

Chronica Tertullianea

1982

Cette chronique continue et complète celles parues dans la *Revue des Études Augustiniennes* depuis 1976 (pour les productions de 1975). On y renvoie simplement par la mention *Chron. Tert.*, suivie de l'année recensée et du numéro du compte rendu. Notre travail a, comme les années précédentes, bénéficié de l'aide apportée par des amis fidèles, en particulier Mlle Juliette Ernst, Mme Eva Schulz Flügel, M. Louis Brix et M. l'abbé Joseph Wolinski. A tous, nous exprimons notre vive reconnaissance.

René BRAUN — Jean-Claude FREDOUILLE — Pierre PETTMENGIN

BIBLIOGRAPHIE

1. HALTON (Thomas P.), SIDER (Robert D.), *A Decade of Patristic Scholarship 1970-1979*, Volume I = *The Classical World*, 76, n° 2, November-December 1982 (pp. 65-128).
2. SIDER (Robert D.), *Approaches to Tertullian : A Study of Recent Scholarship — The Second Century*. *A Journal of Early Christian Studies*, 2, 1982, pp. 228-260.

Ces deux tours d'horizon, bien que dus au même auteur, ont des ambitions très différentes. Le premier fait partie d'une vaste bibliographie compilée sous les auspices de la « North American Patristic Society », dont elle célèbre le dixième anniversaire. Elle s'intègre à la série des Bibliographical Surveys que publie l'organe de la « Classical Association of the Atlantic States », *The Classical World*. Bâtie sur le plan de la *Patrologie de Quasten* (complétée par le volume édité par l'Augustinianum), elle doit aller jusqu'à saint Augustin. Le premier fascicule, qui traite des Pères anténicéens, est dû à la collaboration d'un helléniste, Th. P. Halton, et d'un latiniste, R.D. Sider, bien connu pour ses travaux sur Tertullien. Sur 688 numéros, 89 sont consacrés à notre auteur (pp. 115-121). Chaque section, calquée sur celle de Quasten, est suivie d'un petit commentaire qui caractérise en une ou deux lignes chacune des œuvres citées. Ainsi la thèse de Claude Rambaux (cf. *Chron. Tert.* 1979, n° 29) « tries to demonstrate the incompatibility between Tertullian's 'fear-ethic' and the New Testament ethic of love » ; on n'en saura pas plus (assez souvent, mais pas dans ce cas, R.S. indique après le titre d'un livre le compte rendu qui lui a semblé le plus marquant). C'est dire que cette bibliographie sera surtout utile lorsqu'on doit explorer des domaines dont on n'est pas familier.

En revanche les tertullianistes auront grand profit à lire le second bulletin, plus vaste et beaucoup plus élaboré. La matière est à peu près la même (l'A. ne cite que peu de travaux parus après 1979, et ne semble pas avoir connu les *Chron. Tert. 1980* et *1981*), mais l'accent mis sur les problèmes et les solutions proposées conduisent R.S. à remonter jusqu'aux années 60, et parfois même beaucoup plus haut. La matière est divisée en sept chapitres : I. Instruments de travail. II. Éditions. III. Vie et époque de Tertullien. IV. Langue et style. V. Tertullien et la Bible. VI. Tertullien et la philosophie. VII. Tertullien et la théologie. On voit que les problèmes de critique textuelle et de « Nachleben », de même que les études sur Tertullien témoin de son temps (vie quotidienne, liturgie) n'ont pas retenu l'attention de R.S. Son bulletin se veut d'ailleurs sélectif : pour les cinq années (1975-1979) qu'il a en commun avec notre chronique — à laquelle il est d'ailleurs rendu un hommage sympathique —, il ne retient que 56 titres sur 160. En revanche une œuvre comme le *Tertullien* de J.-Cl. Fredouille sera citée et discutée en plusieurs endroits. Dans l'ensemble les jugements apparaissent comme intelligents et nuancés, et cet état présent des études sur Tertullien constitue l'une des meilleures introductions dont nous disposions à l'heure actuelle. On regrettera seulement quelques fautes d'impression. La métathèse *Moingt* pour *Moingt* semble trop fréquente pour être imputée aux seuls typographes.

P.P.

TRADUCTIONS

3. TERTULLIANO. *La testimonianza dell'anima*. Introduzione, traduzione e note di Pier Angelo Gramaglia, Roma, Edizioni Paoline, 1982, 213 p. (Letture cristiane delle origini, 23/Testi).

Cette jeune collection progresse rapidement et P.A.G. contribue largement pour sa part à ce succès, puisqu'il nous donne, avec ce volume, son cinquième Tertullien (cf. *Chron. Tert. 1980*, n° 6, 7 et 8 ; *Chron. Tert. 1981*, n° 2).

Avec une précision toute relative, P.A.G. indique qu'il a suivi le texte de *B* (= Mesnard 1545) et de R. Willems (= *CCL* 1, 1954) ; mais il ne s'interdit pas, à l'occasion, de choisir d'autres leçons. Sa traduction nous a paru se lire facilement et respecter assez fidèlement le latin.

P.A.G. est bien informé des études suscitées par *Test*. Il n'a pu utiliser la traduction, accompagnée d'un commentaire, de J.H. Waszink ; mais il mentionne (p. 135) ses « Observations », reprises ensuite dans ledit volume (cf. *Chron. Tert. 1979*, n° 8, et *1980*, n° 4), sans, nous semble-t-il, en tirer le meilleur parti. Il est dommage aussi que P.A.G. n'y ait pas recouru dans les pages de son Introduction consacrées à Sextus Empiricus.

Les notes et l'introduction présentent deux défauts déjà dénoncés ici : les premières ressemblent souvent à un déballage de fiches, au détriment de la pertinence et de la topicalité ; la seconde prend des proportions démesurées (156 pages !). Sans doute les chapitres consacrés à Sénèque, Cicéron, Pline l'Ancien, Dion Chrysostome, Sextus Empiricus (avec, pour ce dernier, les réserves que nous venons de formuler), sont-ils intéressants en soi : mais, insuffisamment centrés sur l'objet propre du *Test*, ils ne contribuent pas véritablement à l'éclairer.

P.A.G. brasse une information importante : il rendrait un plus grand service à ses lecteurs, c'est-à-dire aux lecteurs de Tertullien, en l'exploitant avec plus de rigueur.

J.-C.F.

4. TERTULLIEN, CYPRIEN, AUGUSTIN, *La prière en Afrique chrétienne*. Introduction par A.-G. Hamman. Traduction par A.-G. Hamman & Martin Steiner, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, 149 p. (collection « Quand vous priez »).

Cet ouvrage, qui porte le millésime 1982 mais dont l'achevé d'imprimer porte la date de mars 1983, est un « remake » du *Pater expliqué par les Pères* que A.-G.H. avait publié en 1962 aux « Éditions Franciscaines » (Paris). L'introduction générale (pp. 5-10) est rapide et peu stimulante, comme sont hâtivement rédigées les introductions particulières à chacun des trois auteurs. Les

notes infra-paginales sont intermittentes et le plus souvent très sommaires, parfois d'un intérêt discutable comme telle remarque (p. 27) signalant, sans autre explication, la « manie » de Tertullien « de s'occuper de la femme et de la vierge ».

Quelques sondages effectués sur les quatre premiers chapitres du *De oratione* de Tertullien montrent que si la traduction donne bien le sens général, la précision laisse à désirer. Il y a des omissions : 3,3 *si meruerimus* et 4,1 *secundum hanc formam subiungimus* ne sont pas traduits. Beaucoup d'ailleurs : 1,1 *in hac quoque specie* est rendu par « en quelque sorte » (au lieu de « en ce domaine aussi ») ; 1,5 *pertineat* est traduit par un indicatif et 2,6 *praeteritur* par un impératif ; 2,1 « A ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » ne respecte pas le texte de la citation de Tertullien, « contaminant » *Jn 1,12* et *I Jn 3,1* (*qui in eum crediderint, dedit eis potestatem ut filii Dei uocentur*) ; le chap. 3 commence en réalité un paragraphe plus haut. Mais les approximations frisent parfois le contresens : 3,2 *quasi et alias de quo ei possit optari* ne signifie pas « comme si on pouvait lui (= à Dieu) souhaiter quelque chose », mais : « comme s'il y avait quelqu'un d'autre à qui on pût adresser une demande en sa faveur » ; 4,3 *si enim ipse pronuntiavit non suam, sed Patris facere se uoluntatem, sine dubio, quae faciebat ea erat uoluntas Patris* ne peut être traduit : « Dans ce sens il a dit qu'il faisait non pas sa volonté mais celle de son Père. Il n'y a pas de doute qu'il faisait la volonté de son Père », ce qui en escamotant le raisonnement aboutit à une tautologie. Il faut comprendre : « S'il a dit qu'il faisait non pas sa propre volonté, mais celle du Père, on ne peut douter que ce qu'il faisait était bien la volonté du Père ». Se pose enfin la question du texte suivi par A.-G. H. Ainsi 3,1 (p. 17) « Car ce nom implique le nom nouveau de Père » résulte du croisement de *Iam enim Filius nouum Patris nomen est* (PL) et de *Prius enim quam Filius non Patris nomen est* (CCL).

L'effort du P. Hamman pour permettre à un très large public d'accéder aux œuvres des Pères de l'Église mérite le respect et doit être encouragé. Mais c'est, sans doute, une illusion que de croire que ces textes peuvent être lus et compris sans l'aide d'une annotation historique extrêmement précise. Rares sont les œuvres qui peuvent s'en dispenser. D'autre part, même destinée aux non-spécialistes, une traduction doit demeurer aussi fidèle que possible au texte qu'elle est chargée de faire connaître. Pour toutes ces raisons, l'ouvrage comparable de V. Grossi et L. Vicario, *Tertulliano, Cipriano, Agostino, Il Padre Nostro* (cf. *Chron. Tert.* 1980, n° 9) nous paraît meilleur.

J.-C.F.

5. TESTARD (Maurice), *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 244 p., 1 pl., 1 carte en dépl. (Collection d'études anciennes).

Excellent connaisseur de la littérature latine chrétienne, M.T. a entrepris de présenter à un vaste public ce que fut l'engagement littéraire des premiers chrétiens d'expression latine, du II^e au VI^e siècle. Une anthologie de 49 textes en traduction, sobrement commentés, permet un contact direct avec les auteurs eux-mêmes. Augustin vient en tête (13 textes), suivi par Ambroise (7), puis par Cyprien et Tertullien, à égalité avec 4 textes chacun (pour le dernier, il s'agit d'*Idol* 7,1 - 8,4 ; 10,1 - 12,2 [trad. P. Petitmengin] ; *Apol* 37, 1-8 [trad. J.-P. Waltzing] ; *Scap* 2, 5-8 ; *Orat* 29 [trad. L. Bayard]). Une ample étude de plus de 100 pages s'efforce de montrer « avec conviction et éloquence » (pour reprendre les termes par lesquels l'A. caractérise un sermon de Cyprien) comment différentes composantes du monde païen — vie intellectuelle ; vie en société ; création littéraire ; prière et culte — ont été métamorphosées au contact de la nouvelle religion, qui a su intégrer ce qu'il y avait de meilleur dans la *Romanitas* et le conserver jusqu'à nos jours, ou presque. Certaines initiatives récentes, notamment en matière de liturgie, et la « contestation de quelques clercs tapageurs » (p. 121, n. 303) sont, on s'en doute, jugées peu compatibles avec une tradition d'ordre et de culture. M.T. exprime avec fermeté son point de vue dans des notes qui apportent un témoignage sur l'Église de notre temps. D'autres, plus traditionnelles, constituent de précieuses petites synthèses à l'usage des débutants : par exemple sur la Vulgate (p. 83, n. 197), sur les clausules (p. 95, n. 234), sur l'abréviation D.M. (p. 111, n. 285), sur le T initial des sacramentaires (p. 112, n. 287/2), bref sur une grande variété de sujets qu'on aurait aimé voir recensés dans l'index. Tout l'ouvrage d'ailleurs a d'éminentes qualités pédagogiques et l'on conçoit qu'il ait été dédié *carissimis discipulis*.

Pour rendre sa *cohortatio* plus accessible, l'A. a pris le parti d'aller à l'essentiel et de rejeter tout appareil d'érudition ; cela ne va pas sans quelques inconvénients. Il était sage sans doute de reproduire, autant que possible, des traductions existantes, mais n'aurait-il pas valu la peine de les contrôler sur les éditions les plus récentes ? Un texte de Zénon de Vérone, dont on aurait pu signaler la parenté avec *Vx II*, offre dans la traduction de l'abbé Gorini (1864) la phrase suivante ; tu le rends désormais (ton mari) plus malheureux en toi que s'il était resté au temple » (p. 316). Elle deviendrait, avec la ponctuation proposée par B. Löfstedt (CCSL, t. 22, p. 175, l. 172-3) : « malheureuse, (l'esprit d'iniquité) est maintenant plus en toi qu'il n'est resté dans le temple ». De même, à propos du pacifisme des premiers chrétiens (ce terme trop actuel n'est pas prononcé), l'A. cite *Polyeucte*. C'est dommage qu'il se soit interdit de discuter une étude comme celle de J.-M. Hornus (cf. *Chron. Tert. 1980*, n° 25) : elle l'aurait amené à préciser que la *Tradition apostolique* ne permet le métier de soldat que jusqu'à l'homicide exclusivement.

P.P.

TEXTE, LANGUE, STYLE

6. BRAUN (René), *Notes de lecture sur une édition récente de l'Aduersus Valentinianos de Tertullien* — *Revue des Études Augustiniennes*, 28, 1982, pp. 189-200.

La lecture de l'excellente édition de *Val* procurée par J.-Cl. Fredouille (cf. *Chron. Tert. 1980*, n° 2) a suggéré à R.B. quelques remarques sur l'interprétation et l'établissement de ce texte difficile.

1,3. — *Titula copia* désigne la richesse non de la Bible, mais de l'être divin ; on comprendra donc sous *tituli* les « titres saints » de la divinité et sous *argumenta* les « symboles » de la vraie religion.

7,5. — Lire de préférence *et forte accedit... mouere eum*, c'est-à-dire : « et d'aventure, Ennoia en vint à mettre en branle *Bythos* ».

8, 3-4. — Le *frigidissimus rhetor Latinus* ne serait pas insipide, mais impuissant ; son nom, *Phosphorus*, serait en fait un surnom (« l'étoile de Vénus », par antiphrase) et la *familia Phosphori* qu'imaginent les étudiants, une cour de *pueri delicati* [*Phosphorus* semble assez banal : cf. H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namensbuch*, Berlin, 1982, p. 385].

10,2. — L'expression virgilienne *causa mali tanti* s'applique non pas à *Sophia*, mais à *Nous*.

14,2. — Comprendre non pas *usus... rerum*, mais *rerum ex liberalitatibus* : « à la suite de leurs largesses (à inventer) des réalités ».

14, 2-3. — Lire : *Spiritus Sanctus ex angelo accipitur Christi. A quo derelicta [se] statim senserat desiderium.*

14,4. — Par *scripturae*, Tertullien désigne, à son habitude, les Saintes Écritures (et non les écrits valentiniens).

39,1. — *Fetus* a le sens de « procréation », et non de « rejeton ».

P.P.

7. WASZINK (J.H.), VAN WINDEN (J.C.M.), *A Particular Kind of Idolatry. An Exegesis of Tertullian, De idololatria ch. 23 — Vigiliae Christianae*, 36, 1982, pp. 15-23.

Le regretté P.G. van der Nat, décédé prématûrement en 1977, avait en préparation une édition commentée du *De idololatria* (la première partie avait constitué sa thèse de doctorat, soutenue à Leyde en 1960). J.W. et J.V., qui ont entrepris de mener à bien l'entreprise, s'attaquent ici à l'un des deux chapitres vraiment délicats du traité, celui qui traite d'une variété d'idolâtrie *in facto et in uero* : la reconnaissance de dettes que doivent donner, sous serment, les chrétiens qui empruntent à des païens. Les AA. republient le texte de Reifferscheid et Wissowa (CSEL, t. 20, 1890), avec des améliorations dans la présentation typographique. Ils en font ensuite une

analyse méticuleuse et très éclairante, qui intègre et améliore l'apport de leurs deux prédecesseurs, W. von Hartel (*Patristische Studien*, t. I, Vienne, 1890, pp. 53-55) et E. Kroymann (*Quaestiones Tertullianae criticae*, Innsbruck, 1894, pp. 30-31). Les interprétations et les conjectures proposées, sans doute les meilleures dans l'état actuel de notre documentation, n'entraînent pas toujours une approbation sans réserve. Ainsi peut-on admettre que *tempus persecutionis et locus tribunalis et persona praesidis* caractérisent la rédaction de l'acte passé par le chrétien ? Les reconnaissances de dettes, où apparaissent des formules comme *luratus promisi* (*AE* 1973, 138) ou *scripsi me accepisse* (*ibid.*, 147), ne semblent pas comporter ces précisions. Les deux premières sont en revanche partie constituante des *uadimonia* (*ibid.*, 152, 154, 158, 160).

P.P.

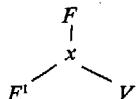
8. FISHER (Elizabeth A.), *Greek translations of Latin literature in the fourth century A.D.* — *Yale Classical Studies*, Vol. 27 (Later Greek literature), 1982, pp. 173-215.

Cette étude technique de sept traductions ou adaptations attribuables au IV^e siècle montre que les Grecs s'intéressaient beaucoup plus qu'on ne le dit parfois aux œuvres de la littérature latine. Les deux styles de traduction, *uerbum e uerbo* et *sensum de sensu* (fort bien caractérisés par S.P. Brock, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20, 1979, pp. 69-87), sont représentés dans cet échantillon, que les vicissitudes des transmissions ont rendu assez limité (l'A. ne relève que des textes pour lesquels on a conservé à la fois l'original et la traduction). La version de l'*Apologeticum*, qu'Eusèbe de Césarée cite cinq fois dans son *Histoire ecclésiastique* et dont il use deux fois dans sa *Chronique*, est un exemple de traduction littérale. D'après E.F., le fait qu'Eusèbe reproduise sans sourciller un gros contresens implique que pour l'historien, cette traduction *uerbatim* avait acquis le prestige de l'original. Mais avait-il seulement suspecté l'infidélité du traducteur (bien expliquée par A. Harnack, *Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullian's*, *T.U.* VIII, 4, 1892, pp. 29-30) ?

P.P.

9. LABARDI (Lucia), *Niccolò Niccoli e la tradizione manoscritta di Tertulliano — Orpheus*, N.S. 2, 1981, pp. 380-396.

L'activité philologique de Niccolò Niccoli a été récemment étudiée, et L.L. a pensé intéressant d'examiner un autre manuscrit autographe de l'humaniste florentin, sa copie (Florence, B.N.C., Conv. soppr. I VI 11 ; sigle : *F'*) du manuscrit de Tertullien écrit à Pforzheim en 1426 pour le cardinal Orsini (*ibid.*, I VI 10 ; le *F* des éditeurs). Elle décrit les deux manuscrits, présente commodément les passages de la correspondance d'Ambrogio Traversari concernant le Tertullien d'Orsini et, en comparant les leçons de *F*, *F'* et *V* (Naples, Viennese 55 + VI C 36 ; connu seulement par l'apparat d'Oehler), elle arrive à des résultats qu'on peut résumer en un stemma :



Niccoli a revu sa transcription sur *F* (qui a fini par lui appartenir), mais un certain nombre de leçons doivent être attribuées à un travail philologique plus élaboré, qu'il les ait trouvées dans un autre témoin ou conjecturées.

Pour que son article soit pleinement démonstratif, l'A. aurait dû tenir compte systématiquement du témoignage de *V* et de *N* (Conv. Soppr. I VI 9), qui a lui aussi appartenu à Niccoli. Les bonnes leçons de *F'* changent de portée si on fait intervenir ces témoins, ainsi :

(p. 393) *Res 3,4 (18) vides] videris FPX, vides F' TB (= N)*

(p. 395) *Val 34,1 (20) Hermaphroditum] herma per oditum F codd, hermaphroditum F'R (= V ; c'est donc la leçon de x).*

De même les tableaux qui présentent les fautes de *F*, *F¹* et *V* seraient plus convaincants si on connaissait chaque fois (sans avoir à faire de déduction *ex silentio*) les leçons des trois témoins.
 — Un détail codicologique : la fin abrupte de *F¹* au milieu de *Marc* 1, 17, 4 (p. 382 : « si interrompe improvisamente ») s'explique par la perte des cahiers 22 et suivants : la réclame placée en bas du f. 210^v *ut bonus subuenit* indique que le manuscrit continuait normalement.

P.P.

10. HUNT (R.W.), *The Need for a Guide to the Editors of Patristic Texts in the 16th Century — Studia Patristica*, Vol. XVII in Three Parts (Proceedings of the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1979), Oxford, New York, Pergamon Press, 1982, 1, pp. 365-371.

Intéressé par le sort des manuscrits depuis le moyen âge, le Dr Hunt († 13. XI. 1979), pour qui tous les habitués de « Duke Humfrey » gardent une pensée d'amicale reconnaissance, souhaite qu'on analyse mieux les sources des éditions patristiques, si nombreuses au XVI^e siècle, et suggère la préparation d'un répertoire des éditeurs. L'exemple qu'il prend, celui de Novatien, nous concerne directement puisque les œuvres de cet écrivain ont été publiées avec celles de Tertullien, et d'abord sous son nom. Les notices très instructives que R.H. consacre au grand aumônier de France Jean de Ganay († 1549) et surtout à John Clement († 1572), l'ami de Thomas More qui mourut en exil à Malines, montrent comment on peut redonner vie à des savants qui souvent ne sont plus pour nous que des noms. Peut-être aurait-il valu la peine de signaler un article de cette revue (21, 1975, pp. 256-272) où est présentée la collation du *codex Joh. Clementis Angli* dont a usé Jacques de Pamèle pour son édition de 1583-84.

P.P.

11. ROCA MELIÁ (I.), *Significado clásico y bíblico de aeum en Tertuliano — Faventia*, 2, 2, 1980, pp. 19-33.

L'A., à qui l'on doit une étude de *saeculum* (cf. *Chron. Tert.* 1977, n° 8), applique la même méthode à *aeum* négligé par A.P. Orbán dans son travail *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (Nimègue, 1970). Correspondant à *atòv*, ce vocable revient chez Tertullien une centaine de fois, contre 235 emplois de *saeculum*, et il est préféré à ce dernier dans les citations littérales de la Bible (26 contre 11). Des sens duratifs qui forment l'immense majorité (« tout duratif », « période », « vie terrestre », « partie de la durée », « durée illimitée », « éternité ») sont distingués un sens local (« monde », « terre ») et un sens anthropologique (« humanité ») très faiblement représentés et dont on peut mettre en doute la consistance : l'expression de *Id* 9,7 (citation de *I Cor.* 1, 20) est le biblisme habituel *hoc aeum* et une formule comme *malitia huius aei* (*Marc* II, 14, 4) peut s'entendre avec le sens de « période ». L'étude sémantique eût été plus éclairante si une distinction avait été opérée entre les emplois classiques et ceux qui portent l'empreinte de la Bible et se réfèrent soit à une notion temporelle (*in aeum*, *in aea aeorum*), soit à une notion mixte, spatiale et temporelle (*hoc* ou *istud aeum*, opposé à *illud* ou *futurum aeum*).

R.B.

12. BALFOUR (I.L.S.), *Tertullian's Description of the Heathen — Studia Patristica*, XVII, 2 (voir n° 10), pp. 785-789.

On sait que, seul de tous les écrivains chrétiens de langue latine, Tertullien a préféré *nationes à gentes* pour désigner les « païens ». Mais il recourt aussi, naturellement, à *gentilis* et *ethnicus*.

L'auteur a voulu savoir plus précisément comment se distribuaient ces quatre termes dans l'œuvre de Tertullien, compte tenu des relations impliquées dans le concept de « païen » (par rapport aux chrétiens, à Dieu, aux Juifs, ou considéré de façon générale), de la chronologie, et de la nature des traités.

Les résultats de l'enquête conduisent à modifier ou à nuancer l'impression globale que laissait la lecture de l'œuvre de Tertullien préalablement à ces relevés chiffrés : confirmation de la suprématie de *natio* (le plus fréquent, le plus constant), mais ses occurrences sont inférieures au total des occurrences des trois autres vocables réunis ; disparition de *gentilis* après *Marc*, au profit d'*ethnicus*, jusque-là discret ; aucune utilisation de *gens* pour opposer « païen » et « chrétien », mais utilisation exclusive de *gens* pour opposer « païen » et « Juif » dans *Iud*, alors que dans cette opposition « païen »-« Juif » c'est *natio* qui l'emporte pour l'ensemble de l'œuvre ; etc.

Nous ferons une critique. L'auteur a estimé que pour *ethnicus* et *gentilis* la distinction adjectif-substantif n'était pas pertinente. En quoi, sans doute, il se trompe. Ni *gens* ni *natio* ne pouvaient, en effet, toujours suppléer un adjectif, et dans ces cas Tertullien recourait tout naturellement aux adjectifs *gentilis* et *ethnicus*. Autrement dit, le statut de substantif qu'ont *gens* et *natio* constitue une sorte de handicap par rapport à l'ambivalence des adjectifs substantivables *gentilis* et *ethnicus*. Un relevé chiffré qui ne fait pas cette distinction adjectif-substantif avantage donc *gentilis* et *ethnicus* en raison de leur ambivalence précisément.

J.-C. F.

13. TIBILETTI (Carlo), *L'Oltretomba in antiche epigrafi cristiane — Scritti sul Mondo Antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma, G. Bretschneider, 1981, pp. 605-620 (Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, 9).

Revue de textes patristiques relatifs à l'« état intermédiaire » où les âmes des croyants décédés, en attendant la Résurrection et le Jugement, connaissent une anticipation de la vie éternelle, — et de quelques épitaphes illustrant la même croyance et utilisant le même vocabulaire. On notera le même emploi de *refrigerare* (avec valeur médio-passive) dans *Res* 63,10 et dans une épitaphe de Tipasa (*I.L.C.V.* 1103, 79).

R.B.

SOURCES, INFLUENCES, EXÉGÈSE

14. BRAUN (René), *Le témoignage des Psaumes dans la polémique antimarcionite de Tertullien — X Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. L'Antico Testamento nella Chiesa prenicena* (= *Augustinianum*, 22, fasc. 1-2, 1982), pp. 149-163.

Cette étude minutieuse et rigoureuse apporte plusieurs précisions utiles à la connaissance de l'« exégèse » de Tertullien, même si le mot ne convient pas véritablement. Tout d'abord, sur la façon dont Tertullien cite les *Psaumes* : il est généralement fidèle au texte des LXX, mais il a également tendance à se fier à sa mémoire, ce qui explique certaines déformations. La constatation pourra naturellement être étendue aux citations autres que celles des *Psaumes*. Ensuite, sur l'utilisation que Tertullien fait des *Psaumes* dans sa polémique contre Marcion. Il leur demande un double témoignage : la révélation de la bonté de Dieu et la « prophétie » du Christ. C'est-à-dire qu'il fait une lecture morale et une lecture mystique des *Psaumes*. En cela, Tertullien doit beaucoup à Justin et à Irénée. Mais son originalité n'est pas négligeable et se manifeste par trois types d'innovations, portant respectivement sur certains versets messianiques traditionnels, sur l'extension de l'exégèse prophétique à d'autres versets psalmiques, enfin sur l'application ecclésiologique à laquelle il procède en plusieurs cas.

Ses analyses conduisent R.B. à nuancer fortement le reproche traditionnellement adressé à Tertullien depuis d'Alés, qui est de pratiquer une exégèse verbale, plus fidèle à la lettre qu'à l'esprit. L'apport de cet article mérite donc d'être souligné. Sur un point toutefois nous serions

moins catégorique ou plus sceptique que R.B. : lorsqu'il écrit qu'il n'est pas douteux que Tertullien ait utilisé des recueils de *testimonia*. L'idée était chère au P. Daniélou, mais à notre connaissance, pour ce qui est de Tertullien, la preuve n'en a pas été apportée.

J.-C. F.

15. UGLIONE (Renato), *L'Antico Testamento negli scritti Tertullianei sulle seconde nozze — L'Antico Testamento nella Chiesa prenicena* (voir n° 14), pp. 165-178.

Examen du dossier vétérotestamentaire par lequel *Exh* et surtout *Mon* justifient la position montaniste de l'interdiction des secondes noces. La méthode exégétique de Tertullien est bien dans la ligne de la typologie traditionnelle, notamment paulinienne ; mais c'est au prix d'interprétations forcées, ou en désaccord avec la lettre de la Bible, qu'il réussit à mettre ces textes au service de son argumentation : ainsi pour ceux du *Lévitique*, expliqués typologiquement dans la perspective du « sacerdoce des chrétiens », ou à propos des mariages d'Abraham. Cette désinvolture a déjà été plusieurs fois reprochée à Tertullien. Mais faut-il voir là de simples néoprises de rhéteur emporté par sa volonté de convaincre ? ou des déformations intentionnelles relevant d'une attitude de pur sophiste ? Prudent, l'A. ne tranche pas, refusant d'enfermer dans des schémas et clichés préétablis une personnalité aussi complexe et contradictoire.

R.B.

16. ATKINSON (P.C.), *The Montanist Interpretation of Joel, 2, 28-29 (LXX, 3, 1-2) — Studia Evangelica VII* (T.U. 126), Berlin, 1982, pp. 11-15.

Le rédacteur de la *Passio Perpetuae* donne de *Joël* 2, 28-29 une interprétation large et d'inspiration montaniste : l'activité de l'Esprit ne peut être limitée à certains moments, elle est constamment à l'œuvre dans l'Église. Tertullien, qui utilise 9 fois ce texte (*An*, *Res*, *Marc* V, *Fug*), considère généralement la prophétie comme s'étant déjà réalisée, sauf toutefois à *Res* 63,7 où il l'applique à l'effusion de l'Esprit dans la Nouvelle Prophétie ; mais il en restreint le champ à l'interprétation des Écritures. Après sa rupture avec l'Église, il semble avoir renoncé à employer ce texte dont un élément (*in omnem carnem*) pouvait desservir la propagande de la secte. Nouvel indice, en tout cas, qu'il n'est pas le rédacteur de la *Passio*.

R.B.

17. JANSEN (John F.), *Tertullian and the New Testament — The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, 2, 1982, pp. 191-207.

Aperçus décousus et sans nouveauté sur le canon des Écritures chez Tertullien, sur le rapport avec l'Esprit, sur le rôle de la Nouvelle Prophétie pour la mise en lumière du sens des *pristina instrumenta* (*Res* 63,7), sur l'unité des deux Testaments, sur certains principes herméneutiques, sur l'interdiction tirée des silences de l'Écriture (*Cor* 2,4 ; *Exh* 4,2 ; *Mon* 4,4). L'étude récente de J.H. Waszink (cf. *Chron. Tert.* 1979, n° 9) n'est pas connue. P. 205 : nous ne voyons pas de différence sensible dans l'interprétation donnée de *I Cor.* 15, 29 (« baptême pour les morts ») entre *Res* 48,11 et *Marc* V, 10, 1-2 ; dans les deux cas, il s'agit bien d'un « baptême vicaire ».

R.B.

18. DOIGNON (Jean), *La lecture de I Thessaloniciens 4, 17 en Occident de Tertullien à Augustin — Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster Westfalen, Aschendorff, 1982, pp. 98-106 (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 9).

Le « ravisement dans l'air au devant du Christ » est expliqué par Tertullien (*Res* 40-42) à la lumière de *I Cor.* 11,51-52 selon sa problématique de la Résurrection et en liaison avec le thème,

d'inspiration stoïcienne, de la mutation par addition et non par abolition. Ce verset trouve des résonances toutes différentes chez Hilaire qui met l'accent sur la libération de la création matérielle (*In ps. 56,9*) et voit dans l'air la région de la science et de l'intelligence sous l'influence d'Origène (*In ps. 67,36*). Il prend place chez Ambroise et Paulin de Nole dans le cadre d'une parénèse sur la mort, tandis qu'Augustin lui donne à nouveau une application théologique et se trouve affronté à « l'embarrassante éventualité d'une ellipse de la mort chez les vivants de la Parousie », ellipse que Tertullien avait admise sans difficulté.

R.B.

19. DOIGNON (Jean), *L'exégèse latine ancienne de I Thessaloniciens 4, 4-5 sur la possession de notre uas. Schémas classiques et éclairages chrétiens* — *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 83, 1982, pp. 163-177.

Dans ce verset où l'antiquité chrétienne a compris généralement *uas* au sens de « corps » (selon l'usage métaphorique latin ; cf. *Lucr. 3,440*, *Cic. Tusc. 1, 52* etc.), Tertullien a vu la matière d'une antithèse entre la *libido* et l'*honor* du mariage (*Marc V, 15, 3*). Du *De centesima* à Ambroise et Paulin de Nole, l'interprétation est de plus en plus empreinte de l'éthique classique (maîtrise des *libidines*). Jérôme, qui connaît un autre sens de *uas* (= *mulier*), voit dans le verset une invite à la *castitas* matrimoniale : il s'inspire de Tertullien (aux textes de la note 52, on ajoutera *Mon 5, 6-7*). Augustin utilise le verset dans sa polémique avec Julien d'Eclane.

R.B.

20. TIBILETTI (Carlo), *Un tema stoico in Seneca e in S. Agostino — Augustinianum*, 22, 1982, pp. 585-593.

Élargissant une étude antérieure (*Un topos escatologico in Seneca e in autori cristiani*, dans *Ann. Fac. Lett. e Fil. Univ. di Macerata* 5-6, 1972-1973, pp. 113-136), C.T. revient sur le motif stoïcien du défunt dit *praemissus* de la part de celui qui doit le suivre. Il apparaît dans les Consolations de Sénèque et Tertullien l'utilise à *Vx I, 5, 1*. Des textes de Cyprien, Paulin de Nole, Augustin, permettent de suivre la christianisation du thème.

R.B.

21. SPANNEUT (Michel), *Le stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne — Mélanges de science religieuse*, 39, 1982, pp. 101-130.

L'auteur de la « Permanence du stoïcisme, de Zénon à Malraux » et de l'article « Geduld » du *RLAC* était particulièrement qualifié pour retracer l'histoire de la vertu de patience jusqu'à l'époque contemporaine. On lira avec intérêt les analyses consacrées aux Réformés, à Leibniz et à Teilhard de Chardin. Le lecteur de Tertullien estimera toutefois que la part faite à l'auteur du *De patientia* est un peu réduite (vingt lignes), alors qu'il est le premier à avoir tenté de faire la synthèse (qu'il n'a qu'imparfaitement réussie) de la conception stoïcienne (*la karteria*) et de la conception chrétienne (*l'hypomone*) de la patience. Simple querelle de spécialiste !

J.-C.F.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

22. STEINMETZ (Peter), *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt*, Wiesbaden, F. Steiner, 1982, XIV-418 p. (Palingenesia : Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft, XVI).

Dans les quelques pages qu'il consacre à Tertullien (pp. 228-236), P.S. insiste d'abord sur la forte personnalité du Carthaginois et la met en relation d'une part avec son rigorisme (sur le plan des idées), d'autre part avec son style (sur le plan littéraire), ne séparant pas sa prose d'art de son art de l'argumentation. Suit une brève caractérisation des traités de Tertullien dont l'intérêt n'est pas strictement théologique. Et P.S. termine sa présentation en insistant sur les ouvrages (*Apol*, *Spec*, *Idol*, *Pal*) dans lesquels Tertullien s'est situé lui-même par rapport à la société païenne.

Ces analyses sont précises, formulées en termes exacts et mesurés. L'essentiel, cependant, ne réside pas dans ces quelques pages, mais dans la conception de l'ouvrage, les relations qu'il fait intervenir, les perspectives qu'il ouvre. Ainsi, il est intéressant de voir figurer Tertullien dans un chapitre consacré à la philosophie, entre Apulée (celui des traités philosophiques) et Minucius Felix. Dans l'environnement intellectuel et idéologique du II^e s. la nouveauté et l'originalité de Tertullien n'en ressortent que davantage, mais aussi son enracinement dans la culture contemporaine.

La première partie de l'ouvrage (pp. 11-119) est consacrée au milieu politique, culturel et intellectuel du II^e s. L'auteur souligne en particulier l'importance prise à cette époque par les questions de style et de langue, comme le montre le succès des proses d'art et de l'éloquence des lectures publiques. Mais il note aussi très justement que l'œuvre d'Apulée constitue après Lucrèce, Cicéron et Sénèque, la quatrième tentative faite par les écrivains romains pour divulguer la philosophie. Ces remarques projettent, indirectement, sur l'œuvre de Tertullien un double éclairage qui en facilite l'intelligence.

Sans doute ce livre appellera-t-il quelques critiques. Un exemple : le parti pris de l'auteur, qu'on ne peut qu'approuver, d'envisager toutes les manifestations littéraires contemporaines le conduit à faire une place aux tentatives poétiques, et donc à accorder le droit de cité aux poésies de Pline le Jeune : mais sa *Correspondance* (exception faite de la fameuse lettre à Trajan et de l'impériale réponse) est exclue. Pour des raisons chronologiques ? Il reste que ce livre est fort riche en aperçus divers, et embrasse le II^e s. dans la multiplicité de ses aspects culturels et intellectuels. Mais précisément, pour en revenir à Tertullien, pourquoi P.S. a-t-il écarté de son champ d'observation les traités « théologiques » de Tertullien comme l'*Aduersus Marcionem* ou l'*Aduersus Praxean* ? On s'étonnera aussi de l'absence d'aperçus proprement philosophiques, alors que Tertullien est en principe étudié ici comme un représentant de la philosophie du II^e s. Autre lacune, bibliographique cette fois : on est surpris de ne pas voir mentionné le nom de Chr. Mohrmann ni cités les « Aspects et problèmes de la prose d'art latine » de J. Fontaine. Il n'en est pas moins vrai que ce « manuel », rédigé dans une langue simple et claire, renouvelle dans une large mesure l'idée que l'on se fait habituellement du II^e s. p.C.

J-C.F.

23. SCHOELLGEN (Georg), *Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians – Jahrbuch für Antike und Christentum*, 25, 1982, pp. 22-27.

La version grecque que Tertullien a donnée de son *De spectaculis* (cf. *Cor* 6, 3) n'était destinée à atteindre ni un public oriental, avec lequel il n'a jamais eu de liens, ni une fraction hellénophone de la communauté de Carthage, dont l'existence n'est pas attestée épigraphiquement (22 inscriptions grecques contre plus de 3 000 latines). Les *suauiludii* pour lesquels il a recouru au grec appartenaient à ces africains cultivés, *in utraque lingua eruditii*, qui avaient déjà fourni un public à Apulée (cf. *Flor.* 9, 1 ; 18, 8 ; 18, 12-22) et qui étaient amateurs de théâtre littéraire (cf. *Spec* 29, 4 : « *Si scaenicae doctrinae delectant* »). La communauté chrétienne de Carthage de-

vait donc déjà comprendre un nombre non négligeable de personnes cultivées et sachant le grec, comme la martyre Vibia Perpetua : conclusions qui rejoignent celle de Groh (cf. *Chron. Tert. 1976*, n° 14). L'hypothèse en tout cas est intéressante en ce qui concerne le *Spec grec*, et encore plus plausible si l'on y voit non une simple traduction, mais une véritable *retractatio*.

R.B.

24. BASTIAENSEN (A.A.R.), *Tertullian's Reference to the « Passio Perpetuae » in « De anima » 55,4 – Studia Patristica XVII*, 2 (voir n° 10), pp. 790-795.

Réexamen d'un problème souvent débattu. A *An* 55,4, Tertullien se référerait non à la vision de Saturus (*Pass.* 11,9 et 13,8), mais bien à celle de Perpétue (*Pass.* 4,8) qu'il associerait à *Apoc.* 7, 9-14 (cité implicitement juste avant et explicitement à *Scor* 12, 9-10). — Mais il reste que l'exclusion prêtée à la vision de Perpétue (*solos... martyras*) cadre mieux avec le *sed et martyras* (« ceux des frères qui étaient aussi martyrs ») de *Pass.* 13,8.

R.B.

ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

25. FREDOUILLE (Jean-Claude), *Tertullien et la culture antique – Mélanges E. Gareau*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982, pp. 197-206.

Cette conférence, donnée en 1981 dans plusieurs universités canadiennes, condense en un exposé clair et bien construit, et avec des aperçus nouveaux, tout l'apport de la thèse de J.-C.F. dont on sait qu'elle a défendu, avec vigueur et efficacité, une appréciation positive de l'attitude de Tertullien à l'égard de la culture païenne. L'idée centrale est que, chez lui, la foi nouvelle s'est greffée sur cette culture et s'en est nourrie sans jamais étouffer son attachement pour elle. La démonstration se fait en trois étapes qui éclairent trois aspects toujours plus profonds de sa personnalité : 1) Au niveau de la polémique, il faut faire la part des emportements et exagérations inévitables. Les formules d'*Apol* 46,18 et de *Praes* 7,9-11 n'impliquent pas le rejet total de la culture antique ; la seconde même opère le rapprochement de Paul et de Sénèque, les deux esprits qui ont le plus marqué Tertullien. — 2) Si la culture n'est pas nécessaire pour apprêhender Dieu, elle l'est pour approfondir la foi (cf. *Idol* 10,4). En sont des exemples *An* et *Prax* où l'anthropologie nouvelle et la foi trinitaire sont repensées et formulées selon les cadres de la culture ambiante au terme d'un effort d'approfondissement et non d'un simple jeu de convergences et divergences entre Écriture et philosophie. — 3) L'attachement de Tertullien à la littérature au sens large se manifeste par son goût du mot, par son plaisir à puiser dans l'arsenal traditionnel des figures. Sa sensibilité littéraire se trahit dans le portrait de Marcion (*Marc* I, 1, 4) et dans l'étonnante explication de texte de *I Cor.* (*Pud* 14, 4-13). L'éloge qu'il fait de ses prédécesseurs chrétiens (*Val* 5,1), ses définitions du christianisme comme *plena atque perfecta sapientia*, comme *melior philosophia*, garantissent que, selon une heureuse formule de la conclusion, « sa conversion religieuse était vécue par lui moins comme une *μετάνοια* que comme une *προκοπή* ».

R.B.

26. TIBILETTI (Carlo), *Vita contemplativa in Tertulliano – Orpheus*, N.S. 2, 1981, pp. 320-339.

La thèse développée dans cet article est la suivante : dès le *De pallio*, que C.T. situe à l'époque de la conversion de l'auteur et antérieurement à l'*Apologeticum*, Tertullien a formulé, en recourant à une terminologie philosophique, un idéal de vie philosophique. Il l'a très tôt christia-

nisé, en exaltant la virginité et la chasteté (voir les traités sur le mariage, mais déjà, sans doute l'*Ad amicum philosophum*). Ce nouvel idéal, d'autant plus urgent à réaliser que la fin des temps est proche, est un idéal de ressemblance angélique. De sorte que la vie contemplative selon Tertullien est une expérience spirituelle sans contenu intellectuel, ce qui la distingue de celle d'Augustin pour qui la connaissance de la vérité demeure fondamentale.

Cette analyse appelle quelques correctifs. Pour ne rien dire du problème difficile de la datation du *De pallio*, on ne peut négliger la place qu'occupe la notion de « vérité » dans la pensée de Tertullien, avec ses concepts proches ou équivalents de « raison » et de « nature ». D'autre part, l'expression de *Cast 10,2 : spiritualiter sapit*, que C.T. a tout à fait raison de retenir, prouve bien que la composante gnoséologique de l'idéal de vie selon Tertullien n'est pas exclue : il y a à la fois enracinement dans la connaissance et la sagesse (*sapere*), et dépassement (*spiritualiter*).

J.-C.F.

27. SCHINDLER (Alfred), *Ueberlegungen zum Philosophie-Anspruch im Christentum des 2. und 3. Jahrhunderts – Bewahren und Erneuern* (*Festschrift Th. Schaller*), Speyer, 1980, pp. 171-185.

Dans la conscience des fidèles, le christianisme est la vraie philosophie. L'écrivain chrétien assume, dans la société, un rôle comparable à celui du philosophe païen. Sur des bases différentes, voire opposées, le chrétien et le philosophe luttent, au II^e et au III^e s., pour des valeurs morales parfois très proches, que le second accuse le tyran de bafouer, et le premier les démons. De part et d'autre existe donc une revendication commune. A.S. estime Tertullien bien représentatif d'une telle situation, expliquant ainsi à la fois son recours à la philosophie et la distance qu'il prend à son égard. Cet « essai », sans notes ni références bibliographiques, suscite la réflexion.

J.-C.F.

28. VERMANDER (Jean-Marie), *La polémique des Apologistes latins contre les dieux du paganismus – Recherches Augustiniennes*, 17, 1982, pp. 3-128.

Publication posthume des trois chapitres essentiels de ce qui devait être la thèse du regretté J.-M.V. (cf. *Chron. Tert. 1979*, n° 22). Cette vaste fresque, vivante et élégamment enlevée, allant du II^e siècle à Lactance et Firmicus Maternus, permettra de réviser des jugements sommaires sur l'immobilisme et l'inintelligence des apologistes latins. Leur polémique antipolythéiste, à l'intérieur de schémas traditionnels (« canevas philonien », théorie d'Evhémère, théorie démonologique), a été beaucoup moins figée et répétitive qu'on ne l'a dit. Elle a varié et évolué en fonction des publics païens visés, des circonstances historiques et locales, des transformations de la religion romaine. Dans l'histoire de cette controverse et de la créativité dont ont fait preuve ces écrivains, Tertullien n'apparaît plus comme une source, mais comme un témoin entre plusieurs. S'il manque d'assurance dans ses arguments historiques sur l'*impotentia* de Jupiter et de Junon (p. 45), il sait être efficace ailleurs, et c'est le cas lorsqu'il attaque les sacrifices humains en l'honneur de Saturne (p. 48). La place qu'il a faite à ce dieu dans son offensive, en se séparant sur ce point de ses prédécesseurs grecs, reflète la mentalité de l'homme de la rue à Carthage au II^e siècle (p. 118).

R.B.

29. STOCKMEIER (P.), *Gottesverständnis und Saturnkult bei Tertullian – Studia Patristica XVII*, 2 (voir n° 10), pp. 829-835.

Les représentations du monde païen ambiant ont pu jouer sur l'image que les Chrétiens se faisaient de leur Dieu. Ainsi, dans sa justification du martyre contre les Gnostiques (*Scor 6, 11 et 7, 6-7*), Tertullien argumente au moyen d'une représentation qui serait marquée, plus que par

les normes bibliques, par les traditions locales du culte de Saturne, dieu cruel en l'honneur de qui les sacrifices d'enfants se sont longtemps maintenus (cf. *supra*, n° 28). De plus il appuie cette représentation d'une citation scripturaire de forme personnelle (« *Sophia iugulauit filios suos* », provenant sans doute d'une déformation de *Sir.* 4, 11) qui l'illustre à ses yeux.

R.B.

30. ŚRUTWA (Jan), *Majatek Kościelny i jego funkcja społeczna w Afryce łacińskiej II - V wieku* [Die kirchlichen Güter und ihre soziale Bedeutung im römischen Teil Afrikas von II. bis zum III. Jahrhundert] — *Roczniki teologiczno - kanoniczne*, 28, fasc. 4, 1981, pp. 5-28 (résumé allemand, p. 28).

Le rôle joué par l'Église dans la société intéresse vivement les savants catholiques polonais. J.Ś., à qui l'on doit déjà des études sur l'Église d'Afrique de Nord face au monde du travail et aux problèmes militaires (*Chron. Tert.* 1979, n° 19 et 20), offre ici un nouveau dossier de qualité, qui renvoie aux sources et aux grandes études classiques, et naturellement aux travaux de l'école historique polonaise. Le plus simple est peut-être de donner ici le plan de l'article (les textes de Tertullien, premier témoin africain, sont cités en règle générale en tête de chaque subdivision).

I. La base économique de l'Église.

A. Les biens fonciers (1. Pour le culte : cimetières et églises. - 2. Biens profanes : magasins et greniers ; vestiaires ; terres ; administration par des *seniores laici* et par des clercs).

B. Les capitaux : offrandes et caisse communautaire.

II. L'action caritative de l'Église.

A. Aide ordinaire (1. Les pauvres. - 2. Les veuves et les orphelins. - 3. Les personnes âgées et malades. - 4. Les étrangers. - 5. Les clercs [étude détaillée de leurs moyens de subsistance]).

B. Aide extraordinaire (en cas de 1. persécution et emprisonnement. - 2. guerres. - 3. épidémies).

L'A. conclut que l'Église assure une certaine justice sociale par la redistribution des richesses, même si elle agit plus sur les effets que sur les causes.

P.P.

31. SCHÖLLGEN (Georg), *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago — Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 77, 1982, pp. 1-29.

Pour étudier concrètement le mode de vie des chrétiens dans la ville antique, dans cette *patria* qui est si chère au provincial, G.S. choisit l'exemple de Carthage, pour lequel nous disposons des témoignages, souvent fort précis, de Tertullien (mais il faut distinguer, autant que possible, entre l'opinion du moraliste, la position officielle de la grande Église et la pratique effective des fidèles). Trois domaines sont étudiés successivement : la vie économique, la vie sociale, la vie de famille. L'A. donne des traductions ou des analyses, et des commentaires précis et précieux, d'une série de textes de Tertullien : pour le premier thème, *Apol* 42, 1-3 (présentation d'ensemble) ; *Idol* 5-7 (fabricants d'idoles) ; 8 (métiers en rapport avec l'idolâtrie) ; 11 (commerce, surtout de l'encens) ; 10 (maîtres de l'école élémentaire) ; pour le second, *Idol* 17 (fonctions d'un magistrat) ; 13-15 (fêtes païennes) ; *Spect* en général (spectacles) ; pour le troisième, *Vx* II (mariages mixtes) ; *Idol* 16 (fêtes de famille). La conclusion, c'est que si les chrétiens se tiennent plutôt à l'écart de la vie sociale (Tertullien et la grande Église recommandent la même distanciation, avec plus ou moins de succès d'ailleurs), ils participent pleinement à la vie économique, quelques domaines marginaux étant bien sûr exclus, et ils ne coupent pas les liens avec leurs parents restés païens. Un isolement autarcique à la façon de Qumran n'effleurait pas l'esprit des Carthaginois.

Il y a dans cet article beaucoup de remarques intéressantes, ainsi lorsque G.S. explique l'attitude modérée de Tertullien en *Idol* 16 : la participation aux fêtes païennes se justifie non par l'absence du péril idolâtrique, comme l'affirme l'auteur, mais par les nécessités pratiques d'une

vie de famille que n'entendent rompre ni Tertullien ni l'Église. On suivra peut-être moins G.S. quand il voit, dès cette époque, l'*ordo ecclesiasticus* comme un substitut de l'*ordo decurionum* ; en tout cas les magistratures de remplacement que préconise Tertullien sont *non in terris..., sed in caelis* (*Idol* 18, 9). Une attention plus grande portée à la structure de *Idol* aurait peut-être conduit à nuancer certains jugements. Ainsi le chapitre 18 sur les insignes du pouvoir (cf. p. 15) est en fait plus important pour Tertullien que les hypothèses du chapitre précédent, pour nous si instructives, où sont détaillées les fonctions d'un magistrat.

P.P.

32. ROBERT (Louis), *Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203 — Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1982, pp. 228-276.

Dans cette communication très savante, fondée sur une parfaite connaissance des textes antiques et des monuments figurés, L.R. expose en détail des découvertes qu'il avait déjà annoncées en 1978 (*Bulletin de Correspondance Hellénique*, 102, 1978, pp. 468-469, n. 41). Elles intéresseront aussi bien les lecteurs de Tertullien que ceux de la *Passio Perpetuae* ; d'ailleurs pour l'auteur, qui ne partage pas l'opinion actuellement dominante (cf. *Chron. Tert.* 1979, n° 6 ; 1981, n° 5), le rédacteur de la *Passio* a de grandes chances d'être Tertullien lui-même (cf. p. 235, n. 35).

Les observations de T.D. Barnes sur le *Pythicus agon* de *Scorp* 6, 2 (*JThS*, N.S. 20, 1969, pp. 125-128) sont rectifiées sur des points essentiels. On verra notamment qu'il n'y a aucune raison de lier l'institution d'un concours oecuménique à une visite de l'empereur. On ne peut donc tirer aucune conclusion sur la date de l'œuvre à partir de la présence de Septime Sévère à Carthage pendant l'été de 203.

La grande fête Pythique a laissé une trace beaucoup plus importante que l'allusion de Tertullien : L.R. démontre que les images de la vision de Perpétue (10, 5-15) s'inspirent non d'un combat de gladiateurs, mais d'un concours athlétique, le pancrace, comme on en avait pratiqué lors des Pythia. Le costume de l'agonothète, les pommes d'or pour le vainqueur, l'origine égyptienne du lutteur diabolique, tout est expliqué par le commentaire que L.R. donne du texte grec de la vision, qu'il considère comme original (on comparera avec profit ce qu'il dit p. 276, n. 235, sur la genèse des textes grecs et latins, avec les hypothèses assez différentes auxquelles était parvenu Å Fridh, *Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité*, Göteborg, 1968, pp. 82-83).

Le martyre de Perpétue et de ses compagnons, raconté au chap. 21, constitue, lui, une scène typique de l'amphithéâtre. Revenant sur le commentaire qu'il avait donné de *Speci* 25,4 (*Spongiae retiariorum*, dans *Hellenica*, III, 1946, pp. 151-162) et l'enrichissant de nombreux documents inédits — reliefs de gladiateurs et de mises à mort par les bêtes —, L.R. prouve que Perpétue a été égorgée non par un combattant bardé de fer, mais par un rétiaire, « le seul gladiateur apte à donner le coup de grâce aux condamnés » (p. 246). La phrase de Tertullien, *attentus in morsus ursorum et spongias retiariorum*, évoque une *uenatio* « avec les ours déchirant bestiaires ou condamnés et le rétiaire poignardant les condamnés blessés ou mourants, souillé de sang qu'il doit épouser » (*ibid.*).

P.P.

33. RAEPSAET-CHARLIER (Marie-Thérèse), *Tertullien et la législation des mariages inégaux — Revue internationale des droits de l'antiquité*, 29, 1982, pp. 253-263.

A l'appui de sa condamnation des mariages « mixtes », Tertullien cite, en *Vx* 2, 8, 1-3, la législation romaine réglementant les mariages « inégaux » : ce qui est vrai des païennes, qui perdent leur statut de citoyennes, l'est aussi, à plus forte raison, des chrétiennes, qui doivent perdre leur statut de chrétiennes. L'article porte sur le point précis de savoir si Tertullien fait ici allusion aux unions contractées par des femmes de l'ordre sénatorial (*clarissimae seminae*) : c'est, en effet, ce qui est souvent admis, et ce que l'auteur même pensait naguère. Mais M.-T.R.-C. ne le croit plus aujourd'hui. On retiendra aussi cette remarque d'une portée générale, qui nous semble très juste : « Le témoignage de Tertullien informe de mentalités et non de points de droit » (p. 261).

J.-C.F.

34. AMUNDSEN (Darrel W.), *Medicine and Faith in Early Christianity — Bulletin of the History of Medicine*, 56, 1982, pp. 326-350.

Cet article traversant tout le paysage patristique, il est normal que les méandres y soient nombreux. Selon D.W.A., la grande différence qui sépare chrétiens et païens dans leur attitude respective à l'égard de la médecine est le fait que les chrétiens ont une relation personnelle avec Dieu. Peut-être le thème (qui n'est pas traité ici) de la maladie comme épreuve providentielle rapprocherait-il les deux conceptions, au moins dans une certaine mesure. Mais surtout, l'auteur nous a paru ne pas suffisamment dissocier la médecine de l'ensemble de la culture profane philosophique. Le P. Festugière a pourtant bien montré que, à partir du 1^{er} s. p.C., le phénomène de spécialisation de la recherche a abouti à ce résultat que les sciences de la nature et la médecine ont eu tendance à ne plus relever du domaine de la philosophie. Les deux pages (pp. 343-345) consacrées à Tertullien sont décevantes. L'auteur ne connaît pas l'article de P. de Labriolle (1906) montrant que l'intérêt porté par Tertullien aux questions médicales était commun à beaucoup d'intellectuels de son temps.

J.-C.F.

JUDAICA

35. QUISPEL (Gilles), *African Christianity before Minucius Felix and Tertullian — Actus : Studies in honour of H.L.W. Nelson*, Utrecht, Institut voor Klassieke Talen, 1982, pp. 257-335.

Dans ce mémoire foisonnant, riche de rapprochements neufs, de vues non conventionnelles, l'éminent connaisseur de tous les courants juifs, gnostiques, chrétiens des premiers siècles se livre à une *retractatio* de divers problèmes qui ont retenu son attention depuis une quarantaine d'années. L'essentiel porte sur l'influence du judaïsme dans la constitution d'une chrétienté africaine, point sur lequel, avec Frend (cf. *Chron. Tert. 1978*, n° 28), il se prononce dans le sens de la thèse d'Aziza (cf. *Chron. Tert. 1977*, n° 23). Sont soulignés d'abord les accords directs de l'*Afra* avec le texte hébreu (notamment pour *Ez.* 37, 1-14 comme le cite *Res* 29) : ces accords ne peuvent s'expliquer que par la tradition d'une traduction orale à l'office synagogal, passée ensuite dans la communauté chrétienne. Une autre tradition, celle de l'explication des Écritures (Haggadah), a laissé aussi des traces dans l'œuvre de Tertullien. La langue même de cette communauté est un produit du « latin des Juifs ». L'origine orientale, plus exactement palestinienne, de ce christianisme est démontrée par l'institution des *seniores laici* (cf. *Apol* 39,4), par les accords avec l'*Évangile de Thomas*, par la théologie adoptianiste, par le respect des décisions apostoliques du concile de 49, par certains usages linguistiques (*corban*, *cena pura*). Ne sont omis ni l'encratisme, pp. 302-305 (dont l'influence serait saisissable sur *Virg*), ni les Valentiniens, pp. 297-299, ni les Marcionites, pp. 299-301 (et G.Q. revient sur le problème de *Marc* III dans son rapport à *Iud* et sur celui du texte biblique de Marcion, dont il admet qu'il a pu être traduit en latin à Carthage). Cette vivante restitution prend en compte, à la suite de J. Daniélou (cf. *Chron. Tert. 1978*, n° 25), le *De montibus* et le *De centesima*, dont la datation ancienne est maintenue, p. 307, contre les arguments linguistiques d'Orbán (cf. *Chron. Tert. 1976*, n° 4). Ce qui caractériserait ce christianisme, ce serait un « modalisme naïf et populaire » qui n'aurait subi que tardivement l'influence « catholique » venue de Rome. De ce christianisme, Minucius Félix serait un témoin plus fidèle que Tertullien, passé à la théologie trinitaire. Les dernières pages (308-321) roulrent d'ailleurs le débat sur la priorité de l'auteur de l'*Octauius* que G.Q. a toujours soutenue et qu'il défend encore contre tous les arguments philologiques ; car « *Philology is a dead alley* » (p. 318). Il répond à Tibiletti (sur le témoignage de l'âme) comme à Waszink (sur la *theologia tripartita*). D'une suggestion de Borleffs, passée inaperçue, il tire un nouvel indice : le rapprochement d'*Oct.* 29, 4 et de *Nat* II, 8,9 (culte divin rendu à un homme en Égypte) lui paraît mettre en évidence une méprise de Tertullien sur le texte de son devancier. Mais ces deux passages relèvent de contextes très dissemblables et peuvent fort bien s'expliquer indépendamment l'un de l'autre, par des sources différentes (apologie juive chez Minucius, tradi-

tion orale venue du judaïsme chez Tertullien). De même, p. 294-295, nous avons de la peine à reconnaître, dans la formule générale *execrationis horror d'Oct.* 28,6 (cf. 14,6 *in execrationem et odium*), une allusion précise à la malédiction juive des hérétiques (*Birkat ha-Minim*).

R.B.

36. SHOLER (D.M.), *Tertullian on Jewish Persecution of Christians* — *Studia Patristica*, XVII, 2 (cf. n° 10), pp. 821-828.

Dans cette étude solidement documentée, D.S. analyse les quelques textes, bien connus, où Tertullien évoque l'hostilité des Juifs contre les Chrétiens. W.H.C. Frend et T.D. Barnes ont interprété ces textes de façon opposée ; D.S. prend parti pour la thèse défendue par le second de ces historiens, et conclut : « en aucun cas, Tertullien n'affirme ou même n'implique clairement que des Juifs contemporains, à Carthage ou ailleurs, aient participé directement ou indirectement à la persécution des Chrétiens, ou l'aient encouragée » (p. 825). Sans doute on admettra que Tertullien parle des temps apostoliques en *Scorp* 10,10 et *Jud* 13, 26 (intéressante remarque sur l'état du texte), ou bien d'un fait isolé qui ne révèle rien sur l'attitude de la communauté juive (*Nat* 1, 14, 1-2 et *Apol* 21, 25), mais il semble difficile de croire que les *hostes...* *ex aemulatione Iudaei d'Apol* 7,3 soient uniquement des contemporains de Tibère ; le texte est en effet enraciné dans le présent : *cottidie obsidemur, cottidie prodimur, etc.* Quant au fait que les Chrétiens « ne soient plus fouettés dans les synagogues, mais bien sûr soumis aux magistrats et aux tribunaux romains » (*Fug* 6,2), il n'interdit pas des formes d'hostilité plus sournoises. On ne peut rien en tirer sur les sentiments et l'activité du milieu juif.

P.P.

37. EFROYMSON (David P.), *Tertullian's Anti-Jewish Rhetoric : Guilt by association* — *Union Seminary Quarterly Review*, 36, 1980-1981, pp. 25-37.

Reprise légèrement modifiée du chapitre 3 d'une dissertation sur l'antijudaïsme de Tertullien (cf. *Chron. Tert.* 1976, n° 16) : l'A. étudie un argument rhétorique qui consiste à associer avec le judaïsme la position, ou la personne, des adversaires du moment (hérétiques, psychiques, païens) ; le judaïsme joue ainsi le rôle d'une contre-valeur absolue. Cette attitude est celle de toute l'Église d'époque patristique. — Mais il faudra se garder de penser que ce type d'argument reflète toute la pensée de Tertullien à l'égard des Juifs.

R.B.

DOCTRINE

38. MUEHLENBERG (Ekkehard), *Marcion's Jealous God — Disciplina nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans*, Cambridge (Mass.), The Philadelphia Patristic Foundation, 1979, pp. 93-113 ; notes, pp. 203-205 (Patristic Monograph Series, 6).

Harnack a prêté à Marcion une interprétation positive de la justice et de la Loi : il prétend que l'hérétique ne les mettait pas en cause en elles-mêmes, mais seulement pour la façon dont les exerçait le Créateur. Contre cette opinion, E.M. fait valoir l'ambiguité des textes de la Bible marcionite allégués par Harnack (pp. 97-100). D'autre part, et principalement, il s'appuie (pp. 100-113) sur les données de *Marc* I, 23, 3 - 24 pour montrer que Marcion voit la caractéristique de la justice dans l'*aemulatio* (« self-interet and self-assertion »), passion par laquelle on constraint à la peur : c'est en antithèse à cette passion qu'est définie la pure bonté du Dieu suprême, s'exerçant au profit des seuls étrangers. Ses liens avec le gnosticisme sont soulignés (Simon, Satornil, Basilide), mais sa conception de la justice et de la bonté parfaite, même si une lointaine inspiration s'en trouve dans le rejet paulinien de la Loi comme moyen de salut, serait son œuvre

propre ; elle serait toutefois à rapprocher de la tradition carnéadienne de critique de la justice (cf. Cic. *Rep.* III, 12).

R.B.

39. COUNTRYMAN (L.Wm.), *Tertullian and the Regula Fidei – The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, 2, 1982, pp. 208-227.

L'examen des trois énoncés de la *regula fidei*, respectivement en *Praes* 13, *Virg* 1 et *Prax* 2, conduit l'auteur aux conclusions suivantes : ces trois exposés reposent sur un noyau de structure bipartie, variable dans sa formulation, parce que de nature essentiellement orale, à l'usage des catéchumènes, mais formulé primitivement dans un contexte de polémique antignostique. Son contenu remonte ainsi à ce qu'il y a d'ancien et de familier dans l'enseignement chrétien.

Certaines affirmations de L.Wm.C. sont contestables : on ne peut pas écrire, par exemple, qu'en *Virg* la *regula fidei* ne fait absolument aucune référence à l'Esprit Saint. D'autres posent un faux problème : ainsi quand l'auteur se demande comment Tertullien peut à la fois prétendre que la *regula* est immuable et intangible, et la formuler différemment d'un traité à l'autre. L'explication proposée pour rendre compte de ces différences est du reste discutable : L.Wm.C. recourt en effet à une « oral-social theory », qui s'applique sans doute mieux à la transmission des contes et des légendes populaires, domaine auquel elle est empruntée. Surtout, L.Wm.C. a le tort de limiter son analyse à ces trois énoncés : on ne peut que le renvoyer à R. Braun, *Deus Christianorum*, p. 453, qu'il ne paraît pas connaître, pas plus qu'il ne semble connaître J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, où il aurait trouvé (t. 1, p. 66) une thèse opposée à celle de J.M. Restrepo-Jaramillo, auquel du reste il n'a pas eu directement accès.

J.-C.F.

40. VAN WINDEN (J.C.M.), *Idolum and idololatria in Tertullian – Vigiliae Christianae*, 36, 1982, pp. 108-114.

L'idolâtrie est un concept fort vaste pour Tertullien puisque ce « service des idoles » peut avoir lieu *sine idolo* (*Idol* 3, 1 et 2 ; 11, 6 et 7) et qu'il finit par englober tout péché (*Idol* 1,5). Les variétés d'idolâtrie (Tertullien parle lui-même, en deux contextes différents, d'une *secunda idololatria* : cf. *An* 57,2 et *Cor* 10,2) tiennent à la multiplicité des idoles, que J.V. présente très bien comme des points de contact entre l'homme et les démons. L'homme rend un culte ou un hommage (*colere, seruire, officium reddere*, etc.) à des réalités qui appartiennent (*pertinere ad*) à la sphère démoniaque : elles sont devenues des idoles par la consécration (*consecratio, dedicatio*), la prise de possession par ces *mancipes* que sont les esprits impurs. L'idolâtrie se ramène à une démonolâtrie, comme le dit fort bien l'A. (on notera en passant que le terme n'est pas antique ; en français, il ne semble pas attesté avant le xix^e siècle). Pratiquement n'importe quoi peut devenir une idole : *omnia igitur colit humanus error praeter ipsum omnium conditorem* (*Idol* 4,2), mais les idoles les plus répandues sont les images des dieux, les hommes divinisés (vivants aussi bien que morts), les *nomina* des *numina*, et les doctrines hérétiques.

P.P.

41. HALLONSTEN (G.), *Some Aspects on the so-called Verdienstbegriff of Tertullian – Studia Patristica XVII*, 2 (voir n° 10), pp. 799-802.

Résumé d'une enquête faite en vue d'une thèse de théologie qui a été soutenue depuis, à l'Université de Lund. On a fait de Tertullien un représentant de la « théologie du mérite » au sens médiéval : à tort, car ni *satisfactio* ni *meritum* ni *promereri* n'ont chez lui une acceptation théologique précise. *Meritum* est employé surtout à propos du jugement dernier. Tous ces concepts sont à replacer dans le contexte de la lutte contre tout compromis entre vie chrétienne et vie païenne. Cette critique d'une image faussée qu'on donne souvent des idées de Tertullien en la matière rejoint nos observations sur le travail de M. Brück concernant *satisfactio* (cf. *Chron. Tert.* 1975, n° 5).

R.B.

42. UGLIONE (Renato), « *Corpus sumus* » (Tert., *Apol.* 39) — *Ecclesiologia e catechesi patristica* — « *Sentirsi Chiesa* », a cura di S. Felici, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1982, pp. 101-111 (Biblioteca di Scienze Religiose, 46).

L'auteur a tout à fait raison de souligner l'intérêt littéraire, et surtout historique et théologique de ce chapitre bien connu de l'*Apologeticum*. Mais on s'explique mal les raisons qui le conduisent à sous-estimer (quoiqu'il s'en défende) l'importance accordée par Tertullien à la notion et à la réalité de l'*agapé*. En tout cas, cette tentative malheureuse ne convainc pas.

J.-C.F.

43. ANDRESEN (Carl), « *Ubi tres, ecclesia est, licet laici* ». *Kirchengeschichtliche Reflexionen zu einem Satz des Montanisten Tertullian — Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie (Festschrift für Gerhard Krause zum 70. Geburtstag)*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1982, pp. 104-121 (Theologische Bibliothek Töpelmann, 39).

On voit généralement dans cette phrase d'*Exh* 7,3 une référence à *Mt* 18,20 (« Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ») ; il en est de même pour l'expression similaire de *Pud* 21, 16 et de *Fug* 14,1. L'examen de ce dernier texte conduit à écarter cette interprétation et à y voir une influence du principe de droit romain remontant à Neratius Priscus (1^{er} siècle avant J.C.) « *tres factunt collegium* ». A *Praes* 16,2, Tertullien, citant *Deut.* 19, 15 (à travers *Mt* 18, 16) recourt encore à la formule alternative « deux ou trois » ; c'est également une formule alternative qu'on trouve à *Paen* 10,6. Cependant l'adoption du terme précis « trois » est antérieure à sa période montaniste, puisqu'on la rencontre à *Bapt* 6,2 où l'Église est appelée ensuite *corpus trium* (c'est-à-dire du Père, du Fils et du Saint Esprit) : cette expression, à rapprocher de celles d'*Apol* 39,1 et de *Praes* 22,11, se réfère à un concept profane et repose sur l'exigence juridique de trois personnes pour constituer un début de collège. Ainsi deux ecclésiologies aussi différentes que celle de *Bapt* et celle de *Pud* ont un fondement commun. — Cette interprétation juridique de *Bapt* 6,2, déjà donnée par Beck, a été repoussée par R. Verstegen dont le travail, réappréciation d'ensemble de l'ecclésiologie de Tertullien (*BiJdragen*, 35, 1974, pp. 393-410), n'est pas connu. Selon ce critique (p. 406), le principe de droit allégué ne se trouverait que dans un texte obscur de Marcellus (*D* 50, 16, 85) et la seule explication valable de *corpus trium* serait celle de W. Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, Munich, 1961, p. 167-168 (l'Église, corps du Christ, est appelée ici corps des Trois parce qu'en elle est l'Esprit, substance de la divinité). Nous sommes revenu à notre tour sur cette question dans une communication au Congrès de la CIHEC (Strasbourg, sept. 1983 ; voir *infra* n° 49). En tout cas, il ne fait pas de doute que l'interprétation trinitaire a favorisé le parallèle de l'Église des trois (croyants). Si d'autre part la totalité des renvois à *Deut.* 19,15 (*Mt.* 8,16 ; *II Cor.* 13,1) avait été examinée, il serait peut-être apparu que le choix de telle ou telle forme dépend essentiellement de l'argumentation.

R.B.

SURVIE

44. TIBILETTI (Carlo), *Valeriano di Cimiez e la teologia di Maestri Provenzali — Augustinianum*, 22, 1982, pp. 513-532.

Valérien de Cimiez, dont on fait un « semi-pélagien », présente en fait, comme Cassien et Faustus de Riez, une théologie de la grâce et de l'*initium salutis* qui dérive de la théologie monastique des Pères orientaux et, par delà, remonte même jusqu'à la théorie, attestée par Tertullien, d'un *bonum naturae insitum* (ou *propre naturelle*) : ce bien, mis dans l'âme par son Créateur, est occulté et obscurci par le mal issu de la faute originelle, mais non détruit (cf. *An* 41, 1-3). Cette vision de la nature humaine, empreinte d'un certain optimisme, n'est pas la

simple réplique d'une spéculation philosophique ; elle est une interprétation des données bibliques au moyen d'idées qui avaient cours dans le stoïcisme et le moyen platonisme (cf. Cic. *Tusc.* 3,1,2 ; *Fin.* 5,15,43 ; Sénèque, *Ep.* 94, 29 et 31 ; 108, 8).

R.B.

45. WILSON (Katharina M.), *An Affront to Gold and Silver : Tertullian's De cultu seminarum and More's Utopia – Moreana*. *Bulletin Thomas More*, XIX, 73, mars 1982, pp. 69-74.

Dans ce numéro de *Moreana*, il est plusieurs fois question des pots de chambre (*metallas*) en or que les Utopiens utilisent comme un moyen de rabaisser le métal dont ils sont faits (abondant commentaire de E. Sturz dans *The Complete Works of St. Thomas More*, t. 4, New Haven, 1965, p. 429). K.W. remarque que les arguments développés par More se trouvent déjà dans *Cult I*, 5 et 7,1. De fait Tertullien y a souligné que l'or et l'argent sont moins utiles que le fer et l'airain, et que leur valeur ne tient qu'à leur rareté ; la phrase *aliquando re uera inuentum quomodo aurum non ametur* peut même préfigurer l'attitude des Utopiens. Toutefois il n'y a pas de parallèle textuel, et une dépendance semble peu vraisemblable : en 1516, lorsque paraît *l'Utopia*, Beatus Rhenanus n'a pas encore publié l'édition princeps de Tertullien. Ou bien faut-il supposer que More ait eu l'occasion de lire un manuscrit du *Corpus Cluniacense* (non attesté en Angleterre) ?

P.P.

46. FRAENKEL (Pierre), *Mélancthon, Beatus Rhenanus et Tertullien – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 44, 1982, pp. 357-360.

L'influence exercée sur les Réformateurs par la pensée de Tertullien et les commentaires de Beatus Rhenanus constitue un vaste sujet que P.F. a entrepris de défricher (cf. *Chron. Tert.* 1979, n° 42). Il présente ici un nouveau document, l'exemplaire de l'édition princeps possédé par Mélancthon (Iena, Universitätsbibliothek, 2 Op. th. III, 1). Plusieurs passages annotés par le *praceptor Germaniae* sont à la source de développements qu'on rencontre dans des œuvres comme les *Loci communes* (1^{re} édition en 1521) et le *De ecclesia et autoritate uerbi Dei* (1539). P.F. montre que l'attention du théologien a été attirée par les notes marginales et les préfaces de Rhenanus : « Mélancthon, comme tant d'autres à l'époque, lisait les textes anciens, guidé par leurs commentateurs » (p. 360).

P.P.

RÉIMPRESSION

47. VOGEL (Cyrille), *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, éd. du Cerf, 1982, 213 p. (Traditions chrétiennes, 4).

Réimpression, sous un format agrandi, de l'ouvrage de 1966, paru chez le même éditeur, dans la Coll. « Chrétiens de tous les temps » (n° 15). Comme le veut cette collection, une présentation de la pénitence dans l'Église jusqu'au VI^e s. précède un choix de textes traduits (avec l'indication de l'édition adoptée). On trouvera donc pp. 76-83 des extraits du *De paenitentia* et du *De pudicitia*. Un addendum bibliographique depuis 1966 n'aurait pas été inutile. Ce livre ne fait pas double emploi avec son homologue dans la collection « *Traditio Christiana* », dû à H. Karpp (*La pénitence*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1970, 353 p.) : le premier, avec une introduction plus substantielle, couvre une période plus étendue ; le second comporte des extraits plus développés, avec le texte original, des notes brèves mais très judicieuses, et surtout une bibliographie plus récente et plus abondante.

J.-C.F.

NOUVELLES

48. *Chronique du Congrès d'Oxford, 5-10 septembre 1983.*

Comme il y a quatre ans (cf. *Chron. Tert. 1979*, n° 43), nous pensons utile d'indiquer le titre des communications présentées à la Ninth Conference on Patristic Studies (Oxford, 5-10 septembre 1983) qui intéressent Tertullien. Certaines seront publiées dans les Actes de ce congrès, que doivent éditer les Cistercian Publications (Kalamazoo, Michigan).

- ALAND (Barbara) : Das Neue Testament bei den altkatholischen Vätern [étude du *De paenitentia*].
- BALFOUR (I.L.S.) : Who else writes about Tertullian ? An analysis of 1360 scholarly works bearing his name.
- BRAUN (R.) : Corrections au texte de l'*Aduersus Marcionem* I-III de Tertullien.
- CHISHOLM (John E.) : Tertullian and Philosophy of God.
- LOGAN (A.H.B.) : Tertullian and Valentinus : the origin and development of early Trinitarian analogies.
- MATTEI (Paul) : La place du *De monogamia* dans l'évolution spirituelle et théologique de Tertullien.
- MUNIER (Ch.) : Remarques sur le texte du *De paenitentia* de Tertullien.
- PETITMENGIN (Pierre) : John Leland, Beatus Rhenanus et le Tertullien de Malmesbury.
- ROSENTHAL (Helen) : The Symbolism of Water in Tertullian's *De baptismo*.
- SCHÖLLGEN (G.) : Naherwartung bei Tertullian.
- SEELIGER (H.R.) : 'Inter duas laurus' : ein terminus technicus bei Tertullian u. a. — ein Ergebnis der Untersuchungen zu den Quellen der Geschichte der römischen Katakombe 'SS. Pietro e Marcellino'.
- STAROWIEYSKY (M.) : Remarques sur les sources de quelques apophtegmes des Pères [raprochements avec Tertullien].
- VAN DER LOF (L.J.) : Tertullian's Appreciation of the Gospels.

P.P.

49. *Colloque de la Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée* (Strasbourg, 21-24 septembre 1983).

Thème général : L'institution et les pouvoirs dans les Églises de l'Antiquité à nos jours. Thème particulier (pour la section « Antiquité ») : Le montanisme. Communications ayant eu trait, directement ou indirectement, à Tertullien :

- BOER (S. de) : Rome, the translatio imperii and the early christian interpretation of Daniel II and VII.
- BRAUN (R.) : Tertullien et le montanisme. Église institutionnelle et Église spirituelle.
- DUVAL (Y.) : Le développement de l'Institution épiscopale en Afrique.
- FREND (W.H.C.) : Montanism, Research and Problems.
- KRAFT (H.) : Die Bedeutung des Montanismus für die Entstehung von Gemeindeverbänden.
- MUNIER (Ch.) : L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit chez Tertullien.
- SINISCALCO (P.) : Liberté de conscience et Institution au III^e siècle.
- SAXER (V.) : Institutions et charismes dans les textes liturgico-canoniques du III^e siècle.

R.B.