme, dans l'ordre de la rédemption. Dans le développement de chacun de ces aspects, interviennent les thèmes complémentaires, comme ceux de participation, de conversion, d'image de Dieu, de réformation. Ne pouvant maîtriser un si vaste sujet, l'A. en est souvent resté à des généralités et en laissant de côté, ce qui est le plus regrettable, les textes essentiels où Augustin évoque la médiation du Christ en relation avec la théologie du Verbe, de la Sagesse, de l'Incarnation. Sur la quarantaine de textes ou passages que l'on peut facilement repérer à travers les œuvres d'Augustin et sur lesquels devait reposer toute la structure de cette thèse, dix d'entre eux seulement sont cités sous forme de répertoire aux pages 23-26, et en vain les cherche-t-on dans les développements ultérieurs. Quant aux textes laissés de côté, il en était d'essentiels ; citons entre autres : *Retract. I*, 11, 1 ; *En. in ps.* 29, en. 2, 1 ; *En. in ps.* 134, 5 ; *Sermones* 293, 7 et 361, 16 ; *De Gen. ad lit.* V, 13-15 ; *De cons. euang.* I, 35, 53 ; *Expos. Epist. ad Gal.*, 24. L'analyse de tous ces textes aurait aussi conduit l'A. à étudier très attentivement l'exégèse augustinienne de certains versets scripturaires ou de groupements de versets sur lesquels se fonde cette théologie de la médiation, comme *Sagesse* 7, 27 et 8, 1 ; *Philip.* 2, 6 et 7, 1 ; *I Tim.* 2, 5 et *Gal.* 3, 20. On est quelque peu stupéfait de ne trouver aucune allusion aux deux versets du Livre de la Sagesse dans les pages consacrées au Verbe, Sagesse engendrée et Sagesse créatrice, et de ne voir mentionner nulle part *Gal.* 3, 20, versets souvent commentés par Augustin et dans des contextes relatifs à la médiation du Christ. Dernière observation, un certain nombre d'études relatives à des thèmes étudiés : participation, image, médiation, etc. ont totalement échappé à l'A. ; nous ne signalerons que la thèse de A. TAMAYO, *La mediación reveladora de Cristo en la escatología definitiva según la exégesis agustiniana de los escritos de S. Juan*, Diss. Innsbruck, 1962.

G. F.

201. BABCOCK William S., *The Christ of the Exchange : A Study in the Christology of Augustine's "Ennarrationes in Psalmos"*. Diss., Yale University, 1971, 368 p. dactyl.

Contrairement à l'opinion reçue, le Christ n'est pas marginal dans la pensée d'Augustin. Dans les *Ennarrationes*, il apparaît surtout comme l'agent d'un « échange » entre Dieu et l'homme : ce n'est qu'en second lieu qu'Augustin lui attribue les notions de nature et de personne, mais sous la forme de *propriétates Christi*. — Voir le résumé dans *Dissertation Abstracts International*, série A, 32, 1971-1972, p. 6495.

L. B.

202. HARDY Richard P., *La doctrine augustinienne sur la Révélation comme interpellation constante à l'homme. Une étude des "Tractatus in Iohannis Euangelium"*. Diss. Strasbourg, 1971, dactyl.

203. ---, *The Incarnation and Revelation in Augustine's "Tractatus in Iohannis Euangeliū"* — *Église et Théologie*, 3, 1972, pp. 194-220.

Les *Tractatus* traitent le plus explicitement de la révélation de Dieu à l'homme. L'homme devant Dieu ; le *Christ medicus humilius* ; l'Incarnation, remède à la cécité de l'homme : Dieu est invisible, l'Incarnation rend sa révélation possible en mettant l'homme en éveil.

204. SONVEAUX Daniel, *La personne du Christ dans les "Tractatus in Iohannem" de saint Augustin. Étude doctrinale et littéraire d'une catéchèse*. Mémoire de licence en Philologie classique. Université de Louvain, Faculté de Philosophie et Lettres, 1972 (dactyl.).

L'auteur nous a signalé qu'il poursuivait l'étude de ce sujet.

205. WILKEN R. L., *The Interpretation of the Baptism of Jesus in the Later Fathers — Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 208-277.

L'objet principal de cette communication est de situer l'exégèse des Pères dans une tradition diversifiée qui commence dès avant la rédaction des livres bibliques, ici du N. T. Pour l'exemple choisi, le baptême de Jésus, saint Matthieu déjà enregistrait une « raison » à ce baptême, mais si vague et générale qu'elle laissait libre jeu eux développements futurs. L'A. s'en tient à quelques exemples, surtout Cyrille d'Alexandrie, Augustin (les seuls *Tract. in Ioh. Evang.* IV-VI), la tradition liturgique.

L. B.

206. PINTARD J., *Remarques sur la Transfiguration dans l'œuvre de saint Augustin. Une influence de l'Orient ? — Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 335-340.

En 394 Augustin mentionne (*C. Adim.*) au nombre des visions corporelles, la Transfiguration ; vers 415, en *De Gen. litt. XII*, il reprend l'étude des visions mais la Transfiguration n'y est plus citée. Que s'est-il donc passé entre 394 et 415 ? L'auteur constate que pour Ambroise, et pour Origène dont Ambroise est tributaire, la Transfiguration fut une vision spirituelle du Verbe de Dieu. Au terme de cette recherche, une question demeure : pourquoi, vers 415, alors que ses sources l'invitent à classer la Transfiguration parmi les visions de l'esprit, Augustin choisit-il de la passer sous silence ?

E. B.

207. DE MARGERIE B., *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion — Augustinianum*, 12, 1972, pp. 107-119.

« Par Augustin, réfléchissant en néo-platonicien sur la parole de Dieu, l'Esprit s'est manifesté à l'Église comme celui qui l'unifie en étant l'unité personnelle du Père et du Fils » (p. 118-119). L'inspiration néo-platonicienne serait celle du *De regressu animae* de Porphyre (cf. p. 110-111) et celle des *Hymnes* de Martius Victorinus (cf. p. 109-110), à qui Augustin ferait allusion dans *De fide et symbolo*, 9, 19 : « Ausi sunt tamen quidam... ».

G. M.

208. BAVAUD Georges, *Note sur la mission du Saint-Esprit — Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 19, 1972, pp. 120-126.
209. BAVAUD Georges, *Le mystère de la justification — Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 19, 1972, pp. 127-143.

Dans ces deux articles, l'auteur poursuit une même intention œcuménique : il cherche à préciser des points de doctrine qui font difficulté dans le dialogue soit avec les orthodoxes — sur la mission du Saint-Esprit — soit avec les protestants, luthériens et calvinistes pris ensemble ou séparément, sur les éléments fondamentaux du mystère de la justification ; il ne se contente pas de souligner les oppositions et les divergences, mais propose aussi, à l'occasion, des réflexions et des formules susceptibles d'orienter vers un consensus sur le plan dogmatique. Il présente la doctrine qu'il compare avec celle des orthodoxes et des protestants comme étant celle de l'enseignement catholique traditionnel et on sait combien celui-ci est redévalable, outre à saint Thomas, à saint Augustin, spécialement sur les points examinés ici. L'auteur en est conscient, mais son propos n'était pas d'insister là-dessus. Aussi aurait-il suffi de signaler en ce Bulletin, sans plus, le contenu de ces articles, si dans le premier l'auteur n'avait pas soumis à la critique des théologiens une thèse qui mérite quelques observations de la part d'un augustinien, plus historien il est vrai que théologien.

L'auteur affirme que la théologie traditionnelle occidentale ne donne pas une explication satisfaisante du rôle que l'Écriture et la Tradition, dans sa proclamation de la foi, ses prières et rites liturgiques, attribuent au Saint-Esprit, et cela en vertu de sa doctrine de l'appropriation qui ne lui permet pas d'assigner au Saint-Esprit une activité propre dans sa mission de sanctification ; c'est pour quoi les orthodoxes la rejettent. L'affirmation est loin d'être exacte : voir Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, spécialement : *Étude XXVII*, vol. 4, pp. 501-574 (on y trouve signalée, p. 570, comme étant celle de Petau, la théorie de la *cause quasi formelle* que notre auteur critique chez Rahner, p. 124 !). Pour remédier à cette insuffisance, l'auteur propose d'expliquer notre union au Saint-Esprit comme une relation personnelle : notre rencontre avec le Père et le Fils s'accomplice par la médiation d'une relation qui nous unit directement à la Personne du Saint-Esprit nous unissant lui-même aux deux autres Personnes de la sainte Trinité ; cette relation n'est pas de l'ordre de l'être, comme c'est le cas de l'union du Verbe à son humanité, mais de l'ordre de l'agir (p. 123). Quoi que l'auteur en pense, la nouveauté de la thèse ne consiste pas à accorder à la troisième Personne une action propre (conformément à l'Écriture et à la Tradition) mais à l'expliquer en recourant, non pas au concept de causalité quasi formelle, mais au concept de relation. L'auteur nous dit qu'il donne ainsi un prolongement à une intuition d'Augustin. En effet, après avoir cité un texte caractéristique du *In Ioh. ev. tr.* 121, 4 (CC 36, 607) il ajoute : « Saint Augustin ne songe pas à une action propre de l'Esprit, puisqu'il est à l'origine de la doctrine de l'appropriation. Mais nous pouvons donner un prolongement à son intuition » (p. 126). J'ignore si l'Évêque songe ici, oui ou non, à une action propre de l'Esprit, mais je me garderai bien de le nier pour la seule raison qu'il serait à l'origine de la doctrine de l'appropriation (affirmation qui requiert d'être nuancée !) par crainte de me voir reprocher une doctrine de l'appropriation qui n'était peut-être pas la sienne... S'il insiste en effet sur l'*inseparabilité* des trois Personnes dans l'action divine extra-trinitaire, pour affirmer l'unité essentielle de leur causalité, il ne s'ensuit pas que dans la réalisation de la vie divine en nous qui est une participation à la vie trinitaire, il ne respecte pas le rôle spécifique de chacune des trois Personnes et notamment celui du Saint-Esprit (voir : *De Trin. I*, 9, 10). — Cela dit, je dois ajouter que l'auteur aurait pu découvrir chez Augustin de quoi justifier sa thèse et même sa formule : « relation dans l'ordre de l'agir » — j'ai même cru un instant qu'il s'en était inspiré sans le dire ! Dans le *De Trin. V*, 14, 15-16, 16 (BA 15, pp. 456-462) Augustin nous apprend que le *proprium* du Saint-Esprit, ce par quoi il est distinct du Père et du Fils, est d'être le don commun du Père et du Fils. Or, fait-il observer, le don n'est don que par sa *double relation*, l'une aux donateurs, l'autre aux bénéficiaires. Aussi le Saint-Esprit est-il, dans notre langage, non seulement l'Esprit du Père et du Fils qui nous l'ont donné, mais le nôtre à nous qui l'avons reçu. Il ne s'agit pas là de l'esprit par lequel nous sommes et qui est proprement l'esprit de l'homme. Cet esprit, bien sûr, nous l'avons également reçu... mais autre chose ce que nous avons reçu *pour être*, autre chose ce que nous avons reçu

pour être saints (ordre de l'être, ordre de l'agir !) : cf. *De Trin.* V, 14, 15.— La première relation du don qu'est l'Esprit, celui qui le relie aux donateurs communs, Père et Fils, est intratrinitaire. Mais l'autre, celle qui le relie aux bénéficiaires ? Il est clair que pour Augustin les bénéficiaires, c'est nous. Il s'ensuit que l'Esprit n'a pu être donné que dans le temps, faute de bénéficiaires avant le temps. S'ensuit-il aussi que l'Esprit doit au fait d'être donné dans le temps, non seulement d'être *don*, mais purement et simplement d'*être* ? Comment procéderait-il alors de toute éternité du Père et du Fils, comme la foi nous l'enseigne ? Augustin résout la difficulté en distinguant entre *donum donabile* et *donum datum* : l'Esprit procédait du Père et du Fils pour être donné (*donabile*) et à ce titre il était don de toute éternité avant qu'existe à qui le donner : cf. V, 15, 16. — On ne peut nier que pour Augustin la relation aux bénéficiaires (extra-trinitaires) soit inscrite dans le *proprium* du Saint-Esprit qui le constitue tricième Personne de la sainte Trinité. Et qui oserait affirmer, en invoquant la doctrine de l'appropriation de saint Augustin, que pour lui cette relation disparaîtrait plutôt que de se réaliser pleinement quand l'Esprit est effectivement donné dans le temps aux bénéficiaires prédestinés, non pas pour *les faire être*, mais pour *les faire être saints* ? Je livre ce texte, dont la doctrine se répercute dans l'œuvre prêchée d'Augustin, à la réflexion de l'auteur et de nos lecteurs. Il est peut-être temps de reviser bien des idées reçues et transmises concernant la théologie trinitaire et spécialement la pneumatologie de saint Augustin.

A. d. V.

PÉCHÉ ORIGINEL

- 210.** VANNESTE A., *Le dogme du péché originel*. Traduit du néerlandais par A. FREUND. Recherches africaines de théologie, Travaux de la Faculté de Théologie de l'Université de Kinshasa, 1. Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1971, 24 × 16, (VIII)-164 p.
- 211.** VANNESTE A., *De erfzonde. Repliek op vragen en moeilijkheden* (Le péché originel. Réponse aux questions et aux difficultés) — *Bijdragen*, 38, 1972, pp. 152-175.

Voici (n° 210), la version française de l'ouvrage paru en 1969 en néerlandais et dont nous avons rendu compte dans le *Bulletin augustin pour 1969* n° 259 — *Rev. bl. augustin*, 16, 1970, p. 256-257. La traduction est fidèle à l'original dans le corps du texte et, à quelques exceptions près, dans les notes : les références à des ouvrages en langue étrangère se font ici à leur traduction française s'il en existe ; chose curieuse, à la page 149, n. 3, on trouve dans l'éd. française, une citation en néerlandais (!) qui n'existe pas dans l'éd. originale ; la seule initiative signalée du traducteur consiste à avoir ajouté un titre à la bibliographie, p. 46 n. 3 ; je ne sais si l'omission, p. 5, n. 8, de la restriction mise entre parenthèses dans l'éd. originale « (voorlopig = provisoirement) » accolée à « *opgelost = résolu* » est due à un oubli ou à l'initiative délibérée du traducteur avec ou sans le consentement de l'auteur... elle va dans le sens de la phrase publicitaire imprimée sur le dos intérieur de la couverture : « la meilleure synthèse sur un sujet capital ». Vu que la traduction reflète avec une fidélité exemplaire la pensée de l'auteur telle qu'il l'avait exprimée dans l'original, je n'ai pas à modifier le compte rendu signalé plus haut : mes objections formulées sous forme de questions restent entières.

Je n'y trouve non plus la réponse, directe ou indirecte, dans l'article « Réponse aux questions et aux difficultés » (n° 211). A en juger d'après le résumé en français (p. 174-175) l'auteur cherche surtout à se distancer de P. Schoonenberg et P. Ricœur dont le premier maintient, malgré tout, dans sa théorie du péché originel une réalité qui précède la décision libre de l'homme (p. 167); le second, « une réalité antérieure à toute prise de conscience... impuissance du vouloir enveloppant toute faute actuelle... le serf-arbitre » (p. 171). Or, pour lui « le péché originel n'existe pas... il n'y a pas eu de *peccatum originale originans*... il n'y a pas lieu de parler d'un *peccatum originatum*, dans le sens d'un état peccameux avec lequel tout homme viendrait au monde et qui serait antérieur aux péchés personnels librement commis » (p. 174). Pour lui, il s'agit formellement, dans le dogme du péché originel, de l'*universalité du péché*, universalité absolue et en même temps historique

et contingente : « tous les hommes sont pécheurs parce que tous ils commettent librement le péché et le commettent dès le premier jour de leur existence humaine » (p. 175), ce qui veut dire en même temps que tous ont besoin de la grâce du Christ. — Il ne m'est toujours pas évident que dans son appréciation spéculative de l'analyse historique et biblique de l'universalité du péché, l'auteur n'introduit pas dans sa notion du péché originel un élément antérieur aux péchés personnels librement commis. Pour prendre d'abord le cas des nouveau-nés : Bien qu'il ne cesse d'affirmer qu'ils sont encore dans un stade préthéologique dont la situation religieuse échappe aux investigations des théologiens, il écrit à leur propos dans son livre, éd. française p. 63 : « ...il ne s'agit pas d'ajouter le péché originel dont est entaché l'enfant, aux péchés actuels, comme s'il était par exemple le premier dans la série des péchés personnels. Le péché originel est en dehors de la série, ou mieux, il se tient pour ainsi dire à l'origine de la série et la représente tout entière, en un sens. On pourrait dire que le péché originel est la source — le *fomes* — qui, dès le premier instant de notre vie, contient virtuellement tous nos péchés actuels ». Dit à propos des enfants, chez qui il existerait donc bel et bien quelque chose (*fomes*) qui les fait tenir pour pécheurs avant qu'ils aient commis de péché personnel, — cela vaut autant pour les adultes. Je n'en veux pour preuve que ce que l'auteur, dans son livre, nous dit de la concupiscence ; il voit en celle-ci, et à raison, une conséquence du péché, mais conséquence du premier péché personnel de l'adulte évidemment selon tout le contexte. Comment comprendre alors ce qui suit : « Si donc le péché originel consiste en ce que, dès le premier instant de son existence (nous soulignons), l'homme est pécheur, cela veut dire en même temps que dès ce même instant, il porte en lui la concupiscence comme conséquence de son péché. Par conséquent, dès notre naissance comme homme, nous sommes blessés et nous approfondirons cette blessure par les nombreux péchés que nous ne cesserons de commettre par la suite » (p. 77). L'auteur cherche à expliquer ainsi l'idée de la *natura in deterius mutata* (p. 76). Mais il me semble que dans son explication, quoi qu'il en dise, il introduit cependant un élément antérieur au premier péché personnel, un élément (est-ce le *fomes* ?) qui en serait, pour ainsi dire, la conséquence par anticipation ! L'auteur ne dit-il pas dans sa réponse (p. 158) que le péché appartient à la structure fondamentale *historique* (feitelijk) de l'existence humaine ? Pourquoi en est-il ainsi ? Il ne suffit pas de répondre avec Augustin, que les hommes n'obéissent pas à la loi de Dieu « quia... nolunt » (p. 155) ; il faudra expliquer encore pourquoi « ils ne veulent pas ». Sans doute, c'est parce qu'ils ne le peuvent pas sans la grâce du Christ. Mais pourquoi ne le peuvent-ils pas sans la grâce du Christ ? Je pourrais reprendre ici toutes les questions que j'ai soulevées dans mon compte rendu du livre et encore d'autres.

A. d. V.

212. FLICK Maurizio — ALSZEGHY Zoltán, *Il peccato originale*. Biblioteca di Teologia contemporanea, 12. Brescia, Queriniana, 23 × 16, 384 p.

Sous ce titre dépouillé mais lourd de tout son poids de significations non précisées, les auteurs ont repris, mais revues, corrigées et intégrées dans une synthèse, bon nombre d'idées qu'ils avaient déjà exprimées, de concert ou chacun en son nom propre, dans de nombreux articles et livres publiés depuis une quinzaine d'années. Leur ouvrage se divise en trois sections. Dans la première, les auteurs dégagent les orientations du passé telles qu'elles se laissent découvrir dans l'exégèse, la patristique et l'histoire du dogme ; dans la deuxième, ils examinent les solutions que des théologiens catholiques contemporains proposent pour résoudre la crise où l'enseignement postconciliaire du péché originel se trouve engagé ; dans la troisième, ils présentent leur propre contribution à la solution de la crise sous la forme d'une définition et explication du péché originel qui « soit plus moderne et par conséquent satisfasse mieux aux exigences de la foi et de la raison telles qu'elles sont vécues par les hommes de notre temps » (p. 30). Ils n'expriment pas l'intention, voire la conviction (comme A. Vanneste le fait dans son ouvrage, voir ce Bulletin n° 210) de prolonger les principes de saint Augustin ; nous n'avons donc pas à analyser leur contribution en ce Bulletin. Il nous suffira de signaler l'objectivité avec laquelle les auteurs présentent le tableau de l'évolution du dogme du péché originel dans le chapitre trois de la première section, objectivité qui leur fait prendre en défaut sur bien des points les analyses de J. Gross (voir ce Bulletin n° 214). Ils nous offrent, à partir des conclusions des travaux les plus récents (p. 104, n. 375, Planiaux = Plagnieux, *Aug. Mag.* I = II) une

synthèse de la doctrine de saint Augustin bien équilibrée (p. 97-115). Ils affirment notamment, contre l'opinion assez généralement reçue, qu'Augustin a élaboré sa doctrine de l'existence du péché originel chez les nouveau-nés indépendamment de *Rom.* 5, 12 (p. 101). Sur ce point précis, Augustin emprunte son argument fondamental à la pratique de l'Église de baptiser même les nouveau-nés « *in remissionem peccatorum* », argument dont la force réside dans l'efficacité du sacrement de produire ce qu'il signifie par le geste et la parole. Les auteurs ne semblent pas avoir vu que la réaction d'Augustin contre le « pélagianisme » de Célestius sur ce point s'est développée dans une perspective antidonatiste (voir : V. GROSSI, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411 / 412 (De peccatorum meritis et remissione — Ep. 98 ad Bonifacium)* dans *Augustinianum*, 9, 1969, p. 30-61 — *Bull. augustin.* pour 1969, n° 156, *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 327-328). Après avoir déclaré, p. 110 : « l'affirmation que la condition du fils d'Adam, caractérisée par le besoin du Sauveur, la nécessité de la grâce, l'ignorance et la faiblesse, est celle du pécheur, appartient historiquement au patrimoine de la pensée augustinienne », les auteurs ajoutent que « l'interprétation 'hamartiological' de cette intuition sotériologique et anthropologique n'a pas théologiquement la même valeur que l'intuition fondamentale qu'elle interprète ». C'est bien leur droit de penser ainsi à condition de le prouver ; ils s'y efforceront dans la section trois.

A. d. V.

218. GUNSLAS Catherine Lee, *The Place of the Concept « felix culpa » in Christian Doctrine.* Diss., Boston University Graduate School, 1965, v-227 p. dactyl.

Le titre donné à la dissertation : « la place du concept *felix culpa* dans la doctrine chrétienne », nous avertit que le sujet en est doctrinal. A la lecture on constate cependant que l'expression « doctrine chrétienne » ne désigne pas un ensemble de doctrines définies ; l'auteur, en effet, cherche à déterminer l'utilisation du concept dans la théologie d'une longue série d'auteurs chrétiens qui va de saint Irénée jusqu'aux théologiens contemporains, catholiques et protestants. Nous sommes donc en présence d'une recherche d'histoire de théologie.

L'expression *felix culpa* est délibérément empruntée à l'*Exultet* de la vigile pascale. Pour en dégager le concept qui lui servira de terme de comparaison dans sa recherche, l'auteur la replace dans son contexte : « O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est ! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem ! » La faute dont il s'agit est celle d'Adam ; elle est présentée comme nécessaire pour que le Christ pût venir ; elle est dite heureuse en raison de la qualité et de la grandeur du Sauveur qu'elle nous a valu. On voit le nombre et l'importance des problèmes sur lesquels il s'agit d'interroger de si nombreux auteurs : admettent-ils l'historicité du péché d'Adam ? En quelle mesure ce péché était-il nécessaire, c'est-à-dire en réalité, voulu par Dieu ? Quel rapport de cause à effet existe-t-il entre le péché d'Adam et l'Incarnation ? La rédemption apporte-t-elle quelque chose de plus qu'Adam n'aurait pas possédé dans son état de justice première, pour qu'on puisse apprécier sa chute comme heureuse et bénéfique pour lui et ses descendants ? Les auteurs qui nient l'historicité du péché d'Adam ne se sont-ils pas néanmoins servis du concept *felix culpa* pour signifier que le péché personnel de l'homme peut lui être bénéfique en lui faisant prendre une conscience plus aiguë de son état de pécheur ayant besoin de la miséricorde de Dieu ? Vouloir traiter tous ces problèmes me paraît être une entreprise démesurée, impossible à réaliser de manière satisfaisante : si on se contente de renseignements de seconde main, on reste dans le superficiel avec le risque de souvent se tromper en des matières si délicates à nuancer ; si, par contre, on s'impose de découvrir par soi-même la pensée de chaque auteur en analysant méthodiquement leurs œuvres, on ne verra jamais le bout de sa peine, tellement la liste d'auteurs est longue et diversifiée...

Il importait au départ de fixer, si possible, la date, le lieu et l'auteur de l'*Exultet*, ou du moins discuter les hypothèses qui ont été avancées sur le sujet. L'auteur accepte, sans le discuter, le constat d'ignorance d'Arthur O. LOVEJOY dans *Milton and the Paradox of the Fortunate Fall — Essays in the History of Ideas*, New York, 1960. Elle ne connaît pas l'étude d'Adalbert EBNER, *Handschriftliche Studien über das Praeconium paschale — Kirchenmusikalische Jahrbücher*, 8, 1893, p. 73-83 ni celle de B. CAPELLE, *L'« Exultet » pascal, œuvre de saint Ambroise — Miscell. G. Mercati*, I, *Studi e Testi* 121, Città del Vaticano, 1946, p. 219-246.

Au dire répété de l'auteur, la doctrine d'Augustin aurait dominé l'évolution du concept *felix culpa* au moins jusqu'à la fin du Moyen Age. On ne saurait toutefois souscrire, sans faire de sérieuses réserves, à l'exposé assez superficiel de cette doctrine, p. 47-53 et à son évaluation, p. 185-187. L'auteur résume son analyse en quatre points : 1) La chute d'Adam est un fait historique qui a affecté tous les hommes ; 2) Il n'y aurait pas eu l'Incarnation s'il n'y avait pas eu la chute ; 3) Dieu a permis, mais n'a point voulu la chute ; 4) l'état final du racheté est exactement le même auquel Adam et sa postérité auraient été admis s'il n'y avait pas eu la chute. A propos du deuxième point il convient de faire remarquer qu'Augustin se tient toujours à l'ordre des faits connus par l'histoire du salut. Sur le quatrième point on me permettra de ne pas être d'accord du tout, sans en donner ici mes multiples raisons.

A. d. V.

214. GROSS Julius, *Entwicklungs geschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12.-15. Jahrhundert)*. Geschichte des Erbsündendogmas, Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels, Bd. III. München, Basel, Reinhardt, 1971, 436 p.

Si les deux premiers volumes de cette « Histoire de l'évolution du dogme du péché originel héréditaire » ont paru dans un laps de temps rapproché, respectivement en 1960 et 1963 (voir : *Bulletin augustin.*, pour 1960, n° 392 — *Rev. ét. augustin.*, 9, 1963, p. 383-387 et *Bulletin augustin.*, pour 1963, n° 365 — *Ibid.*, 11, 1965, p. 386-387), le troisième volume s'est fait attendre huit ans ; il sera bientôt suivi du quatrième qui sera aussi le dernier de cette vaste enquête. Ce troisième volume poursuit l'enquête du 12^e au 15^e siècle. Il est divisé en quatre parties. I. *Die Erbsünde in der Frühscholastik* (12^e siècle) où est successivement passée en revue la doctrine d'Anselme de Cantorbéry et de son milieu, celle de l'École de Laon, celle d'Abélard, combattue par saint Bernard, et de ses disciples, celle de l'École de Saint-Victor, celle de Gilbert de Poitiers et de son école, finalement celle de Pierre Lombard et de son école. II. *Die Erbsünde in der Hochscholastik* (13^e siècle et 1^{re} moitié du 14^e siècle). On y traite d'abord des auteurs d'inspiration principalement platonico-augustinienne puis des auteurs d'inspiration principalement aristotélicienne (Albert le Grand, Thomas d'Aquin). Sur la fin du 14^e siècle se développe une controverse sur le péché originel dont les antagonistes sont des défenseurs de l'orientation augustinienne, des opposants au thomisme dans l'Ordre des Dominicains et des partisans de l'orientation thomiste. Un chapitre spécial est consacré à Jean Duns Scot. III. *Die Erbsünde in der Spätscholastik bis zur Reformation* (2^e moitié du 14^e siècle et 15^e siècle) où il est question de la doctrine du péché originel chez les nominalistes, chez les thomistes postérieurs dont le maître est Jean Capreolus, chez les tenants d'un augustinisme médiéval tels Hugolin d'Orviété et Augustin Favaroni, finalement chez des théologiens indépendants tels Nicclas de Cuse et Denys le Chartreux. IV. *Die Erbsünde in der byzantinischen Tradition des 12. bis 15. Jahrhunderts*. La matière est groupée ici en deux chapitres couvrant chacun deux siècles ; le premier va d'Euthyme de Zigabène, par le 2^e concile de Lyon, à Jean Bekkos ; le deuxième de Grégoire Palamas au concile d'Union de Ferrare-Florence-Rome. — A la fin de chaque division l'auteur résume les résultats de son enquête marquant le point précis où l'évolution de la doctrine est arrivée. Ces résumés sont repris et développés dans la conclusion générale où l'auteur fait le point définitif de ses découvertes (p. 420-430). On constate qu'ici, comme dans tout son livre, mais ici de façon plus expresse et systématique, l'auteur prend comme terme de comparaison pour juger l'évolution, la doctrine de saint Augustin sur le péché originel telle qu'il l'a exposée dans son premier volume paru en 1960. Or, cet exposé n'a pas remporté l'approbation de tous et des critiques fondamentales lui ont été opposées (par ex. *Rev. ét. augustin.*, 9, 1963, p. 383-387) dont l'auteur n'a pas tenu compte. Il fallait le rappeler ici pour que le lecteur fasse la part des choses et, tout en admirant la pénétration avec laquelle J. Gross analyse la doctrine de chaque auteur, sache apprécier, sans utiliser les lunettes de l'auteur (cf. p. 167 : « die mythische Brille Augustins »), les comparaisons qu'il fait avec la doctrine de saint Augustin.

A. d. V.

ÉGLISE — MARIE

215. BORGOMEO Pasquale, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*. Paris, Études Augustiniennes, 1972, 25 × 16, 440 p.

Ce livre propose de dégager la doctrine ecclésiologique des sermons de saint Augustin. L'entreprise est neuve, car les théologiens ne font généralement appel aux sermons que « pour confirmer des conclusions déjà établies » (p. 41). Elle est menée avec ampleur (l'index des citations fait onze pages, sur deux colonnes). Centrée sur l'Église « du temps », elle constitue un pendant nécessaire aux études sur l'Église « céleste » (É. Lamirande).

Deux réserves, pourtant : 1. Malgré le titre, ce n'est pas la prédication elle-même d'Augustin qui sert de base à l'exposé, mais plutôt le *texte* des sermons. Ceux-ci nous apparaissent émiettés en brèves citations, dont le critère de regroupement est le discours institué par l'A. sur les matériaux qu'il avait recueillis. Le procédé est, certes, en grande partie légitime et inévitable. Mais n'aurait-il pas été préférable de présenter d'abord pour eux-mêmes les sermons les plus caractéristiques, du point de vue de l'ecclésiologie ? On se demande sans cesse, en lisant les fragments accumulés dans les notes, pourquoi Augustin a dit cela, ce jour-là, à cet auditoire, et en fonction de quel développement de pensée. La méthode choisie par l'A. ne suffit donc pas à nous persuader pleinement que nous avons sous les yeux tout ce qu'Augustin a voulu dire sur l'Église dans ses sermons, ou même que cela représente sa pensée absolument authentique. — 2. La seconde réserve n'est pas sans rapport avec la première : si sympathique que soit la note très personnelle de l'exposé (l'A. prend, aussi, souvent parti dans les discussions en cours), elle fait craindre l'avènement d'un « augustinisme » de plus, à base de présupposés méthodologiques et théologiques. La recherche obéit visiblement, ici, à une conception assez scolaire de la théologie de l'Église, une conception qui empêche d'être attentif à des thèmes qu'un ecclésiologue protestant, par exemple, n'eût pas manqué de relever. La lecture de l'*index uerborum* et de l'*index analytique* (p. 415-524) est, à cet égard, révélatrice.

L'ouvrage n'est peut-être donc qu'un « essai », et le fait de le reconnaître permet d'en apprécier plus sincèrement l'appartenance. Docile aux constatations que faisait « émerger » (p. 16) son enquête, l'A. a classé ses découvertes sous quatre chefs : 1. L'Église, mystère dans l'histoire : le Peuple nouveau ; 2. L'Église, mystère d'espérance : le pèlerinage ; 3. L'Église, mystère d'unité : le Corps du Christ ; 4. L'Église, mystère de patience : le mélange.

Le premier point concerne les deux courants qui confluent (et persistent) dans l'Église : les Juifs et les Gentils. Le thème de l'espérance amène l'évocation de l'Église victorieuse et persécutée, *catholica* et *peregrina*, entre l'accomplissement et l'attente (prophéties, promesses). On notera l'importance de l'étude sur le Corps du Christ (unité et division, sainteté et péché). La 4^e partie, sur le mélange (les deux cités), la « perplexité » de l'Église et surtout sa *patientia* (ch. 17), nous a paru la plus originale et la plus suggestive.

La liste des *images* de l'Église (p. 422) donne une bonne idée de la variété du développement : affamée, aire, assoufflée, auberge, barque, boiteuse, brebis, champ, cité, colombe, corps, courtisane, en croissance, épouse, étrangère, famille, filet, instinctive, lune, maison de Dieu, mendiant, mère, mère des martyrs, pécheresse, pèlerine, perplexe, peuple nouveau, pont, pressoir, reine, répandue, Royaume, sereine, tente, vierge, *uerus Israel*, veuve (sans oublier : Jérusalem, Lia, Marie et Marthe, Rachel, Rebecca, Sara, Sion).

Nous souhaitons qu'à ce remarquable effort de défrichement d'un terrain aussi vaste succède bientôt une étude des sermons les plus « expressifs » de la pensée d'Augustin sur l'Église, une étude docile aux indications des sciences du langage : le sermon ne peut être traité comme n'importe quel autre « texte » théologique.

Daniel OLIVIER.

216. TUCCI Roberto, « *La Chiesa del tempo presente* » in *sant'Agostino — La Civiltà Cattolica*, 123, 1972, vol. III, fasc. 2930, pp. 144-152.

C. r. de l'ouvrage de Pasquale BORGOMEO, *L'Église de ce temps...*, Paris, 1972 (voir ci-dessus).

- 217.** PLĂMĂDEALĂ Antonie, *Biserica slujitoare în Sfinta Scriptură, în Sfinta Tradiție și în teologia contemporană* (L'Église servante dans l'Écriture Sainte, la Tradition et la théologie contemporaine) — *Studii teologice*, 24, 1972, pp. 325-651.

Thèse de doctorat soutenue en anglais devant la Faculté de Théologie de Heythrop College, Oxford (aujourd'hui Londres), 1970. En voici le contenu sommaire : I. Écriture Sainte. II. Tradition : Jean Chrysostome et Augustin. III. Aspects pratiques de la « diakonie » (ou service) dans l'Orient orthodoxe. 1. Le service de la Parole. 2. Le service de l'action : la philanthropie en général ; Basile le Grand ; action caritative en Roumanie. IV. La « diakonie » dans la théologie contemporaine. 1. L'Église et le monde. 2. Dans les Églises issues de la Réforme : Dietrich Bonhoeffer, J. A. T. Robinson, Harvey Cox. 3. Dans les institutions œcuméniques. 4. Dans les documents officiels de l'Église catholique, depuis *Rerum Novarum*. 5. Dans la théologie orthodoxe. V. Conclusions, suivies de leur résumé en anglais et d'une bibliographie de l'Auteur. — Le chapitre consacré à Augustin (pp. 409-428) est substantiel et se fonde sur de bons travaux : 1. Bases générales d'une théologie du « service » chez S. Augustin. 2. Par rapport à la doctrine de la grâce et des bonnes œuvres. 3. Par rapport à la cité terrestre. 4. Autorité et service.

- 218.** BUZDUGAN Costache, *Unitatea dogmatică a Bisericii după invățătura Fericitorului Augustin* (L'unité dogmatique de l'Église selon l'enseignement du bienheureux Augustin) — *Studii teologice*, 24, 1972, pp. 90-102.

- 219.** SIEBEN Hermann Josef, *Zur Entwicklung der Konzilsidées*. IV Teil : *Konzilien in Leben und Lehre des Augustinus von Hippo* — *Theologie und Philosophie*, 46, 1971, pp. 498-528.

Dans la série d'articles consacrés à l'évolution de l'idée de concile, l'auteur en arrive à étudier le concile dans la vie et la doctrine de saint Augustin. Il s'est acquis, à travers les textes et la littérature, une information que je n'hésiterais pas à appeler exhaustive sur l'état actuel d'une question aux multiples aspects souvent controversés. Il exploite son information avec une grande rigueur de méthode dont je veux voir l'un des effets dans l'ordre des problèmes traités. Convaincu que chez Augustin l'idée qu'il se fait du concile, et la doctrine explicite qu'il développe à son sujet dépendent étroitement de son expérience personnelle, l'auteur commence par établir le nombre et les circonstances des conciles auxquels l'Évêque a participé (p. 498-505). Les spécialistes connaissent la difficulté de l'entreprise d'autant plus grande que la tradition des conciles africains est particulièrement confuse (voit ce Bulletin n° 133). Sieben procède avec prudence, ne confondant jamais certitude, probabilité et vraisemblance. Il montre la même prudence à se prononcer sur la connaissance historique qu'Augustin avait des conciles antérieurs soit africains (catholiques et donatistes) soit de l'Église d'outre-mer et à déterminer si et en quelle mesure il en disposait des actes (p. 505-511). Particulièrement intéressant et méritoire me paraît être le soin avec lequel il a inventorié les cas où Augustin, pour justifier ses décisions administratives et disciplinaires, ou pour combattre des abus, fait appel à la législation conciliaire ; il a poussé son souci jusqu'à vouloir identifier, et avec succès me semble-t-il (sous réserve des rectifications auxquelles la prochaine édition des Conciles africains en CC pourrait obliger) de quel canon de quel concile il s'agit. Quant à l'affaire du prêtre Abundatius que l'auteur cite en exemple d'un cas où, pour le bien de l'Église, Augustin aurait passé outre à la procédure prescrite par le concile, dans l'*Ep. 65*, 2 (avant le passage cité p. 514, note 119), Augustin affirme plutôt avoir agi conformément au décret d'un concile. Cela me paraît évident dans la phrase : « Nos autem... si haec indicia... non putaverimus eo modo vindicanda quo in concilio constitutum est, incepimus cogi... » ; je traduis : « Si nous n'avions pas cru devoir punir d'après les stipulations du concile ces faits de mauvaise conduite... nous serions forcés d'examiner... » etc. Il fait ici certainement allusion au *Breviarium Hipp.* II, 2 Mansi III, 923, qui interdit aux clercs l'entrée des auberges. De plus Augustin avait averti son prêtre que, suivant le concile, il pouvait interjeter appel contre sa condamnation, mais pas au-delà d'un an. De là le soin que prend Augustin de préciser la date au primat de Numidie seul habilité à recevoir un appel de cette sorte. — Dans la suite de ce paragraphe l'auteur donne, contre A. Schindler et H. Reuter (cités en note 121) sa propre interprétation, modérée et justifiée, de l'attitude d'Augustin à l'égard du concile et du symbole de Nicée (p. 514-518). Ce qui l'amène à traiter de la doctrine soutenue par

Augustin à propos des conciles (p. 516-524). Il constate que c'est contre l'argumentation des donatistes qui, comme ce fut le cas à la conférence de Carthage, en appelaient aux conciles au lieu des Ecritures, à des conciles d'un lointain passé au lieu de conciles de date plus récente, à des conciles « particuliers » au lieu des conciles « universels », « pléniers », qu'Augustin formule sa doctrine. Ce contexte polémique en détermine les lignes générales que l'auteur cherche à caractériser à partir de nombreux textes augustiniens, sans s'encombrer de signaler et éventuellement de réfuter les diverses interprétations que d'autres en ont proposées (voir p. 517 et note 138). En matière de synthèse je ne connais pas mieux. — L'idée qu'il s'agit dans les conciles d'une recherche de la vérité, en d'autres termes d'une « Eglise en marche » par des étapes successives vers la vérité, le concile universel plénier étant la manifestation de la Catholica et la Catholica, de son côté, le fondement solide de la vérité, peut paraître pas trop moderne ; néanmoins elle se trouve presque en termes identiques dans les textes (p. 523). Je regrette seulement que l'auteur n'ait pas poussé plus loin et montré par l'analyse disons du texte cité en note 152 (à propos des pélagiens) que pour Augustin le concile plénier est manifestation de la Catholica parce que manifestation concrète de la succession et, par concomitance, de la tradition apostolique. Cette remarque vaut aussi pour le cinquième paragraphe où l'auteur cherche à mettre en lumière l'idée qu'Augustin se fait de la fonction fondamentale du concile (p. 524-528). D'une brève, trop brève, analyse du terme « firmare », l'auteur s'autorise à dire que pour Augustin la fonction essentielle du concile consiste à être une *auctoritas*, « saluberrima in ecclesia auctoritas » (*Ep.* 54, 1, 1, citée en n. 177). Si ce terme est à interpréter, comme l'auteur le pense, selon le schéma augustinien valable pour toute connaissance et spécialement pour la connaissance religieuse, à savoir que l'*auctoritas* précède et guide la raison (voir p. 526, n. 167), le rôle du concile ne consiste pas uniquement à déclarer que telle proposition est conforme à l'Ecriture, mais de manifester la vérité de la foi sur des points sur lesquels l'Ecriture garde le silence (ainsi pour la question du baptême des hérétiques) ; ainsi les conciles, comme *auctoritas*, sont selon la formule bien frappée, mais intraduisible, de l'auteur : « innere Momente der Glaubenserkenntnis » (p. 526, 527, 528). La source de cette *auctoritas* du concile est sans doute pour Augustin la *Catholica*, comme l'auteur l'a expliqué au paragraphe précédent (p. 522), mais son explication mériterait d'être approfondie.

A. d. V.

220. BOYER Carlos, *San Agustín y los problemas del ecumenismo* — *Augustinus*, 17, 1972, pp. 17-25.

Traduction de deux extraits de BOYER, *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*, Roma 1969, savoir les pp. 7-9 (Introduction) et 32-43 (chap. III : Les pécheurs dans l'Eglise).

221. RORDORF Willy, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*. Traditio Christiana, Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, 2. Zürich, Theologischer Verlag, 1972, xxx-256 p.

222. RORDORF Willy, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*. Version française par Étienne VISINAND et Willy NUSSBAUM. Traditio Christiana, Thèmes et documents patristiques, 2. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, xxx-256 p.

223. FOLGADO FLÓREZ S., *Espiritualidad mariana de San Agustín* — *Estudios Marianos*, 36, 1972, pp. 125-151.

Augustin ne présente pas à proprement parler une doctrine du culte marial. Mais on peut dégager sans peine un culte d'imitation d'après les textes où Marie est considérée comme type de sainteté et surtout comme Mère de l'Eglise, parce qu'en Marie le Christ s'est uni à l'Eglise.

L. B.

- 224.** PINTARD Jacques, *Le principe « prius mente quam corpore... » dans la patristique et la théologie latines — Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*, 27^e année, 1970 (1972), (*Le Saint-Esprit et Marie*, III : Perspectives accuméniques et conclusions doctrinaires), pp. 25-58.

Importante recherche, et même la seule consacrée à ce thème précis ; l'on se souvient d'une recherche analogue de F. Rémygèreau, mais qui mettait l'accent sur la filiation d'un thème plutôt que sur une doctrine, *Les « enfants faits par l'oreille ». Origine et fortune de l'expression — Mélanges 1945*, vol. V : *Études linguistiques*, (Strasbourg), Paris, 1947, pp. 115-176 ; ce thème est d'ailleurs touché aussi par M. Pintard, p. 39. — Dans le présent article, il s'agit de la maternité de Marie, exprimée par une formule (et souvent sans formule) signifiant : « la Vierge a conçu (ou reçu) le Verbe en son esprit avant de le concevoir en son corps », c'est-à-dire d'abord par la foi en l'annonce de l'Ange ; l'idée dépend évidemment de *Luc 1, 45*. L'expression se présente, pour la première fois semble-t-il, chez Augustin ; elle est même très concrète chez lui, comme dans *Luc 1, 42* ; par exemple *fides in mente, Christus in ventre, Sermon 296*, 1 fin ; *prius mente quam ventre concipiens, Sermon 215*, 4. Mais Augustin n'exploite nulle part cette formule pour elle-même ; elle vient toujours dans un développement où se pressent des thèmes variés de la mariologie et de l'Incarnation ; c'est ce que montre bien le long commentaire consacré à Augustin (pp. 26-36). C'est saint Léon qui a relancé la formule par son célèbre premier sermon sur la Nativité : ... *prius conciperet mente quam corpore*. Divers thèmes connexes sont passés en revue, et une douzaine d'auteurs médiévaux. Quant à la tradition grecque, il ne semble pas que l'on puisse y trouver ce type de formule (si nous comprenons bien la p. 51). Mais l'enquête se limitait à la tradition latine ; sont cités cependant Origène, Grégoire Palamas et plus longuement Nicolas Cabasilas.

L. B.

- 225.** CIGNELLI L., *Maria « vergine voluntaria » nell'esegesi patristica — Studii Biblici Franciscani Liber annivus*, 22, 1972, pp. 169-203.

SACREMENTS

- 226.** SAUSER Ekkart, *Baptismus — baptismus collidianus — und Sündenvergebung in der Theologie des heiligen Augustinus — Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*, Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, herausgegeben von Hansjörg AUF DER MAUR und Bruno KLEINHEYER. Freiburg, Herder ; Einsiedeln, Benziger, 1972, pp. 88-94.

- 227.** GESSEL W., *Der Brotscharakter des Wortes Gottes in seiner gemeinschaftswirkenden und einheitstiftenden Funktion nach Augustinus — Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 322-327.

Dans cette conférence, l'A. présente quelques points essentiels de sa thèse *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg, 1966 (voir les pp. 78 sv., 121 svv.). Il met ainsi en relief les heureuses formules, voire les jeux de mots, riches de sens, dans lesquels il résume la pensée d'Augustin : « Der Brotcharakter des Wortes » identique à « der Wortcharakter des Brotes » ; ou encore « Die Brotlichkeit des Wortes » et « die Wortlichkeit des Brotes ». Par ces formules apparaît bien le caractère synthétique, organique, de la doctrine d'Augustin : l'unité s'exprime dans le Christ unique, la nourriture et parole unique, l'Église unique... ; l'A. ne manque pas de rappeler l'importance de la controverse antidonatiste dans la formation de cette doctrine. A la fin, il tire une conclusion fondamentale : la constante insistante d'Augustin sur le caractère symbolique de l'Eucharistie connote toujours un réalisme, en vertu même de cette ambivalence *panis — verbum dei* qui assure l'équilibre entre le spiritualisme exclusif et un réalisme grossier. Et si Gessel même, qui a lu tous ses devanciers, n'a pu trouver aucun texte strictement réaliste, il apporte à la fin une citation du *Contra litteras Petilianis*, II, 55, 126 : c'est sans doute le texte le plus net, chez Augustin, sur une question qu'il ne songeait pas à se poser et qui ne se posait à personne.

L. B.

228. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ Jesús, *San Agustín y la espiritualidad sacerdotal — Teología del Sacerdocio*, 3 : *El sacerdote ministro de la Iglesia*. Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, Instituto Juan de Ávila, 1971, 328 p. ; — pp. 7-44.

C'est l'article que nous avons signalé dans le dernier *Bulletin*, n° 233, même titre, mais paru sous l'une des formes (facultatives) du patronyme de l'Auteur, Fernández González Jesús, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, 12, 1971, pp. 97-189.

229. LARRABE José Luis, *El matrimonio cristiano como edificación de la ciudad de Dios según san Agustín — La Ciudad de Dios*, 185, 1972, pp. 671-689.

La doctrine d'Augustin sur le mariage s'est élaborée progressivement, au cours de trois controverses successives ; en réagissant contre le pessimisme radical du manichéisme, l'indifférentisme de Jovinien et l'optimisme excessif des pélagiens, Augustin a mis en relief la richesse des différents aspects du mariage, mais cette lutte exigeait de sa part « un équilibre difficile que parfois il n'a pas parfaitement atteint ». L'auteur insiste sur l'importance de replacer les affirmations d'Augustin dans leur contexte sous peine d'en « fausser... l'orthodoxie elle-même ». Dans la perspective de la volonté salvifique universelle de Dieu, le mariage apparaît avec le double but de sanctifier les époux et de fournir des chrétiens à la cité de Dieu, le premier but l'emportant sur le second dans le contexte du Nouveau Testament ; l'auteur s'attache à prévenir sur ce point toute interprétation erronée ou abusive du principe défini (p. 688). — Malgré le souci de rigueur annoncé au point de départ, l'auteur semble parfois solliciter les textes : celui auquel renvoie la n. 5, p. 681 (*Tract. in Io., IX, 2*) ne considère nullement la fécondité du couple, encore moins la fécondité spirituelle du couple sans enfants ; il s'agit de la sainteté de l'union établie par Dieu entre les époux, sainteté, dignité dont bénéficient même les âmes consacrées dans la virginité... Dans une phrase comme : « Quomodo vera ratione pudicum corpus asseritur, quando a vero Deo ipse animus fornicatur ? » le raisonnement est entièrement fondé sur le couple *pudicum-fornicatur* ; c'est rendre un mauvais service à Augustin et au lecteur que de faire cette paraphrase : « Comment son mariage peut-il être chaste, si son esprit ne s'identifie pas avec celui du Christ ? » (p. 686-687). Au milieu de la p. 687, c'est la confusion entre le refus absolu d'avoir des enfants et le refus de leur donner une éducation chrétienne qui nous surprend : le texte auquel l'auteur nous renvoie, *De nupt. et conc., I. 15, 17* ne concerne que le premier cas.

E. B.

230. COVI Davide, *El fin de la actividad sexual según san Agustín. Orden de la naturaleza y fin del acto sexual — Augustinus*, 17, 1972, pp. 47-65.

231. COVI Davide, *Valor y finalidad del sexo según san Agustín. El fin del acto sexual matrimonial según su relación ético-jerárquica, exigida por el « orden natural » — Augustinus*, 17, 1972, pp. 165-184.

Ces deux articles doivent avoir une suite. Les conclusions que l'auteur nous présente pp. 182-184, pour être fermes, n'en sont pas moins provisoires du fait que la comparaison, établie par Augustin lui-même et que l'auteur se propose d'étudier dans un prochain article, entre l'éthique sexuelle « paradisiaque » et l'éthique sexuelle « postparadisiaque » soulève un ensemble de problèmes exégétiques, théologiques et anthropologiques particulièrement ardu.

A. d. V.

232. COVI Davide, *Lética sessuale paradisiaca agustiniana — Laurentianum*, 18, 1972, pp. 340-364.

Il est dommage que certaines thèses soient dispersées dans le temps et l'espace. Celle du P. Coví (Rome, Univ. Grégorienne, 1970) a été signalée dans nos deux Bulletins précédents (pour 1970, n° 312-313 ; pour 1971, n° 150 ; et voir ci-dessus). Le présent article est aussi traduit en espagnol dans *Augustinus* (Madrid), 18, 1973, pp. 3-21. — Cependant, le sujet de cet article-ci se prête à une lecture séparée. Il s'agit en effet d'une question accessoire à l'étude de la sexualité en général mais que la thèse ne pouvait négliger, car la condition « paradisiaque » d'Adam a occupé Augustin à maintes reprises et ses solutions successives

éclairent indirectement sa théorie de la sexualité « postlapsaire ». Coví expose très exactement, nous semble-t-il, l'évolution d'Augustin d'un angélisme absolu (auquel se sont arrêtés certains critiques) à une sexualité psychosomatique au « paradis terrestre ». Sa solution définitive s'oppose au naturalisme pélagien qui ne mettait pas de différence entre les deux états, à ce point de vue, thèse nettement exprimée par Julien (références p. 350). Coví ne fait pas assez ressortir la force de la position d'Augustin qui, en reconnaissant la faiblesse de la solution angélique et en la sacrifiant pour l'essentiel, se place sur le terrain même des pélagiens. La solution d'Augustin est fondamentalement juste, en dépit des limites scientifiques liées à l'époque (pp. 353 sv.). La dernière section de l'article envisage la présence possible d'éléments de l'éthique stoïcienne dans les diverses étapes de ce problème, mais ne va pas au-delà de simples suggestions. — (Pour une vue encore plus fine de l'évolution d'Augustin dans cette question, on se reporterà à la note complémentaire 42 de A. Solignac dans *Bibliothèque augustinienne*, vol. 49 : « La femme, la sexualité et le mariage dans le De Genesi », pp. 516-530).

L. B.

- 233. BERROUARD M.-F.,** *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Évolution de sa pensée* — *Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 291-306.

Cette communication au Congrès d'Oxford 1967 a été publiée dans *Recherches augustiniennes*, 5, (Paris, Études Augustiniennes, 1968), pp. 139-155. Elle est maintenant reproduite sans changement notable, mais une note finale prend position sur les précisions données par G. Folliet dans sa recension de l'article (voir *Bull. augustin.* pour 1968, n° 314 — *Rev. ét. augustin.*, 15, 1969, pp. 353 sv.).

SPIRITUALITÉ

- 234. AZCONA José Luis,** *La doctrina de la humildad en los « Tractatus in Ioannem » — Augustinus*, 17, 1972, pp. 27-45, 113-154, 255-288.

- 235. —,** *La doctrina agustiniana de la humildad en los « Tractatus in Ioannem »*. Madrid, Ediciones Augustinus, 1972, 16 × 24, 148 p.

Le volume paru aux éditions Augustinus regroupe les trois articles de la revue et les complète par un quatrième chapitre. A l'orgueil de l'homme en général, à celui des philosophes et des pélagiens en particulier, Augustin se plaît à opposer l'humilité du Verbe incarné, l'humilité de Dieu. L'auteur n'a pas été en peine pour trouver, dans l'ensemble magistral des *Tractatus* sur l'Évangile et l'Épître I de saint Jean, des textes explicites et expressifs illustrant ce thème. Après un développement préliminaire sur les « Caractéristiques générales des *Tractatus in Ioannem* » (chap. I), l'auteur considère (chap. II) l'humilité de Dieu dans l'Incarnation ; une place importante revient ici à *Phil.* 2, 6-8, texte typique repris par Augustin en plus de 200 passages. Fort de l'autorité du P. Henry (art. *Kénose* dans le Supplément V au *Dictionnaire de la Bible*) et de la doctrine d'Augustin, l'auteur déclare, à l'encontre du P. Huby, que la *kénosis* réside « dans le fait même de l'Incarnation indépendamment de ses modalités » (p. 63). Ces modalités, leur manifestation, leurs effets, font précisément l'objet du chap. III ; par delà les divisions et subdivisions où le lecteur risque de s'embrouiller, le chapitre s'achève par des considérations denses et nettes sur le Christ maître d'humilité par son exemple (p. 94) et par sa fonction de Maître intérieur (p. 98) ; ainsi apparaît la distance incommensurable qui sépare Augustin des philosophes dont il s'inspire. Le chap. IV, « Le Christ chemin humble », explique cette distance par « la révélation de l'humilité que Dieu a réalisée dans le Christ et que les philosophes n'ont pu connaître » (p. 102).

L'auteur se devait de suivre Augustin jusque dans certaines subtilités que lui inspiraient son esprit ou le rapprochement des textes scripturaires. Mais plus d'une fois on a l'impression de longueurs, de répétitions, de rappels excessifs de certains principes, et parfois l'auteur semble se complaire dans l'inexactitude et la confusion : l'affirmation « Dieu est humble » est appuyée par le texte : « Deus humili factus est. » (p. 28). Même confusion dans l'affirmation : « L'humilité a réalisé l'Incarnation » (p. 58). Il serait trop long de

faire le relevé des négligences typographiques. Notons cependant : p. 17, 1. 4 : sans doute faut-il lire predilección au lieu de predicación ; p. 42, 1. 1 : supprimer se dans « ...esse se aequalis Deo » ; p. 84, dernière ligne : lire « cum superbus esset » ; p. 95 : le sous-titre b) annoncé p. 94 se trouve à la p. 98 ; p. 98, 1. 1 : lire « ut ostenderet » ; 1. 4-5 : lire « non veniret eis (et non : eius) qui videre (et non : viderer) Deum non poterant » ; p. 98, n. 88 : lire *PL* 35, 1391 et non 1191 ; p. 101, 1. 4 de la première citation : lire « quia caput nostrum » ; p. 107, n. 27. 1. 4 : lire « alicuius gratiae ».

E. B.

286. SEVERUS Emmanuel von, *Gebel*. — I. — *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII, (Lieferung 64, 1972), col. 1134-1258.

La prière ; Augustin col. 1243-1247.

287. SUÁREZ G. G., *La vida religiosa en San Agustín* — *Estudios* (Madrid), 27, 1971, pp. 475-490.

288. MIELENBRINK Egon, *Freundschaft in christlicher Erziehung und Seelsorge*. Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, herausgegeben von Theoderich Kampmann, 3. Würzburg, Echter-Verlag, 1967, 24 × 16, 276 p.

Cet ouvrage de pastorale donne en première partie une utile mais rapide esquisse des témoignages sur l'amitié depuis l'Écriture jusqu'au XX^e s. Le chap. 2, « Die Stellung der Kirchenväter zur Freundschaft (pp. 31-41) présente Clément d'Alexandrie, Ambroise, Augustin, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome. Pour Augustin (pp. 33-38), l'A. utilise Nolte, Achelis, Wunderle, mais non l'ouvrage plus récent de Marie Aquinas McNamara (original anglais, Fribourg, 1958 ; rééd. Staten Island, 1964 ; trad. franç., Paris, 1961 ; ital., Milano, 1970). Il y avait lieu d'exploiter aussi la mise en évidence d'un rapprochement de l'amitié entre Augustin et Paulin de Nole (d'après un article de M. P. Courcelle dans *Rev. ét. anc.*, 53, 1951, repris dans son ouvrage *Les Confessions....*, Paris, 1968, pp. 559-607) ; ce fait est moins visible que le célèbre différend entre Augustin et Jérôme, dûment relevé par l'A.

L. B.

289. MOISIU Alexandru, *Fericitul Augustin, pastor și îndrumător al vieții creștine* (Le bienheureux Augustin, pasteur et guide de la vie chrétienne) — *Studii teologice*, 22, 1970, pp. 637-648.

Présente à grands traits les divers aspects de la pastorale de S. Augustin.

VI. — BIOGRAPHIES — INFLUENCE

240. TRAPÈ Agostino, *Un s. Agostino della storia ? A proposito di una biografia* — *Augustinianum*, 12, 1972, pp. 341-349.

241. PARONETTO Vera, (*Osservazioni all' « Agostino d'Ippona », di P. Brown*) — *Ibid.*, pp. 349-356.

Ce sont deux séries de réserves faites à l'ouvrage de Peter Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino, 1971, traduction de *Augustine of Hippo : A Biography*, London, 1967. Le P. Trapè formule trois critiques de caractère général : 1. la mise en parallèle trop rigoureuse des changements externes, sociaux et doctrinaux, et de l'évolution personnelle d'Augustin ; 2. l'ensemble des doctrines augustiniennes en face du pélagianisme ; 3. la dureté, l'intransigeance d'Augustin. — V. Paronetto par contre réfute des passages particuliers où une expression d'Augustin est affectée des indices suivants : 1. raillerie ; 2. ritualisme étroit ; 3. intolérance ; 4. démagogie ; 5. antirationalisme. — Il ne faut pas perdre de vue que les réserves formulées par les recenseurs sont plus nuancées que ce simple énoncé.

L. B.

242. FABRO Cornelio, *Agostino d'Ippona e l'esperienza drammatica del peccato — Humanitas* (Brescia), 27, 1972, pp. 440-443.

C. r. de l'ouvrage de Peter Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino, 1971.

243. BOURKE Vernon J., *Perler's Contribution to Augustine Biography — Augustinian Studies*, 2, 1971, pp. 219-229.

Présentation de l'ouvrage de Othmar PERLER (en collaboration avec Jean-Louis MAIER), *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1969.

244. SCHWARZ Gerhard, *Che cosa ha veramente detto Agostino*. Traduzione di F. RASCHING. Coll. « Che cosa hanno veramente detto », 32. Roma, Ubaldini, 1971, 180 p.

C'est l'un des ouvrages parus dans la collection « Was sie wirklich sagten » (« Qu'ont-ils réellement dit ? ») ; l'original *Was Augustinus wirklich sagte*, Vienne etc., 1969, a été recensé dans *Bull. augustin.* pour 1969, n° 310 (*Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 374).

245. THOMAS Michael, *Das psychische Erlebnis im Werk von Augustinus — Wissenschaft und Weisheit*, 85, 1972, pp. 137-164.

La vie et l'œuvre d'Augustin vues par le psychologue : c'est tout un programme ! On comprend qu'il ne soit qu'esquissé dans ces quelques pages qui devraient, néanmoins, intéresser aussi bien les spécialistes que les simples lecteurs des œuvres d'Augustin.

G. M.

246. WAYENS Albert, *L'immoralité salutaire de saint Augustin — La pensée et les hommes*, 16, 1972, pp. 55-57.

Selon l'Auteur, l'immoralité foncière d'Augustin « qui n'a jamais vécu de propres amours et qui est vicié au point de croire qu'elles sont impossibles » (p. 56), le porterait à se refermer sur soi et sur Dieu, dans un mouvement compensatoire. Cette attitude psychologique expliquerait sa dureté envers ses adversaires et sa facile résignation à la damnation du grand nombre.

L. B.

ICONOGRAPHIE

247. COURCELLE Jeanne et COURCELLE Pierre, *Iconographie de saint Augustin. Les cycles du XVI^e et du XVII^e siècle*. Paris, Études Augustiniennes, 1972, 26 × 19, 360 p., dont 158 (159) planches.

Alors que les Auteurs avaient trouvé matière pour consacrer un premier volume aux *Cycles augustiniens du XIV^e* et un second volume aux *Cycles augustiniens du XV^e*, ils se sont vu contraints à grouper les cycles augustiniens du XVI^e et du XVII^e s. en raison de la pauvreté de l'art iconographique au siècle de la Réforme. On trouve donc présentés quelque peu artificiellement dans ce nouveau volume au total quinze cycles, dont quatre seulement datés du XVI^e s. On a pu aussi constater combien le développement de cette iconographie aux siècles précédents était étroitement lié à la diffusion des divers ordres religieux se réclamant du patronage de saint Augustin : l'Italie et l'Allemagne où Chanoines réguliers et Ermites de s. Augustin s'étaient propagés sans peine, conservant la grande majorité des cycles les plus anciens. Au XVI^e et au XVII^e siècles, c'est la Flandre où les fondations augustiniennes se multiplient, qui fait loi pour l'iconographie de s. Augustin : des quinze nouveaux cycles repérés, huit sont l'œuvre d'artistes flamands : stalles de l'église Sainte-Gertrude à Louvain, l'estampe d'Adrien Collaert, une estampe anonyme dont l'aspect rappelle la manière des maîtres hollandais de la fin du XVI^e, les gravures de Bolswert, le retable de Pepijn à l'hôpital Sainte-Élisabeth d'Anvers, les tableaux de l'église Saint-Augustin à Anvers, et ceux des monastères de Bruges et de Diest. Deux graveurs français, Jean Leclerc et Jean Mariette font de leur côté œuvre originale. En Allemagne où l'iconographie augustinienne sera abondante au siècle suivant, nous n'avons comme témoins pour le XVII^e s. que les gravures de Wandereisen illustrant une

vie de saint Augustin et les douze toiles d'Aegidius Schor et de J. B. Hueber conservées au monastère de Neustift. Pour l'Italie n'a été retenue qu'une seule œuvre notable, l'estampe de Kartarius, et pour l'Espagne, six tableaux de Murillo bien qu'ils ne constituent pas, à proprement parler, un cycle. Mais fait nouveau, consécutif à l'expansion missionnaire des Ermités augustins, l'iconographie augustinienne a un grand succès au XVIII^e s. en Amérique latine où deux peintres locaux Basilio Pacheco à Lima et Miguel de Santiago à Quito n'hésitent pas à enrichir à l'excès l'illustration de la vie de s. Augustin, en s'inspirant de gravures italiennes ou flamandes, de celles de Bolswert entre autres. De la trentaine de tableaux qui componaient le cycle de Quito, vingt-sept sont reproduits dans ce volume. Le cycle de Lima fera l'objet d'une étude au volume suivant, les reproductions nous étant parvenues tardivement.

De tous les cycles groupés dans ce volume 3 de l'*Iconographie de saint Augustin*, deux d'entre eux me paraissent mériter une attention plus spéciale. Ce sont d'abord les neuf sculptures des « miséricordes » des stalles de l'Église Sainte-Gertrude. On est émerveillé devant chacune des scènes reproduites, tant elles sont vivantes, précises, dépouillées. On comprend que l'artiste n'ait pu les multiplier étant données la forme et la dimension du support ; mais on regrette cependant l'absence d'un ou deux épisodes traditionnels comme la conversion et l'extase d'Ostie où l'art du sculpteur aurait pu s'exercer habilement. Le second cycle qui domine tous les autres est constitué par les vingt-six gravures de Bolswert ; son succès sera tel qu'il deviendra source d'inspiration pour de nombreux artistes ultérieurs. Dans la présentation de ce cycle, p. 45-46, M. et M^{me} Courcelle laissent entendre que Bolswert aurait lui-même dessiné ses planches, sous la direction du prieur des Ermités de Malines qu'ils identifient avec l'Augustin Georges Maigret. La planche frontispice de ce cycle augustinien est plus indicative. Cette vie illustrée est seulement dédiée au Prieur Provincial des Ermités de la Province des Pays-Bas, Georges Maigret, lequel ne résida jamais à Malines en qualité de prieur du couvent de cette ville ; il est d'autre part clairement dit que cet hommage est fait par Hieronymus Petri, Prieur du couvent de Malines, et ses religieux (*Iconographia Magni Patris Aurelli Augustini... Admodum R. P. G. Georgio Maigretio inclytiae Academiae Louaniensi Doct. Th. et Ord. FF. Erem. S. P. Augustini per Germ. Inferam Priori Provinciali, Ab hon. P. F. Hieronymo Petri, dicti Ord. Priore Conuentus Mechliniensis, eiusdemque Religiosis dedicata*). Le Père G. Maigret ne paraît pas avoir été à l'origine de cette *Vita Augustini* dont l'initiative voire la mise en œuvre revient aux religieux du couvent de Malines, et principalement à l'un d'eux, Eugenius Wamelius (Studio ac Cura F. Eugenii Wameli Augustinianni edita). D'après la notice que Th. López Bardón a consacré à ce religieux augustin, cf. *Monastici Augustinianni R. P. Fr. Nicolai Crusenii Continuatio atque ad illud Additamenta*, t. 2 p. 361, on peut affirmer que c'est E. Wamelius, frère convers augustin, qui dessina les vingt-huit images de l'*Iconographia M. P. A. Augustini* et que c'est le Prieur Hieronymus Petri qui confia à Bolswert l'exécution des gravures. Il est même possible d'en dire plus sur les sources et l'influence de ce cycle, mais une étude comparative s'impose et ne peut être faite dans le cadre d'un compte rendu. Le volume que M. et M^{me} Courcelle préparent sur les Cycles du XVIII^e-XIX^e s. nous fourniront d'autres documents qui susciteront certainement des études complémentaires.

G. F.

248. COURCELLE Jeanne et Pierre, *L'illustration symbolique des « Confessions » augustiniennes dans les « Flammulae Amoris » — Recherches augustiniennes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 7-24 et XIII pl.

Recueil de poèmes latins accompagnés d'illustrations : *Flammulae Amoris Sancti Patris Augustini Versibus et Iconibus Exornatae*, Antverpiae, Verdussen, 1629. Les vers sont de Michel Hoyer, ermite de Saint-Augustin ; l'iconographie est l'œuvre de Guillaume Collaert († 1600) à ses débuts. Ce doit être Hoyer qui a choisi les thèmes à illustrer, c.-à-d. de courtes phrases tirées des *Confessions*, mais aussi des trois opuscules pseudo-augustiniens traditionnels, *Manuel*, *Méditations*, *Soliloques*, et même de la *Lettre à Macedonius* du pseudo-Possidius. Le P. F. Rubio en avait présenté l'une des éditions, Anvers, Verdussen, 1708, dans la *Ciudad de Dios*, 1970 (voir *Bulletin pour 1970*, no 388). Ce sont des symboles illustrant des états d'âme plutôt que des scènes historiques ; à ce titre, l'ensemble ne forme pas un « cycle » biographique et n'est pas publié dans le recueil correspondant

des Auteurs (ci-dessus n° 247). Les treize planches reproduisent le total des *vingt-cinq* illustrations ; le commentaire iconographique et littéraire est conçu d'après les principes habituels. Quant aux poèmes latins de Hoyer, on en pourra juger sur pièces dans les rares bibliothèques possédant cet ouvrage ; deux échantillons sont transcrits par Rubio, *a. e.*, et un autre à la fin du présent article : celui du *Tolle lege* (neuf distiques).

L. B.

INFLUENCE

249. HYDENIUS Johan, *The Symbolism of Love in Medieval Thought*. Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum, XLIV, 1. Helsinki, Keskuskirjapaino, 1970, 25 × 18, 68 p.

D'Origène à la scolastique, le symbolisme de l'amour tel qu'il se révèle en particulier dans l'interprétation du *Cantique des Cantiques* se rattache à deux conceptions : 1. la conception « physique » ou naturelle, où l'amour apparaît comme une tendance unique, indifférenciée (*Eros*), apte à se porter vers n'importe quel objet ; ce serait la conception non seulement d'Origène et du Pseudo-Denys, mais aussi d'Augustin, puisque « St Augustine uses the terms amor, dilectio and caritas interchangeably... He rejects any distinction between them » (p. 15) ; 2. la conception extatique, conception dualistique « in which mutual and self-giving Philia is opposed to self-centred and desirous Eros » (p. 27) ; elle semble se généraliser au Moyen Age, et l'auteur l'examine chez Héloïse, Abélard, saint Bernard ... À la conception « physique » et monastique de l'amour correspond une interprétation allégorique du *Cantique* (p. 25) ; à la conception extatique et dualistique, une interprétation typologique (p. 58). — L'auteur se réfère beaucoup à Nygren ; telle affirmation d'Augustin, en *Civ. Dei* XIV, 7, sortie de son contexte, a pu lui donner le change ; mais la loi évangélique de la charité invitait Augustin à réviser sa conception platonicienne de l'amour ; l'ouvrage de Ragnar HOLTE, *Béatitude et Sagesse* ... paru aux Études Augustiniennes en 1962, et qui ne figure pas dans sa bibliographie, aurait permis à Chydenius de rectifier son analyse ; les vues de Holte sont pénétrantes et sa conclusion s'exprime avec vigueur : « C'est donc une erreur foncière que d'avoir ... compris l'*appetitus* comme un désir simple, indifférencié, susceptible d'être dirigé vers les objets de toute catégorie » (p. 250).

E. B.

250. FERNÁNDEZ CONDE Francisco Javier, *El « Agustinismo político » y su importancia en la evolución histórica del medioevo* — Burgense, 13, 1972, pp. 457-488.

L'Auteur appelle saint Augustin « l'inspirateur » de l'Augustinisme politique médiéval (p. 458). Quoi que l'on puisse penser de ce terme actif, il est en tout cas certain que le Moyen Age, pour une bonne part, « s'est inspiré » d'Augustin. F. C. commence par relever chez Augustin les traits qui ébauchent l'Augustinisme politique ; ensuite, il en décrit les grands moments durant tout le M. A., en tenant compte des meilleurs travaux sur le sujet.

L. B.

251. DAVIS Leo Donald and TAYLOR John Hammond, *Augustinianism — Philosophical Dictionary*. Walter BRUGGER, Editor of the Original German Edition ; Kenneth BAKER, Translator and Editor of the American Edition. Spokane, Washington, Gonzaga University Press, 1972, pp. 25-27.

Sous une forme très condensée, la notice expose les principes philosophiques de l'École augustinienne médiévale : sagesse et Bien, connaissance, être, Dieu, homme.

INFLUENCE — V^e-VII^e SIÈCLES

- 252.** COWDREY H. E. J., *Pope Anastasius II and St. Augustine's Doctrine of Holy Orders* — *Studia Patristica*, XI, (Texte und Untersuchungen, 108), Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 311-315.

L'auteur, apparemment occupé à composer un ouvrage sur les réordinations, cherche à nous suggérer à la lumière de l'attitude du pape Anastase II à l'égard d'Acace de Constantinople, pour quelles raisons la doctrine de saint Augustin de la validité des ordres conférés en dehors de l'unité de l'Église par un évêque lui-même validement ordonné, ne s'est pas imposée dans l'Église d'Occident avant les 12^e-13^e siècles. La raison principale lui semble en être le fait qu'Augustin a exprimé sa doctrine dans quelques rares passages de ses écrits antidonatistes, en appliquant au sacrement de l'ordre, par voie de parité, les principes qui pour lui régissent la validité du sacrement de baptême, spécialement en *C. ep. Parm.* II, 13, 28-14, 32. Or ce dernier ouvrage, d'après l'auteur se référant à des études de catalogues de bibliothèques médiévales (p. 312, n. 3), était très peu répandu (voir cependant l'énumération de MSS en *PL* 48, 38-34 et en *CSEL* 61, IX-XIII !) et de ce fait sa doctrine sur la validité des ordres très peu connue. L'explication nous paraît discutable. Ne faudrait-il pas la chercher plutôt dans le fait que la théologie occidentale n'eut guère à s'occuper du problème avant le 13^e siècle, du moins dans un contexte de schisme occidental (la condamnation, par Grégoire VII au concile romain de 1074, du nicolaïsme et de la simonie posait le problème dans un autre contexte, celui de la validité du sacrement à l'intérieur de l'Église). Par contre, l'Évêque de Rome l'eut à affronter à maintes reprises dans l'Église de l'Orient : il n'est pas sans intérêt d'étudier, comme C. le fait à propos d'Anastase II, en quelle mesure les décisions de Rome s'inspirent de la doctrine d'Augustin, car on sait combien la discipline canonique occidentale est soucieuse de s'appuyer sur la tradition doctrinale représentée par les Pères (cf. Décret de Gratien !).

A. d. V.

- 253.** *Eusebius « Gallicanus ». Collectio homiliarum*, de qua critice disseruit Ioh. LEROY, edidit Fr. GLORIE ad fidem codicum Collectionis et singularum homiliarum. *Corpus Christianorum, Series Latina*, T. CI, CI A, CI B. Turnholti, Brepols, 1970 (T. CI) et 1971, LIV-XVI-X-1316 p.

Sous le nom d'« Eusèbe de Gaule » figure une collection de sermons latins compilés en Gaule méridionale vers le VIII^e siècle. Cette collection dépend, dans une certaine mesure, de la collection grecque du V^e-VI^e siècle, attribuée à un personnage également arbitraire, « Eusèbe d'Alexandrie » ou « Eusèbe d'Émèse », qui a entraîné depuis longtemps la désignation « Eusèbe de Gaule » pour la collection latine. En fait, il s'agit de centons remaniés dont la tradition manuscrite est extrêmement complexe. La plupart de ces pièces figurent aussi hors collection, sous des patronages variés, dont naturellement celui de S. Augustin (voir pp. 935 svv. les *Classes codicium* où ces attributions ressortent clairement). De même, un certain nombre de sermons comportent des remplois d'Augustin, de toute nature (index pp. 1048-1052), parmi les remplois d'autres auteurs. Le but de la présente édition est, non de résoudre tous les problèmes que pose la collection, mais de fournir enfin un texte qui permette aux spécialistes de l'utiliser. — Nous devons nous limiter ici à ces généralités et renvoyer le lecteur à la Préface, en latin, et à la présentation faite en français sous les noms des mêmes Auteurs dans *Sacris Erudiri*, 19, 1969-1970, pp. 33-70, exposés qui se complètent mutuellement. Car on ne peut résumer sans inexactitude l'ensemble et le détail. Leroy, décédé en 1955, et Glorie ont réalisé une édition critique monumentale, munie d'une infinité de Tables et d'Index ; un instrument d'utilisation difficile mais incomparable et aussi clair qu'il était possible. Quant au texte critique, ceux qui oseront le critiquer joindront un sincère hommage à leurs réserves, car l'énorme appareil procure tous les éléments souhaitables. Glorie est l'Auteur exclusif du T. CI B, *Eusebius « Gallianus », Sermones extravagantes* ; il s'agit de neuf sermcns hors collection, parmi lesquels trois sermons pseudo-augustiniens, ici les n^os 3, 5, 7, signalés dans *Clavis P. L.* sous les n^os respectifs 1017 a, 968, 968/55. Ce tome comprend divers appendices (dont le *Credo gallican* selon cette collection) et les index : celui du vocabulaire atteint presque deux-cents pages sur deux colonnes serrées. — (Longtemps après avoir terminé ce résumé, nous venons

de recevoir le fascicule du *Bulletin de littérature ecclésiastique* où Mgr Élie Griffé réaffirme la paternité de Fauste de Riez pour toute la collection, non seulement comme le compilateur, mais comme l'auteur de ces sermons (74, 1973, pp. 187-192). C'était la thèse de Leroy, que Glorie n'a pas suivi sur ce point. Nous n'avons aucune compétence en la matière, mais nous tenons à signaler cette réaction, car l'identité de l'auteur importe pour apprécier l'utilisation d'Augustin.)

L. B.

254. CROCCO Antonio, *Il « Liber de anima » di Cassiodoro — Sapienza*, 25, 1972, pp. 133-168.

Introduction à la lecture du *De anima* : « la doctrine de l'âme dans la patristique occidentale » (Tertullien, Lactance, Augustin), « Analyse critique » et « exposé doctrinal » de l'opuscule, « sources ». En ce qui concerne les références augustiniennes, A. C. ne reprend que certaines de celles qu'avait indiquées J. W. Halporn en apparat à l'édition critique dans *Traditio*, 16, 1960, p. 89-109.

G. M.

255. LEMARIÉ Joseph, *Un sermon inédit sur Matthieu 16, 13-19 de l'école de Fulgence de Ruspe — Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 116-123.

La perspicacité du P. Henri Barré n'a pas suffi à identifier toutes les sources patristiques utilisées dans l'homiliaire de Mondsee. J. L. a déjà complété ce travail en attribuant à Chromace d'Aquilée un Commentaire sur Jean 3, 1-10. Il publie ici un second texte inédit et relève les tournures qui lui semblent caractéristiques de Fulgence de Ruspe ; la publication ultérieure de passages non identifiés par le P. Barré doit corroborer cette démonstration.

E. B.

256. CABIÉ Robert, *Les lettres attribuées à saint Germain de Paris et les origines de la liturgie gallicane — Bulletin de littérature ecclésiastique*, 73, 1972, (n° 1-3 : Mélanges ... Élie Griffé), pp. 183-192.

Noter l'utilisation du passage sur le chant d'église, *Confess. X*, XXXIII, 50, par Isidore de Séville, *De eccles. off.*, I, 5 ; ces passages furent exploités par A. van der Mensbrugghe en 1959 pour tenter de démontrer que l'*Expositio Missae Gallicanae* est bien de S. Germain de Paris († 576). Thèse contre laquelle argumente Cabié, mais ceci est totalement étranger à notre Bulletin (l'*Expositio* ne contient pas les formules augustiniennes, fût-ce à travers Isidore).

L. B.

257. FRANK Karl Suso, *Isidor von Sevilla, das « Mönchskapitel » (De ecclesiasticis officiis II 16) und seine Quellen — Römische Quartalschrift*, 67, 1972, pp. 29-48.

Cet article apporte d'importantes précisions sur les sources de ce chapitre d'Isidore. Le travail fondamental sur les sources de tout ce traité d'Isidore avait pour auteur A. C. Lawson. Dans le Livre II, chap. 16, il n'était pas malaisé d'identifier les emprunts explicites à Jérôme et à Cassien ; mais Isidore emprunte aussi à Augustin, sans le nommer. Les citations sont parfois textuelles, parfois arrangées ; elles proviennent du *De opere monachorum*, XXVIII, 38 et du *De moribus ecclesiae catholicae*, XXXI, 66-68. Frank dit que ces passages du *De moribus* dépendent déjà de Jérôme, *lettre 22*, 34-36, mais il ne précise pas cette dépendance (p. 30).

L. B.

INFLUENCE — VIII^e-XIII^e SIÈCLES

258. FERRARI Mirella, « *In Papia convenient ad Dungalum* » — *Italia Medioevale e Umanistica*, 15, 1972, pp. 1-52 et pl. I-III.

Étude sur la vie et les œuvres de l'Irlandais Dungal, début du IX^e s. On connaît sa bibliothèque (Becker, n° 32). L'article contient quantité de détails sur l'utilisation des Pères

à cette époque ; qu'il suffise ici de signaler les Tables des sources patristiques dressées par Ferrari pour les documents suivants : *Lettres d'Adrien I^{er}* ; *Synode de Paris en 825* ; *Dungal, Responsa* ; *Jonas d'Orléans, De cultu imaginum* ; *Agobard* (p. 10, n. 1).

259. *Jean Scol. Commentaire sur l'Évangile de Jean.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index d'Édouard JEAUNEAU. Sources chrétiennes, 180. Paris, Éditions du Cerf, 1972, 475 p.

Voir dans le présent tome de la *Revue*, pp. 202 sv., le compte rendu de G. Madec qui relève les sources augustiniennes.

260. CANTIN André, « *Ratio* » et « *Auctoritas* » de Pierre Damien à Anselme — *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 152-179.

Après avoir caractérisé en quelques pages le renversement que subit la science sacrée dans ses méthodes entre saint Pierre Damien et saint Anselme (p. 152-156), l'auteur en vient à parler, comme d'une notion par rapport à laquelle ce renversement peut-être défini, d'une conception augustinienne de la raison en saint Pierre Damien (p. 156-179). Il réserve pour plus tard de parler de l'*auctoritas* et des rapports originaux que Pierre Damien instaure entre elle et la *ratio* (p. 155) : le lecteur est donc averti, sur le tard !, que le contenu de l'article ne répond pas exactement à son titre. Ajoutons que la conception augustinienne de la raison est supposée connue : l'auteur n'en traite que dans la mesure où Pierre Damien se réfère à tel texte d'Augustin, par ex. au *sermon* 245, 2 (p. 163) ou que la matière rappelle à l'auteur un passage parallèle chez Augustin, par ex. *De ordine* II, 2, 3 (p. 168). Le lecteur informé n'en sera pas déçu, capable qu'il est de juger par lui-même, d'après les données élaborées ici, le degré de dépendance et d'originalité, par rapport au maître, de la conception de la raison que se fait saint Pierre Damien.

A. d. V.

261. LECLERCQ Jean, *Jean de Fécamp — Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, (fasc. 52-53, 1972), col. 509-511.

Brève présentation de la doctrine et mise à jour bibliographique. Jean de Fécamp, bénédictin (vers 990-1078), est l'auteur d'une *Confessio theologica* et d'un *Libellus de scripturis et verbis patrum*, d'où furent tirées les *Méditations pseudo-augustiniennes* ; le travail de base à ce sujet reste toujours le recueil *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age* de dom André Wilmart (Paris, 1932 ; rééd. anast. Paris, Études Augustiniennes, 1971).

262. SIMONIS Walter, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer*. Frankfurter theologische Studien, 12. Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1972, 22,5 × 15,5, VIII-208 p.

Comme le titre l'indique, l'ouvrage concerne la possibilité d'une étude rationnelle de la Trinité selon les auteurs mentionnés. Le but de l'Auteur n'est pas d'examiner spécialement leurs sources, ni même Augustin dont l'influence est signalée en passant ; seules deux notes montrent qu'Anselme affirme plus nettement qu'Augustin la rationalité de la spéulation trinitaire (p. 20, n. 102), mais qu'Augustin a mieux qu'Anselme abordé les appropriations (p. 33, n. 168).

L. B.

263. COURCELLE Pierre, *La culture antique d'Absalon de Saint-Victor — Journal des Savants*, 1972, pp. 270-291.

Relevé des sources, non seulement classiques, mais aussi patristiques (Augustin pp. 283-288) d'Absalon de Springkirsbach ou de Saint-Victor : il mourut abbé de Saint-Victor de Paris, probablement en 1203 ; il a laissé cinquante et un *Sermons* (P.L. 211), dont un sur S. Augustin, le *Sermon* 46.

264. FORSHAW Helen, *St Edmund's « Speculum » : A Classic of Victorine Spirituality — Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 39, 1972, p. 7-40.

Présentation générale du *Speculum Ecclesiae* d'Edmond d'Abingdon ou Edmond Rich († 1240) en vue de son édition dans les *Auctores Britannici Medii Aevi*. L'article fait quelques allusions intéressantes à Augustin, sans précisions sauf à la p. 28 : un texte non identifié sur le rôle de l'Incarnation dans la divinisation de l'homme. Edmond le prête à Augustin : « Ideo Deus factus est homo ut totum hominem faceret ad suam naturam » ; selon H. Forshaw, Edmond y « ajoute le commentaire » suivant : « ut sive ingredieretur, sive egredieretur, pascua inveniret ». En réalité, ce « commentaire » est une citation de *Ioh. 10, 9*, l'on trouve ce verset dans *Tract. in Ioh. Evang.*, 45, 14-15, mais sans l'idée de l'échange par l'Incarnation.

L. B.

INFLUENCE — XIII^e-XV^e SIÈCLES

265. BOUGEROL Jacques-Guy, *Saint Bonaventure et saint Anselme — Antonianum*, 47, 1972, pp. 333-361.

Analyse littéraire et doctrinale des 274 citations d'Anselme, avec quelques observations sur la manière dont « Bonaventure devient augustinien par Anselme » (p. 153).

266. BILLIGSICH Friedrich, *Die Theodizee des heiligen Thomas von Aquin mit einem vergleichenden Rückblick auf die Theodizee des heiligen Augustinus*. Vortrag, gehalten bei der Festakademie zu Ehren des hl. Thomas von Aquin am 6. März 1965 im Thomas-Saal des Dominikanerkonvents zu Wien. *Religion, Wissenschaft, Kultur* (Wien), 16-21, 1965-1970, pp. 67-76.

Selon le bref résumé dans *Rassegna di Letteratura Tomistica*, 5, 1970 (1973), n° 494, cette conférence examine le problème du mal dans son rapport avec Dieu. La conception d'Augustin, plus anthropocentrique, et celle de Thomas, plus métaphysique, se correspondent pour l'essentiel.

267. BROWN Jerome V., *Sensation in Henry of Ghent : A late-mediaeval Aristotelian-Augustinian synthesis — Archiv für Geschichte der Philosophie*, 53, 1971, pp. 238-266.

En dernière analyse (cf. p. 265), Henri de Gand n'a pas essayé de concilier les théories aristotélicienne et augustinienne, comme si elles présentaient d'apparentes contradictions ; il les a considérées comme complémentaires.

G. M.

268. GONDRAZ A. J., *Guillaume de Falegar. Œuvres inédites*, éditées par —. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 39, 1972 (1973), pp. 185-288.

† 1207-8. Questions 1-3 *De rerum productione*, 4-6 *De anima*, 7-12 *De beatitudine*, 13 *De lumine quaestio dubia*. Toutes références augustinianes précisées ; voir en particulier les questions *De beatitudine*, toutes consacrées à la vision béatifique.

269. ROSS W. Braxton, Jr., *Giovanni Colonna, Historian at Avignon — Speculum*, 45, 1970, pp. 533-563 et 4 pl.

L'A. commence par relever quelques faits qui mettent en relief le rôle d'Avignon comme centre et intermédiaire de la culture humaniste. Dans ce milieu se situe le dominicain Giovanni Colonna, né en 1298, auteur d'une Histoire universelle, le *Mare historiarum* ; il a fait l'objet d'une monographie de S. L. FORTE, *John Colonna O. P. — Archivum Fratrum Praedicatorum*, 20, 1950, pp. 389-414 ; aucun des deux auteurs n'est clair sur la date du décès de Colonna : vers 1340 pour Forte, ou en 1343 comme on peut l'inférer de la p. 538 de Ross ; donc une vingtaine d'années avant Pétrarque, le prince de cette élite culturelle d'Avignon : Ross mentionne les contacts certains et probables entre les deux humanistes. Ces utiles préliminaires amènent l'A. à son sujet propre, le commentaire et l'édition du *De viris illustribus* de Colonna, dont le présent article est une esquisse ; l'édi-

tion complète annoncée p. 546 n'a pas encore paru, à notre connaissance. Alors que Pétrarque fit de son propre *De viris* un chef-d'œuvre littéraire, mûri et retouché jusque sur son lit de mort, le *De viris* de Colonna est tout différent : non pas centré sur quelques paradigmes littéraires, philosophiques et politiques à la manière de Pétrarque, mais voulant dresser un véritable catalogue bio-bibliographique de tous les auteurs connus ; il rédige trois cent trente notices d'auteurs grecs et latins, les neuf dixièmes d'avant l'an 600 et la moitié d'entre eux païens. Chose étonnante, ce catalogue conservé dans trois mss est encore inédit : Bologne, Bibl. Univ. 491 (lat. 296), s^e XIV ; Venise, Bibl. Marc. X 58 (3173), s^e XIV-XV ; Vatican, Barb. lat. 2351, s^e XV ; le ms. Rome, Casan. 2390 est une copie imparfaite, s^e XVIII, du ms. de Venise. Ross édite en appendice de son article (pp. 547-563) les notices de sept auteurs, Ambroise, Augustin, Bède, Grégoire de Nazianze, César, Sénèque, Cicéron. Colonna exploite les propres ouvrages des auteurs dont il traite, mais aussi les témoignages externes ; par exemple, tels passages d'Augustin sont versés dans les notices sur Sénèque ou Cicéron. Mais il lui arrive aussi de copier à peu près littéralement des catalogues semblables au sien. A la fin de chaque notice, Colonna donne un répertoire des œuvres, avec de précieuses remarques, soit sur l'authenticité, soit sur l'existence actuelle des ouvrages ou sur leur rareté. Pour Augustin, il copie Jacques de Voragine et Vincent de Beauvais, *Speculum historiale* (XVIII, 53-55 pour la liste des œuvres ; Ross n'édite pas ici cette liste retouchée). L'apparat précise l'essentiel des sources, mais comme il y a des centaines de notices à traiter, chaque fois avec des problèmes différents, Ross n'a pas pu pousser à fond cette recherche qui intéressera chaque spécialiste. Signalons ici quelques directions supplémentaires, puisque Ross déclare avoir tenté, pour cette notice, d'atteindre la source ultime : — P. 549, ligne 15-20, ce que Colonna et sa source prétendent à Remi (d'Auxerre), est prétendu conjointement à Isidore et à Hugues de Saint-Victor par Barthélémy d'Urbino († 1350) dans les « éloges » d'Augustin annexés à son *Milleloquium veritatis*. En fait, c'est Isidore *Etim.* VI, VII, 2-3, arrangé autrement. Ce passage peut sûrement se retrouver chez d'autres compilateurs encore. — P. 550, la ligne 7, comme la ligne 8, est prise chez Vincent où le nombre total des « œuvres » d'Augustin est compté à plus de mille trente. Ligne 8, « *Mentitur qui te totum legisse fatetur* » (le « te » manque chez Colonna) vient de Vincent de Beauvais, mais en dernière analyse d'Isidore, *Versus in bibliotheca*, premier vers des trois distiques sur Augustin ; à noter d'ailleurs que chez Barthélémy, o. c., ces vers sont prétendus à « Possidonius » (*Possidius*), mais avec l'addition initiale d'un hexamètre isolé, pris ailleurs, « *Augustine tonas Divini fulmine verbi. Mentitur etc.* ».

L. B.

270. MULCAHY Daniel G., *Marsilius of Padua's Use of St. Augustine* — *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, pp. 180-190.

Dans un article précédent, l'A. avait montré, par l'examen comparé des idées politiques, l'utilisation passive d'Augustin chez Marsile de Padoue (voir *Bull. augustin.* pour 1971, n° 284). Le présent article en apporte la preuve statistique : les citations et références de Marsile sont passées au crible, classées et pour ainsi dire vidées de toute signification pour l'histoire des idées. Marsile a pris ses textes à portée de main, là où il puisait ses preuves scripturaires, dans la *Glossa ordinaria*, chez Pierre Lombard (*Collectanea*) et saint Thomas (*Catena Aurea*). Utile leçon de méthode : il importe d'apprécier dans chaque écrit médiéval le « degré » des *auctoritates*. Trois tableaux précis sont joints à l'article.

L. B.

271. ECKERMANN Willigis, *Der Physikcommentar Hugolins von Orvieto OESA* († 1373). Ein Beitrag zur philosophischen Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus. Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen, Band 5. Berlin, Walter de Gruyter, 1972, 23,5 × 16, xxxii-160 p.

W. E. édite le plan (p. 18-34) de l'œuvre d'Hugolin et le « *Commentarius in primam et secundam primi libri Physicorum Aristotelis* » (p. 36-99). Il commente ensuite lui-même (p. 100-131) la théorie philosophique de la connaissance qui se dégage de ce commentaire ; ce qui lui permet de nuancer (p. 123-129) l'interprétation de A. Zumkeller : *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre* (Würzburg, 1941). Disciple de Grégoire de Rimini (cf. p. 122-123 ; 128-129), Hugolin l'est aussi d'Augustin (cf. p. 122-123 et l'index,

p. 140), notamment sur le problème des images mentales. — Il faut noter aussi dans l'« Einleitung zur Reihe » (p. XVII-XXVI) due à H. A. Oberman, directeur de la collection, les remarques concernant la notion de « Spätmittelalterlicher Augustinismus », ainsi que le projet de publications détaillé p. XXVI.

G. M.

- 272.** WITTIG Joseph S., 'Piers Plowman' B, *Passus IX-XII : Elements in the Design of the Inward Journey* — *Traditio*, 28, 1972, pp. 211-280.

Dans son *Piers Plowman*, William Langland († vers 1400), se montre personnel dans l'utilisation de thèmes traditionnels. Wittig analyse à ce point de vue la description du « voyage intérieur ». Il en recherche les sources possibles, immédiatement accessibles à Langland. Le poète a connu le *De spiritu et anima* pseudo-augustinien, les *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* pseudo-bernardines, où affleurent le « connais-toi toi-même », l'image de Dieu et la vision. Mais il a pu connaître aussi, directement, le *De Trinitate*, les *Confessions* surtout qui offrent des rapprochements d'idées avec la section XI pour le cheminement de la conversion (pp. 245-248).

L. B.

- 273.** ZUMKELLER Adolar, *Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz O. S. A. († nach 1404) und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst — Augustiniana*, 21, 1971, pp. 505-540 ; 22, 1972, pp. 118-184, 540-582.

Le premier article (21, 1971, pp. 505-540) présente en deux chapitres la vie de l'Autrichien Jean von Retz O. S. A. et son œuvre écrite restée inédite à l'exception d'une oraison funèbre et d'un sermon universitaire sur l'Assomption de la Vierge Marie ; le deuxième (22, 1972, pp. 118-184) expose en trois chapitres sa doctrine sur l'état de justice originelle, sur le péché original, sur la grâce, la justification et le mérite ; le troisième (22, 1972, pp. 540-582) donne *in extenso* la partie du texte original inédit sur lequel l'exposé de la doctrine est fondé. Le tout apporte une contribution appréciable non seulement à l'histoire du grand Ordre des Augustins, mais à l'histoire de l'enseignement théologique en général, contenu et méthode, sur les questions fondamentales toujours actuelles du péché et de la grâce. Ce n'est pas que Jean von Retz soit un théologien original : dans son enseignement il suit la tradition augustinienne de son Ordre, celle fondée par Gilles de Rome et continuée par Thomas de Strasbourg, sans se laisser influencer, semble-t-il, par la tendance plus moderne représentée par Grégoire de Rimini et Hugolin d'Orvieto. A vrai dire l'intérêt de cette monographie ne tient pas à l'importance du personnage, mais à la richesse des renseignements mis à profit pour le situer dans l'évolution de la science théologique.

A. d. V.

- 274.** STEINMETZ David C., « *Libertas christiana* : Studies in the Theology of John Pupper of Goch (d. 1475) — *Harvard Theological Review*, 65, 1972, pp. 191-230.

Article en trois parties indépendantes. Augustin n'y intervient nullement, sinon par ce qu'on nomme l'augustinisme médiéval qui recouvre beaucoup de choses disparates ; ceci, Steinmetz est parfaitement conscient : voir sa mise au point p. 205. 1) Goch défend non seulement l'Écriture et la Tradition, mais encore le pouvoir d'intervention d'un Magistère ecclésial non cependant défini avec précision. 2) Goch est un nominaliste plus encore qu'on ne l'a pensé ; c'est dans le nominalisme qu'il puise les matériaux de son attaque du thomisme « pélagien ». 3) Goch attaque le monachisme des Ordres mendiants parce qu'il voit dans les chanoines réguliers l'authentique vie apostolique, et parce qu'il croit voir dans les chanoines la seule forme historique de vie commune instituée par Augustin ; c'est un témoin de plus de la rivalité entre moines et chanoines. Goch avait fondé à Malines un couvent de chanoinesses régulières de Saint-Augustin. A noter encore que la formation de Goch ne semble rien devoir aux Frères de la Vie Commune.

L. B.

INFLUENCE — XVI^e-XVIII^e SIÈCLES

275. GRANE Leif, *Augustins « Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos » in Luthers Römerbriefvorlesung — Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 69, 1972, pp. 304-330.

Ce n'est pas une identification de sources qu'offre ici L. G. ; ce travail est déjà réalisé et utilisable par l'index de Ficker au vol. 56 de l'édition de Weimar (1938). Grâce aux progrès de ces recherches minutieuses des sources, l'heure est venue de les exploiter pour se former une idée exacte sur l'autorité d'Augustin chez Luther. L. G. nous avertit qu'il ne suffit pas d'additionner les références, ni les déclarations d'allégeance ou de désaccord, ni les parallèles ou comparaisons ; chaque référence ou citation doit faire l'objet d'un examen précis des deux contextes et des intentions, d'Augustin comme de Luther. Pour illustrer cette méthode, ou plutôt pour l'inaugurer, L. G. choisit d'examiner comment Luther, dans son propre *Commentaire de l'Épître aux Romains*, utilise l'*Expositio* d'Augustin. Les choix et omissions de Luther apparaissent alors significatifs de ses préoccupations ; les inconvénients du système scolaire de l'autorité en ressortent clairement. L. G. obtient une échelle de correspondances positives ou négatives à plusieurs niveaux. Son article doit être pris comme le modèle de toute recherche similaire.

L. B.

276. SCHWARZ LAUSTEN Martin, *Catalogus Hereticorum. Et hidtil utrykt latinisk skrift af Peder Palladius* (Une œuvre latine inédite de Peder Palladius) — *Kirkehistoriske Samlinger*, 1970, pp. 12-45.

Peder Palladius, premier évêque luthérien de Copenhague, a écrit en danois et en latin. Ses œuvres danoises furent publiées en plusieurs volumes par Lis Jacobsen, à Copenhague, vers 1914 (dates imprécises pp. 13 et 31). Parmi les œuvres latines, celles qui restaient inédites furent éditées par Martin Schwarz Lausten et N. J. Green Pedersen, à Copenhague, en 1968. Dès 1557, Mélanchthon avait édité à Wittenberg un catalogue de Palladius, *Catalogus aliquot haeresium huius aetatis, et eorum refutatio*, non sans avoir supprimé, par souci d'écumenisme, les chapitres visant des calvinistes. Ce catalogue fut réédité, cette fois intégralement, par l'évêque Hans Poulsen Resen, en 1638. Palladius y attaque onze sectes ou chefs de secte de son temps ; il y utilise Augustin, tout en réfutant l'usage que font ses adversaires du même Augustin. Dans une des ses œuvres danoises, Palladius n'hésite pas à écrire que « saint Augustin est une couronne au-dessus des autres Pères » (pp. 12-14). — Or, l'on a découvert, trop tard pour l'édition 1968 des inédits, un autre catalogue de Palladius, manuscrit, relié avec plusieurs imprimés des années 1547-1557 mais qui ne sont pas de Palladius ; les seules initiales de celui-ci sont portées sous le titre de son *Catalogus Hereticorum secundum ordinem alphabeticum*, bibliothèque de Västerås, Suède (cote non indiquée) ; un microfilm de ce catalogue a été réalisé pour Copenhague, Kongl. Bibl., ms. micro 1469. Ce ms. est déjà une copie faite en 1556 par Morten Pedersen. Palladius a manifestement voulu réfuter les hérésies modernes par la comparaison avec les hérésies anciennes. Pour cela, il a retranscrit, sans le prologue, le *De haeresibus* d'Augustin mais en le disposant dans l'ordre alphabétique des sectes ; parfois littéralement, plus souvent avec des modifications de toute sorte, truffant certaines notices par ses propres additions qui visent les contemporains, surtout les anabaptistes, les papistes, les juifs. Palladius a utilisé probablement l'édition d'Erasme (pp. 14 et 26). Schwarz Lausten fournit une table de concordance Palladius-Augustin ; il édite le texte intégral en respectant la graphie et les nombreux barbarismes ou les fautes de copiste, qui exigent souvent le recours à une édition du *De haeresibus* pour devenir intelligibles. La copie unique, tronquée, s'interrompt dans la soixantième notice (Augustin a quatre-vingt-huit notices). — L'A. signale encore (n. 14) un autre catalogue similaire, anonyme, *Catalogus praecipuorum hereticorum et heresium*, à Copenhague, Kongl. Bibl., Kall 524, fol. 112v-115r ; ce catalogue mentionne également Augustin mais sans le copier ; et il ne peut être de Palladius, bien qu'il soit placé entre deux autres écrits de ce dernier, car sa manière est totalement différente. — Signalons que M. Schwarz Lausten a consacré une monographie à l'évêque Niels Palladius, frère de Peder Palladius, dans *Kirkehistoriske Studier*, série II, n° 27, Copenhague 1968.

L. B.

277. LIMBRICK Elaine, *Montaigne et saint Augustin — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34, 1972, pp. 49-64.

L'auteur se propose de « définir quel fut l'apport exact de Saint Augustin à l'évolution de la pensée religieuse de Montaigne ». Montaigne n'a étudié qu'une seule œuvre d'Augustin : *La Cité de Dieu* ; la comparaison entre l'édition de 1580, celle de 1588 et l'exemplaire de Bordeaux avec ses notes manuscrites révèle un intérêt croissant spécialement pour la première partie de la *Cité de Dieu*, « qu'il utilise pour appuyer ses attaques contre la raison humaine et contre l'anthropomorphisme, pour justifier son fidéisme et son conservatisme religieux et politique » (p. 50) ; pour avoir une vue complète de l'article, il faut ajouter à ces quatre points les paragraphes consacrés aux miracles, un important développement sur la nécessité de la grâce et un autre, complément normal de l'attaque contre l'anthropomorphisme, sur la conception de Dieu.

Ces titres indiquent bien qu'il s'agit ici de saisir divers aspects de la pensée religieuse de Montaigne plutôt que d'en suivre l'évolution. Du moins l'auteur nous montre que Montaigne ne se contente pas de demander à Augustin des anecdotes pittoresques ; mais avait-il besoin de recourir à son autorité pour appuyer son orthodoxie ? Les *Essais* ne sont pas précisément l'œuvre d'un conformiste timoré ; Nigel Abercrombie souligne que Montaigne prend volontiers le contre-pied de saint Augustin, qu'il détourne ses arguments de leur fin, et que s'il ne mentionne pas son nom en pareils cas, « it is unnecessary to attribute this solely to his fear of ecclesiastical censure... » (*Saint Augustine and French Classical Thought*, p. 43). Quelle édition utilisait Montaigne ? L'auteur admet, avec Villey, que c'était l'édition dirigée par Érasme et comportant le célèbre commentaire de Vives. Mais Abercrombie établit nettement que Montaigne n'a lu que la *Cité de Dieu* et qu'il ignore et l'existence et le contenu des *Confessions*. Ceci porte à croire que M. disposait de l'une des 5 éditions isolées de la *Cité de Dieu*, munies du commentaire de Vives, parues entre 1522 et 1570 chez Froben (1522, 1555, 1570) ou chez Guillard (1554, 1555). Signalons, pour finir, une étude que l'auteur semble ignorer ; M. DRÉANO, *L'Augustinisme de l'Apologie de Raymond Sebond*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 24, 1962, 559-575.

E. B.

278. GARRIGUES J.-M., *Maxime Margounios et son commentaire du « De Trinitate » de saint Augustin (1588) — Istina*, 17, 1972, pp. 465-487.

Présentation de l'ouvrage de Giorgio FEDALTO, *Massimo Margunio e il suo Commento al « De Trinitate » di S. Agostino (1588)*, Brescia, 1967 ; voir *Bull. augustin.* pour 1969, n° 377 — *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 390.

279. CEYSENS L., *Audour de Jacques Jansonius, professeur à Louvain (1547-1625) — Augustiniana*, 22, 1972, pp. 358-397.

280. ARMOGATHE Jean-Robert et DUPUY Michel, *Jansénisme — Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, (fasc. 52-53, 1972), col. 102-148.

I. Historiographie ; II. Histoire générale (ARMOGATHE) ; — III. Étude doctrinale (DUPUY).

281. PROBES Christine McCall, *La Ceppède's discriminatory use of St. Augustine as « Garent » — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34, 1972, pp. 65-87.

Nous avons déjà rendu compte d'un premier article consacré aux sources augustiniennes des Théorèmes (voir *Rev. ét. augustin.*, 17, 1971, p. 432). L'auteur continue à monnayer sa thèse de doctorat, *St. Augustine as « Garent » of Jean de La Ceppède : Attested Influence in the Théorèmes*, Tulane University, 1968 (non publiée). Rappelons qu'il s'agit des Théorèmes sur le Sacré Mystère de Nostre Rédemption, recueil de 520 sonnets répartis en 7 livres ; soucieux d'écartier toute accusation possible d'hérésie, soucieux aussi de l'intérêt intellectuel et spirituel du lecteur, La Ceppède fait 439 fois appel à Augustin pour un mot, un vers, un quatrain, parfois pour un sonnet tout entier. Toutefois, il n'est pas un « inconditionnel »

d'Augustin, et dans un huitième des cas il se montre en désaccord avec lui ; l'auteur relève ces désaccords un à un, méthodiquement, puis il répond à la question : « Quelle(s) autorité(s) le poète avance-t-il pour s'écartier de la position prise par Augustin ? »

E. B.

- 282.** PROBES Christine McCall, *St. Augustine, a Font of Poetic Inspiration... for the « Théorèmes » of La Ceppède* — *Revue de l'Université d'Ottawa*, 41, 1971, pp. 472-494.

La Ceppède sait à l'occasion s'abriter derrière l'autorité d'Augustin ; s'il est en désaccord, il sait prendre ses distances, mais toujours en s'assurant d'appuis d'égale autorité. Le présent article dépasse ce problème pour toucher au fond même de l'inspiration des *Théorèmes* et de leur art : dans 38 cas, La Ceppède reconnaît que c'est Augustin lui-même qui lui a fourni telle idée, tel sujet de tout un sonnet et que « he has imitated the African Father in his vigorous, often concrete meditations, expressions and images » (p. 472). L'auteur analyse minutieusement cette influence d'Augustin, sans minimiser pour autant la personnalité et l'art du poète : « La Ceppède est fortement porté à améliorer, détourner et, d'une façon générale, à embellir, à modeler ce qu'il emprunte à l'évêque d'Hippone. » (p. 472-473). Les citations sont abondantes, la moindre affirmation est étayée : c'est un modèle de probité et de clarté.

E. B.

- 283.** BODART Roger, *Les espaces infinis. (De saint Augustin à Pascal.)* — *Chroniques de Port-Royal*, n° 20-21, 1972, pp. 181-185.

Évocation littéraire. A l'intention de ceux qui désirent se reporter à l'original, je précise que les citations augustiniennes des p. 183-185 proviennent de *Confessions X*, 6, 9 et VII, 13, 19 (traduction de P. Labriolle).

G. M.

- 284.** DAGENS Jean, *Pascal, et saint Augustin interprète de saint Paul. (En marge de l'Entretien avec M. de Sacy.)* — *Chroniques de Port-Royal*, n° 20-21, 1972, pp. 15-18.

Le schéma de la condamnation de toutes philosophies humaines représentées par Épictète et Montaigne dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, se trouve dans le sermon d'Augustin 156, 6, 6-8, 8, PL 38, 853-854. L'auteur, tout en affirmant que la thèse essentielle de Pascal sur la vanité des philosophies humaines semble bien venir de saint Augustin ne dit pas que Pascal s'inspire de ce sermon (Pascal l'a cependant connu, d'abord à travers la *Trias de Sinnich* : voir Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, p. 333, n. 17) ; il s'applique plutôt à montrer l'usage qu'a fait de ce sermon aux mêmes fins Luis Bail dans sa *Théologie affective ou Saint Thomas en Méditations*, non pas pour conclure que Pascal aurait utilisé cet ouvrage, mais pour suggérer que des recherches à travers la littérature dévote de son temps pourraient aider à définir ce qui a été au juste son augustinisme.

A. d. V.

- 285.** ORCIBAL Jean, *La signification du miracle et sa place dans l'écclésiologie pascalienne* — *Chroniques de Port-Royal*, n° 20-21, 1972, pp. 83-95.

On sait que pour sa doctrine du miracle Pascal s'inspire davantage de saint Thomas d'Aquin que de saint Augustin. Ph. Sellier — qui a cherché à démêler les deux influences (*Pascal et saint Augustin*, p. 601-618) — en cherche l'explication d'une part dans les exigences spécifiques d'une apologie valable pour son temps que Pascal se proposait d'écrire, d'autre part, dans les discussions soulevées au sujet des miracles survenus en milieu port-royaliste pour savoir si on pouvait les interpréter comme des signes de l'innocence des religieuses refusant de signer le formulaire, voire même, des preuves en faveur de l'orthodoxie de la doctrine soutenue par Port-Royal dans la question de droit ou de fait concernant les propositions condamnées de l'*Augustinus*. M. Orcibal reprend cette dernière explication. Après avoir caractérisé brièvement mais avec toutes les nuances voulues la doctrine augustinienne du miracle et plus brièvement encore la doctrine thomiste (p. 84-86), il étudie l'évolution originale des idées de Pascal sur le miracle, sa nature et sa signification, sous la pression des événements de sa propre vie et de l'histoire de Port-Royal. C'est vers mars 1657, après l'accusation lancée par les Jésuites contre Port-Royal

de se servir des miracles pour établir, non plus l'innocence des religieuses, mais l'hérésie (accusation qui peut être soutenue dans la conception augustinienne) que Pascal se voit obligé à préciser la nature du miracle et sa valeur de preuve en faveur de l'orthodoxie. Il est évident que, dans des circonstances données où l'objet de la controverse se déplaçait et où Port-Royal, par exemple, se voyait placé « entre Dieu et le Pape », cette doctrine se prêtait à être exploitée en ecclésiologie pour soutenir que c'est par le miracle et non pas par l'autorité apostolique que la vraie Église se distingue de la fausse. Si Pascal a pu être tenté de le faire, il n'a pas succombé à la tentation (voir p. 94 et 91). Plus tard d'autres y ont apparemment succombé en se réclamant précisément de Pascal (p. 93-94). L'auteur met les choses au point : le schisme qui n'existe pas en 1656 était indiscutable en 1727 (p. 95). — M. Orcibal nous avait averti qu'il s'agissait d'un aspect particulièrement difficile de la pensée de Pascal. Ajoutons que d'aucuns qui ne sont pas au fait des innombrables détails du contexte historique et doctrinal auxquels l'auteur fait allusion (je pense par ex. au donatisme) éprouveront quelque peine à suivre le fil de son exposé. Les autres y trouveront un riche complément à l'explication esquissée par Ph. Sellier de l'influence prépondérante de la conception thomiste dans la doctrine pascalienne du miracle.

A. d. V.

286. MADEU Goulven, *Les citations augustinianes de Malebranche — Recherches augustinianes*, 8, (Paris, Études Augustiniennes, 1972), pp. 375-403.

A propos de l'*Index des citations*, volume complémentaire aux *Oeuvres complètes de Malebranche : remarques sur les procédés de Malebranche ; corrections et précisions ; table des citations suivant l'ordre des œuvres d'Augustin.*

INFLUENCE — XIX^e-XX^e SIÈCLES

287. WALLIS Bruce, 'The Windhover' and the Patristic Exegetical Tradition — *University of Toronto Quarterly*, 41, 1971-1972, pp. 246-255.

Gérard Manley Hopkins, jésuite et poète (1844-1889) retrouve la tradition symbolique des Pères et des médiévaux. Exemple de son poème « The Windhover » (Le Faucon) ; quelques parallèles thématiques pour l'aigle et le faucon chez Augustin, Grégoire le Grand Bède, Raban Maur, Hugues de Saint-Victor,

L. B.

288. ARCHAMBAULT Paul, *Camus' Hellenic Sources*. University of North Carolina, Studies in the Romance Languages and Literature, 119. Chapel Hill, the University of North Carolina Press, 1972, 23 x 16, 176 p.

L'ouvrage se compose de quatre chapitres : 1) Les sources classiques (poétiques, philosophiques et autres) ; 2) « The Exile of Helen » : Hellénisme et christianisme ; 3) Les solutions gnostiques : *Caligula* ; 4) La présence d'Augustin. P. A. avait déjà présenté la substance de ce quatrième chapitre dans les *Recherches augustinianes*, vol. 6, 1969 (cf. *Bulletin augustinien* pour 1969 — *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 395). Il y montrait qu'Albert Camus avait largement exploité les travaux de Gilson et de Tixeront pour rédiger son mémoire de diplôme d'études supérieures, intitulé : *Métaglyptique chrétienne et Néoplatonisme*. Dans son ouvrage, P. A. établit que Camus dépend en outre de L. Rougier (cf. p. 72), de E. de Faye (cf. p. 109), et d'autres (cf. p. 73 ; 108). Cette minutieuse recherche des sources permet à P. A. de nuancer les jugements « encomiastiques » (p. 169) généraux portés sur la culture grecque de Camus et la valeur de son mémoire universitaire.

G. M.

289. CANCELO José Luis, *Reflexiones de M. Heidegger sobre un agustino — Revista agustiniana de espiritualidad*, 13, 1972, pp. 33-61.

Rencontre de l'augustinisme chez Heidegger, à travers Luther et l'augustin déchaux Abraham à Santa Clara (Johann Ulrich Megerle, 1644-1709). A propos de la réédition

d'un discours de circonstance de Heidegger, *Über Abraham a Santa Clara* (dans *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1969). Heidegger est né à Messkirch (Baden-Württemberg) ; le jeune Megerle y séjournait pour apprendre le latin et devint un célèbre prédicateur populaire.

L. B.

290. PFEIFFER John R., « *Katz und Maus* » : *Grass's Debt to Augustine — Papers on Language and Literature* (Southern Illinois University, Edwardsville), vol. VII, n° 3, Summer 1971, pp. 279-292.

« Le Chat et la Souris » est un roman de Günter Grass, paru en 1963 chez Rowohlt (Reinbeck, Allemagne Fédérale). Pfeiffer y trouve une inspiration, une composition d'ensemble et de nombreux détails qui paraissent calqués sur les *Confessions*. Pour lire un tel article, on aimerait connaître dès l'abord le contenu du livre, l'histoire ; on en devine peu à peu le canevas au fil des rapprochements signalés. On aimerait savoir aussi comment Pfeiffer a trouvé : il y a une différence qualitative et méthodologique entre une idée qui s'impose malgré soi et un fait que l'on cherche à établir à partir d'un indice, l'indice étant ici, comme le suggère Pfeiffer, la phrase du chap. 8, p. 79 : « Je suis souvent frappé à la lecture des Confessions du bon vieil Augustin. » Voici en bref les similitudes, curieuses, en dépit d'une optique totalement différente : Le rédacteur supposé d'une sorte de journal, un certain Pilenz, raconte ses rapports avec son ami Mahlke jusqu'à la mort accidentelle de celui-ci ; le narrateur se délivre par là d'un sentiment de culpabilité, comme s'il avait été en quelque mesure la cause de l'accident. Il le fait en treize chapitres (qui ne correspondent cependant pas matériellement aux treize livres des *Confessions*). Le roman est truffé de thèmes et d'incidents divers qui rappellent ceux des *Confessions* : mal de dents, symbolisme de l'eau et de la mer, le rôle des amis, la réaction devant deux interlocuteurs, l'emploi du pronom de majesté « Du » avec majuscule, c'est-à-dire le « Tu domine » d'Augustin, appliqué à Mahlke, et que Grass a dû observer dans l'une des traductions courantes des *Confessions* ; les fréquentes hésitations sur la mémoire des faits et sur le temps des événements passés, présentés à la manière d'Augustin, et surtout l'identification subjective-objective de Pilenz-Mahlke qui rappelle celle d'Augustin et de Dieu : le roman est fondé sur la métaphore de « l'éternel chat et l'éternelle souris » (expression de Grass, p. 21), Dieu prédateur, ici le Destin, et sa proie l'humanité (la note 11 mentionne le thème chez Kafka, Samuel Daniel, F. Thompson, Eliot). Que penser de tout cela ? qu'au plan « structural » tout matériel peut resservir indéfiniment dans des constructions disparates.

L. B.

291. *Actualidad de S. Agustín : San Agustín en la televisión italiana — Augustinus*, 17, 1972, pp. 335-336.

Il s'agit du film télévisé de Roberto Rossellini, « Sant'Agostino », présenté par *L'Ossevalore Romano*, 5 février 1972.

CHANOIRES — FRÈRES DE LA VIE COMMUNE

292. BECQUET Jean, (*Bulletin d'histoire de la spiritualité* :) *Chanoines réguliers et Érémitisme clérical — Revue d'histoire de la spiritualité* (*Revue d'ascétisme et de mystique*), 48, 1972, pp. 361-370.

293. BECQUET Jean, *Les chanoines réguliers de Lesterps, Bénévent et Aureil en Limousin aux XI^e et XII^e siècles — Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 99, 1972, pp. 80-135.

294. FROEDURE G. (Zuster M. Hereswitha), *Uit de geschiedenis der Heilig-Graaforde in België en aangrenzende gewesten* (Contribution à l'histoire de l'Ordre du Saint-Sépulcre en Belgique et dans les régions voisines) — *Augustiniana*, 22, 1972, pp. 398-466 et 3 pl. h, t.

295. LOURDAUX W., *De Broeders van het Gemene Leven (Les Frères de la Vie Commune)*
— *Bijdragen*, 33, 1972, pp. 372-416.

Ce long article, qui ne contient pas une ligne superflue, peut servir de notice essentielle et à jour pour aborder les Frères de la Vie Commune ; mais le résumé français de dix lignes énumère à peine les sujets abordés et ne donne aucune idée des conclusions dispersées dans l'article. Fondée sur une vaste connaissance des sources, la synthèse tout en nuances appuie chaque affirmation de quelque citation précise, ou renvoie aux meilleures monographies, dont celles de l'Auteur (voir p. ex. *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 397, n° 408-409). Un résumé adéquat prendrait beaucoup de place et dépasserait l'objet spécifique de notre Bulletin ; nous ne pouvons qu'indiquer les principales matières et quelques conclusions. — I. Origines et but : Caractère spontané des fondations, liées au rayonnement de Gérard Grote (1340-1384). Nature de leur apostolat : prédication et formation des jeunes gens ; option fréquente de ces derniers pour un Ordre religieux, auquel les Frères assurent par leur formation spirituelle et intellectuelle une sorte de noviciat et de séminaire. Raisons du passage de certains groupes de Frères dans un Ordre existant ou au statut de chanoines réguliers (le premier en date étant Windesheim, 1887). Points de contact avec la *Règle de saint Augustin*. — II. Organisation interne : Vie retirée en dehors des Ordres existants. Coexistence de prêtres, clercs, laïcs. *Numerus clausus*. Travail manuel. Problème de la propriété des biens, évolution vers la communauté des biens. *L'obedientia caritatis*, seule règle assurant la cohésion ; adoption ultérieure d'un minimum de coutumes. Essais de centralisation. Avantages et inconvénients de cette forme de vie. — III. Situation par rapport à la paroisse : Priviléges très réduits, à cause de la libre association des Frères, indépendants des Ordres reconnus ; ils sont donc pleinement soumis à la juridiction paroissiale. Variétés locales des rapports avec la paroisse. Exemples locaux de priviléges. Tâches confiées aux Frères dans la paroisse et chez eux ; stipulations pour écarter tout empiétement à la faveur de l'hospitalité et de l'apostolat. — IV. Activités intellectuelles : Formation et enseignement des jeunes gens. Progrès pédagogique : Johan Cale introduit l'enseignement progressif. Célébrité de leur pédagogie, adoptée et relayée par les jésuites. Bibliothèques. *Scriptoria* (statistiques impressionnantes) ; rôle économique, culturel, apostolique du manuscrit. Influence : l'on ne peut plus considérer les Frères comme de simples organes de transmission, au vu des résultats et des personnalités issues de leur milieu. — V. Propagation : Freinée par eux-mêmes, par les Ordres mendians, par les pouvoirs publics inquiets de la main-mort. Expansion favorisée par leur réputation. Nombreux exemples concrets de cette diffusion au Pays-Bas et en Allemagne, et qui sont autant de cas d'espèce. Souplesse des deux *colloquia* ou regroupements régionaux. Disparition consécutive à la Réforme, parce que les groupes individuels non centralisés ne purent subsister sans ressources dans le Nord, ni soutenir la concurrence de l'organisation des séminaires (après Trente) et collèges (jésuites). — Ce résumé incomplet ne montre pas l'enchaînement des faits dont beaucoup s'expliquent les uns par les autres. (P. 394, l. 23 *vitam quam, lire suam*. P. 397, lire Biel. P. 406, l. 4, remplacer *Wij* par *Hij* ; *ibid.*, l. 6-7, supprimer la répétition [schrijvers ... en andere].)

L. B.

ORDRE DE SAINT-AUGUSTIN

296. VAN LUIJK Benigno, *Gli eremiti neri del Dugento con particolare riguardo al territorio pisano e toscano. Origine, sviluppo ed unione.* (Presentazione di Cinzio VIOLANTE.) Biblioteca del Bollettino Storico Pisano, Collana storica, 7. Livorno, Società Editrice « Il Telegrafo » ; Pisa, Società Storica Pisana, 1968, 24,5 × 17, xvi-118 p. et 8 pl. h. t.

Avec beaucoup de retard, nous signalons ce travail sur « Les ermites noirs du XIII^e siècle, particulièrement dans la région de Pise et la Toscane : leur origine, leur développement et leur union ». Mais ce retard permet de le situer par rapport à deux autres travaux, plus récents, de l'Auteur : *Le monde augustinien... (voir ci-dessous, n° 298)*, et *L'Ordine Agostiniano dal Cinquecento al Novecento*, paru dans *Augustiniana*, de 1968 à 1972 et maintenant publié en un volume (Louvain 1973) sur lequel nous aurons à revenir dans le prochain Bulletin.

L'ouvrage sur les « ermites noirs » se rapporte aux multiples groupes ou fondations d'« ermites » en Italie surtout, dans la mesure où ces groupements furent invités par le Saint-Siège à se joindre dans la « Grande Union » des « ermites de Saint-Augustin » en 1256. Cette union eut des succès divers ; pour tel couvent ou pour telle « congrégation » déjà bien assise, elle n'aboutit pas ou ne dura que peu de temps. Ces unions éphémères ou avortées ne sont pas portées dans les cartes, déjà fort chargées, du grand Atlas de l'Auteur (ci-dessous, n° 298), bien qu'elles y figurent en principe dans la liste géographique et chronologique des maisons. L'ouvrage sur les « ermites noirs » est donc le complément de l'Atlas et comporte les cartes correspondant aux groupes étudiés, c'est-à-dire les *Brettinesi* dont l'origine est à Brettino, au sud de Pesaro ; les *Toscani* ; les *Gianbonini* ou *Gianboniti*, Boniti, Zanbonini, dont le fondateur fut Giovanni Buono, orthographié aussi *Gian Bono* etc. ; en latin *Bretinenses* ou *Bretiniani*, *Tusci*, *Fratres Johannis Boni*.

Le but de l'Auteur n'était pas de fournir une histoire détaillée ; il a plutôt voulu rassembler sommairement des matériaux disparates, sans prétendre du tout dire le dernier mot : « les études en sont encore à leur début » (p. 3). Il a surtout voulu redéfinir le terme d'« ermite » qui couvre tant de réalités floues pour l'historien : cette appellation, qui remonte à l'époque et aux documents, ne signifie pas d'ordinaire une *vie érémitique* au sens ancien, mais une *résidence* à l'écart, dans la campagne, d'un groupe de laïcs ou moines ou chanoines, tous appliqués à la pastorale rurale (p. 27 et *passim*). La désignation d'ermite « noirs » n'est malheureusement pas explicitée par Van Luijk, sauf erreur ; comme elle figure dans le titre même, elle aurait dû faire l'objet d'une note liminaire. Il s'agit en fait d'une désignation historiquement trop précise, comme celle d'« ermites » ; Van Luijk montre en passant que l'habit noir n'était pas porté par tous les groupes, comme le supposeraient la désignation globale de « moines noirs » ; un tableau pp. 94-95 suggère l'évolution de l'habit dont la couleur noire uniforme fut difficilement imposée à tous en 1256 ; les six planches illustrent cette évolution.

La documentation de l'Auteur est en partie fondée sur sa propre édition du *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187-1250*, textes et regestes que l'Auteur même déclare provisoires (p. 4 ; Würzburg, 1964, coll. Cassiciacum, vol. 18). Pour une présentation particulièrement compétente, à la fois de l'ouvrage sur les « ermites noirs » et de l'ensemble de la question, nous renvoyons le lecteur à l'article de K. Elm signalé ci-dessous ; il indique les directions à prendre pour ceux qui aborderont le détail de l'histoire extrêmement riche et complexe des « ermites ».

L. B.

297. ELM Kaspar, *Gli eremiti neri del Dugento. Ein neuer Beitrag zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens — Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 50, 1970, pp. 58-79.

Recension critique de l'ouvrage ci-dessus.

298. VAN LUIJK Benigno A. L., *Le monde augustinien du XIII^e au XIX^e siècle*. Assen, Van Gorcum & Comp., Dr. H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, 1972, 23,5 × 30,5, 72 p.

Voici enfin commodément présenté un atlas des Augustins. Précisons dès l'abord qu'il ne s'agit pas des divers Ordres de Chanoines réguliers de Saint-Augustin ; mais de l'Ordre de Saint-Augustin (historiquement désigné sous le nom d'Ermite), y compris les diverses congrégations directement issues de lui, ou qui furent en liaison soit historique soit juridique avec lui (sauf si le lien fut éphémère comme dans le cas des Guillelmites, par exemple.) L'Atlas de A. Lubin (1659) était évidemment dépassé ; les diverses cartes existantes étaient difficiles à consulter dans les articles de revues ou de mélanges qu'elles illustraient. Il n'est pas possible au non-historien de porter un jugement sur un tel atlas avant d'avoir eu l'occasion de l'utiliser. Il suffit d'en signaler ici le caractère apparemment complet ; la longue introduction historique ; la liste topographique des couvents ; les moniales ; la précieuse « liste alphabétique des provinces et des congrégations avec l'an de leur fondation et de leur suppression ou continuation ».

L. B.

- 299.** KUNZELMANN Adalbero, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*. II, Teil : *Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters — Augustiniana*, 20, 1970, pp. 397-494 ; 21, 1971, pp. 45-150 ; 22, 1972, pp. 185-280.

Ces articles ont été réunis en un volume (série *Cassiciacum*, 26, 2) dès 1970, recensé dans le *Bulletin pour 1970*, n° 415. Voir la suite ci-après.

- 300.** KUNZELMANN Adalbero, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*. Dritter Teil : *Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters*. Vierter Teil : *Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters*. *Cassiciacum*, 26, 3 et 4. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1972, 22,5 × 15,5, XII-380 et XII-300 p.

Nous ne pouvons que répéter tout l'intérêt de cette « Histoire des Augustins allemands jusqu'à la fin du Moyen Age », dont les deux premiers volumes ne datent que de 1969 et 1970 (voir *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 398, n° 412 ; — 17, 1971, p. 440, n° 415). Elle est indispensable bien plus par sa qualité que par le fait qu'il n'en existe pas d'autre de quelque ampleur. De plus elle déborde très largement l'Histoire propre de l'Ordre. Ainsi, le volume consacré à la Province de Bavière comporte un chapitre sur les répercussions du mouvement hussite. Car cette Province comprenait aussi l'Autriche, la Moravie, la Bohême, la Silésie, la Pologne et s'étendait jusqu'en Lituanie et en Russie (cette énumération commode permet de simplifier les subtilités de la géographie politique). Quant à la Province de Cologne, elle englobait tous les Pays-Bas. L'on voit que le titre général choisi par Kunzelmann est exact au sens historique (*Geschichte*) mais non pas au sens ethnique (*der deutschen Augustiner*) ; il est facile après coup de s'apercevoir qu'un titre plus exact aurait été « *Geschichte der deutschen Augustiner-Provinzen* ». Les deux volumes ont en gros la même disposition que les précédents, avec une souplesse commandée par des raisons historiques. Les services que rendront (pour ne prendre qu'un exemple) les nombreuses mises au point monographiques des personnages marquants, seront multipliés par leur utilisation dans les nouvelles notices des dictionnaires. Après les Provinces de Rhénanie-Souabe (vol. II), de Bavière (vol. III), de Cologne (vol. IV), il reste une Province à traiter, celle de Saxe-Thuringe (vol. V) ; le volume I était consacré à l'ensemble de l'Allemagne avant la division en quatre Provinces en 1299.

L. B.

- 301.** DELIUS Walter, *Der Augustiner Eremitenorden im Prozess Luthers — Archiv für Reformationsgeschichte*, 62, 1972, pp. 22-42.

- 302.** YPMA E., *Les auteurs augustins français. Liste de leurs noms et de leurs ouvrages — Augustiniana*, 22, 1972, pp. 611-642.

Lettres R-Wal ; voir *ibid.*, depuis 1968.

- 303.** BELTRÁN Evencio, *Jacques Legrand* (Étude préparatoire à l'édition critique du « *Sophilogium* »). (Position de thèse) — *Annuaire 1971-1972*, 104^e année, École pratique des Hautes Études, IV^e section, Sciences historiques et philologiques, (Paris, Sorbonne, 1972), pp. 781-787.

- 304.** APARICIO LÓPEZ Teófilo, *Expansión de la Orden de San Agustín por la India — Misionalía Hispanica*, 28, 1971, pp. 265-321 ; 29, 1972, pp. 5-59.

- 305.** FERNÁNDEZ Quirino, *Notas de historiografía agustiniana en el Perú — Estudio agustino*, 7, 1972, pp. 361-375.

- 306.** PAUL VI, *Fidelidad a la tradición y adaptación actual en la mente de san Agustín. Pablo VI a los capitulares de la orden de san Agustín — Augustinus*, 17, 1972, pp. 67-70.

Traduction espagnole de l'allocution du 20 septembre 1971 : « *Fidélité à la tradition et adaptation actuelle selon l'esprit de saint Augustin* », adressée au chapitre général des Augustins (O. S. A.).