

## Chronica Tertullianea et Cyprianea 1999

Cette chronique continue et complète la *Chronica Tertullianea* parue dans la *Revue des Études Augustiniennes* depuis 1976 (productions de 1975). Elle a changé de nom et de domaine depuis 1986, et embrasse désormais toute la littérature latine chrétienne jusqu'à la mort de Cyprien. La présente livraison, consacrée en principe aux publications datées de 1999, apporte aussi des compléments aux Chroniques antérieures, et cela sous deux formes :

1. publications datées de 1975 à 1994, et qui auraient donc dû figurer dans notre volume récapitulatif *Chronica Tertullianea et Cyprianea 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne* (recensée *infra*, au numéro 1) : elles sont brièvement présentées, en fin de bulletin, sous une rubrique *Addenda nouissima ad CTC 75-94*.
2. publications datées de 1995 à 1998 : elles figurent à leur place normale dans le classement méthodique de ce bulletin.

Les références se font désormais sous la forme : *CTC* 92, 3 ; les renvois aux notices bibliographiques qui sont propres au volume récapitulatif se présentent ainsi : *CTC* 75-94, C (compléments aux chroniques publiées) ou *CTC* 75-94, S (suppléments pour les années 1975-1984) : on précise alors SC (Cyprien), SH (textes hagiographiques), SM (Minucius Felix), SN (Novatien).

Cette année encore, nous avons bénéficié de l'aide d'amis fidèles. Nous remercions en particulier M. Alain Le Boulluec, recenseur de notre *CTC* 75-94, Mme Carlotta Dionisotti, le P. Enrico dal Covolo et M. Johan Heldt qui ont eu la gentillesse de nous procurer la photocopie d'articles inaccessibles à Paris, et MM. Pierre-Paul Corsetti et Pierre Dufraigne, qui nous ont, une nouvelle fois, fourni de précieuses indications bibliographiques. La production à recenser a été, cette année encore, très importante. Cela explique que certains comptes rendus n'aient pu être rédigés à temps ; nous prions les auteurs et les lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

Frédéric CHAPOT — Simone DELÉANI — François DOLBEAU

Jean-Claude FREDOUILLE — Pierre PETITMENGIN

### BIBLIOGRAPHIE

1. *Chronica Tertullianea et Cyprianea 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, par René BRAUN, Frédéric CHAPOT, Simone DELÉANI, François DOLBEAU, Jean-Claude FREDOUILLE, Pierre PETITMENGIN, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1999, XII-629 p. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 157).

C'est un ouvrage de référence d'une utilité et d'une qualité exceptionnelles que l'Institut d'Études Augustiniennes a offert aux lecteurs des premiers Pères latins, aux érudits qui scrutent leurs textes, et aux historiens de l'Antiquité, en publiant en un volume vingt livraisons d'une chronique devenue indispensable. Comme le sous-titre l'indique, cette bibliographie critique, qui

s'est développée en 1985 au-delà de la seule figure de Tertullien, en elle-même imposante, pour s'étendre à Cyprien et à d'autres, est une mine de renseignements sur "la première littérature latine chrétienne" et un trésor de jugements éclairés sur les travaux la concernant. Un avant-propos de J.-C. Fredouille rappelle les origines et la visée de cette entreprise savante et des "réflexions préliminaires" de R. Braun mettent en évidence les éléments forts des études consacrées à ce domaine pendant deux décennies. La première partie reproduit les chroniques parues dans *RÉAug* de 1975 à 1994 (472 pages denses de recensions méticuleuses, imprimées en petits caractères). Une deuxième partie, nouvelle, est d'un grand prix : elle comporte d'abord un complément qui recense les publications correspondant au cadre de la *Chronica*, de 1975 à 1994 (46 pages), puis un supplément sur les publications des années 1975-1984 traitant de Minucius Felix, Cyprien, Novatien et des Passions africaines antérieures à la persécution de Dioclétien. À cela s'ajoute un choix de recensions 1975-1994 publiées dans d'autres revues particulièrement importantes, limité aux éditions, traductions et commentaires. La troisième partie, qui fait de ce livre un instrument de travail merveilleux, est constituée par les Tables (conspectus de la *Chronica*, abréviations des titres d'œuvres antiques, index des auteurs modernes, puis des noms, des mots et des matières). Le système des renvois est simple et clair. Des planches judicieusement choisies, dont la liste est donnée p. 629, ponctuent de beaux souvenirs des savants éditeurs des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles les analyses de leurs dignes émules d'aujourd'hui.

L'index des matières comprend les titres des écrits qui font l'objet de la *Chronica*. Ainsi tout utilisateur intéressé par les récits de martyres, par exemple, trouve-t-il sous la mention *Passio Perpetuae et Felicitatis* les références aux présentations d'ensemble, aux éditions, aux traductions recensées, aux études, elles-mêmes classées par thèmes, et aux passages examinés dans les comptes rendus qui concernent ce document, avec des renvois, en outre, aux travaux sur la survie antique et médiévale de l'ouvrage. Il peut compléter sa recherche en se reportant aux indications sur les autres Passions africaines, sur les Actes des martyrs, et aux entrées "martyre", "hagiographie", "biographies". Les noms des martyrs eux-mêmes sont bien entendu répertoriés. Si l'on a besoin d'informations précises sur le montanisme, sur Marcion et le marcionisme, sur Valentin et les valentiniens, sur le gnosticisme, sur les hérésies, on est guidé par l'index vers des recensions qui allient l'exactitude philologique à la perspicacité herméneutique et qui fournissent un jugement sûr. La lecture des comptes rendus eux-mêmes permet souvent de faire le lien entre le monde latin et le monde grec. L'entrée "Bible" est particulièrement riche et elle est complétée par l'index des personnages bibliques. Le lexique et les notions de la théologie sont présents. Les enquêtes sur les sources sont facilitées de même par les Tables, qui font découvrir aussi les travaux sur la réception moderne des œuvres de Tertullien, de Cyprien ou de Minucius Felix. La liste des manuscrits cités est d'une ampleur qui témoigne de l'importance des études sur la transmission des textes. Un historien de l'Antiquité relèvera d'autre part un grand nombre d'entrées ouvrant sur la religion romaine, la culture classique, le culte impérial, l'armée, les barbares, l'Afrique romaine, les *dii Mauri*, le mithriacisme, et beaucoup d'éléments de la société antique. Tous ceux qui travaillent sur la littérature latine auront grand profit eux aussi à consulter cet ouvrage. En le feuilletant, on trouve à chaque page de quoi s'instruire, des réponses à des questions difficiles et des suggestions qui relancent la recherche ou l'orientent sur des pistes nouvelles. Un livre majeur, donc, pour les études sur les premiers siècles de notre ère et sur la postérité des œuvres qu'ils ont produites.

Alain LE BOULLUEC

## ÉDITIONS

**2. TERTULLIEN,** *Contre Hermogène*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Frédéric CHAPOT, Paris : Éditions du Cerf, 1999, 473 p. (Sources Chrétiennes, 439).

Le compte rendu de cette importante édition paraîtra dans la prochaine *CTC*.

**3. CYPRIEN,** *La Bienfaisance et les Aumônes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel POIRIER, Paris : Éditions du Cerf, 1999, 203 p. (Sources Chrétiennes, 440).

On se réjouit de la parution dans la collection «Sources chrétiennes», dix-sept ans après le volume que J. Molager a consacré à *BonPat* et *Don*, d'un ouvrage de Cyprien. Dans son introduction, M. P. exclut que le traité *OpEl* ait été composé en rapport avec des circonstances extérieures définies (persécution, peste, razzia en Numidie) et le situe entre 253 et 256. Il en analyse le contenu, qu'il voit développé en six «étapes» : le fondement théologique de la pratique des aumônes (chap. 1-3), l'enseignement scripturaire sur ce point (4-8), deux objections (9-15 et 16-20), une exhortation à faire mieux que les païens en faveur de leurs dieux (21-23) et l'invitation à imiter la première génération chrétienne dans la perspective eschatologique (24-26). L'analyse pouvait sans doute être poussée plus loin de façon à faire éventuellement ressortir l'armature rhétorique de l'ensemble. Mais M. P. est surtout sensible à la continuité de l'ouvrage : il souligne avec perspicacité le rôle du vocabulaire (*opus, munus*), des citations de l'Écriture (chap. 4 à 20) et du mouvement oratoire (chap. 24-26) dans l'enchaînement et le développement de cette exhortation à la bienfaisance. À cet égard, l'inscription de l'ouvrage dans «la littérature parénétique» (p. 42) aurait pu faire l'objet d'une étude plus complète, ne serait-ce que par rapport à Tertullien. Temporairement à l'abri des urgences extérieures, les fidèles sont invités par ce traité à alimenter la caisse de secours de la communauté, mais Cyprien adopte une perspective non pas sociale, ni même morale, mais exclusivement théologique : M. P. montre bien que ce ne sont pas les besoins des nécessiteux qui sont envisagés, mais la santé spirituelle et le salut des chrétiens – ce qui doit évidemment engager les historiens à la prudence lorsqu'ils recherchent dans un traité théologique comme celui-ci les traces d'une réalité sociale. La pratique de l'aumône, qu'ailleurs Cyprien met sur le même plan que la prière et le jeûne (*Laps* 35), relève de la *clementia* et plus généralement de l'œuvre salvatrice de Dieu, qui offre de cette manière à l'homme une occasion de se racheter après le baptême : ainsi l'aumône «sort de Dieu et va à Dieu, elle relève totalement de la théologie» (p. 52). Deux dernières remarques en passant sur l'introduction : p. 22-23, l'indice chronologique trouvé dans le procédé de réécriture nous paraît faible ; p. 56, l'approche sociologique telle qu'elle est conduite par Montgomery et Bobertz mériterait une critique plus explicite et argumentée.

L'édition prend pour base le texte de M. Simonetti (*CCL*, IIIA, 1976), qu'il corrige prudemment en deux endroits seulement : chap. 15, l. 26 *possit* est préféré à *posset* (défendu par deux tiers des manuscrits) à la suite d'une minutieuse étude de la concordance des temps dans le traité et dans *Dem* (cf. note complémentaire n° 12, p. 182-185) ; chap. 23, l. 43 le texte des manuscrits (*praestetur*) est rétabli. D'autres fois, la prudence de l'éditeur le retient d'opérer une correction possible : ainsi dans le chap. 6, comme ses prédecesseurs, il hésite puis renonce à corriger *exanima* en *exanime*, malgré le constat qu'il fait de l'usage constant chez Cyprien de la déclinaison en *-is*, *-e* pour les adjectifs de cette sorte (p. 90, n. 4). M. P. propose un nouvel appareil critique, élaboré sur nouveaux frais, à partir des mêmes manuscrits que Simonetti, plus *m.* Les leçons retenues par les éditeurs antérieurs, y compris celles de Hartel (*CSEL*, 1868), en sont exclues. Clair et très lisible, cet appareil, qui recourt à des sigles pour signaler les omissions, les inversions et les ajouts, se révèle beaucoup plus précis, complet et surtout exact que celui de son prédecesseur. On regrette la brièveté de la présentation de la tradition textuelle (p. 58-62) : il n'eût pas été inutile d'en rappeler l'histoire et la complexité autrement que de façon allusive, ce qui aurait permis d'expliquer au lecteur non averti les raisons pour lesquelles seule une partie

des manuscrits est prise en considération. La traduction, soucieuse de précision, est élégante et s'efforce de suivre le mouvement de la phrase latine. L'apparat scripturaire est enrichi d'une douzaine de références par rapport à celui de Simonetti, sans compter celles qui figurent dans les notes infrapaginale (par ex. p. 69, n. 4). D'une façon générale, dans ses notes, M. P. est très attentif à la présence, dans l'argumentation et le style de Cyprien, de la Bible, à laquelle il semble attribuer un rôle prépondérant, supérieur à l'influence de la rhétorique (cf. p. 140, n. 1 à propos de l'article de Tornatora, *CTC* 94, 11). Le choix des mots de Cyprien fait l'objet d'études attentives, dont on pourra penser parfois qu'elles accordent une valeur excessive à l'ambivalence du vocable, même si c'est toujours de façon astucieuse et argumentée (par ex. *opus*, p. 24-26 ; *munus*, p. 31-33 ; *portare*, p. 72). L'ouvrage se clôt par trois index : scripturaire, grammatical, *rerum uel uerborum notabilium*. Le premier d'entre eux présente l'originalité bienvenue d'indiquer si le passage biblique est présent dans *Quir* et si, dans ce cas-là, les textes coïncident. Ce volume est manifestement animé de la volonté constante de s'adresser à tous les lecteurs de la collection, et non pas aux seuls spécialistes : cela s'accompagne parfois d'un ton un peu didactique, mais l'intention est noble et donc irréprochable. [Voir en complément l'article de M. P. recensé sous le numéro 45]

F. C.

**4. CYPRIANUS, *Epistularium*.** [Pars tertia] *Prolegomena. Codices – éditiones – indices*, cura et studio G. F. DIERCKS. Praecedit Dissertatio biographica/chronologica de Cypriani vita ac scriptis quam compositus G. W. CLARKE, Turnhout : Brepols, 1999, p. 673-963 (Corpus Christianorum, Series Latina, III D).

Le premier chapitre du volume, composé par G. W. Clarke, présente une «brève biographie» de Cyprien et une chronologie des 81 lettres de sa Correspondance. En un récit alerte, l'auteur situe l'écrivain chrétien dans son contexte, nous fait parcourir les principales étapes de son épiscopat et dégage les principaux aspects du personnage (étapes et aspects signalés par des sous-titres). Bien qu'il n'y ait, pour ainsi dire, aucun apparat bibliographique et érudit (deux notes en tout), ce récit témoigne de la compétence bien connue du savant et porte la marque de sa fréquentation assidue de l'œuvre et de sa sympathie pour l'homme. Le portrait de Cyprien est nuancé : l'évêque conçoit et exerce son *officium* comme un *imperium*, mais dans un esprit d'humilité et de service (il est un *praepositus seruus*) ; sa rigueur morale et ascétique s'explique autant par son passé païen que par sa conversion au christianisme.

La seconde partie du chapitre se présente comme un guide de lecture, plus développé que celui des sections «Chronology of the Letters» qui se trouvent dans les Introductions de chacun des quatre volumes de la Correspondance édités par G. C. de 1984 à 1989 (Ancient Christian Writers, 43, 44, 46, 47). Le contenu de chaque série de lettres y est en effet brièvement évoqué, afin que l'on puisse plus facilement comprendre comment les lettres se situent les unes par rapport aux autres. Un tableau bien fait reprend la suite chronologique établie et la met en relation avec les traités et avec quelques événements essentiels (Pâques, règnes des empereurs, épiscopats romains). Les seuls critères de datation pris ici en compte, en réalité les seuls vraiment valables, sont les critères internes à la correspondance, les recoupements que l'on peut établir entre les lettres. Pour connaître le détail de l'argumentation, l'état et la bibliographie de la question, le lecteur doit se reporter, pour chaque lettre, aux volumes ci-dessus mentionnés. Aucune modification n'a été apportée par G. C. à la chronologie qu'il avait établie alors. S. D.

Les chapitres suivants sont dus à l'éditeur des *Lettres*, G. F. Diercks. Celui consacré aux manuscrits comprend d'abord une liste chronologique des 179 témoins étudiés. Les manuscrits sont désignés suivant le système imaginé par H. von Soden dans son ouvrage toujours fondamental *Die Cyprianische Briefsammlung* (1904), mais les datations ont parfois été révisées d'après les indications de M. Bévenot ; G. D. a tenu compte de 13 nouveaux témoins, et on pourrait sans doute en ajouter quelques autres (p. ex. Toronto, Bergendal Collection, 109,

s. XIV, copié en Italie du Nord). Un index par bibliothèques permet de retrouver facilement les manuscrits que l'on cherche. Vient ensuite la description des 27 groupes identifiés par G. D. : 25 "classes" plus ou moins fournies, puisqu'elles vont de 1 à 28 témoins, suivie d'une liste de 5 manuscrits (tardifs) non encore classés et de la description de deux manuscrits perdus. Cette partie s'achève par un utile conspectus des sources manuscrites utilisées pour l'édition de chacune des lettres : il regroupe les indications qu'on trouve dans l'édition au-dessus de l'apparat critique.

Le chapitre III est consacré aux éditions. Il décrit toutes celles qui ont marqué le texte de Cyprien (les réimpressions, innombrables, ne sont pas relevées), depuis l'*editio princeps* (Rome, 1471) jusqu'à celle du chanoine L. Bayard (Paris, 1925). Deux dossiers regroupent les variantes de la tradition imprimée (par rapport au texte établi par G. D.) : aux p. 860-899, celles des éditions anciennes, d'Érasme (1520) à Baluze (1726), et aux p. 904-914, celles des éditions de Hartel (1871) et de Bayard. On notera que dans le premier cas les variantes ne sont pas reprises dans l'apparat, tandis qu'elles le sont dans le second : il ne s'agit donc pas là d'un complément à l'apparat, mais d'un moyen commode pour évaluer les divergences entre les trois éditions "modernes". L'ordre des *Lettres* a beaucoup varié ; le tableau des p. 915-916 permet de retrouver facilement, à partir de l'ordre usuel aujourd'hui (celui établi par J. Fell en 1682) la place de chaque lettre dans les autres éditions ; l'inverse est un peu moins facile.

Le volume s'achève par deux index (l'un des citations bibliques et l'autre des auteurs cités dans l'apparat des *testimonia*), suivis par une bibliographie sélective et quatre pages d'*addenda et corrigenda*. Un renvoi au *Thesaurus Cypriani* (CTC 97, 19) tient lieu d'index lexicographique. C'est un peu cavalier : compte tenu de l'importance des *Lettres* pour la prosopographie de l'Église d'Afrique, on aurait attendu au moins un *index nominum*. Peut-être le secrétariat du *Corpus Christianorum* aurait-il pu, là aussi, aider un éditeur *paene nonagenarius*.

Quo qu'il en soit, le lecteur est infiniment reconnaissant pour l'ampleur du travail fourni. On s'instruit toujours beaucoup à fréquenter G. F. Diercks, même si l'on reste parfois un peu sur sa faim. Pour sortir de la "jungle" cyprianique, où il est si facile de se perdre (ou de s'attarder à de petites découvertes, comme nous en avons fait l'expérience), G. D. avait deux atouts maîtres : une connaissance parfaite des travaux publiés par les cyprianistes, depuis Hartel jusqu'à, disons, M. Marin (CTC 83, 12) et une immense familiarité avec les manuscrits et les éditions de Cyprien, acquise lorsqu'il préparait sa monumentale édition de Novatien (où figurent les *Epist* 30, 31 et 36) et sans cesse développée depuis lors. Ces deux qualités lui ont permis d'écrire une contribution de premier ordre sur les éditions, même si l'on regrette parfois qu'il n'ait pas fréquenté davantage les historiens du livre (p. ex. il aurait fallu se référer au *Gesamt-katalog der Wiegendrucke* ; la préface de l'*editio princeps* est republiée par M. Miglio dans : Giovanni Andrea Bussi, *Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, Milano, 1978, etc.).

En ce qui concerne les manuscrits, on trouve pour certains témoins très importants des descriptions détaillées, avec relevés de variantes : c'est le cas pour le *Veronensis* perdu (p. 741-754), pour *F* (Torino, BN, F. IV. 27 ; p. 761-764), pour *ε* (Londres, BL, Add. 40165A ; p. 772-775), pour *X* (Manchester, JRUL, lat. 15 ; p. 783-784) et pour le *Beneventanus* perdu (p. 800-806). Mais en règle générale, G. D. se propose seulement de reconstituer des groupes. Le noyau constitutif est une collection de lettres (et souvent aussi de traités) telle qu'elle a été identifiée par Von Soden ou Bévenot, à laquelle se rattachent des constellations voisines ou partielles. La collation des témoins (faite systématiquement pour les trois lettres de Novatien, et plus ponctuellement ensuite) permet d'assurer ou de modifier le schéma ; lorsqu'elle n'est pas faite – ainsi pour Paris, BNF Nouv. acq. lat. 418, f. 1-8 et 21v-24 (n° 326), cité p. 768 – on s'interroge sur la valeur du lien établi.

Le "trésor" rassemblé par G. D. suscite le respect, et invite au travail. L'exploitation de toutes les pistes qu'il ouvre demandera des efforts très enrichissants à ses compagnons en

études cyprianiennes (ainsi, pour mettre à jour notre article sur le *Codex Veronensis*, il nous faudra aller consulter à la Bodleian Library la collation de Rigby, trop légèrement déclarée perdue ; réfléchir sur les leçons *ex silentio codicis*, en faveur desquelles l'éditeur fait un plaidoyer convaincant, etc.). Les progrès de la paléographie et de l'histoire des bibliothèques devraient donner de la chair et des muscles aux «squelettes» reconstitués par G. D. (sur le modèle de ce qu'a déjà fait C. M. Monti pour le corpus cyprianius de Pomposa : *CTC* 75-94, C 24). Le lecteur ordinaire ne se posera pas ce genre de problèmes. Il appréciera l'apparat très mesuré dont est pourvue l'édition, grâce aux coupes claires qu'a faites G. D. parmi la forêt des témoins manuscrits (45 témoins sont utilisés sur les 179 possibles). Peut-être aimerait-il mieux connaître les critères sur lesquels l'éditeur a basé ses choix entre les témoins d'un groupe, et surtout entre les groupes eux-mêmes. Est-ce seulement la connaissance de Cyprien, le flair de l'éditeur, qui permet de déterminer la bonne leçon ? On est en tout cas assuré que grâce au *labor improbus* de G. D. il ne nous échappe aucune variante qui ait chance de remonter à Cyprien : c'était le but que s'était proposé M. Bévenot (*The Tradition of Manuscripts*, Oxford, 1961, p. 139).

P. P.

### TRADUCTIONS

**5. TERTULLIANO, *Opere scelte***, a cura di Claudio MORESHINI, Seconda edizione interamente rifatta, Torino : Unione Tipografica Editrice Torinese, 1999, 817 p., 8 p. de pl. (Classici delle religioni. Sezione quarta : La religione cattolica).

Cette nouvelle édition, particulièrement élégante et soignée, agrémentée de reproductions bien choisies, contient cinq traités (*Cult, Marc, Res, Prax et Pud*) traduits et annotés, le premier et le dernier par Maria Vincelli (ce sont des ajouts propres à cette édition), les autres par C. M. (qui avait aussi traduit pour l'édition de 1974 *Prae, Herm, Iud, Carn, Val et Mon*). Ils sont précédés d'une ample et solide introduction (p. 9-65). La bibliographie (p. 67-75) est actualisée, mais ne paraît pas avoir toujours été utilisée. À la liste des traités de Tertullien édités dans la collection des «Sources chrétiennes», il convient naturellement d'ajouter désormais *Herm* (cf. *supra*, n° 2).

J.-C. F.

**6. TERTULLIEN, *Du sommeil, des songes, de la mort*.** Traduction du latin de Pierre KLOSSOWSKI, présentation de Jean-François COTTIER, Paris : Le Promeneur, 1999, 67 p. (Collection «Le cabinet des lettrés»).

Élégante plaquette (12, 5 x 16, 5) réunissant les chapitres 43-47 et 52-53 du *De anima* (non les chap. 41, 48, 51 et 53, comme il est indiqué p. 6). La présentation (p. 7-14) est adaptée au genre de la collection ; la traduction également. Toutefois, celle-ci date de 1948 et, vraisemblablement, n'a pas été faite sur le texte que J. H. Waszink avait établi dans sa thèse de 1933, repris, avec quelques légères modifications, en 1947, puis en 1954 (*CCL II*), et qui est ici reproduit : d'où sans doute de menus écarts entre texte et traduction (par exemple en 43, 7 [p. 20-21] ou en 51, 4 [p. 46-47]), qui, au demeurant, passeront probablement inaperçus. P. 22, ligne 9, corriger *quomon* en *quo non* ; p. 28, ligne 10, lire *istam* ; p. 30, ligne 1, *somnis* ; p. 40, ligne 20, *institutioni* et ligne 22, *naturalis* ; p. 48, ligne 11, *nullum* ; p. 56, ligne 11, *summa*. J.-C. F.

**7. *Antologia della letteratura cristiana antica greca e latina***, a cura di Claudio MORESHINI, Enrico NORELLI. 1. *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia : Morcelliana, 1999, 435 p. (Letteratura cristiana antica. Strumenti).

Ce volume illustre et complète l'histoire de la littérature publiée récemment par les mêmes auteurs (*CTC* 95, 4). Le chapitre XV consacré à la littérature africaine (p. 291-389) rassemble

des traductions de Tertullien (*Apol* 30-32 ; 39 ; 50, 3-16 ; *Praes* 7-9 ; *Marc* I, 13-14 ; 29 ; III, 12-14 ; *Carn* 4-5 ; *Res* 62-63 ; *Mon* 16-17), de la *Passion de Perpétue* (3-6 ; 10 ; 21), de Minucius Felix (1-3 ; 32-34), de Cyprien (*Don* 1-4 ; 6-9 ; *Laps* 7-8 ; *Vnit* 4-5), de Commodien (*Carmen* 59-88 ; 249-284 ; 917-1038), enfin de Novatien (*Trin* 1 ; 31). Ces extraits, dont la traduction n'est pas toujours due aux auteurs, sont précédés d'indications et accompagnés de notes également précises.

J.-C. F.

**8.** *La dottrina eucaristica dei secoli I-IV: Clemente Romano – Atanasio*. Edizione bilingue, introduzione, note e versione italiana di Gerardo di NOLA, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1999, 398 p. (Bibliotheca patristica eucharistica).

En 1994, les Éditions Dehoniane publiaient une grosse anthologie en trois volumes (*Monumenta eucharistica*, vol. 1 : *Secoli 1-4* ; vol. 2 : *Secolo 5* ; vol. 3 : *Secoli 6-8*) de textes patristiques sur l'Eucharistie traduits en italien, introduits et annotés par G. di Nola. Ce sont les mêmes morceaux choisis que présente la Libreria Editrice Vaticana, mais accompagnés du texte original. Pour le volume paru en 1997 sous le titre *La dottrina eucaristica di sant'Agostino*, voir *Revue des Études Augustiniennes*, 45, 1999, p. 477. Le présent volume reprend les textes présentés dans *Monumenta eucharistica*, 1. La référence de ceux de Tert, Cypr, Nov, a été donnée dans *CTC* 98, 75. Le texte latin est vraisemblablement celui de l'édition indiquée, pour chaque extrait, sous sa traduction (CSEL et PL). Introductions, notes et bibliographies sont inchangées.

S. D.

**9.** BAUSI (Alessandro), *L'Epistola 70 di Cipriano di Cartagine in versione etiopica — Aethiopica, International Journal of Ethiopian Studies*, 1, 1998, p. 101-130.

De cette lettre synodale, qui affirme la nécessité du rebaptême des hérétiques, on connaissait déjà une traduction grecque, mais aucune version en langue orientale. La figure légendaire de Cyprien d'Antioche est bien connue en Éthiopie ; en revanche, jusqu'à présent aucune œuvre authentique de Cyprien de Carthage n'était attestée en langue éthiopienne. L'*Epistula 70* est publiée ici d'après cinq manuscrits, qui s'échelonnent du XIV<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècle. À la suite de l'édition, un montage synoptique permet de comparer aux recensions grecque et latine une version italienne de l'éthiopien. Le modèle du traducteur oriental devait être un manuscrit grec, mais sans doute antérieur à l'archétype de la version conservée par deux canonistes byzantins du XII<sup>e</sup> siècle (Jean Zonaras et Théodore Balsamon).

F. D.

## PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

**10.** ALBRECHT (Michael von), *A History of Roman Literature. From Livius Andronicus to Boethius, with special regard to its influence on World Literature*, Revised by Gareth SCHMELING and by the author, Leiden : Brill, 1997, 2 vol., XVIII-1843 p. (Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum, 165).

Après avoir dirigé la publication d'une anthologie de la littérature romaine en cinq volumes (voir *CTC* 88, 3), M. von Albrecht a composé une histoire de cette littérature. La seconde édition, améliorée et augmentée, de la *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius, mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit*, a paru en 1994 chez K. G. Saur (München). C'est cette édition qui a été traduite en anglais par l'auteur lui-même, assisté de collaborateurs anglophones. Les bibliographies, qui s'arrêtaient à l'année 1987, mentionnent, dans l'édition anglaise, les principales études parues de 1987 à 1993. Il est renvoyé à *CTC* pour Tertullien et Cyprien.

Les œuvres sont regroupées par genres, à l'intérieur de chaque période envisagée. Comme dans l'anthologie, une place importante est accordée à la littérature tardive. Les prosateurs chrétiens sont traités, dans la section des «Technical and Educational Authors», sous le titre «The Latin Fathers of Western Civilisation» («Die Väter des christlichen Europa» dans l'édition allemande). Mention est faite des premières traductions de la Bible (p. 1526) et des Actes des Martyrs (p. 1527-1528), tandis que, pour Tertullien (p. 1528-1554), Minucius Felix (p. 1554-1568), Cyprien (p. 1568-1581), Novatien (p. 1581-1584), sont présentés successivement la vie et la chronologie des œuvres, leur contenu brièvement analysé, les sources, les modèles et les genres, la technique littéraire, la langue et le style, la transmission des textes, l'influence exercée par eux, une bibliographie. Ces pages sont stimulantes, car elles sont le fruit d'une lecture et d'une réflexion personnelles et témoignent d'une très vaste culture ; elles reposent souvent sur de fines analyses de passages et d'œuvres (voir, p. ex, pour Cyprien, *Vnit et Mort*, p. 1571-2). L'auteur excelle à montrer comment, tout en demeurant tributaires de l'Antiquité, nos auteurs sont des précurseurs, tant par les genres littéraires créés que par les idées (voir notamment les sections intitulées «Gedankenwelt» / «Ideas» et l'importante section «Influence»). Mais on a parfois l'impression que la documentation utilisée date un peu : le passage sur la langue de Tertullien aurait gagné à prendre en compte le *Deus christianorum* de R. Braun (qui figure dans la bibliographie) ; la technique littéraire de cet auteur serait moins exclusivement ramenée à celle d'un juriste si les travaux de J.-C. Fredouille avaient été discutés, et non pas seulement mentionnés dans la bibliographie.

S. D.

**11. BARDY (G.), NOLA (G. di), *Storia della letteratura cristiana antica latina. Storia letteraria, Letteratura critica e approfondimenti tematici*, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1999, 742 p.**

Le noyau de ce volume est la traduction de la *Littérature latine chrétienne* de G. Bardy, parue en 1929 (231 p.), dont G. di N. a, en règle générale, respecté fidèlement le texte, avec ses quinze chapitres et ses subdivisions originales. La nouveauté réside d'abord dans les riches notices bibliographiques. Mais celles-ci paraissent parfois avoir souffert d'une rédaction hâtive. Quelques exemples : p. 91, ce sont les *Beiträge* de Hoppe qui ont été publiés à Lund en 1932, et non pas *Syntax und Stil des Tertullian*, dont il existe d'ailleurs une traduction italienne (cf. CTC 85, 9) ; p. 135, l'édition de *Dem* procurée par E. Gallicet est mentionnée deux fois à quelques lignes d'intervalle (sous le titre *a Demetriade*), comme du reste l'édition de la *Correspondance* de Cyprien dans la *CUF*, avec des dates de publication variables et une orthographe fautive de son récent commentateur ; la première édition de la *Vie liturgique ... à Carthage* de V. Sixer est de 1969 (et non 1963) ; p. 137, les «annotations» sur le *Carmen de Commodien* dans *Forma Futuri* (= *Mélanges Pellegrino*) ne sont pas dues à J. Fontaine, mais à A. Salvatore ; etc. La deuxième originalité de cette *Littérature* est l'introduction de dossiers thématiques : les chapitres sont, en effet, accompagnés d'une ou deux notices sur des questions problématiques, empruntées à des études d'auteurs divers. Ainsi pour Tertullien (p. 80-87) : la doctrine du témoignage de l'âme (p. 93-110) et sa conversion au montanisme (p. 110-123) ; pour Cyprien (p. 124-129) : la crise des valeurs au III<sup>e</sup> siècle (p. 138-161). Le principe est bon, la réalisation aurait pu toutefois gagner en pertinence, avec des développements plus brefs et plus didactiques, permettant des choix plus variés ou plus nombreux, et donc une actualisation mieux assurée d'un ouvrage vieux de soixante-dix ans. Dernière innovation, les trois index (p. 667-734) : Écriture ; auteurs modernes ; auteurs anciens, toponymes et *notabiliora*.

J.-C. F.

**12. SIMONETTI (Manlio), PRINZIVALLI (Emanuela), *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato (Alessandria) : Piemme, 1999, 572 p.**

Cet ouvrage, qui servira de guide à l'*Anthologie* publiée naguère par les mêmes auteurs (cf. CTC 96, 5), couvre le champ de la littérature chrétienne, du Nouveau Testament jusqu'au

milieu du Ve siècle. Minucius Felix (p. 162-165) y est présenté avant Tertullien (p. 166-179) : plus précisément même, *Oct* est daté peu de temps avant 197, année de rédaction d'*Apol* (p. 163), l'argument avancé étant que Tertullien reprend volontiers ses propres écrits ou ceux de ses prédecesseurs... Cyprien est traité p. 179-189 : *Don* et *Dem* sont rapprochés comme ayant également un caractère apologétique ; l'attribution de *QuodId* est jugée incertaine (p. 189). Les auteurs estiment fondés les arguments en faveur d'une datation haute de Commodien, «premier poète chrétien de langue latine» (p. 189). Chaque chapitre est suivi d'une “lettura” (un ou deux textes en traduction) : en l'occurrence, Tertullien, *Apol.*, 24, 3-6 et Commodien, *Instr.*, II, 25 (29).

J.-C. F.

**13. HECK** (Eberhard), *Minucius Felix, der erste christliche Ciceronianer — Hyperboreus.* *Studia classica*, 5, 1999, p. 306-325.

Grâce à une étude précise d'*Oct*, qui s'arrête plus particulièrement sur l'introduction (1 - 5, 5), la conversation qui sert de transition entre les deux discours (14, 1 - 15, 2) et la conclusion du dialogue (39,1 - 40, 4), E. H. met en évidence les multiples liens qui unissent Minucius Felix à Cicéron. Dans une belle *aemulatio* avec son modèle classique, l'apologiste se révèle un cicéronien de la seconde sophistique, qui ouvre la voie à ses successeurs : Lactance, Ambroise, Jérôme et Augustin.

F. C.

**14. WISCHMEYER** (Wolfgang), *Cyprian von Karthago — Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., 2, 1999, c. 508-509.

Concis et bien informé, l'article de W. W. est le digne successeur de ceux dus à H. Koch (*RGG<sup>2</sup>*, 1927) et à H. Karpp (*RGG<sup>3</sup>*, 1957). En suivant la biographie de Cyprien, il évoque avec précision les œuvres et les positions théologiques du “pape de l’Afrique”. Le fait que la *CTC* soit mentionnée (“Fortlaufende Bibliographie in REAug”) fait évidemment plaisir à ses rédacteurs. Peut-être aurait-il valu la peine d’évoquer davantage la réception d’un auteur aussi influent. La faute d’impression “de celo et livore” surprend dans une encyclopédie de cette qualité.

P. P.

### ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

**15. FÜRST** (Alfons), *Der philosophiegeschichtliche Ort von Minucius Felix' Dialog "Octavius" — Jahrbuch für Antike und Christentum*, 42, 1999, p. 42-49.

Dans un effort pour situer dans l'histoire de la philosophie le dialogue rapporté dans *Oct*, A. F. met en lumière l'existence d'un double enracinement : d'une part la dimension scolaire et littéraire de l'ouvrage, manifeste dans la dépendance par rapport à Cicéron, lui fait reprendre les débats du I<sup>e</sup> siècle av. J.-C., entre Académiciens et Stoïciens, sur la théorie de la connaissance ; mais d'autre part le dialogue se fait aussi l'écho des discussions contemporaines de la rédaction du dialogue entre le pyrrhonisme et le dogmatisme médiplatonicien. Cette attention portée à la défaite du scepticisme marque le début d'une manière de philosopher exclusivement dogmatique, qui sera la caractéristique de l'Antiquité tardive. En outre si, à la différence de son contemporain Origène, Minucius Felix ne s'intéresse guère à la théologie, il participe au mouvement de réception et de transformation de la culture par les chrétiens : il fait entrer dans le domaine du savoir philosophique chrétien les arguments sceptiques et dogmatiques, mais annexe aussi l'argumentation stoïcienne et platonicienne en faveur de la vérité chrétienne. Ainsi Minucius peut-il conduire les païens du scepticisme au christianisme en passant par l'héritage platonicien. Et A. F. retrouve le même mouvement, non plus collectif mais transposé à l'échelle de l'expérience individuelle, chez Augustin.

F. C.

**16.** MAZEWSKI (Andrzej), *Minucii opus ut "protrepticum" ad veritatem inquirendam (Excerptum)*, Roma : Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, 1999, 98 p.

Cette étude, extraite d'une thèse de doctorat de l'Université Salésienne, considère la théorie de la connaissance à l'œuvre dans *OCT*. Dirigée contre les sceptiques et largement inspirée des platoniciens et des stoïciens, la philosophie de Minucius Felix repose sur l'idée que le Verbe a introduit les *ueritatis semina* dans les créatures. Ainsi la vérité n'est plus, comme chez les sceptiques, dans un ciel inaccessible, mais elle est dans le monde, dans l'homme et particulièrement dans la raison humaine. On la découvre donc par un effort d'attention, par une *intentio* (*OCT* 15, 2). Or tout l'ouvrage d'A. M. est animé par l'idée que la théorie de la connaissance telle qu'on la trouve dans *OCT* constitue une forme de ce que sera, dans la philosophie thomiste et scolastique, l'"intentionnalité", qui lie étroitement l'être connaissant à l'objet de connaissance. Le mérite de l'apologiste serait donc d'avoir, avec Justin, "christianisé" pour la postérité une théorie classique.

F. C.

**17.** BASTIAENSEN (A.), *Bijbelse figuren aan een bruiloftsmaal. De Cena Cypriani — Hermeneus*, 69, 1997, p. 315-323.

Présentation de *Cen*, dont de larges extraits sont traduits en néerlandais. L'A., qui s'appuie sur un ouvrage récent de C. Modesto (cf. *CTC* 92, 3), passe en revue le genre littéraire du symposium, les intentions burlesques de l'auteur, sa relation avec le texte biblique, enfin la survie médiévale de l'ouvrage. L'accent est mis sur la dépendance à l'égard du *Tractatus I*, 24 de Zénon de Vérone et sur l'exploitation des *Acta Pauli*, qui suggèrent comme localisation probable un milieu d'Italie du Nord vers la fin du IV<sup>e</sup> s. — Le remaniement d'Arras en octosyllabes (publié pour la première fois par Modesto et mentionné ici p. 322) a déjà fait l'objet d'une seconde édition : cf. Martha Bayless, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Ann Arbor, 1996, p. 229-258.

F. D.

**18.** HILHORST (Anthony), *Kruimels van de Cena Cypriani — Hermeneus*, 70, 1998, p. 220-222.

L'A. tente de répondre, au sujet de deux personnages appelés Marie, à des questions soulevées dans l'étude précédente (à la n. 2). La précision de *Cen* : «prodiit... in domina Maria» pourrait renvoyer à l'histoire de Joseph et la femme de Putiphar : «ecit domina oculos suos in Ioseph et ait dormi mecum» (*Gn* 39, 7) ; par moquerie, le couple Joseph-Marie du Nouveau Testament aurait permis d'attribuer un nom à la *domina* anonyme et séductrice. Le second passage : «...occiditur Maria» pourrait à la rigueur faire allusion à *Nm* 20, 1, mais renvoie plus probablement à *Lc* 2, 35, en en forçant le sens. Le fait que *Cen* mentionne des personnages tirés de livres deutérocanoniques (Tobie, Suzanne, Judith, etc.) et apocryphes (Thècle, Hermocrates, Hermippus, venus des *Acta Pauli*) intéresse l'histoire de la formation du canon biblique et pourrait avoir des conséquences sur la datation du texte.

F. D.

**19.** CUTINO (Michele), *Sui rapporti fra il cosiddetto Poema ultimum (CSEL 30 Hartel) e il Carmen ad senatorem (CSEL 23 Peiper)* — *Emerita*, 67, 1999, p. 49-64.

Ces deux pièces, dont la seconde circule sous le nom de Cyprien, ont parfois été attribuées au même poète, notamment par J.-M. Poinsotte, dans *Revue des Études Latines*, 60, 1982, p. 298-312. En fait, leur étude métrique et stylistique révèle des différences notables dans la structure des vers, l'usage des élisions, les procédés phoniques (allitérations, assonances et rimes), qui excluent radicalement l'unicité d'auteur. Comment expliquer alors leurs affinités thématiques, que manifeste, entre autres, la confrontation entre *Carmen* 41-47 et *Poema* 149-

152 ? Une hypothèse plausible serait que l'auteur du *Poema* (l'*Antonius* du premier vers ?) fût précisément le *senator* auquel aurait été adressé le *Carmen*, quelque temps auparavant. F. D.

**20. WISCHMEYER** (Wolfgang), *Bemerkungen und Beobachtungen zu Ps. Cyprian, Carmen ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum — Vielseitigkeit des Alten Testaments*, Frankfurt am Main : Lang, 1999, p. 335-343.

Traduction allemande du *Carmen ad quendam senatorem*, attribué dans les manuscrits à Cyprien, martyr ou évêque et martyr (CPL 1432). Précédée par un texte latin (emprunté, semble-t-il, à R. Peiper, *CSEL* 23, Wien, 1891), celle-ci est suivie d'un exposé des problèmes que soulève l'interprétation du poème. Avec K. Rosen, le dernier commentateur (dans *Klassisches Altertum. Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, Würzburg, 1993, p. 393-408), l'A. rejette l'idée qu'il puisse s'agir d'un exercice de style. Mais contre Rosen qui situait le poème peu après la mort de Julien en 363, il se prononce en faveur d'une datation plus large : deuxième moitié du IV<sup>e</sup> ou première moitié du Ve siècle. L'adhésion du sénateur apostat au culte d'Isis témoigne du succès que les religions orientales rencontraient, à cette époque, dans les milieux aristocratiques de la ville de Rome. L'intérêt du poème est d'illustrer la pensée religieuse d'un clerc ordinaire, très hostile aux dieux d'Égypte à la fois comme romain et comme chrétien. – Dans la bibliographie fournie en annexe, il aurait peut-être été utile de citer K. A. D. Smelik, E. A. Hemelrijk, «Who knows not what monsters demented Egypt worships ?». *Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17, 4, Berlin, 1984, p. 1852-2000 et 2337-2357. F. D.

### TEXTE, LANGUE, STYLE

**21. WELLSTEIN** (Matthias), *Nova verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischer Zeit*, Stuttgart-Leipzig : Teubner, 1999, 351 p. (Beiträge zur Altertumskunde, 127).

Cette étude consacrée au vocabulaire de Tertullien analyse les mots nouveaux que l'on rencontre dans les œuvres antihérétiques de la période montaniste, soit dans *Carn*, *An*, *Marc*, *Val*, *Res* et *Prax*. Elle exclut toutefois les mots étrangers ainsi que les néologismes en *-bundus* que Tertullien emploie parfois comme formes participiales. Après un bref panorama de la création verbale dans la tradition romaine, M. W. considère les mots nouveaux dans les traductions de la Bible et dans les traductions non bibliques (expressions empruntées aux philosophes, aux gnostiques et aux textes marcionites), puis les mots nouveaux présents dans les passages exégétiques et dans les allusions bibliques. Il étudie ensuite successivement les mots nouveaux dans les textes dogmatiques et dans la querelle avec les hérétiques. Les mots sont toujours étudiés dans leur contexte. Une dernière partie dresse le bilan de cette recherche, d'où il ressort notamment que le plus souvent les néologismes relèvent non de la composition, mais de la dérivation, surtout en *-tor*, *-trix*, *-tio*, *-us* pour les noms, en *-orius* et *-bilis* pour les adjectifs ; M. W. ne relève aucun préverbe ou suffixe spécialement présent dans la formation des verbes nouveaux. Il récapitule les raisons pour lesquelles Tertullien forge des mots nouveaux : le souci de faire une figure de mots (allitération, homéotéleute) ou un jeu de mots ; le recours à un terme abstrait pour résumer le contenu d'une phrase, souvent une citation, précédente ; l'effort pour traduire des expressions grecques, pour rendre des idées proprement chrétiennes ; ou encore la volonté de copier des mots païens ou hérétiques. Il recense enfin les domaines auxquels Tertullien a pu emprunter des mots existants : le droit, la grammaire et la rhétorique, la médecine ( principalement pour l'exégèse et la représentation de l'Incarnation), l'agriculture, la philosophie, la langue parlée. Le registre qui clôt l'ouvrage dénombre 265 mots nouveaux auxquels sont ajoutés

228 emprunts à ces divers domaines (mais l'index omet certains mots analysés dans l'ouvrage, par ex. *lenocinator*, *plagiator*, p. 280 ; *lanceare*, p. 296). Dans sa pratique, Tertullien diffère à la fois de Cicéron, en n'hésitant pas à reprendre facilement ses propres créations verbales, et d'Apulée, en refusant les expressions poétiques. Quant à la postérité de ces néologismes, elle est restée limitée, essentiellement parce qu'il s'agit d'éléments d'un style personnel, et seuls les lecteurs assidus de Tertullien, comme Jérôme ou Augustin, les ont véritablement repris.

L'entreprise était courageuse et utile, et le résultat vaut à la fois pour les lignes générales qu'elle permet de tracer – sur ce point les analyses confortent dans l'ensemble ce qu'avaient établi ses prédecesseurs – et pour les innombrables analyses de détail. On peut toutefois émettre certaines réserves, notamment d'ordre méthodologique. La notion de mot nouveau est délicate à traiter concernant la littérature ancienne, dans la mesure où l'on ne sait que difficilement si l'on se trouve devant une création verbale de l'auteur ou devant un mot existant antérieurement mais encore non attesté dans les textes. Le choix entre les deux interprétations ne peut être seulement intuitif, et il eût au moins fallu que M. W. posât le problème et suggérât des critères, bien sûr approximatifs, mais clairement indiqués. Des réserves analogues concernent la définition du corpus. Certes l'œuvre de Tertullien est vaste et l'ampleur du travail imposait peut-être une restriction, mais le choix des œuvres de la période montaniste dirigées contre des hérétiques ne nous paraît pas pleinement satisfaisant, dans la mesure où il combine un critère chronologique (la dernière partie de la carrière de Tertullien) et un critère thématique (alors que la lutte contre les hérésies l'a occupé toute sa vie) ; surtout il avait besoin d'être justifié, ce que ne fait pas M. W. Seuls les néologismes lexicaux sont pris en considération dans l'ouvrage, mais il est certain que les néologismes sémantiques, non moins nombreux chez Tertullien, relèvent souvent des mêmes soucis stylistiques et reflètent en tout cas une même attitude face à la langue, que le lecteur aurait souhaité voir évoquée. On s'étonne aussi qu'il ait choisi de travailler sur l'édition du *CCL*, aujourd'hui largement dépassée pour un assez grand nombre de textes. Le lecteur pourra parfois ne pas partager l'avis de l'A., lorsqu'il affirme par exemple (p. 332) que Tertullien refuse les mots de la marine (l'image du naufrage est usuelle chez lui, cf. *An* 52, 4) ou de la langue militaire : le mot *lanceare* (p. 296) dément cette affirmation, ainsi que la lecture des œuvres du corpus (par ex. *Marc* IV, 20, 4 ; 21, 9 ; V, 18, 6) ; de même il nous avait semblé que Tertullien privilégiait certains préverbes dans la formation de dérivés, en particulier *prae-*. F. C.

## 22. RAMOS PASALODOS (José Javier), *Coloribus idololatriae (Tert. Spect. IX, 5)* — *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 17, 1999, p. 89-103.

L'A. a raison de souligner que Tertullien est sensible à la couleur, et que celle-ci est pour lui souvent le signe d'une adultération de l'état naturel (*Cult* I, 8, 2 : «de adulterio colorum iniustorum»). L'analyse sémantique des termes (donnés le plus souvent sans références : on est simplement renvoyé à l'*Index* de Claesson) nous a paru bien rapide : l'ouvrage classique de J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949, lui aurait permis de préciser le sens et l'histoire des mots employés. Sur le problème de fond, l'attitude de Tertullien face à l'art, l'A. ne pouvait connaître la mise au point de F. Chapot, *Tertullien et la peinture*, dans son édition de *Herm* (supra, n° 2), p. 435-451, mais sa réflexion aurait pu être stimulée par un essai brillant de G. Didi-Huberman, *La couleur de chair ou le paradoxe de Tertullien* (CTC 87, 9). Que *PPerp*, *Carm* et *Pal* aient un registre chromatique différent de celui que l'on rencontre habituellement chez Tertullien ne surprendra guère, compte tenu de la diversité des auteurs et/ou des genres.

P. P.

**23.** AMAT (Jacqueline), *La langue des Passions africaines du III<sup>e</sup> siècle — Latin vulgaire — latin tardif V*. Actes du Ve Colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Heidelberg, 5-8 septembre 1997, Heidelberg : C. Winter, 1999, p. 301-307 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, N. F., Reihe 2, Bd 105).

Analyse rapide de la Passion de Marien et Jacques (*PMar*) et de celle de Montanus et Lucius (*PMon*), du point de vue du style, plus que de la langue. «L'influence indéniable de la *Passion de Perpétue* ne suffit pas à suggérer des récits artificiels». *PMar* est l'œuvre originale et homogène d'un rhéteur, qui connaît les auteurs païens et recherche une «écriture artiste», «héritière de celle d'Apulée». Dans *PMon*, la lettre des chrétiens emprisonnés et la relation du martyre ne sont pas de la même main ; la lettre est rédigée plus sobrement que *PMar*, dans un style voisin de celui de Cyprien : son auteur est un clerc, imprégné de liturgie, rompu à la rhétorique, qui pourrait être le diacre et futur martyr Flavianus ; le continuateur, témoin oculaire du procès et des exécutions, est moins bien outillé sur le plan oratoire : son récit, diffus, monotone et non sans lourdeurs, ressemble parfois à «un pieux délayage». En conclusion, J. A. suggère (hélas sans développer son intuition) que le genre antique de la *laudatio funebris* a influencé ces deux Passions, où les songes tiendraient la place traditionnelle de l'*epyllion*. — En lisant l'index de *CTC* 75-94 ou encore les notices du *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, t. 4 (*CTC* 97, 11), l'auteur constatera que sa bibliographie, interrompue en 1972, mérite une sérieuse toilette.

F. D.

**24.** RUIZ DE ELVIRA (Antonio), *Thascium Cyprianum gladio animadverti placet — Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 16, 1999, p. 189-200.

Ce titre correspond à la sentence que le proconsul Galerius Maximus prononça contre Cyprien (ACypr 3, 6, repris par Augustin, S. 309 et 313D). Le propos déclaré de l'A. est d'étudier la construction d'*animadvertis* avec sujet personnel, là où on attendrait un passif impersonnel suivi de *in* et l'accusatif : c'est de fait le thème des pages 195-198, qui recensent les constructions d'*animadvertere* les moins fréquentes. Les dernières pages commentent l'alternance *speculator/spiculator* (ACypr 4, 1), sans référence à V. Skåland, *Spiculator*, dans *Symbolae Osloenses*, 38, 1963, p. 94-119. Le reste consiste en une énumération fastidieuse d'éditions d'ACypr et des sermons d'Augustin : l'A. y constate que seuls les Lovanistes, dans leur t. X des *Opera omnia* d'Augustin, ont inséré la préposition *in* devant *Thascium*. — Les meilleures éditions d'ACypr ne sont pas citées, notamment celle d'A. A. R. Bastiaensen en 1987 (cf. *CTC* 87, 3). D'autre part, la sentence *gladio animadverti placet* avec sujet personnel à l'accusatif est attestée dès *AScil* 14, c'est-à-dire plusieurs générations avant la rédaction d'ACypr.

F. D.

**25.** *Thesaurus Novatiani*. Series A – Formae (Enumeratio formarum ; Index formarum a tergo ordinatarum ; Index formarum secundum orthographiae normam collatarum ; Tabulae frequentiarum ; Concordantia formarum), curante CETEDOC, Turnhout : Brepols, 1999, XII-125 p., 5 microfiches (Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Latinorum).

Nouveau produit de l'infatigable "Centre de traitement électronique des documents" de Louvain-la-Neuve, cette concordance embrasse l'œuvre, assez mince, de Novatien, qui a été pour certains tris regroupée sous trois catégories : l'œuvre dogmatique (*Trin*), l'œuvre pastorale (*BonPud*, *Cib*, *Speci*) et l'œuvre épistolaire (*Epist* 30, 31 et 36 de Cyprien, qui n'avaient pas été prises en compte dans le *Thesaurus Cypriani* ; cf. *CTC* 97, 19) ; viennent s'ajouter, avec un traitement séparé, deux traités d'attribution incertaine, *AdIud* et *Nou*. L'édition suivie est celle de G. F. Diercks (CCSL, 4, 1972). Il n'a pas été tenu compte des modifications que ce savant a apportées dans son édition de l'*Epistolarium* de Cyprien (cf. *CTC* 94, 2) ni des variantes du *codex Ioannis Clementis* que nous avions jadis signalées (*RÉAug*, 21, 1975, p. 269-271 ; voir

maintenant les éditions signalées en *CTC* 96, 3 et 4). Les mots appartenant à une citation biblique ont été cette fois indiqués, à l'aide d'un astérisque suivant la référence.

Les auteurs de l'introduction, Paul Tombeur et Claire Puygers, donnent un échantillon des recherches qu'il est loisible de faire en croisant ce *Thesaurus* avec deux autres produits maison, tous deux électroniques, la *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (4<sup>e</sup> éd., 2000) et le *Thesaurus formarum totius latinitatis* (1<sup>e</sup> éd., 1998), et de fait les résultats obtenus pour *corporatus/incipitum* et (*gemitibus*) *ineloquacibus* sont fort intéressants. On se demande même si, compte tenu des ressources du Cetedoc, les prochains tomes du *Thesaurus Patrum Latinorum* ne pourraient pas donner un bref "pedigree" des mots (ou des formes), et à tout le moins signaler les *hapax legomena*, les mots qui apparaissent pour la première fois dans la latinité, ceux qui sont propres à l'auteur étudié. Le *Thesaurus Tertulliani*, que l'on appelle de ses vœux, se devrait d'offrir des relevés définitifs, améliorant ceux déjà si utiles que H. Hoppe a donnés dans ses *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund, 1932, p. 132-148. P. P.

**26. FERRERES** (Lambert), *La tradición indirecta en dos restituciones al texto del Pseudo-Cipriano De laude martyrii — Emerita*, 67, 1999, p. 289-294.

Les corrections proposées reposent sur l'identification d'une allusion classique et sur une paraphrase de l'ouvrage par Lucifer de Cagliari. En PSCYPR, *Laud* 3 (Hartel, CSEL III/3, p. 28, 3-7), remplacer *nec dolore* par *nec dolere*, d'après Lucifer, *Moriundum esse pro Dei filio* 2, 48-56 ; *ibid.* 23 (H., p. 46, 3-5), substituer *arentibus* à *arantibus*, grâce à la confrontation avec Virgile, *Georg.* I, 110. F. D.

**SOURCES, INFLUENCES**

**27. UGLIONE** (Renato), *Virilio in Tertulliano. Intertextualità e riscrittura — Bollettino di Studi Latini*, 29, 1999, p. 504-522.

Concevant en réalité la notion d'"intertextualité" en un sens restreint, R. U. a relevé dans l'œuvre de Tertullien un certain nombre de *iuncturae* virgilienne, qu'il classe en deux catégories. Dans la première, les réminiscences utilisées par Tertullien dans son discours antipaïen (*Nat* II, 17, 3 et *Apol* 25, 3 = *En.*, VI, 792-795 ; *Apol* 30, 1-2 = *En.*, VI, 847-853 ; *Spec* 23, 2 = *En.*, VIII, 668sq. ; 683sq. ; *Pal* 4, 2 = *En.*, VI, 46-49 ; *Scap* 2, 1 = *En.*, VI, 121-123 ; V, 693-696). Dans la seconde catégorie, les réminiscences que Tertullien met au service de ses convictions personnelles (*An* 30, 3 = *En.*, II, 363-369 ; 755 ; *Nat* I, 7, 20 = *En.*, III, 244 ; VIII, 297 ; *Apol* 11, 6 = *En.*, VIII, 525sq. ; *Val* 1, 4 = *En.*, I, 661 ; *Virg* 14, 5 = *En.*, I, 685-688 ; *Marc* III, 14, 7 = *En.*, XI, 5). La moisson de *iuncturae* est donc abondante ; certaines d'entre elles avaient été déjà signalées, d'autres restent certainement à découvrir ; mais R. U. a le mérite de démontrer le mécanisme de leur adaptation au contexte. Il aurait été intéressant aussi, pour être en mesure d'apprécier plus délicatement la culture virgilienne de Tertullien et son travail d'écrivain, de savoir si certaines de ces *iuncturae* se rencontraient, ou non, antérieurement chez les auteurs, autrement dit de procéder à une recherche des "intermédiaires" éventuels entre Virgile et Tertullien. Les citations littérales comme, par exemple, celles d'*En.*, IV, 174 (= *Nat* I, 7, 9 ; *Apol* 7, 8), de *Georg.*, III, 113-114 (= *Praes* 9, 3), d'autres encore, auraient sans doute mérité d'être mentionnées et commentées. L'ouvrage monumental (et posthume) de P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, I. *Les témoignages littéraires*, Paris, 1984, n'est pas utilisé (peut-être parce que Tertullien a été omis dans l'index des noms ?). J.-C. F.

**28. INGREMEAU** (Christiane), *Minucius Felix et ses "sources" : le travail de l'écrivain — Revue des études augustiniennes*, 45, 1999, p. 3-20.

Les érudits en quête de sources ont trouvé et trouvent encore dans l'*Octauius* un terrain d'élection : pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les notes de l'édition de M. Pellegrino, où s'accumulent les références à des œuvres grecques et latines antérieures, et de repérer les nombreux compléments apportés par J. Beaujeu dans sa propre édition. L'appréciation du travail de l'écrivain a été faussée par cette approche de l'œuvre : on a vu en Minucius un simple compilateur, au mieux un mosaïste, juxtaposant avec plus ou moins de bonheur des réminiscences éparses. L'analyse attentive, minutieuse et fine à laquelle C. I. soumet plusieurs passages nous paraît exemplaire. Le lecteur en tirera les leçons de méthode suivantes : 1) ne pas chercher une source à une idée banale ; 2) ne pas confondre similitudes et dépendances ; 3) tenir compte du contexte de la source supposée (démonstrations convaincantes p. 14-18) ; 4) accorder une priorité absolue au texte de l'écrivain, dont il faut cerner l'intention, suivre la pensée.

C'est précisément cette attention au texte qui permet à C. I. de prouver à l'évidence l'activité créatrice de Minucius : à l'image du compilateur qui ne cite pas ses sources, elle substitue avec bonheur celle du lettré, imprégné de culture classique et en débat ou en dialogue avec les grands auteurs, notamment Cicéron, Sénèque et Virgile. S'il révèle une bonne connaissance du *De natura deorum* de Cicéron, et plus généralement de l'épicurisme, sans qu'on puisse y détecter de véritables emprunts, l'exposé de Caecilius contre l'idée de providence (*Oct* 5, 7-13) est original par la composition et la démonstration. La réponse d'Octavius (*Oct* 17, 4-11) dévoile comment l'auteur chrétien, tout en se réclamant de Cicéron par des emprunts au *De natura deorum* – emprunts si évidents pour tout contemporain instruit qu'il n'y avait pas lieu d'en citer la source –, introduit des variations significatives, destinées à orienter le lecteur vers une conception toute différente de la divinité. Minucius recourt à Sénèque comme à un précurseur auquel il reprend volontiers des formules pour les mettre dans la bouche d'Octavius (*Oct* 24, 12-13 et *De superstitione*, frg. 34 Haase ; *Oct* 36, 3 – 37, 9 et *De prouid.* 2, 8 ; 3, 1 ; 4, 12 ; 6, 6) ; s'il ne cite pas sa source, c'est qu'il «infléchit sensiblement» ces formules et les «convertit au christianisme en quelque sorte» (p. 13). Les souvenirs virgiliens affleurent, nombreux, dans tout le traité ; C. I. en étudie quatre (*Oct* 5, 6 et *Aen.* VI, 135 ; *Oct* 6, 2 et *Aen.* VI, 796 ; *Oct* 7, 3-4 et *Aen.* VII, 717 et 606 ; *Oct* 19, 2 et un “centon” composé à partir d'*Aen.* VI, 724-729, *Georg.* IV, 219-227, *Aen.* I, 743). Aucun n'est là pour le pur ornement. L'addition d'un mot, la suppression d'un autre font sens. Les vers cités sont choisis et agencés, non en fonction d'eux-mêmes, mais des contextes d'où ils sont tirés, et font resurgir l'enseignement de ces contextes.

S. D.

**29. RUNIA** (David T.), *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana : uno studio d'insieme*. Introduzione e traduzione di Roberto RADICE. In appendice : *Testimonia de Philone*, a cura di Roberto RADICE e di David T. RUNIA, Milano : Vita e Pensiero, 1999, XXIX-507 p. (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 14).

La publication d'une traduction italienne de l'ouvrage classique de D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Assen : Van Gorcum, 1993) permet de combler une lacune de la CTC, qui aurait dû signaler ce livre. En effet, l'A., examinant la réception de Philon dans l'Occident latin, s'est demandé si l'on peut déceler une influence philonienne dans l'œuvre de Tertullien. Ce dernier ne mentionne nulle part l'Alexandrin (et ne figure donc pas dans les précieux *Testimonia de Philone da Giuseppe Flavio al 1000 d. C.* ajoutés à la version italienne). Les parallèles relevés par C. Aziza (*Tertullien et le judaïsme*, Nice, 1977, p. 191-193) sont «trop vagues pour suggérer autre chose que la communauté d'une tradition culturelle» (p. 294). Quant aux rapprochements avec le *De anima*, ils sont plus frappants, mais comme le notait déjà J. H. Waszink dans son édition commentée (Amsterdam, 1947, p. 14\*), on ne voit pas bien comment Tertullien aurait eu connaissance des théories de Philon.

P. P.

*TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE*

**30.** FRÖHLICH (Uwe), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*. 22. Epistula ad Corinthios I. Einleitung, Freiburg : Herder, 1995-1998, 240 p.

Dans les éditions de la *Vetus Latina* des épîtres pauliniennes qu'il avait données de 1962 à 1991, le regretté H. J. Frede avait fourni des indications concises sur le texte biblique de Tertullien, Cyprien et Novatien. Elles n'ont pas toujours été utilisées comme elles le méritaient et il vaut sans doute la peine d'en donner ici les références : VL 24/1 (*Eph*), p. 30\*-31\* (T, C, N) ; 24/2 (*Phil - Col*), p. 9, 275 (T, C) ; 25 (*Thess - Hebr*), p. 143-147 (T, C), 150-152 (N), 1027-1028 (T, C), 1033, n. 1 (N). L'introduction d'U. F. est beaucoup plus circonstanciée puisqu'elle consacre une vingtaine de pages à nos auteurs (Tertullien : p. 169-181 ; Cyprien, Pseudo-Cyprianea et utilisateurs de *Fort* et *Quir* : p. 184-194 ; Novatien : p. 206-207). Il s'agit donc d'un petit mémoire où l'A. prend position sur divers sujets qui touchent au texte de *I Cor*, parfois même de loin : c'est ainsi qu'il propose une nouvelle explication à la *crux* de *Mon* 11, 11 «per simplicem aut callidam duarum syllabarum euersionem» (cf. *CTC* 97, 25). On y trouvera de nombreuses observations utiles, même si les conclusions restent à peu près celles de H. J. Frede. Le type de texte X, fondé sur les citations de Tertullien (et dans une moindre mesure sur celles de Victorin de Pettau), mérite bien le caractère conjectural qu'indique son sigle : il ne s'agit pas d'un texte biblique constitué, mais de traductions *ad hoc*, qui diffèrent souvent pour un même passage et où peut flotter le souvenir de versions déjà existantes. La même remarque vaut pour les citations du texte marcionite, que Tertullien devait lire en grec (on rappellera les réserves de R. Braun dans son compte rendu d'U. Schmid, *Markion und sein Apostolos* : *CTC* 95, 22). En l'absence de témoin manuscrit, les citations de Cyprien (qui utilise un quart des 447 versets de *I Cor*) permettent de reconstituer une bonne part de la *versio latina* qui circulait en Afrique (type K), au vocabulaire caractéristique. L'influence de *Fort* et *Quir* explique la survie de ce texte africain chez certains auteurs plus tardifs (cela semble déjà le cas pour *Aleat*). En revanche, Novatien est le premier témoin d'un type italien (I), jadis identifié par H. J. Frede, qui se serait développé à partir d'un rameau européen de K. P. P.

**31.** BRENNCKE (Hanns Christof), "Niemand kann zwei Herren dienen". *Bemerkungen zur Auslegung von Mt 6,24/Lk 16,13 in der alten Kirche — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 88, 1997, p. 157-169.

Cet article développe une remarque faite par l'A. dans un article consacré à la position de l'Église ancienne face au service militaire (*CTC* 97, 30). Par l'étude systématique de toutes les citations du verset «Nul ne peut servir deux maîtres» dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles, il confirme que Tertullien est seul à l'appliquer à l'antithèse «Dieu et César» (un écho de cette utilisation apparaît seulement chez Cyprien, *Laps* 27). Le verset qui opposait originellement Dieu et Mammon (les richesses ; cf. Augustin, *sermo* 113, 2, 2) a dû servir dans la polémique contre le polythéisme, comme le montre la critique de Celse (Origène, *c. Celse*, VII, 68 et VIII, 2), premier témoin qui ait gardé une trace de cette exégèse. Tertullien l'utilise pour opposer à Dieu ce qui lui est contraire, ainsi les amateurs de *spectacula* (*Spect* 26, 4), un mari païen (*Vx* II, 3, 4), la colère irrationnelle (*An* 16, 7), et bien sûr le métier des armes (*Idol* 19, 2). On notera que, tout comme Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII, 71, 6), il retrouve partiellement le sens original du verset en opposant à Dieu non pas les richesses en soi, mais la *cupiditas* de l'argent (*Marc* IV, 33, 2). P. P.

**32.** DUNN (G. D.), *Two Goats, two Advents and Tertullia's Adversus Iudaeos — Augustinianum*, 39, 1999, p. 245-264.

La lecture typologique du sacrifice des deux boucs dans *Lv* 16, 5-28, absente du Nouveau Testament, n'apparaît qu'avec l'*Épître de Barnabé*, 7, 6-11 : son auteur y voit une préfiguration

de Jésus souffrant – à la fois comme victime sacrificielle (le bouc sacrifié) et comme être rejeté et maltraité (le bouc envoyé dans le désert) –, mais sans jamais faire correspondre explicitement les deux animaux aux deux venues du Christ. Cette interprétation se rencontre la première fois chez Justin, *Dialogue*, 40, 4, pour qui le bouc renvoyé annonce la première venue du Christ, tandis que le bouc sacrifié à Jérusalem préfigure la Parousie, lorsque le Christ reviendra dans la ville. Indépendant de l'*Épître de Barnabé*, Justin doit s'appuyer, selon G. D. D., sur une interprétation de *Lv* plutôt que sur le texte lui-même. Tertullien, en *Iud* 14, 9 (et *Marc* III, 7, 7), qui constitue le sujet principal de l'article, suit la même tradition que Justin, sans dépendre non plus de l'*Épître* (*contra J. C. Paget, The Epistle of Barnabas*, Tübingen, 1994 ; et H. Tränkle, éd. *Iud*, Wiesbaden, 1964). En outre, Tertullien met clairement en relation le bouc sacrifié avec l'eucharistie eschatologique lors de la Parousie. Par là, il répond au programme qu'il avait fixé à son exposé en *Iud* 8, 2, à savoir présenter, outre l'époque de la venue du Christ et ses actions, les événements postérieurs à sa première venue. G. D. D. y voit un nouvel argument en faveur de l'authenticité et de l'unité du traité.

F. C.

**33. TILLEY** (Maureen A.), *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*, Minneapolis : Fortress Press, 1997, VIII-232 p.

La thèse soutenue par l'auteur en 1989 est publiée ici avec un titre légèrement modifié et un certain nombre de remaniements. Ceux-ci améliorent la présentation, facilitent l'utilisation (ont été ajoutés un index scripturaire et un index rerum), élargissent un peu le champ de l'étude, mais ne changent en rien le propos et l'économie du livre, non plus que les vues exposées (p. 18-47, pour les auteurs et les œuvres pris en compte dans la *CTC* ; voir *CTC* 91, 43). Dans le livre comme dans la dissertation, quelques pages (82-86) sont consacrées au *De singularitate clericorum*, dont l'attribution à l'évêque donatiste du IV<sup>e</sup> siècle, Macrobius, pourtant bien peu assurée, est admise sans hésitation par l'auteur.

S. D.

### ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

**34. MORESCHINI** (Claudio), *Tertulliano christianorum sophista — Gli imperatori Severi : Storia, Archeologia, Religione*, a cura di Enrico dal COVOLO, Giancarlo RINALDI, Roma : LAS, 1999, p. 197-206 (Studi – Testi – Commenti patristici, a cura della Facoltà di lettere cristiane e classiche dell'Università Pontificia Salesiana ; Biblioteca di Scienze Religiose, 138).

Le titre de cette étude (emprunté à *Val* 5, 1 : *Miltiades ecclesiarum sophista*) est attractif, mais équivoque. Il ne s'agit pas, en effet, de retrouver ou de souligner tout ce qui, dans la démarche argumentative et les choix stylistiques de Tertullien, peut rappeler la manière des sophistes (ce qu'avait fait par exemple T. D. Barnes dans le chapitre XIV de sa monographie sur le carthaginois, «The Christian Sophist») ; mais de préciser le statut intellectuel et social du «sophiste» de cette époque et, partant, la conception que Tertullien lui-même se faisait de la philosophie et des rapports, à la fois critiques et positifs, de celle-ci avec le christianisme. C. M. définit par deux traits ce nouveau «sophiste» qu'il incarne, avec d'autres contemporains, Tertullien : homme de culture (*pepaideumenos*) et demi-philosophe (*Halbphilosoph*). Cette étude suggestive, qui aborde un problème ancien sous un angle partiellement renouvelé, aurait gagné à être étayée d'analyses textuelles précises. Faute de quoi, on est en droit de se demander dans quelle mesure elle correspond bien à la sociologie et à la psychologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, et dans quelle mesure elle est le reflet de conceptions ou de classifications modernes. Apulée, qui se considérait, et était considéré par ses contemporains, comme un *philosophus platonicus*, n'avait sans doute pas le sentiment d'être un *Halbphilosoph*.

J.-C. F.

**35.** PRICE (Simon), *Latin Christian Apologetics : Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian — Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, ed. by M. EDWARDS, M. GOODMAN and S. PRICE in assoc. with C. ROWLAND, Oxford : Oxford University Press, 1999, p. 105-129.

L'ordre dans lequel le titre de ce chapitre énumère les trois apologistes latins (en référence sans doute à Lactance) ne correspond pas à celui qui est généralement (mais pas toujours, cf. *supra*, n° 12) admis aujourd'hui (*Tert-Min Fel-Cypr*) et qui est, d'ailleurs, respecté dans le cours de l'étude ! Celle-ci comprend trois parties : les textes, les prédecesseurs, l'argumentation. De Tertullien, S. P. retient *Nat*, *Apol*, *Test*, *Pal*, *Scap* (mais pour *Test* et *Pal*, ce choix ne peut se justifier qu'à condition de distinguer des subdivisions du genre apologétique) et de Cyprien, *Dem*. S. P. a tendance à résumer les œuvres plus qu'à les analyser selon la perspective qui devrait être la sienne dans ce livre, à travers lequel court, de façon récurrente, la question, laissée sans réponse, de savoir ce qu'est le genre apologétique. Les paragraphes consacrés à *Ost* et *Dem* sont particulièrement rapides. La bibliographie récente n'est pas connue. J.-C. F

**36.** STROUMSA (Guy G.), *Tertullian on idolatry and the limits of tolerance — Tolerance and intolerance in Early Judaism and Christianity*, ed. by Graham N. STANTON and Guy G. STROUMSA, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, p. 173-184.

Les apologistes ont plaidé avec force pour la reconnaissance de cette *religio illicita* qu'était le christianisme : «colat alias Deum, alias Iouem» (*Apol* 25, 4). G. S. se propose de montrer que le renversement constaté au IV<sup>e</sup> siècle, lorsque l'Église refuse de tolérer païens et hérétiques, était en germe dès les origines, autrement dit que l'attitude chrétienne face à la tolérance était ambivalente. À une époque où le pluralisme religieux devient la règle, Tertullien essaie d'obtenir pour le christianisme une place dans ce qu'on a appelé le "marché des religions", et pour triompher dans la compétition, il disqualifie la religion romaine, fausse parce que consacrée aux faux dieux, les démons. L'hommage multiforme qui leur est rendu, l'idolâtrie, est présent partout dans le monde païen, même dans des pratiques apparemment anodines : d'où la nécessité de tracer des frontières précises, comme le fait, pour la première fois, le traité *De idololatria*, pour les métiers à risques et les conduites à éviter dans la vie sociale. Les rapprochements entre les réponses apportées à des problèmes concrets par *Idol* et le traité de la Mischnah *Abodah Zara* (jadis mis en valeur par C. Aziza ; cf. *CTC* 77, 23) ne doivent pas masquer le fait que le judaïsme, *religio licita* et ne faisant guère de prosélytisme, acceptait plus facilement de vivre à côté des païens, à condition qu'il n'y ait aucun contact avec le culte des idoles, ses sacrifices et ses prières. Les chrétiens, dont l'identité était non pas ethnique, mais exclusivement religieuse, vivaient, eux, en osmose avec les païens, d'où la nécessité de règles strictes, et d'une certaine intolérance qui s'épanouira par la suite. — Sur le concept d'un "espace neutre" où les juifs et les païens peuvent cohabiter, on verra l'intéressant article de Moshe Halbertal, *Coexisting with the enemy : Jews and Pagans in the Mishnah*, dans ce même ouvrage, p. 159-172. Il n'est pas absent des écrits de Tertullien, plus "raisonnable" qu'on ne le dit parfois (cf. *Idol* 16, 3-5 ; 20, 2). P. P.

**37.** VIDÉN (Gunhild), "Från univira till Kristi brud" : uppfattningar om kvinnomoral i sen-antiken [De l'univira à l'épouse du Christ : conceptions de la morale féminine dans l'Antiquité tardive] — *Patristica Nordica*, 5, 1999, p. 99-117 (Religio, 51. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund).

Cet article, comme celui de G. Hallonsten (*infra*, n° 69), donne le texte d'une conférence prononcée lors de la cinquième rencontre des patristiciens de l'Europe du Nord (Lund, 20-23 août 1997). Auteur d'un livre sur la place de la femme vue par les écrivains du Haut Empire (*Women in Roman literature. Attitude of Authors under the Early Empire*, Göteborg, 1993),

G. V. étudie la transformation des idées sur la sexualité féminine à partir de l'idéal païen de l'*univira*. Il sert désormais, non plus à célébrer un idéal de vie commune, mais à louer les veuves qui ne se remarient pas et obtiennent par leur chasteté la préséance sur les femmes mariées. Les idées de Tertullien sur le mariage, assez contrastées, sont présentées à partir d'une analyse des textes eux-mêmes, qui aurait pu tenir compte sinon des remous suscités par la thèse de C. Rambaux (*Tertullien face aux morales des trois premiers siècles* ; cf. CTC 79, 29), du moins des introductions nourries qui précèdent les éditions de *Vx*, *Cast* et *Mon* dans la collection "Sources chrétiennes". L'A. signale l'usage que Tertullien, à la suite de saint Paul, fait du mariage comme une métaphore de l'union de l'homme avec Dieu : mariage spirituel calqué sur un modèle social, qui à son tour remplace avantageusement l'union charnelle (cf. *Vx* I, 4, 4). Les hommes, eux aussi (car Tertullien ne fait pas de différence entre les sexes), peuvent *deo nubere*, s'ils ont tué en eux la "convoitise de la passion" (*Cast* 13, 4). «Il faut noter qu'une virginité totale n'est pas nécessaire pour atteindre cet idéal. C'est toujours la *continentia* qui est nécessaire, et non l'*integritas*. Pour Tertullien, il n'est jamais trop tard pour devenir l'époux de Dieu» (p. 111). La situation changera avec Jérôme, qui insiste sur l'indispensable chasteté de la *sponsa Dei*, qui devra n'avoir jamais connu aucun homme.

P. P.

**38. LEPELLEY** (Claude), *Société et vie religieuse en Afrique romaine d'après les textes littéraires chrétiens. Riches et richesses selon saint Augustin — École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. Annuaire. Résumé des conférences et travaux*, 106, 1997-1998 [1999], p. 305-309.

Les deux premières parties reposent sur des textes du III<sup>e</sup> s., qui éclairent le fonctionnement de l'administration et de la justice impériales. Le rapprochement des *Acta Cypriani* et de la *Lettre* 76 de Cyprien met en lumière les priviléges en droit pénal reconnus aux catégories supérieures de la société (*honestiores*) : *ACypr* montre en effet que l'évêque de Carthage fut d'abord exilé dans une villa de montagne, puis gardé à vue chez le chef des services proconsulaires, un traitement de faveur qui contraste avec le sort des confesseurs condamnés aux mines (cf. *Epist* 76). D'autre part, *PPerp* et *PMon* illustrent la façon dont la continuité du pouvoir était garantie après le décès d'un proconsul d'Afrique en cours de mandat. La délégation accordée par celui-ci à ses deux légats devenait aussitôt invalide ; l'intérim était assuré par un procureur équestre en fonction dans la province, qui recevait le droit du glaive. Telle fut au moins la solution retenue en 203, d'après *PPerp* 6, 3 : «Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti ius gladii acceperat». Grâce à *PMon* 6, 1 et 20, 3, on peut même préciser qu'il s'agissait du procureur le plus élevé en grade, le ducénaire (*ducenarius*) des *quattuor publica Africæ*. Ce dernier texte pourtant fait problème : l'intérimaire, dans ce cas, n'a pas dû pouvoir faire procéder à des exécutions, puisque les condamnés ne furent mis à mort qu'au bout de plusieurs mois, après l'arrivée d'un nouveau proconsul (*PMon* 12, 2). La solution que propose l'A. est ingénieuse : l'intérimaire, pour exercer le droit du glaive, devait attendre l'arrivée d'une délégation écrite de l'empereur ; or, vers la fin de 258, Gallien dut faire face à des attaques barbares, de sorte que ce document n'aurait pas été, au moment où il l'aurait fallu, transmis à Carthage. – Mais quelle était la pratique normale : celle de 203 (avec *ius gladii*) ou celle de 258 (sans *ius gladii*) ? Il est permis de se demander si, au printemps 203, la célébration du *natalis* de Geta n'aurait pas amené à modifier la règle habituelle. Deux indices iraient dans ce sens : d'abord le fait que l'auteur de *PPerp* ait jugé utile de préciser «ius gladii acceperat» ; ensuite la chronologie du martyre de sainte *Guddenes*, dont on sait qu'elle fut, à l'issue d'une très longue détention («*carceris etiam squalore diutissime afflcta*»), décapitée seulement le 27 juin 203, après l'installation du proconsul Rufinus (cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, Paris, 1908, p. 174 ; CTC 75-94, C 42a et 48).

F. D.

**39.** BERGER (Jean-Denis), *Tertullien et l'Etrusca disciplina — Les écrivains du troisième siècle et l'Etrusca disciplina*. Actes de la Table Ronde de Paris, 24 et 25 octobre 1997, Tours : Centre de Recherches A. Piganiol, 1999, p. 113-124 (Caesarodunum. Supplément n° 66 : La divination dans le monde étrusco-italique, vol. VIII).

Cette recherche, menée dans le cadre d'une vaste enquête collective consacrée aux témoignages sur l'*Etrusca disciplina* dans la littérature antique, montre que Tertullien s'intéresse fort peu aux réalités et aux détails de cette "discipline", qu'il limite d'ailleurs à l'haruspice. Ravalant l'haruspice au rang des magiciens et des astrologues (*Apol* 35, 12 ; 43, 1), il fonde cette dévalorisation sur la théorie evhémériste et voit dans cette pratique une manifestation de ce culte morbide de la mort et du sang qui caractérise le paganisme (*Apol* 13, 7) : cette compromission avec la matière prive de toute valeur la divination des haruspices. Pourtant, Tertullien croit à la divination naturelle, comme le rêve prémonitoire, mais il réserve à l'Ancien Testament et à la première sibylle le privilège d'avoir manifesté une divination primitive et juste (*Apol* 20 ; 19, 10\*). Depuis, cette science est devenue trompeuse, et si elle se révèle parfois exacte, c'est qu'elle est l'œuvre des démons et de Satan qui ont usurpé des prophéties du vrai Dieu (*Apol* 22 ; *An* 46-47).

F. C.

**40.** BRIQUEL (Dominique), *Minucius Felix. — Les écrivains du troisième siècle et l'Etrusca disciplina* (n° 39), p. 125-130.

Minucius Felix reconnaît l'importance de la divination païenne, et la question de la véracité des prédictions données par les diverses formes de divination est présentée dans *Oct* comme un point non négligeable dans le débat avec les païens (26, 1). La question est abordée à la fois par Caecilius (7) et par Octavius (26-27). Celui-ci formule deux objections principales : l'inanité des garanties que prétendent apporter ces signes divins (26, 2-6 ; il suit sur ce point Cicéron) ; l'interprétation de la divination comme l'œuvre des démons qui s'en servent pour tromper l'homme et le mener à sa perte : sur ce dernier point, il suit bien sûr Tertullien (*Apol* 22, 7-12), mais à la différence de celui-ci, il donne un tableau assez précis des diverses formes de divination (27, 1), qu'il emprunte à l'une des principales autorités païennes en matière démonologique, Apulée, *De deo Socratis*, 6, 134. En fait, Minucius Felix se montre plus sensible à l'augurat et aux prises d'auspices auxquelles procédaient les magistrats, ou encore à la mantique grecque, qu'à l'aspect toscan de cette activité.

F. C.

**41.** BRIQUEL (Dominique), *Le « Quod idola dii non sint » attribué à Cyprien — Les Écrivains du troisième siècle et l'Etrusca disciplina* (n° 39), p. 131-134.

Abordant le problème de la divination païenne, le traité suit de près l'*Oct* de Minucius Felix, dont il raccourcit parfois la formulation (*QuodId 5 / Oct* 26, 1-4 ; *QuodId 6 / Oct* 26, 8-13 ; *QuodId 7 / Oct* 27, 3 et 28, 1-2). Par là, il témoigne à son tour de l'importance du problème de la divination païenne pour les auteurs chrétiens, mais on ne relève aucune insistance particulière sur l'*Etrusca disciplina* proprement dite. D. B. ne prend pas parti sur la question de l'authenticité du traité, mais rappelle brièvement les termes du débat (note 1) : il aurait fallu mentionner l'article récent d'Eberhard Heck (*CTC* 95, 43).

F. C.

**42.** SANZ SANTACRUZ (Victor), *Filosofía y teología en el Octavius de Minucio Félix — Scripta theologica*, 31, 1999, p. 345-365.

L'*Octavius* est aujourd'hui l'objet de travaux qui cherchent moins à souligner la réception de l'héritage classique dans le traité qu'à déceler les caractères proprement chrétiens de l'ouvrage et les discrètes allusions doctrinales. L'étude de V. S. S. s'inscrit dans cette démarche et s'efforce de montrer l'existence, derrière l'aspect philosophique du traité, d'une « intention

théologique latente». Pour cela, l'A. étudie deux thèmes, la transcendance de la vérité et la question de la grâce. L'intention est bonne et légitime, mais le résultat manque de force, car si les affirmations d'Octavius s'écartent considérablement des positions de son adversaire sceptique, elles ne présentent sans doute pas la même nouveauté par rapport à l'enseignement plus dogmatique d'autres philosophes de l'Antiquité, à commencer par les Stoïciens. À cet égard, la terminologie volontairement théologique de V. S. S. (transcendance, grâce) ne doit pas masquer la parenté des thèmes. Une telle enquête ne peut donc faire l'économie d'une confrontation précise avec l'héritage païen, qui permettrait seule une juste évaluation de la nouveauté de l'enseignement du traité.

F. C.

**43.** GONZÁLEZ SALINERO (Raúl), *Lo ofensiva cristiana contra la influencia judía en Cartago : Tertulliano y Cipriano en el marco de un conflicto religioso* — *Hispania Antiqua*, 20, 1996, p. 341-366.

La prospérité de la communauté juive de Carthage aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. ap. J.-C. risquait de freiner l'expansion du christianisme et rendait inévitable une vive polémique locale entre juifs et chrétiens. R. G. S. cherche des traces de ce conflit dans les œuvres de Tertullien et de Cyprien, et relève les thèmes, bien connus dans l'ensemble, qui ont pu alimenter cette polémique. Il adopte résolument le point de vue de ceux pour qui les traités *Aduersus Iudeos* relataient des débats authentiques et contemporains. En revanche, l'A., s'écartant sur ce point des analyses de Frend («A Note on Jews and Christians in Third-Century North Africa», *Journal of Theological Studies*, 21, N.S., 1970, p. 92-96), ne croit pas que les juifs aient eu aucune responsabilité dans les persécutions chrétiennes contemporaines, mais l'accusation (Tertullien, *Apol* 21, 25 ; *Scorp* 10, 10 ; Cyprien, *Epist* 59, 3) doit plutôt être prise comme le reflet du conflit entre les deux communautés. En fait, l'enjeu du combat consistait moins dans la conversion des juifs au christianisme que dans celle des païens – principaux destinataires de la mission chrétienne – qui, parfois, suivaient déjà certains rites juifs. Malgré les efforts de R. G. S., les indices nous semblent modestes, et il reste difficile de démêler ce qui relève de la tradition de la littérature antijuive et ce qui témoigne de débats authentiques de l'époque. L'A., dont l'étude est largement fondée sur la littérature secondaire, aurait pu trouver des raisons de modérer son optimisme dans l'analyse de Charles A. Bobertz, *CTC* 75-94, C 71a. On regrette aussi les fautes dans la transcription des textes latins (par ex. n. 4 *De Palio* ; p. 347 *obseuat* ; n. 49 *antiquor* ; n. 61 *ioquebantur* pour *loquebantur* ; n. 78 *postrero* pour *postremo*). F. C.

**44.** SCHULER (Chrisof), *Cyprian : der christliche Blick auf die Zeitgeschichte — Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr. Kolloquium zu Ehren von Karl-Ernst Petzold (Juni 1998) anlässlich seines 80. Geburtstags*, Stuttgart : Steiner, 1999, p. 183-202 (Historia-Einzelschriften, 127).

Contre l'historiographie contemporaine qui considère volontiers Cyprien comme un témoin privilégié de la décadence de l'Empire au milieu du III<sup>e</sup> siècle, C. S. voit en lui un évêque dont les préoccupations sont, avant tout et essentiellement, d'ordre pastoral. Cette réaction, déjà amorcée ici ou là, est, nous semble-t-il, justifiée ; et nous regrettions d'avoir connu trop tard cet article pour lui faire la place qu'il méritait dans notre édition (sous presse) de *Dem*. Peut-être, en revanche, C. S. se conforme-t-il un peu trop à une autre mode en faveur chez les historiens, en concevant la fonction de l'*episcopus* sur le modèle de celle du *patronus*. J.-C. F.

**45.** POIRIER (Michel), *Des vêtements inattendus, un “corban” énigmatique et le voyage d'un texte (saint Cyprien de Carthage, De opere et eleemosynis, chapitres 4, 15 et 1)* — *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1996 [1999], p. 177-187.

M. P. traite ici trois problèmes circonscrits touchant le texte, les sources scripturaires et les *realia* d'*OpEl*. Ces développements ont été repris dans l'édition du traité : au chapitre 4 l'allusion aux vêtements à propos d'*Isaie* 58, 7-8 doit reposer sur la version latine d'un texte grec fautif qui devait donner, au lieu de τὰ ἱάματα, soit τὰ ἱμάτια, soit plutôt τὰ ἑιμάτα (cf. édition, note complémentaire n° 5, p. 171-172) ; au début du chapitre 15 le mot *corban*, transcrit de l'hébreu et parvenu dans la langue latine par des textes grecs, reste énigmatique, mais M. P. préfère une interprétation concrète et y voit plutôt un lieu où étaient déposées les offrandes pour les pauvres et pour les nécessités de l'Église, avec un sens moins précis que *gazophylacium* qui désigne une pièce ou un meuble destinés au même usage mais fermés à clef (cf. édition, note complémentaire n° 11, p. 178-182) ; dans les premières lignes du traité, le choix de Simonetti, qui rétablit le texte des plus anciens manuscrits et encadre *missus* de virgules, est conforté par un témoignage des *Actes* du concile d'Éphèse (cf. édition, note infrapaginale n° 1, p. 70). F. C.

**46.** STREKOWSKI (S.), *De apologeticis argumentis religiosae libertatis apud Tertullianum* [Exc. diss.], Romae, Universitas Pontificia Salesiana, 1995, 92 p. (= Thesis ad doctoratum, 343).

Ce fascicule est la réduction de la thèse soutenue, qui comportait environ 240 p. De cette réduction, ont particulièrement souffert les deux premiers chapitres (1. *De notione libertatis apud Tertullianum. Adnotationes philologicae et litterariae*. 2. *De christiana libertate a lege ac moribus iudaicis*) résumés en une demi-page. La bibliographie a été conservée (p. 8-34) et occupe pratiquement le tiers du présent fascicule ; mais elle pouvait être amputée de quelques titres sans grand dommage. Dans le chapitre 3 : *Libertas christianorum a religione romana* (p. 43-85), qui représente environ les deux-tiers de sa rédaction primitive, S. S. rappelle la revendication de Tertullien en faveur de la liberté religieuse et les arguments d'ordre juridique, politique, rationnel, théologique et historique qu'il développe à cet effet. J.-C. F.

### ACTES DES MARTYRS

**47.** BAUMEISTER (Theofried), *Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur — Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans*, edited by M. LAMBERIGTS and P. VAN DEUN, Leuven, 1995, p. 323-332 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 117).

Th. B. analyse la thématique du martyre telle qu'elle est développée dans les trois premiers écrits de Tertullien, pour lesquels il accepte comme plausible la succession *Nat*, *Mart*, *Apol* proposée par René Braun (CTC 78, 10). À ses yeux *Apol*, comme *Mart*, suppose un contexte de persécution, tandis que *Nat* traite le thème de façon plus académique. Étudiant successivement *Mart*, *Nat I*, 18-19 et *Apol* 46-50, l'A. souligne notamment la valeur missionnaire du martyre, qui, loin d'être seulement une victoire morale, est source d'interrogations et contribue par là à faire connaître la vérité sur le christianisme : Tertullien, qui a pu trouver ce thème chez Justin, *II Apologie*, 12, 1-2 ; *Dialogue*, 110, 4, ainsi que dans l'À *Diogène*, 7, 7-9 et 10, 7-8, influence à son tour Lactance, *Institutions divines*, V, 22, 18-24. Aux païens qui refusaient d'interpréter le refus du culte impérial et le mépris pour la mort des chrétiens comme une manifestation d'héroïsme et dénonçaient dans cette attitude une *obstinatio* (*Nat I*, 17, 1-2 ; 18, 1), Tertullien répond (*Apol* 50, 13-16) que cette "obstination" même est *magistra*, c'est-à-dire une "leçon" : alors que le philosophe païen ne conforme pas ses actes à ses paroles, le chrétien assume en acte les conséquences de son refus, et cet acte de résistance, devenu témoignage, prend à son tour la valeur d'un enseignement, plus efficace que le pur discours des philosophes (50, 14 : « nec

tamen tantos inueniunt uerba discipulos, quantos Christiani factis docendo »). Comme le fait remarquer subtilement Th. B., Tertullien qui aurait pu employer, à la place de *magistra*, le mot *martyrium*, explique la terminologie chrétienne du martyre sans recourir au mot lui-même. F. C.

**48. WISCHMEYER** (Wolfgang), *Hoc usque in pridie muneric egi. Autobiographien als kirchengeschichtliche Quellen* (Antrittsvorlesung, Wien, 17.3.1997) — *Wiener Jahrbuch für Theologie*, 2, 1998, p. 143-156.

Le titre de cette leçon inaugurale est emprunté à la dernière phrase du Journal de Perpétue (*PPerp* 10, 15). Le thème central est la manière dont un historien de l'Église peut aujourd'hui exploiter les autobiographies. Il fait l'objet de cinq développements, dont le quatrième et le plus étendu est consacré à *PPerp*. Contre J. Amat et d'autres commentateurs, l'A. se prononce en faveur d'une résidence carthaginoise pour la famille de Perpétue (en écartant les mentions de *Thuburbo minus*). Après une brève analyse du texte, il rappelle que, pour les anciens, les rêves annonçaient le futur et que Freud a eu tort de considérer Artémidore comme un précurseur.

F. D.

**49. IRWIN** (Eleanor), *Gender, Status and Identity in a North African Martyrdom* — *Gli imperatori Severi : Storia, Archeologia, Religione* (n° 34), p. 251-260.

Analyse de *PPerp*, mettant l'accent sur les relations familiales et sociales entre les personnages. E. I. commente notamment avec finesse l'évolution de Perpétue qui se comporte avec une assurance croissante. La jeune femme, d'une situation initiale de dépendance à l'égard d'un *paterfamilias* ou du clergé de sa communauté (3, 7), conquiert graduellement son autonomie, au point de devenir le porte-parole de son groupe (18, 5). Cela tient au fait que les événements, en la dépouillant de son état humain d'épouse, de fille et finalement de mère, lui ont conféré, à l'intérieur de sa nouvelle famille chrétienne, le statut de *matrona Christi* et de *Dei delicata* (18, 2). Bien qu'en rêve elle ait momentanément changé de sexe (pour des raisons à la fois physiologique et sociologique, expliquées p. 255), elle retrouve, dans l'espace public de l'amphithéâtre (en opposition à l'espace privé du cachot), la conduite d'une femme de classe sociale élevée. — En 13, 1, la brouille entre l'évêque Optat et le prêtre Aspasius est interprétée comme retombée de la controverse montaniste : Saturus, du fait qu'il attribue, dans sa vision, le rôle de médiateur à Perpétue, plaiderait «for a greater role for women» dans l'Église (p. 256). L'hypothèse est ingénueuse, mais indémontrable et probablement anachronique. Le commentaire d'E. I., dans son ensemble, aurait sans doute gagné à exploiter celui d'A. A. R. Bastiaensen, paru en italien dans *Atti e passioni dei martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, 1987 (cf. *CTC* 87, 3).

F. D.

**50. VIEROW** (Heidi), *Feminine and Masculine Voices in the Passion of Saints Perpetua and Felicitas* — *Latomus*, 58, 1999, p. 600-619.

D'après l'opinion reçue, trois voix distinctes se font entendre à l'intérieur de *PPerp* : celles du narrateur-préfacier, de Perpétue et de Saturus. Mais la structure du texte, en elle-même, serait explicable autrement : par une seule voix changeant de registre selon les personnages, à la manière du Guilleragues des *Lettres portugaises* ; et cet auteur unique, dont rien ne révèle le sexe, pourrait aussi bien être une femme qu'un homme. Après avoir exploré les implications de ce double postulat, l'A. est ramené par sa propre analyse à l'interprétation classique : les figures de Perpétue, qui apparaissent à travers le Journal de prison, la vision de Saturus et les sections narratives, ne coïncident pas entre elles. Le narrateur vise à donner une image féminine de Perpétue, pudique et soucieuse de son bien-être comme de celui de ses codétenus, qui ne correspondent pas aux sentiments de l'auteur du journal ; d'autre part, dans son récit de l'exécution, il

accorde à la nudité féminine une place qui trahit un regard masculin. *PPerp* laisse donc entendre effectivement plusieurs personnes : la vision de Saturus confirme l'autorité de celles de Perpétue ; la voix masculine du narrateur-préfacier indique au lecteur comment il faut lire le Journal de prison, mais en respectant la spécificité et sans étouffer la voix de la martyre. — La structure tripartite de *PPerp*, établie depuis longtemps grâce à l'étude de la langue et des clausules, est confirmée ici de façon détournée et originale. Mais la Passion elle-même tend à disparaître derrière l'écran des métatextes, et l'analyse est en danger constant d'anachronisme. «Stripping is not mentioned in their male companions' martyrdoms. The redactor, crowd, and modern scholars possibly indulge themselves in voyeurism» (p. 610-611). Une telle affirmation ne reposeraient-elle pas sur une approche contemporaine de la nudité ? Qu'y a-t-il de surprenant à ce qu'un narrateur africain du début du III<sup>e</sup> s. passe sous silence un épisode où des hommes sont dévêtués ? Il vivait dans une société où la nudité masculine était banale, contrairement à celle des femmes.

F. D.

**51. CORSARO** (Francesco), *Memorie bibliche e suggestioni classiche nei sogni della Passio Perpetuae et Felicitatis — Gli imperatori Severi : Storia, Archeologia, Religione* (n° 34), p. 261-272.

Les deux couches, biblique et classique, se combinent de façon différente selon les songes et les visionnaires. Le catéchiste Saturus, proche des pneumatiques chers à Tertullien, annonce l'arrogance des confesseurs auxquels s'opposera Cyprien et semble imprégné de littérature apocalyptique. Perpétue, d'abord catéchumène, puis néophyte, laisse affleurer plus de traces de sa culture païenne. Sa première vision est de caractère baptismal, mais le diable/dragon y paraît sous un aspect mythologique ; le bon pasteur chenu y serait la projection du père âgé de Perpétue, se comportant selon le vœu de sa fille. La vision suivante, qui manifeste l'angoisse de Perpétue au sujet d'un frère mort depuis longtemps, trahit l'inquiétude de la jeune mère pour le sort de son enfant : le paysage onirique y est celui du monde infernal des païens. Enfin, le combat avec l'Égyptien s'insère dans un spectacle agonistique qui devait être familier à Perpétue avant sa conversion. Parmi les interprétations antérieures, l'auteur fait une sélection et n'hésite pas à contredire ses prédecesseurs. Par exemple, dans le passage énigmatique : «arborum... quarum folia cadebant sine cessatione» (11, 6), l'auteur voit simplement, contre J. Amat et V. Saxon, «un primaverile profluvio di petali di fiori». — À propos de la vision de Saturus, l'auteur aurait dû citer la communication de R. Petraglio, *Des influences de l'Apocalypse dans la Passio Perpetuae 11-13* (cf. CTC 75-94, SH 28) ; on se serait attendu aussi à trouver un renvoi à P. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter...*, Berlin, 1992 (cf. CTC 92, 29). Le jugement porté sur Saturus découle, me semble-t-il, d'une surinterprétation de *PPerp* 13.

F. D.

### DOCTRINE

**52. OHME** (Heinz), *Kanon Ekklesiasticos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin : de Gruyter, 1998, XVIII-666 p. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 67).

Ce gros ouvrage, issu d'une thèse d'habilitation, est pourvu d'une forte bibliographie et d'un index qui permettent de suivre mots grecs ou latins et notions à travers les études successives consacrées aux auteurs chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, puis aux synodes des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Un chapitre préliminaire présente les emplois de κανών et *regula* dans l'Antiquité non chrétienne.

Dans le chapitre consacré à Tertullien (p. 78-121), H. O. montre à l'occasion la dette de celui-ci vis-à-vis d'Irénée, objet du chapitre précédent, mais cherche avant tout à dégager sa manière personnelle d'utiliser des vocables comme *regula*, *regula fidei*, *regula ueritatis* et de les distinguer de *disciplina*, *conuersatio*, *consuetudo*. Son but est de reprendre les recherches de

ses prédecesseurs, tout en se démarquant d'eux par la méthode pratiquée : étudier *regula fidei* et *regula ueritatis* dans leur contexte et en relation avec les expressions de ce contexte proches par le sens. Sont ainsi analysés de façon détaillée les passages suivants : *Virg* 1 ; *Mon* 2 ; *Prax* 2 ; *Pud* 8 ; 19, 3 et 12, 2-3 ; *Iei* 1, 3 ; *Herm* 1 ; *Apol* 47, 10. Avec R. Braun (*Deus christianorum...*, p. 448), H. O. estime que l'usage de Tertullien se rattache plus à l'usage chrétien de *regula* (importance de *Gal* 6, 16) qu'à son usage juridique. Sur les emplois de *regula*, absous ou déterminés par *fidei*, il y a accord entre les spécialistes : *regula*, qui peut être mis au pluriel, désigne soit l'ensemble des prescriptions relevant de la *disciplina* ou l'une de ces prescriptions, soit la *regula fidei* ou l'un des points particuliers de cette règle, soit la norme d'une foi hérétique ; la *regula fidei*, elle, suppose la foi au Dieu unique et au Christ. Sur deux points, H. O. se sépare nettement de ses prédecesseurs. Quoique proche de *regula fidei*, *regula ueritatis* lui paraît recouvrir un domaine plus vaste et se référer à l'ensemble des règles de foi et des règles de vie chrétienne et ecclésiale. Contre V. Morel et contre R. Braun s'appuyant sur V. Morel pour donner parfois à *disciplina*, chez Tertullien, un sens doctrinal (*Deus christianorum...*, p. 425), il soutient que *disciplina* envisage toujours le christianisme sous son aspect pratique et éthique. C'est pourquoi, tout en étant, comme la *fides*, ordonnée à la vérité et ancrée dans le statut immuable de la Nouvelle Alliance, elle peut "chanceler" (*Marc* I, 21, 3), être précisée et rectifiée (comme on le voit dans les œuvres de la période montaniste, p. ex. en *Virg* 1, 4 : «hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conuersationis admittunt nouitatem correctionis»). La démonstration, qui sur ce point nous a paru convaincante, est dans l'ensemble très systématique et perd de vue les observations si justes de R. Braun sur le caractère mouvant de l'usage de Tertullien (*Deus christianorum...*, p. 453-454). On peut se demander, par exemple, si *regula ueritatis* n'est pas une simple variante de *regula fidei*, adaptée à la polémique anti-hérétique.

L'expression *regula ueritatis* revient plusieurs fois dans le *De Trinitate* de Novatien, toujours à une place privilégiée. Il s'agit pour l'auteur chrétien de présenter, non point un enseignement vrai, ou des propositions de foi, mais une règle immuable, révélée dans la Bible, dirigée contre les falsifications des hérétiques, à savoir confesser sa foi en un Dieu créateur, en la divinité du Christ, en l'unité de Dieu. Si le développement sur l'Esprit Saint n'est pas signalé par la présence en son début de *regula ueritatis*, ce n'est pas, comme on l'a dit, parce que la troisième Personne de la Trinité est mise au second plan, mais parce que c'est elle qui pourfend les hérésies et «prépare au combat» la règle de vérité (29, 19 : H. O. dégage cette image militaire de *regulam ueritatis expedit*). *Trin* est bien un commentaire de la «règle de vérité» dont il portait peut-être le titre. Dans *Cib*, 7, 3, la formule n'est pas purement dogmatique comme dans *Trin* ; placée dans la doxologie finale, elle est met en valeur l'Ancien Testament et ses prescriptions, contre les hérétiques (p. 219-239).

Bien que les expressions *regula fidei* (ou *ueritatis*) ne se trouvent pas dans l'œuvre de Cyprien, deux chapitres sont consacrés, l'un au conflit sur la pénitence durant la persécution de Dèce (p. 257-273), l'autre à la controverse baptismale (p. 274-295). L'absence de la terminologie de la «règle» (deux occurrences seulement de *regula* dans toute l'œuvre [*Epist* 59, 8 et 70, 1]) ne peut s'expliquer, comme on l'a dit souvent, par le manque d'intérêt de Cyprien pour les questions proprement théologiques. En fait, selon H. O., il n'y avait pas place pour *regula ueritatis* dans les pages consacrées par Cyprien au pardon et à la pénitence car, même lorsqu'il évoque le contenu «hérétique» de la pensée de Novatien sur cette question, il met en avant sa séparation d'une Église en dehors de laquelle la vérité ne peut être trouvée ; sans l'Église *origo ueritatis* (*Vnit* 3), il n'existe pas de *regula ueritatis*. Dans la Lettre synodale 70 sur le baptême des hérétiques, *catholica regula* fait du baptême une obligation pour toute l'Église, transmise par la *traditio* africaine, selon le commandement du Seigneur en *Matth.* 28, 19. Deux partisans de Cyprien recourent cependant à la «règle de vérité» pour défendre l'anabaptisme, Vincent de Thibaris (*Sent* 37) et Firmilien de Césarée (*Epist* 75, 3, 1 et 24, 3). S. D.

**53.** URÍBARRI BILBAO (Gabino), *La emergencia de la Trinidad inmanente : Hipólito y Tertuliano*, Madrid : Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1999, 175 p.

Auteur de plusieurs études sur la théologie trinitaire, G. U. B. se propose ici de montrer, à partir de l'analyse du *Contra Noetum* d'Hippolyte et de *Prax* de Tertullien, comment la discussion avec le patripassionisme a conduit les théologiens prénicéens à remonter de la conception d'une Trinité économique à la Trinité immanente, c'est-à-dire telle qu'elle existe de toute éternité dans l'être même de Dieu. Le *Contra Noetum* réalise les premiers pas dans ce sens, mais c'est à Tertullien qu'on doit «l'émergence de la Trinité immanente». Pour en saisir le moment, l'A. invite à lire *Prax* en gardant à l'esprit deux idées que l'on partagera volontiers : l'œuvre, née dans un contexte polémique, est moins un traité de théologie trinitaire qu'une réponse aux positions de Praxéas, et il faut donc partir de celles-ci pour saisir l'intention et la pensée profonde de Tertullien ; d'autre part, la composition du traité doit être analysée dans la perspective de la rhétorique classique. L'A. se livre alors à une analyse minutieuse des chapitres 5 à 8 de *Prax*. G. U. B. avait déjà eu l'occasion de développer ces idées dans ses études précédentes. Mais on lui est reconnaissant de réfuter à son tour, après R. Braun et J. Moingt, l'idée que Tertullien défendrait une génération graduelle du Fils en trois phases (pour la persistance d'une telle interprétation, cf. ici les articles de Dal Covolo). Après *Apol*, qui ne se prononce pas sur l'immanence éternelle du Verbe, et après *Herm*, qui n'aborde la question que de façon indirecte et négative à propos du statut de la matière, *Prax* affirme de façon relativement claire et ferme cette présence immanente et éternelle du Verbe en Dieu.

F. C.

**54.** MUNIER (Charles), *Esprit, Esprit saint et Paraclet dans l'œuvre de Tertullien — Connaissance des Pères de l'Église*, 69, 1998, p. 2-13.

Présentation très claire, références textuelles à l'appui, de la doctrine de l'Esprit dans l'œuvre de Tertullien : Trinité, polémique contre Praxéas, incarnation, présence de l'Esprit dans le monde, l'Esprit saint Paraclet.

J.-C. F.

**55.** DAL COVOLO (Enrico), *La Cristologia di Tertulliano. Lo «status quaestionis» — Dummodo Christus annuntietur. Studi in onore del prof. Jozef Heriban*, a cura di Andrzej STRUS - Rudolf BLATNICKY, Roma : LAS, 1998, p. 317-323 — repris dans *Gesù Cristo nei Padri della Chiesa (I-III secolo)*, Roma : Borla, 2000, p. 258-266 (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «lectio divina», 24).

L'article, reproduit à l'identique dans les deux publications, propose un *status quaestionis* sur la christologie de Tertullien, principalement à partir des travaux de R. Cantalamessa et J. Moingt. Replaçant la pensée du Carthaginois dans son contexte, c'est-à-dire les débats trinitaires des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. et la polémique avec le docétisme gnostique, l'A. considère successivement la divinité du Christ, son humanité et l'union des deux natures en lui. À cet égard, il souligne que Tertullien se montre plus sensible à la distinction des natures qu'à leur unité et développe donc une christologie «diphysite» et «analytique». Son subordinationnisme est affirmé par l'A. de façon sans doute trop appuyée ; il adopte d'autre part sans réserve la thèse, inspirée des analyses de Harnack et surtout développée par Orbe, de la génération graduelle du Fils en trois phases chez Tertullien : il eût au moins fallu évoquer les très sérieuses critiques que J. Moingt et R. Braun ont faites de cette interprétation (voir le livre de G. Uríbarri Bilbao, *supra*, n° 53). F. C.

**56.** TUREK (Waldemar), *“Fides et ratio” : esemplificazioni patristiche del dialogo (Tertulliano e Origene) — Fede e ragione*, 1999, p. 45-57.

L'encyclique *Fides et ratio* du pape Jean-Paul II (1998) évoque dans son introduction la rencontre du christianisme avec la philosophie au début de notre ère et renvoie, parmi d'autres

références patristiques, à Origène, *Contre Celse*, 3, 55, et à Tertullien, *Praes* 7, 9. W. T. se propose d'analyser la position de ces deux penseurs, dans lesquels il voit des héritiers respectivement du platonisme et du stoïcisme. À propos de Tertullien, il réfute l'accusation d'antirationalisme et explique que si le Carthaginois oppose la science et la sagesse, en accordant le primat à la seconde et en refusant à la première de parvenir à la plénitude de la vérité, il ne nie pas l'utilité de la philosophie qui garde une fonction d'instrument au service de la foi. L'analyse de W. T. nous paraît juste dans l'ensemble et assez largement partagée aujourd'hui. Mais il nous semble moins pertinent de voir une incohérence entre son utilisation spontanée de la philosophie et «son refus du monde païen et de ses valeurs» (p. 49) : les deux domaines ne se situent pas sur le même plan ; de même l'idée de l'*anima naturaliter christiana* n'est nullement contradictoire avec le recours à la philosophie (p. 56) : l'influence du Portique n'est d'ailleurs pas étrangère à l'élaboration de cette théologie naturelle.

F. C.

**57. FITSCHEN** (Klaus), “*Nihil innovetur*” – “*opto omnes in ecclesiam regredi*” : Bischof Cyprian von Karthago im Spannungsfeld von Amtstheologie, Seelsorge und Gemeindeaufbau — *Kerygma und Dogma*, 45, 1999, p. 64-85.

N'innover en rien dans l'affaire des *lapsi*, attendre la tenue d'un concile pour statuer sur leur réintégration (*Epist* 43, 3, 2), et pourtant souhaiter le retour de tous dans l'Église et le favoriser par une indulgence qui n'était pas de mise jusque-là pour un tel péché (*Epist* 59, 16, 3), tels sont les deux pôles de l'action de Cyprien. D'une part, il définit son autorité épiscopale comme fondement de l'unité de l'Église et parvient à conserver le contrôle de la pénitence des *lapsi*, menacé par les confesseurs ; en accord avec les évêques d'Afrique et l'Église de Rome, il prône le respect de la *disciplina* reçue de la tradition et préconise donc une pénitence sévère. Mais le souci pastoral le conduit à pratiquer la *misericordia*, en désaccord avec le rigorisme de Novatien, et à restaurer sa communauté en y ramenant tous les repentis.

Cette analyse repose sur une lecture minutieuse de la Correspondance et de quelques études importantes, essentiellement en langue allemande. La consultation du commentaire de Clarke aurait incité K. F. à se montrer plus prudent pour la datation des lettres : rien ne permet de situer chronologiquement les quatre premières avant les autres (p. 65), ni de dater de 249 la Lettre 4 (milieu de 250 ?, selon Clarke) et de tirer argument de cette datation (p. 80). Lucianus a peut-être rédigé la Lettre 23, mais ce n'est pas lui, mais tous les confesseurs de Carthage qui s'adressent à leur évêque (p. 72).

S. D.

**58. BRENT** (Allen), *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden - Bonn - Köln : Brill, 1999, XXII-369 p., 34 ill. (Supplements to Vigiliae Christianae, 45).

Partant du constat que l'organisation de l'Église, durant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à Cyprien, fut simultanée au développement du culte impérial, A. B. recherche les traces d'interaction entre les deux phénomènes. La réforme religieuse inspirée par Auguste et réalisée autour du culte impérial n'a pas qu'un caractère politique, mais aussi une forte valeur religieuse : il s'agit, après l'époque troublée de la fin de la République, de restaurer la *pax deorum* et d'inaugurer un nouvel âge d'or, marqué par la *pax* et la *fortuna*. À travers l'étude des *Actes de Luc*, de la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome, de l'*Apocalypse* et des *Lettres d'Ignace d'Antioche*, A. B. découvre comment l'Église chrétienne, perçue par l'Empire comme une *superstition* brisant à nouveau la *pax deorum* rétablie par le culte impérial, s'est construite par rapport à celui-ci et avec le souci d'établir de son côté la *pax Dei*. Pour analyser l'interaction entre les deux phénomènes, l'A. recourt au modèle sociologique de la contre-culture, d'après lequel des individus qui ne trouvent pas leur place dans la société constituent un groupe auto-nome, avec un mode de fonctionnement hiérarchique inspiré de la société, mais disposant de sa

propre échelle des valeurs, fondée principalement sur le principe de la polarité inversée. Mais pour A. B. l'interaction ne concerne pas seulement l'organisation sociale et ecclésiale, mais également l'élaboration théologique. À la fin du II<sup>e</sup> s. et au début du III<sup>e</sup> s. l'idéologie impériale, fondée sur l'idée de *monarchia* et relayée philosophiquement par le néoplatonisme et ses développements sur l'Un, trouve un parallèle dans la contre-culture chrétienne avec le développement de la théorie de la succession apostolique et de l'idée monarchienne, telle qu'elle naît chez Ignace d'Antioche et Irénée avant de se développer chez les Apologistes. La rencontre de l'effort unificateur de l'Empire et de la contre-culture chrétienne se produit au moment de la persécution de Dèce : celle-ci a trouvé ses conditions de possibilité dans le renforcement du caractère sacré de l'empereur sous les Sévères et dans l'édit de Caracalla de 212, en soudant l'Empire autour du culte impérial. Au même moment, la représentation de l'évêque de Rome comme *Pontifex Maximus* et le souci d'unité de l'Église tel qu'il se manifeste chez Cyprien (*Vnit* 5) dressaient face au pouvoir une contre-culture, qui invitait à refuser de participer au sacrifice pour l'unité de l'Empire au profit de l'unité de l'Église dans le Corps du Christ.

Appuyée sur une riche documentation, qui inclut aussi bien les témoignages épigraphiques et iconographiques que les sources littéraires, l'étude d'A. B. propose une approche socio-logique stimulante et assez féconde. Le concept de "contre-culture" nous semble particulièrement intéressant pour penser l'expérience martyriale, et à cet égard le sujet mériterait une recherche plus systématique. Mais si on admet assez facilement qu'il y a eu un discours, une rhétorique "contre-culturelle", les faits, pour leur part, ne se réduisent pas forcément à une telle interprétation. En particulier les religions orientales, le néoplatonisme et la théologie chrétienne ont pu exprimer les mêmes préoccupations, s'influencer mutuellement et décliner diversement des intuitions communes, sans qu'il y ait eu nécessairement un face à face irréductible. L'idée d'appliquer à cette période un modèle sociologique, pour ingénueuse qu'elle soit, ne doit pas verser dans le systématisation et en faire un principe universel d'explication, au risque de forcer l'interprétation des textes. Dans le dernier chapitre de son livre, A. B. met en parallèle la politique religieuse d'Elagabal et celle de Calliste : le premier associa davantage encore que ses prédécesseurs les divinités et les cultes orientaux à l'image impériale, afin de mieux exprimer l'unité de l'Empire ; le second, par son indulgence envers les divers groupes de chrétiens, chercha à réunir sous son pouvoir toute la communauté chrétienne et donc à établir une "monarchie" épiscopale. Mettant en relation *Elenchos*, IX, 10, 10-11, où Calliste défend le monarchianisme théologique, avec le passage de *Pud* 1, 6, où Tertullien fait allusion au *Pontifex Maximus, episcopus episcorum* (mais s'agit-il vraiment de Calliste ?), l'A. voit un lien entre les deux attitudes et interprète celle de Calliste comme une manifestation "contre-culturelle" face à l'unification de l'Empire autour de la personne de l'empereur. Il nous semble qu'ici l'A. a glissé un peu rapidement du domaine dogmatique à celui de la discipline ecclésiastique : Calliste a pu nourrir des ambitions personnelles sans vouloir nécessairement transposer son monarchianisme dans le domaine ecclésial, ni aspirer à rivaliser avec l'empereur. À nos yeux, il y a danger à assimiler trop facilement les trois ordres politique, théologico-philosophique et ecclésiastique.

F. C.

#### **59. DEVINE (M.), *Two Treatises on Penance : an Inquiry into Tertullian's Exegesis and Montanism — The Churchman. Journal of Anglican Theology*, 109, 1995, p. 143-153.**

L'auteur se fixe deux objectifs : montrer que, seul ou presque dans l'Antiquité, Tertullien, en précurseur des temps modernes, a pratiqué une exégèse historico-grammaticale ; corriger l'opinion reçue sur sa prétendue chute dans l'hérésie montaniste : pour l'A., en effet, à la suite, entre autres, de G. L. Bray (cf. *CTC* 79, 30), *apud nos* en *Pud* 19, 5 désigne les chrétiens de la grande Église, et non les montanistes. Cette étude repose donc sur la comparaison des commentaires que Tertullien propose des mêmes versets (*Lc* 15 ; *Matth.* 18 ; *Ez.* 18 et 33 ; *I Cor.* 6 ; *I Tim.* 1 ; *Matth.* 5 ; *I Cor.* 5-6 et *II Cor.* 2) en *Paen* et en *Pud*. Si l'A. ne peut nier l'évolution

de Tertullien dans le sens du rigorisme, il insiste surtout sur le fait que sa méthode exégétique n'a guère changé, qu'il a toujours aspiré à la sainteté avec le souci de respecter la volonté de Dieu, et que son influence sur le courant montaniste a été aussi importante, sinon plus, que l'inverse. Les éditions des deux traités par C. Munier (*CTC* 84, 2 et 93, 1) pas plus que *La crise montaniste* de P. de Labriolle ne paraissent connues.

J.-C. F.

**60. RANKIN (David), *Tertullian and the Crucified God — Pacifica*, 10, 1997, p. 298-309.**

La théorie de la communication des idiomes, qui veut que dans le Christ le Verbe incarné soit le sujet unique et simultané à la fois des propriétés relevant de sa nature divine et de celles relevant de sa nature humaine, fut un des objets des débats christologiques du Ve s. qui conduisirent au Concile de Chalcédoine. Une première forme de cette doctrine se rencontre chez Ignace d'Antioche (*Aux Éphésiens*, 1, 1 ; *Aux Romains*, 6, 3) et surtout chez Tertullien, dont le langage put avoir une influence notable sur la formule finale du Concile, par l'intermédiaire de Léon le Grand et de son *Tome à Flavien*. D. R. recense les principaux passages de l'œuvre de Tertullien où la formulation suggère une telle conception : *Pat* 3, 2 ; *Carn* 5, 1-7 ; 7, 1 ; 17, 3 ; 24, 3 ; *Marc* II, 6, 3 ; 16, 3 ; 27, 1-2 et 6-8 ; *Prax* 29, 2-7. Si l'on se rappelle que la théorie de la *communicatio idiomatum* trouve une source lointaine dans les concepts stoïciens de *krasis* et de *périchorésis*, on comprend que Tertullien ait été sensible à cet aspect de la formulation du dogme christologique. Nous serions tenté d'ajouter que le styliste trouvait aussi dans cette «règle de langage» (pour reprendre le commentaire du *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 549, à propos de la communication des idiomes) une façon de dire bien en harmonie avec son goût pour les formules paradoxales.

F. C.

**61. SCHINDLER (Alfred), *Von Tertullian bis Drewermann : ist die Seele von Natur aus christlich ? Ein ungewohntes Stück Theologiegeschichte — Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch*, 3, 1997, p. 167-191.**

Cette livraison, consacrée à la “théologie naturelle”, porte un titre clairement “tertulanien” : *homo naturaliter religiosus*, comme le rappelle en commençant A. S., qui prend pour point de départ de son étude *Rom.* 1, 19sq. ; 2, 14sq. On trouvera, p. 174-178, le texte et la traduction d'*Apol.* 17, 4-18, 4, accompagnés d'un rapide commentaire, qui rapproche curieusement la démarche du *testimonium animae naturaliter christiana*e de celle du *credibile est quia ineptum est*, lui-même apparemment mal interprété, et qui, d'autre part, ne tient pas compte des développements de *Test* ni de la place qu'occupe ce *testimonium* dans l'ensemble de l'œuvre de Tertullien. La conclusion surprend : «Tertullien ne croit pas à l'âme naturellement chrétienne».

J.-C. F.

**62. SEBASTIAN (J. Jayakiran), “...baptisma unum in sancta ecclesia...”: A theological appraisal of the baptismal controversy in the work and writings of Cyprian of Carthage, Ammersbek bei Hamburg : Verlag an der Lottbek [distribué par Verlag Mainz, Süsterfeldstraße 83, 52072 Aachen], 1997, 207 p. (Wissenschaftliche Beiträge aus Europäischen Hochschulen, Reihe 1, Theologie, Band 7).**

Le titre de cette dissertation, dirigée par H. Gützow et soutenue en 1996 à l'Université de Hambourg, ne rend pas vraiment compte de l'intention de l'auteur. Celui-ci cherche en effet à mesurer la portée de la controverse baptismale qui opposa Cyprien à Étienne, non seulement pour l'Église primitive, mais pour le mouvement œcuménique actuel et surtout pour la mission en Inde. Ce qui est à prendre en compte, dans le dossier cyprianique, ce ne sont pas les assertions de l'évêque, mais la façon dont il les a présentées, en utilisant les Écritures – seul recours lorsqu'il y a hésitation –, en se laissant guider par l'Esprit, en multipliant les efforts pour aboutir à un accord et en acceptant, pour éviter la rupture, qu'Étienne demeure sur sa

position. Telle a bien été l'attitude de l'Église après Cyprien (d'Augustin notamment) : dans une conjoncture différente, elle a élaboré la doctrine du baptême unique, sans mettre en doute pour autant la sainteté de Cyprien (p. 145-171). Ce pragmatisme devrait inciter l'Église à repenser le baptême, dans le contexte d'aujourd'hui et selon les situations locales (en Inde, le baptême exclut les chrétiens de la société).

D'une étude, très rapide, de l'arrière-plan de la controverse baptismale (p. 51-69, d'après Tertullien, Novatien, Cyprien avant la controverse), il ressort que le baptême est conçu avant tout comme accès au salut et que, loin de faire l'objet d'une définition précise et univoque, il laisse ouvertes bien des interrogations. Les pièces du dossier de cette controverse (Cypr, *Epist* 67-75 ; *BonPat* ; *Sent* ; *Rebapt* ; Eusèbe, *Hist Eccl*, 7, 1-9) sont présentées (ch. 3, p. 71-144) de façon à montrer l'incertitude de la question et la diversité des positions (baptême adhésion au Christ et baptême entrée dans l'Église) et des argumentations (diversité non seulement d'un parti à l'autre, mais d'un correspondant de Cyprien à l'autre, d'un évêque à l'autre, comme on le voit dans *Sent*), ainsi que la souplesse ("flexibility", "elasticity") de Cyprien et sa volonté patiente d'arriver à un accord.

Nourri d'abondantes lectures (auteurs chrétiens anciens ; philosophes, théologiens, patristiciens modernes), l'exposé est foisonnant de citations et de notes érudites. On sent que l'auteur a eu du mal à se séparer de ses fiches et à organiser son étude. Cela nous vaut des redites, ainsi que des mises au point détaillées, mais hors sujet, sur diverses questions, assorties parfois d'une discussion (ainsi, p. 76-85, pour la datation de la Lettre 69, que J. J. S. situe au milieu de la controverse, de façon non convaincante, contre Clarke qui la date du début). S. D.

### **63. LAMELAS (Isidro), *Estado actual dos estudos da ecclesiologia de S. Cipriano — Itinerarium. Revista Quadrimestral de Cultura* (Lisboa), 41, 1995, p. 3-18.**

Poursuivant ses travaux sur l'ecclésiologie de Cyprien (voir *CTC* 75-94, C 72), I. Pereira Lamelas donne ici, sur le sujet, une bibliographie critique, non exhaustive, mais très étayée. Pour la période 1975-1992, nous n'avons relevé aucun titre qui n'ait été pris en compte dans la *CTC*. L'ensemble de la question et l'histoire de la recherche sont bien dominés et présentés avec clarté. Par le passé, on a réduit la pensée de Cyprien sur l'Église à des questions de discipline (réconciliation des *lapsi*) et de polémique (contre les schismes ; controverse baptismale), on a mis l'accent sur l'aspect institutionnel et juridique, chacun "récupérant" ce qui convenait à ses propres convictions religieuses. Le Concile de Vatican II a favorisé une nouvelle approche, plus attentive à découvrir, chez l'évêque de Carthage, malgré l'absence d'exposé systématique, une véritable théologie de l'Église : Église ontologiquement unie au Christ, à la Trinité ; aspects sacramentels de l'unité. I. L. montre l'intérêt, mais aussi les insuffisances des ouvrages publiés dans cette direction et regrette que les études lexicographiques (sur *sacramentum*, *sacramentum unitatis*) ne soient pas accompagnées d'études théologiques déterminant avec plus de précision, chez Cyprien, la relation entre l'Église et la Trinité, l'Église et l'Esprit (le livre d'A. Adolph, *CTC* 93, 37, que ne connaît pas I. L., pourrait répondre à cette attente), sur la foi baptismale, la relation de l'Église à l'Écriture. S. D.

### **64. GARCÍA MAC GAW (Carlos G.), *La construcción del poder episcopal por Cipriano — Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* [Buenos Aires], 32, 1999, p. 37-71.**

Les lettres du "dossier de Dèce" sont longuement analysées et nourrissent une présentation très détaillée de l'action de Cyprien en exil. L'auteur s'appuie sur les travaux de Monceaux, Duquenne, Saumagne (*CTC* 75-94, SC 143) et Grattarola (*CTC* 75-94, SC 82-83) – travaux qu'il critique à l'occasion –, mais ignore ceux de Clarke. Selon une tendance bien représentée chez les historiens actuels, il veut montrer, par ce récit abondant, l'habileté politique de l'évêque, ménageant les confesseurs qui accordent le pardon aux *lapsi* pour mieux condamner les clercs

laxistes, justifiant un “coup de force” (il s’agit de la nomination d’Aurelius et de Celerinus à la fonction de lecteurs), utilisant l’appui de Rome (Lettres 30 et 31) pour affirmer sa position à Carthage. Il en ressort, selon lui, que la doctrine de Cyprien, notamment sa doctrine pénitentielle, ne peut être expliquée par une réflexion, par des intentions théologiques, mais qu’elle se comprend par la seule nécessité de reconstruire la hiérarchie ecclésiastique et le pouvoir épiscopal.

Relevons quelques propositions contestables : 1) l’acceptation politique de *gubernare* (p. 51) ne nous paraît pas évidente dans «ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent» (*Epist* 15, 1, 2). – 2) il est impossible d’accepter la construction proposée p. 52, pour la phrase suivante de la même lettre, et de mettre sur le même plan *cum direxeritis* et *cum cooperimus*. – 3) Numidicus n’a pas été promu directement au presbytérat, car il était déjà prêtre dans une autre communauté (p. 66 ; voir *Epist* 40).

S. D.

**65. FAVAZZA** (Joseph A.), *Chaos contained : the construction of religion in Cyprian of Carthage — Questions liturgiques. Studies in Liturgy*, 80, 1999, p. 81-90.

Dans l’histoire de la communauté chrétienne de Carthage durant la persécution de Dèce, l’auteur voit une illustration de la thèse de Mircea Eliade, thèse selon laquelle la fonction religieuse par excellence est de créer un espace bien défini, où le sacré est manifeste, où tout prend sens, tandis qu’à l’extérieur règne le chaos. Or, les difficultés nées de la persécution (apostasies, billets de confession, initiatives incontrôlées de certains prêtres) ont menacé l’Église de Carthage dans son identité. Cyprien s’est hâté de maîtriser la situation chaotique où elle a été mise et de reconstruire ses frontières, d’une part en la dotant d’une structure hiérarchique, au sommet de laquelle est l’évêque, de l’autre en organisant la pénitence en étapes rituelles précises (reconnaissance de la faute, pénitence active, *exhomologesis*, octroi de la paix de l’Église par imposition des mains, réadmission à l’eucharistie : voir *Epist* 17, 2, 1), au bout desquelles le pécheur est réintroduit dans l’espace sacré.

J. A. F. a le mérite de mettre en valeur le rôle de la persécution dans l’évolution de la communauté de Carthage. Mais était-il nécessaire pour cela de recourir à Mircea Eliade (pour une tentative analogue, voir *CTC* 93, 26) ? Ce recours nous paraît même dangereux quand l’auteur s’en autorise pour faire de Cyprien, mis dans l’obligation de “manipuler et négocier les frontières religieuses”, le créateur d’un nouveau rituel de la pénitence, notamment de l’*exhomologesis*. Certes, ce terme a changé de signification depuis Tertullien, qui l’emploie avec la valeur générale de *paenitentia secunda* : il a pour référent, chez Cyprien, un rite précis de confession, que semble ignorer Tertullien. Mais rien ne prouve que l’institution de ce rite et le recours à *exhomologesis* pour le désigner, s’ils sont postérieurs à Tertullien, ne soient pas antérieurs à la persécution de Dèce. Tout au plus peut-on affirmer sans risque d’erreur que cette persécution a conduit l’évêque de Carthage à renforcer la structure hiérarchique de sa communauté et à préciser le déroulement du processus de réintégration des pécheurs dans l’Église.

S. D.

**66. REVETT** (Christine), *Spiritual Authority and the “Heretical” Woman : Firmilian’s Word to the Church in Carthage — Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, edited by Jan Willem DRIJVERS and John W. WATT, Leiden : Brill, 1999, p. 45-62 (Religions in the Graeco-Roman World, 137).

Auteur d’un livre sur le montanisme (voir *CTC* 96, 50), l’auteur s’intéresse ici aux passages de la Lettre 75 relatifs à ce mouvement religieux (7, 3-4 ; 19, 4), et plus particulièrement à l’histoire de la femme “hérétique” (*Epist* 75, 10-11). Elle fait de cette femme une adepte de la Nouvelle Prophétie (cette opinion n’est pas nouvelle ; voir notamment Clarke, vol. 4, p. 263-268),

prophétesse itinérante elle-même, appartenant à une communauté dite "Jérusalem" comme d'autres communautés montanistes (pour d'autres interprétations de "diceret etiam se in Iudeam et Hierosoliman festinare, fingens tamquam inde uenisset", voir Clarke, p. 265, n. 50), baptisant et consacrant selon les rites et les formules de foi de l'Église. Elle observe que cette femme n'est pas traitée d'hérétique par l'auteur de la lettre, l'évêque de Césarée Firmilien, et que si celui-ci condamne les nouveaux prophètes au même titre que les hérétiques en se référant aux décisions d'un concile réuni à Iconium, il ne leur reproche pas d'avoir quitté l'Église, comme les hérétiques, mais d'avoir la prétention démoniaque de posséder l'Esprit. Elle se demande pourquoi Firmilien accorde une place aussi importante aux montanistes dans sa lettre à Cyprien, alors que ce dernier n'en parle jamais et tient Tertullien en grande estime. Elle suppose qu'à Carthage les montanistes n'étaient pas encore considérés comme hérétiques et continuaient à vivre à l'intérieur de la communauté. En rapportant l'anecdote de la prophétesse (une simple femme, et une femme de mauvaise vie, qui s'arroge les pouvoirs de l'évêque !), Firmilien aurait voulu mettre Cyprien en garde contre les dangers de la secte pour l'autorité et la cohésion de l'Église.

En raison des lacunes de notre information et du caractère fortement implicite des intentions de Firmilien, C. T. présente avec prudence cette interprétation séduisante. S. D.

**67. BAKKE** (Odd Magne), *Kyrkjeleg einskap hos Cyprian : eit spørsmål om kjærleik og tolmod* [L'unité de l'Église chez Cyprien : une question d'amour et de patience] — *Norsk teologisk tidskrift*, 100, 1999, p. 105-115.

L'A. a soutenu en mars 1998 une thèse sur la *Prima Clementis* devant la Faculté de théologie d'Oslo. Suivant l'usage, il a dû prononcer deux leçons, dont l'une sur un sujet de son choix. Il la publie ici, avec un abondant appareil de notes (d'où les études en langues romanes sont totalement absentes). Il est frappé par le fait que dans un problème aussi fondamental que celui du rebaptême (une question de doctrine plus encore que de discipline : c'est le salut de l'homme qui est en jeu), Cyprien accepte que d'autres évêques aient une opinion différente de la sienne sans que cela compromette à ses yeux l'unité de l'Église (*Epist* 72, 3 : «saluo inter collegas pacis et concordiae vinculo» ; cf. *Epist* 73, 26, 1 et *Sent, prol.*). Celle-ci est assurée moins par un fondement juridique que par la pratique de l'amour, qui assure le lien entre les Chrétiens, *vinculum caritatis* (*Vnit* 27), et celle de la patience, dont l'A. semble le premier à souligner l'importance pour la cohésion de la communauté (*BonPat* 15 : «probauit [apostolus] nec unitatem seruari posse nec pacem, nisi se inuicem fratres mutua tolerantia foueant et concordiae vinculum patientia intercedente custodiant»). Ces remarques s'appuient sur une analyse détaillée du *De unitate ecclesiae* et du *De bono, patientiae*. En conclusion, O. B. se demande si la "flexibilité" de Cyprien ne tient pas pour une bonne part au fait qu'il s'opposait au successeur de Pierre – qu'il était inconcevable d'excommunier, mais peut-être pas de convaincre si les relations entre évêques étaient marquées par la *caritas* et la *patientia* que Cyprien appelait de ses vœux. P. P.

**68. WANG** (Xiaochao), *Christianity and Imperial Culture. Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent*, Leiden : Brill, 1998, XVII-259 p. (Studies in Christian Mission, 20).

L'objet de cet ouvrage est l'analyse comparée du problème posé par l'inculturation du christianisme dans deux civilisations "impériales", celle de Rome et celle de la fin des Ming et des débuts des Quing. Pour ce faire, X. W. choisit trois apologistes qui lui paraissent représentatifs des deux périodes, pour l'Empire romain : Minucius Felix, Tertullien et Lactance, pour la Chine : Xu Guangqi, Li Zhizao et Yang Tingyun. La première partie de l'ouvrage (p. 7-75), fondée sur les textes des apologistes latins, est donc consacrée à la confrontation entre le christianisme et l'Empire. Au-delà des attaques antichrétiennes et antipatiennes, la défense du

christianisme permet de présenter aux païens le christianisme en termes qui leur soient accessibles, et finalement de fonder une culture et une théologie chrétienne occidentale : «une transformation culturelle est un processus historique, qui n'est pas une simple procédure de substitution d'une culture ancienne par une nouvelle, mais une sorte de réorganisation de la culture par la confrontation et la réconciliation de cultures existantes» (p. 75). Et dans ce processus, l'œuvre des apologistes joue un rôle de premier ordre. Mais l'intérêt de ce livre réside essentiellement dans l'effort que fait l'auteur pour comprendre, d'une part, le succès du christianisme dans l'Empire romain et son échec dans l'Empire Ming, et, d'autre part, le fait que, dans un cas, on assiste à une inкультuration réussie du christianisme, dans le second, souvent, et sur une échelle considérablement réduite, à une inкультuration difficile ou imparfaite, quand ce n'est pas, en réalité, une sinisation au moins partielle du christianisme.

J.-C. F.

## HÉRÉSIES

**69.** HALLONSTEN (Gösta), *Filosoferna som "heretikernas patriarker"* : *Tertullianus polemik och verkligheten bakom* [Les philosophes comme "patriarches des hérétiques"] — *Patristica Nordica*, 5, 1999, p. 73-97 (*Religio*, 51. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund).

Bien connu pour ses travaux sur les notions de *satisfactio* et de *meritum* chez Tertullien (CTC 84, 25 et 85, 43), G. H. expose dans cette conférence de 1997 (voir *supra*, n° 37) les résultats auxquels sont parvenus des chercheurs comme R. Braun et J.-Cl. Fredouille, lorsqu'ils ont reposé le problème "Tertullien et la philosophie" (il est fait fréquemment référence aussi à la thèse de H. Steiner, *Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia* [CTC 90, 37], qui donne un bon aperçu de la problématique actuelle). L'attitude d'opposition radicale, que soulignait A. Labhardt dans un article célèbre (*Museum Helveticum*, 7, 1950, p. 159-180), ne correspond pas à la réalité vécue par Tertullien. Les sorties virulentes contre la philosophie, concentrées dans trois traités (sur 31 conservés), *Apol*, *Prae* et *An*, ne prônent qu'apparemment une attitude anti-intellectuelle. En fait, elles servent à rappeler avec force que la vérité révélée est la plus haute autorité. Cette vérité n'est pas contraire à la raison, et elle peut et doit même être élaborée conceptuellement. Pour ce faire, et pour redresser les déviations que les hérétiques font subir à la foi révélée, Tertullien utilise toutes les ressources de sa culture philosophique, marquée en particulier par le stoïcisme. Mais «le christianisme n'est pas une philosophie, et n'a rien à voir avec la prétendue "philosophie", cette source de toutes les hérésies. Non, le christianisme est quelque chose de bien mieux. C'est une *melior philosophia*, la vérité tout simplement, la vérité révélée, ce qu'on peut concevoir de plus rationnel» (p. 97).

P. P.

**70.** HANIG (Roman), *Der Beitrag der Philumene zur Theologie der Apelleianer — Zeitschrift für Antikes Christentum*, 3, 1999, p. 241-277.

La vierge prophétesse du nom de Philumena qu'Apollès rencontra à Rome et dont il recueillit les songes et les visions dans l'ouvrage intitulé *Phaneroseis* a souffert de son double statut de femme et d'hérétique, qui l'a fait rester dans l'ombre du disciple de Marcion, dans l'historiographie aussi bien moderne qu'ancienne. R. H. lui consacre un dossier détaillé et bien documenté pour tenter d'évaluer ce qui fut son apport théologique propre. Considérant successivement les témoignages portant sur Philumena, d'abord principalement à Rhodon, Tertullien, Hippolyte et au Ps.-Tertullien auteur de l'*Aduersus omnes haereses*, ensuite ceux qui concernent spécifiquement Apollès et qu'on trouve chez Rhodon, Tertullien, Origène, Eusèbe, puis chez des auteurs postérieurs, Épiphane et Filastre, R. H. parvient à faire le départ dans la doctrine appelliaque entre ce qui appartient en propre à Apollès et ce qui est dû à Philumena. Il aboutit à la conclusion qu'il faut attribuer à celle-ci l'idée selon laquelle le Christ est apparu sous une

véritable chair, issue non pas d'une naissance, mais tirée des éléments (cf. Tertullien, *Carn* 6, 1 et *Marc* III, 11, 2) ; il est aussi vraisemblable qu'elle soit à l'origine de la conception selon laquelle les âmes connaissaient dès leur préexistence la différenciation sexuelle (cf. *An* 36, 6). Cette étude a ainsi pour double effet de mettre en lumière une figure négligée de la théologie des premiers siècles et de recentrer la pensée d'Apollès sur la doctrine de Dieu et la critique de l'Ancien Testament, ce qui devrait conduire à réévaluer son rapport avec le marcionisme. À cet égard, on pourra comparer les résultats de cette enquête avec l'étude récente de Katharina Greschat, *Apelles & Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden - Boston - Köln, 2000, qui cherche à atténuer les différences entre Apollès et Marcion, sans reconnaître toutefois la même indépendance à la pensée théologique de Philumena.

F. C.

### LITURGIE

**71.** SINISCALCO (Paolo), *L'Eucaristia negli Apologeti cristiani — Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 20, *L'Eucharistia nei Padri della Chiesa*, Roma : Borla, 1998, p. 61-78.

P. S. interroge Justin et Tertullien sur l'Eucharistie. Le premier met l'accent sur le "sacrifice spirituel" et témoigne de l'existence, à son époque, d'une célébration liturgique communautaire. Avec Tertullien, notre information se précise : ça et là, à travers toute l'œuvre, on peut glaner des indications de détail sur la liturgie eucharistique en Afrique au début du III<sup>e</sup> siècle (p. 69-70) et observer la richesse, la nouveauté et la précision de la terminologie sacramentelle (p. 71). P. S. priviliege deux points importants de la doctrine eucharistique de Tertullien : l'aspect polémique et la question de la présence réelle. Contre Marcion, Tertullien part du sacrement de l'Eucharistie pour prouver l'inconséquence de la distinction entre deux dieux (*Marc* I, 14, 3 ; 23, 9), la réalité du corps du Christ (IV, 40, 1-6 ; V, 8, 3), l'unité de l'homme, corps et âme. Si, dans deux passages fort débattus (*Marc* III, 19, 4 et IV, 40, 3-5), on donne à *figura*, non pas la valeur symbolique, fréquente chez lui, de "préfiguration", mais la valeur métonymique bien représentée dans le *Thesaurus Linguae Latinae* (*figura* se rapportant *ad ipsum corpus in formam quandam redactum*), *figura corporis Christi* se réfère alors au corps réel du Christ. La foi de Tertullien en la présence réelle apparaît encore dans l'emploi de *repraesentare*, "rendre présent" : *panem quo ipsum corpus suum repraesentat* (*Marc* I, 14, 3). Dans la bibliographie aurait pu être signalée l'étude sur le langage eucharistique de Tertullien publiée par P. A. Gramaglia en 1984 (voir *CTC* 84, 8).

S. D.

**72.** MAZZA (Enrico), *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*. Traduction de l'italien par Jacques MIGNON, révision scientifique par Marie-Josée POIRÉ, Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, 381 p. (Liturgie. Collection de recherche du Centre national de pastorale liturgique, 10).

Dans cette étude parue en 1996 sous le titre *L'eucaristia nella storia. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, le liturgiste E. Mazza aborde son sujet d'un point de vue historique plutôt que théologique et montre que l'évolution de la liturgie a été souvent déterminée par les interprétations qui ont été données du sacrement, des origines à la réforme de Vatican II. Il s'attache assez longuement aux premiers temps chrétiens, dominés par une conception en quelque sorte typologique de l'eucharistie : celle-ci est imitation (ou antotype) de la Cène (qui en est le type). Le Moyen Âge prendra à tort cette conception comme symbolique et réagira en mettant l'accent sur la présence réelle.

Dans le chapitre sur Tertullien (p. 132-141), E. M. part de textes invoqués également dans l'article ci-dessus de P. Siniscalco (n° 71), pour prouver que la réalité de la chair du Christ dans les éléments consacrés ne fait aucun doute pour cet auteur. Comme P. S., il insiste sur l'emploi de *repraesentare* ; en revanche, il retient, pour *figura*, dans *figura corporis Christi*, la valeur

métaphorique ; mais loin de prêter à «une interprétation proprement symbolique», le terme employé avec cette valeur indique «le réalisme sacramental de l'eucharistie». Tertullien est sensible à la dimension ecclésiale de l'eucharistie qui ne peut être célébrée que dans l'assemblée présidée des fidèles (le texte adopté et la traduction proposée, p. 140, pour *Cast 7, 3*, sont bien aventureux ; voir l'édition *SC 319*, p. 93-93 et 162-164).

De la Lettre 63 de Cyprien P. M. fait ressortir les points suivants (p. 141-154) : l'eucharistie est et doit être imitation exacte de la Cène, et c'est de cette identification qu'elle tire sa réalité sacramentelle (le vocabulaire employé par Cyprien est typologique) ; il ne peut y avoir de célébration sans la présence de l'évêque, qui prend la place du Christ ; l'eucharistie fait partie intégrante de la *sequela Christi* et est étroitement liée à la Passion et au martyre. Bien qu'il faille attendre Augustin pour une meilleure formulation de la question, Cyprien établit un lien entre l'unité de l'Église et le sacrement eucharistique.

S. D.

**73.** RAIKAS (Kauko K.), Adueniat regnum tuum : *Interpretierung und Erweiterungen des Vaterunser von Tertullian und Cyprian bis Augustin* (*De sermone Domini in monte II, 6, 20*) — *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino.* XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 7-9 maggio 1998), Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 1999, p. 249-274 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 66).

L'A. s'intéresse au commentaire de la deuxième demande du Notre Père dans la tradition occidentale, chez Tertullien, Cyprien et Augustin. Manifestement déconcerté par l'originalité de Tertullien, K. R. s'interroge sur le texte retenu par le Carthaginois et sur l'interversion de la deuxième et de la troisième demande, mais sans y apporter véritablement de réponse, en se contentant d'invoquer la liberté de Tertullien avec les textes et les «surprises» de sa langue. On s'étonne aussi de la datation d'*Orat*, après 195 ! Plus à l'aise avec la pensée de Cyprien, il souligne la perspective millénariste, l'importance des notions de *pax*, *iustitia* (*DomOrat 24*) et *unitas* (30), ainsi que l'idée, peut-être inspirée d'Origène, que le royaume de Dieu est le Christ lui-même et doit venir dans le cœur de l'homme, *in nobis*. K. R. poursuit son analyse chez Augustin, notamment dans le *De sermone Domini*, II, 6, 20, et met le thème en relation avec celui des deux cités. Il évoque à plusieurs reprises l'influence de Tertullien et Cyprien, mais sans jamais la montrer très précisément. D'une façon générale, l'article, qui exploite insuffisamment la littérature existante sur le Notre Père, avance plus par touches que par une analyse méthodique et laisse au bout du compte le lecteur insatisfait.

F. C.

**74.** CATTANEO (Enrico), *La preghiera liturgica come esperienza di uguaglianza tra uomo e donna nello pseudo-Ciprianeo*, De singularitate clericorum — *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino* (n° 73), p. 237-248.

Cet article voudrait attirer l'attention des historiens sur *Sing*, un texte pseudo-cyprianiqne à peu près tombé dans l'oubli. Pour cela, après une brève présentation de cette lettre, dans laquelle un évêque interdit la cohabitation des prêtres avec des vierges consacrées (les *uirgines subintroductae*), il souligne l'originalité d'une page (§ 13-16) sur la célébration eucharistique : elle est le seul moment où hommes et femmes peuvent se côtoyer sans danger, car alors la distinction des sexes s'abolit, tous les esprits étant accaparés par un sentiment de crainte sacrée (*ueneratio uel terror et tremor*). Ainsi dans le contexte liturgique, comme face au martyre ou dans la vie vertueuse, l'âge, le sexe, la dignité ne comptent plus, et seule règne l'égalité (*aequalitas*) devant Dieu. Selon E. C., malgré des rapprochements possibles avec Cyprien, *Epist 69, 14, 1-2* ou Jean Chrysostome, *Homélie sur la 2<sup>e</sup> Épître aux Corinthiens*, 18, 3 (PG 61, 527-528), une page aussi explicite ne se retrouve plus chez aucun autre auteur des premiers siècles. On retiendra aussi de cette étude des remarques lexicologiques intéressantes sur le verbe *tractare* (au sens de «célébrer») ou l'expression *domus orationis*.

F. C.

**75.** ZOCCA (Elena), *Martiri e preghiera nell'agiografia africana — La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino* (n° 73), p. 539-558.

Article de synthèse sur l'ensemble de l'agiographie africaine. L'A. met l'accent sur trois aspects où des changements sont observables : la relation entre les martyrs et Dieu, le contenu même des prières, le lien entre hagiographie et liturgie. L'évolution générale va d'une représentation communautaire du martyre à une conception plus individuelle. La prière, d'abord dialogue intime et intérieurisé avec Dieu, tend à s'extérioriser jusqu'à devenir une auto-affirmation du saint, ayant perdu son vrai destinataire. Le martyre, entendu comme liturgie sacrificielle culminant sur une doxologie, devient l'occasion d'une banale lecture liturgique, que termine une doxologie. De nombreuses notes renvoient aux Passions des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s., qui intéressent cette Chronique ; cependant, l'A., qui s'attache surtout aux changements, privilégie dans son analyse les Passions donatistes et les pièces les plus tardives. F. D.

### SURVIE

**76.** MATTEI (Paul), *Baptême hérétique, ecclésiologie et Siracide 34, 25. Note sur l'influence de Cyprien dans un texte de Pacien de Barcelone — Revue théologique de Louvain*, 30, 1999, p. 180-194.

S'interrogeant sur l'adhésion de Pacien de Barcelone à l'ecclésiologie cyprianique, P. M., qui en trouve un premier indice dans le refus commun aux deux auteurs de reconnaître le martyre des hérétiques, en découvre surtout une confirmation plus sûre à propos de la question baptismale. Il semble en effet que *Contre les Novatiens*, 22, 1-2 dépende de la théologie anabaptiste de Cyprien : d'une part il lui emprunte vraisemblablement le matériel scripturaire, c'est-à-dire la citation de *Sir* 34, 25 (cf. Cyprien, *Epist* 71, 1, 3) — sous sa forme africaine caractéristique, même si Pacien doit citer de mémoire — et l'allusion à *Ps* 140 (141), 5b (cf. Cyprien, *Epist* 70, 2, 2) ; d'autre part son commentaire a pu être inspiré de la *laudatio* de la mère Église dans *Vnit* 6. Si l'on ajoute à cela que Pacien, *Epist.*, 3, 21, 4 décrit l'Église avec des images présentes chez Cyprien et que les deux auteurs méconnaissent également la distinction entre schismatiques et hérétiques, on peut admettre que Pacien dépendait de la pensée cyprianique sur la question baptismale. P. M. trouve enfin un élément externe de confirmation dans une lettre du pape Sirice (*PL* 13, col. 1133A-1134A), contemporaine de Pacien, dans laquelle il critique l'attitude des espagnols anabaptistes. Par ces traits, Pacien se présente comme un penseur assez proche des donatistes, même s'il n'en avait certainement pas conscience et qu'il n'est pas allé jusqu'à la rupture avec l'Église. F. C.

**77.** FITZGERALD (Allan D.), éd., *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan ; Cambridge : W. B. Eerdmans, 1999, XLIX-902 p.

Dans ce dictionnaire très lisible et agréable à manier, qui va de *Abortion à World* en passant par des sujets aussi variés que *Cyberspace*, *Augustine in*, et *Trient, Council of*, la première littérature latine chrétienne n'est pas oubliée. L'article de G. Madec, *Christian influences on Augustine* (p. 151-156), est un petit tour de force, qui donne une vue synthétique sur les lectures d'Augustin aux différentes étapes de sa vie, et permet chaque fois au lecteur de se faire une idée précise de l'état actuel de la recherche. C'est là, beaucoup mieux que dans l'article *Cyprian* (p. 262-264, par Maureen A. Tilley), qu'on mesurera l'influence exercée sur Augustin par cette figure emblématique de l'Église d'Afrique. En revanche les pages consacrées par F. Chapot à *Tertullian* (822-824), après une présentation de la vie et de l'œuvre du Carthaginois, analysent avec finesse les réactions d'Augustin face à un auteur qu'il mentionne avec réserve, voire avec sévérité (F. C. aurait pu citer la formule de *bon. uid. 6, 7 buccis sonantibus non sapientibus*), mais auquel il emprunte parfois des formules, des idées (p. ex. sur le péché originel ou sur la nature du *sacramentum*) et même des exégèses. L'A. aurait pu signaler, à la suite de

J. H. Waszink (*Vigiliae Christianae*, 25, 1971, p. 316-317), la possibilité qu'Augustin ait mis la main sur une collection d'œuvres de Tertullien au moment où il fit rentrer les Tertullianistes dans la Grande Église. Les articles consacrés par A. D. Fitzgerald à Novatien (p. 591-592) et à Perpétue et Félicité (p. 647) sont moins stimulants.

P. P.

**78. PABEL** (Hilmar M.), *Erasmus' Esteem for Cyprian : Parallels in their Expositions of the Lord Prayer — Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 17, 1997, p. 55-69.

Les parallèles sont nombreux entre *DomOrat* et la *Precatio Dominica* d'Érasme : recours à des citations et groupements de citations scripturaires analogues pour expliquer les demandes du *Notre Père* ; énoncé analogue de la cinquième et de la sixième (*remitte*, au lieu de *dimitte* ; *ne patiaris induci*, au lieu de *ne inducas*) ; développement de plusieurs thèmes communs (le Christ est *sermo Dei* ; l'accomplissement de la volonté de Dieu passe par la lutte contre la chair ; le pain quotidien désigne le *uictus* de l'âme et celui du corps ; Dieu n'est pas l'auteur de la tentation, mais il la permet pour nous punir ou nous éprouver ; le *Pater noster* étant la prière des seuls baptisés, les juifs ne peuvent l'adopter ; le *Pater* est une prière de paix, de concorde fraternelle, et la cinquième demande, la demande de pardon, impose et obtient l'*unanimitas*). La démonstration aurait été plus probante s'il avait pu être prouvé, en élargissant la comparaison à d'autres commentaires de la prière dominicale, que tous ces parallèles renvoient au seul Cyprien. Il se trouve, par exemple, que pour expliquer l'appellation *pater*, Tertullien (*Or* 2, 2), comme Cyprien et Érasme, développe déjà le thème de la filiation divine par le baptême et utilise *Matth.* 23, 9. Mais la dépendance d'Érasme vis-à-vis de Cyprien dans sa *Precatio Dominica* est garantie par l'abondance des rapprochements, la présence de termes identiques chez les deux auteurs (Érasme semble bien reprendre à Cyprien le mot *collectatio* pour désigner la lutte contre la chair et le mot *uictus* pour le pain quotidien), le fait même qu'Érasme vienne d'édition Cyprien (1520), qu'il en fasse l'éloge et que, dans son *Catechismus* de 1533, il recommande la lecture de *DomOrat*.

S. D.

**ADDENDA NOVISSIMA AD CTC 1975-1994**

**79. *Epidistolari cristiani* (secc. I-V). Repertorio bibliografico.** Parte prima, *Epidistolari greci e latini* (secc. I-III), a cura di Clara BURINI ; introduzione di Mario NALDINI, Roma : Benedictina Editrice (Abbazia di S. Paolo), 1990, XXVIII-131 p.

L'importance et la diversité du genre littéraire, le rôle de la lettre dans la vie de l'Église aux premiers siècles, justifiaient parfaitement l'entreprise. Mais le résultat est décevant. En effet, les études et les commentaires ne sont pas pris en compte. Pour les éditions et traductions, un choix est opéré, dont la finalité n'apparaît pas clairement. On trouvera quelques informations utiles : des références à Altaner, Quasten, à la Patrologie latine ; pour la Correspondance de Cyprien, le numéro des lettres contenues dans les éditions mentionnées, ainsi que les noms de tous les auteurs (les lettres synodales sont rangées sous *Concilium*), un peu perdus dans la suite alphabétique des épistolières latines des trois premiers siècles. Les limites du genre épistolaire nous semblent fixées de façon arbitraire : certains traités, adressés à un correspondant, sont considérés comme des lettres – ainsi, le *De cibis* de Novatien, l'*Ad Scapulam* grâce auquel Tertullien peut figurer dans l'ouvrage (p. 117-118) –, d'autres non (*Ad Donatum*, *Ad Demetrianum*, etc.).

S. D.

- 80.** BOBERTZ (Charles A.), *Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity — Studia Patristica*, vol. 24 : *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Historica, Theologica et Philosophica, Gnostica*, ed. by Elizabeth A. LIVINGSTONE, Leuven : Peeters, 1993, p. 20-27.

Dans le cadre de sa thèse, soutenue en 1988 (voir *CTC* 90, 46), l'auteur reprend l'exemple de Cyprien reconstruisant sa communauté à son retour d'exil (notamment *Epist* 38-40), «to see the very real social component in the Christians's use of biblical and theological language» et montrer le rôle des relations de clientèle dans la cohésion des premières communautés chrétiennes. Du lieu de son exil, Cyprien s'assure, en Celerinus, Aurelius, qu'il nomme lecteurs, et Numidicus, prêtre qu'il fait entrer dans son clergé, la clientèle de nouveaux clercs, revêtus d'une forte autorité par leur statut de confesseurs. Ceux-ci, à leur tour, lui assurent la clientèle de la *plebs*, en convaincant celle-ci que les bienfaits spirituels et matériels iront à ceux qui reconnaîtront l'autorité de Cyprien à Carthage. On trouvera, p. 26, n. 20, une discussion sur l'inclusion de *plebs uniuersa* dans les *tituli* des trois lettres (contre Clarke, *Letters*, 2, p. 178-179).

S. D.

- 81.** BORCHARDT (Carl F. A.), *Tertullian and Cyprian on patience — Acta patristica et byzantina*, 2, 1991, p. 29-45.

L'auteur énumère quelques parallèles et rapprochements entre *Pat* et *BonPat*. Si l'édition de G. E. Conway est furtivement mentionnée, celles de C. Moreschini (*CCL IIIA*) et J. Molager (*SC 291*) sont ignorées – comme le sont diverses études. Dans le sommaire qui précède cet article, l'auteur affiche son ambition de montrer l'originalité du style, de la spiritualité et du vocabulaire de Cyprien par rapport à son modèle : ce sera sans doute pour une prochaine fois.

J.-C. F.

- 82.** GIORDANI (Roberto), «*Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diaconus fecit*». *Contributo all'identificazione del martire Novaziano della Catacomba anonima sulla Via Tiburtina — Rivista di Archeologia Cristiana*, 58, 1992, p. 233-258.

On a beaucoup écrit sur l'inscription en l'honneur du martyr Novatien (*ICVR*, VII, 20334) trouvée dans les fouilles conduites à partir de 1926 aux abords de la Via Tiburtina. R. G. milite pour l'identification de ce martyr avec l'évêque schismatique, d'abord en reprenant les arguments d'A. Ferrua («*Novatiano beatissimo martyris*», dans *Civiltà Cattolica*, 95, 4, 1944, p. 232-239, republié dans ses *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari, 1991, p. 171-178), puis en supposant que le culte et la légende du diacre Laurent, martyrisé en 258 après Sixte II et les six autres diacres de l'Église de Rome, ont connu les développements que l'on sait justement pour faire pièce au prestige dont jouissait son "voisin" schismatique (la basilique de San Lorenzo fuori le mura n'est qu'à quelques centaines de mètres du "coemeterium Novatiani").

P. P.

## RÉIMPRESSIONS

- 83.** TERTULLIEN, *De la patience*, Paris : Éditions du Cerf, 1999, 313 p. (Sources Chrétiennes, 310).

Cette réimpression de l'édition parue en 1984 (*CTC* 84, 3) comporte deux pages d'additions et de corrections. On y trouvera aussi le texte d'une lettre que notre maître commun Jacques Perret († 29 mars 1992) adressait à l'éditeur, Jean-Claude Fredouille, à la réception de son livre : c'est une brève et belle méditation sur la patience chrétienne et celle des Anciens.

P. P.

**84.** DROBNER (Hubertus R.), *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*. Traduit de l'allemand par † Joseph FEISTHAUER. Revu, adapté et complété pour l'édition française par une équipe de spécialistes, Paris : Desclée, 1999, 637 p.

Les lecteurs francophones se réjouissent de la traduction française du manuel de patrologie de H. R. Drobner, paru en 1994 (*CTC* 75-94, C10) et destiné à devenir rapidement un classique. Cette version a fait intervenir Francine Culdaut, Henri-Irénée Dalmais, Michel Férou, Joseph Hoffmann et Joseph Wolinski. Les modifications par rapport à l'édition originale sont minimales, du moins pour les chapitres qui nous concernent ici, et n'affectent que les bibliographies : une rubrique «Traductions françaises» a été ajoutée, ainsi que quelques titres : l'article de S. Deléani sur le latin des Pères et son ouvrage *Christum sequi* (*CTC* 75-94, SC 45) ; le livre de G. Bavelink, *Von der Vetus latina zur Vulgate des Hieronymus*, Berlin, 1997. En revanche le commentaire des lettres de Cyprien dû à Clarke ne figure toujours pas, non plus que l'édition que G. Scarpat a donnée de *Prax* (*CTC* 85, 2), plus récente et meilleure que celle d'Evans. L'actualisation bibliographique aurait pu être plus étendue et mentionner par exemple l'édition de *Virg* dans la collection «Sources chrétiennes» (*CTC* 97, 2) ou les travaux de G. Uriñbarri Bilbao sur *Prax* (en particulier *CTC* 96, 47). Le lecteur regrette également que la version française ait ajouté quelques coquilles : en particulier, p. 197, sous la rubrique «Traductions allemandes», les références des ouvrages de Waszink (*An, Test*, 1980) et de Weber (*Spect*, 1988) ont fusionné en une seule, bien énigmatique. F. C.

**85.** KYDD (Ronald A. N.), *Charismatic Gifts in the Early Church*, 4th printing, Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1997, X-100 p.

Ce livre, dont la première édition date de 1984, est issu d'une thèse soutenue à l'Université de St Andrews, et reprend l'article «Novatian's *De trinitate*, 29 : Evidence of the Charismatic?», paru dans *The Scottish Journal of Theology*, 30, 1977, p. 313-318 (*CTC* 75-94, SN 10). L'A., pasteur pentecôtiste, y souligne la présence des dons de l'Esprit (visions, révélations, prophéties) dans les communautés carthaginoise et romaine, jusqu'au milieu du III<sup>e</sup> siècle. P. P.

**86.** SCHRECKENBERG (Heinz), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, 4. überarbeitete und ergänzte Auflage, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien : Lang, 1999, 795 p. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 172).

Cette réédition, revue et complétée, de l'ouvrage paru pour la première fois en 1982 (*CTC* 84, 34), n'apporte aucune modification au texte, qui garde la même pagination. À la fin du volume, des annexes apportent les *corrigenda* et les *addenda* nécessaires, qui concernent essentiellement la bibliographie (Tertullien, p. 763 ; Cyprien et Novatien, p. 764). F. C.

## NOUVELLES

**87.** Dans la série «Histoire de croire», diffusée par la chaîne française de télévision Antenne 2 dans le cadre de l'émission «Le Jour du Seigneur» (le dimanche à 10 h 30), plusieurs films ont déjà été produits par Véronick Beaulieu-Mativet. Les premiers concernaient les premières communautés chrétiennes et Pierre et Paul à Rome ; les deux derniers ont présenté Tertullien (8 octobre 2000) et Cyprien (15 octobre). Ils seront prochainement disponibles en vidéo-cassettes. La productrice a bénéficié du concours de Goulven Madec et de Simone Deléani.