

## Chronica Tertulliana et Cyprianea 2000

Cette chronique continue et complète la *Chronica Tertulliana* 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 2000, 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 Tertulliana et Cyprianea 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, Paris, 1999 : elles sont brièvement présentées, en fin de bulletin, sous une rubrique *Addenda nouissima ad CTC 75-94*.
2. publications datées de 1995 à 1999 : 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 Mme Ritva Maria Jacobsson, qui nous a facilité l'accès à un livre suédois ; M. Joseph Wolinski, qui a bien voulu recenser deux ouvrages en polonais ; MM. Franco Montanari et Enrico Maltese, qui ont eu la gentillesse de nous procurer la photocopie d'articles introuvables à Paris, et MM. Pierre-Paul Corsetti et Pierre Dufraigne, qui nous ont, une nouvelle fois, fourni de précieuses indications bibliographiques.

Frédéric CHAPOT — Simone DELÉANI — François DOLBEAU

Jean-Claude FREDOUILLE — Pierre PETITMENGIN

### BIBLIOGRAPHIE

1. BALFOUR (Ian L. S.), *Tertullian On and Off the Internet — Journal of Early Christian Studies*, 8, 2000, p. 579-585.

Au départ de cet article, il y a une constatation : les étudiants d'aujourd'hui préfèrent trouver sur l'Internet ce qu'on cherchait jadis dans les livres et les bibliothèques. La question est : qu'y trouvent-ils vraiment ? Autrement dit, les ressources sont-elles les mêmes, ou du moins comparables ? Pour y répondre, I. B. disposait de deux outils qu'il s'est constitués à titre personnel : une liste de toutes les publications de et sur Tertullien (depuis l'édition princeps d'*Apol*), dont il a sélectionné un échantillon de 2 000 titres), et une liste des 921 sites web où Tertullien apparaît

dans le titre. La comparaison des deux a donné des résultats importants, et parfois surprenants : ainsi, seulement 3 % des études publiées sur Tertullien sont accessibles sur le web (qui en revanche diffuse quelques travaux originaux) ; la traduction intégrale de l'œuvre de Tertullien parue dans la série des *Ante-Nicene Fathers* a été copiée 11 fois, mais en revanche le texte latin des *opera omnia* n'est accessible que par la *Patrologia Latina Database* de Chadwyck-Healey (version web, payante), etc.

Il n'est pas possible d'examiner ici tous les points évoqués dans cet article novateur, qui devrait être médité par tous ceux qui s'intéressent à Tertullien et à la bibliographie des Pères de l'Église. On se limitera ici à quatre remarques.

1. I. B. insiste à juste titre sur l'extraordinaire diffusion (et démocratisation) du savoir que permet le web : beaucoup d'excellents travaux (non soumis au copyright) pourraient être mis à la disposition de tous. L'exemple est donné par le site de Roger Pearse (cf. *CTC* 97, 69 ; adresse actuelle : [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org)) qui s'enrichit régulièrement, comme le montre sa très pratique rubrique "What's new ?".

2. La *CTC* devra, à l'avenir, rendre compte des publications originales diffusées uniquement sur l'Internet, et signaler l'apparition de nouveaux sites significatifs. La matière est très fluctuante : quand I. B. rédigeait son article, seulement sept traités (en latin) étaient accessibles gratuitement sur le web ; nous en avons compté quinze, sauf erreur ou omission.

3. Faudra-t-il un jour envisager, à côté de l'édition imprimée, la diffusion électronique de la *CTC*, voire de la *REAug* ? C'est un problème qui se posera forcément. L'exemple du *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* (cf. *CTC* 98, 1), maintenant accessible (et mis à jour ?) sur le site [www.bautz.de/bbkl](http://www.bautz.de/bbkl), doit faire réfléchir.

4. La bibliographie de Tertullien au temps de la presse à bras (jusqu'à 1800 environ), que je prépare depuis trop longtemps, permet de corriger certaines indications de I. B. : ainsi Tertullien apparaît sur une page de titre en français dès 1555. C'est naturellement à charge de revanche.

P. P.

## 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 25 avril 1695, Montfaucon écrivait à son confrère dom Jean Guillot, alors à Rome, pour lui exprimer sa désapprobation des *Eclaircissements sur la doctrine et l'histoire ecclésiastique des deux premiers siècles* de l'abbé P.-V. Faydit : «Il commence par accuser Mr de Tillemont d'avoir calomnié Marcion et Hermogène lorsqu'il dit qu'ils croyaient que la matière qui étoit éternelle n'avait point été faite. Il pretend prouver par Tertullien que quoyque ces Heresiarques ayent tenu que la matière étoit éternelle, ils n'ont jamais dit qu'elle n'eut point été créée. Cependant il n'y a que jeter les yeux sur les ouvrages de Tertullien contre Marcion et contre Hermogène...» Ce bref extrait d'une lettre conservée à Copenhague (Bibl. royale, Böll. Brev. 4° U 672) suffit à rappeler qu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Hermogène était un penseur dont on tenait compte. F. C. a lui-même montré que Bossuet s'en était inspiré (ce qui avait échappé à Dom Hesbert ; cf. *CTC* 81, 33). Aujourd'hui cet adversaire de Tertullien, qui lui consacra deux réfutations, ce premier artiste chrétien dont nous connaissions l'existence (il était peintre : Tertullien le lui reprochera assez) était bien oublié, même des spécialistes, jusqu'à ce que F. C. le remette à l'honneur par un mémoire très fouillé sur sa doctrine (recensé en *CTC* 99, 55) et par l'édition exemplaire que nous présentons. C'est une personnalité philosophique qu'il fait resurgir, un chrétien platonisant et gnosticiant, très sensible au problème de l'origine du mal, qu'il explique par une matière éternelle et désordonnée, mise en ordre par la simple apparition de Dieu, mais pas totalement, de sorte qu'elle est à l'origine des maux qui troublent et défigurent le *cosmos*.

La réfutation de cette cosmologie, en quoi consiste *Herm*, est bien connue dans ses grandes lignes : si la matière est éternelle, elle devient l'équivalent de Dieu, ce qui est impossible, donc Dieu a créé le monde *ex nihilo* (Tertullien est le premier à formuler cette doctrine) ; et si Dieu laisse la matière évoluer vers le mal, il en devient à son tour responsable. Le mérite de F. C. est d'avoir montré, avec beaucoup de science, tout l'arrière-plan philosophique et théologique des positions antagonistes, et d'avoir dégagé les fils d'une argumentation qui, pour réduire l'adversaire à la contradiction, exploite toutes les ressources de la rhétorique, voire de l'artifice : l'étude de la composition du traité, les sommaires très détaillés que, dans son commentaire, F. C. place en tête de chaque chapitre, les remarques judicieuses qu'il fait sur les habiletés, et parfois les sophismes de Tertullien, permettent au lecteur de suivre l'âpre controverse.

Le texte, qui est fondé sur des témoins d'un seul corpus, celui dit de Cluny, n'est pas toujours sûr ni aisé à comprendre, malgré les efforts d'une suite d'éditeurs parmi lesquels on donne une place d'honneur à Beatus Rhenanus (voir l'article de F. C. recensé *infra* au n° 16), E. Kroymann (*CSEL* 47, 1907) et J. H. Waszink (1956 ; traduction anglaise annotée la même année). Ce dernier, modérant les hardiesses de son prédécesseur et profitant des travaux consacrés à la langue et au texte de Tertullien dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, a établi un texte solide dont F. C. ne se sépare que sur des points mineurs (on trouvera p. 59, n. 1, une liste de ces divergences). Certains choix sont justifiés par l'usage de Tertullien (10, 3 *aduersus* et non *aduersum* ; 22, 2 et 27, 2 *unde* pour *undeunde*) ; d'autres paraissent moins convaincants (rejet de l'addition *materiae* en 11, 3 ; infinitif dans une relative en 42, 2). F. C. a puisé ses solutions dans la tradition manuscrite et les travaux de générations de philologues (la seule conjecture qu'il ait envisagée – *summus* au lieu de *solus* en 11, 1 – n'est pas sortie de son commentaire). On pourrait encore exploiter davantage cet héritage : en 7, 3 l'ingénieuse correction de G. Thörnelli (*Studia Tertullianea*, I, p. 25-26) «*diuinitas... aeterna e<adem> aderit*» est admise dans la traduction («elle sera présente ... de façon identique») et pourrait l'être dans le texte ; en 42, 3, on lira avec Hoppe, *Beiträge*, p. 152, *et iam* et non *etiam*. Dans l'ensemble les options raisonnables de F. C. inspirent confiance, mais il arrive que des doutes subsistent devant des textes difficiles : en ce cas, on aura intérêt à voir si on ne trouverait pas de l'aide dans les notes jointes par Waszink à sa traduction anglaise, voire dans l'apparat de Kroymann (on n'attribuera pas, comme il est fait p. 59, à ce bon connaisseur de Tertullien la division en paragraphes introduite un peu hâtivement par les éditeurs du *Corpus Christianorum*).

Un grand progrès de la nouvelle édition est son apparat critique, positif ou négatif suivant les cas, mais toujours clair et sans ambiguïté. Il est débarrassé du témoignage secondaire de VL, mais en revanche, il rend compte avec précision du travail de plusieurs philologues. F. C. est le premier à relever systématiquement les notes inscrites par Rhenanus dans les marges du *Paterniacensis* (sigle R<sup>0</sup>), qui garantissent le texte de l'*Hirsaugiensis* lorsqu'elles coïncident avec les leçons de ses descendants FX ; le premier aussi à utiliser les trois collations du *Diuionensis* perdu, et à réserver dans l'histoire du texte de Tertullien une place à Pierre Pithou et à Théodore de Bèze à côté de Claude de Saumaise. On regrettera un peu que les savants italiens n'aient pas bénéficié de la même acribie. Il aurait fallu distinguer les conjectures de Latini signalées dans les notes de Pamèle et celles qu'il publiera lui-même en 1584 ; on aurait pu suivre la «nébuleuse» des variantes attribuées à Fulvio Orsini, depuis l'exemplaire annoté du cardinal Sirleto (cf. *CTC* 90, 17) jusqu'aux *Emendationes epidicticae* de Ioannes à Wouwer (1603). Quelques sondages amènent à deux constatations curieuses. La première, c'est que F. C., d'ordinaire si exact, ne reproduit pas toujours fidèlement la leçon de Pamèle, ainsi en 33,1 (9) *nihil*, 42, 2 (13) *etiam* ou 45, 3 (23) *deus*. S'agit-il de distractions de l'éditeur (ou de son recenseur), de corrections en cours d'impression, de variantes introduites au fil des réimpressions ? L'autre a plus d'importance. Le stemma donné p. 60 montre que l'accord d'un des témoins de la branche  $\alpha - P$  ou  $N(D)$  – avec la branche  $\beta$  (FX) donne le texte de l'archétype. Or souvent F. C. et, sauf indication contraire, ses prédécesseurs choisissent la leçon propre à P contre l'accord  $N(D)$  FX, ainsi en 1, 4 (20) *ad philosophos conuersus* : *conuersus ad philosophos Kr Was* : 1, 4 (22) *nata* : *natura* ;

2, 4 (30) uitio : uitio cum ; 3, 3 (11) semetipso : ipso *Kr* ; 11, 1 (8) sit : si ; 12, 3 (22) uero : ergo, etc. Il est peu probable que toutes les leçons fautives aient pu être générées indépendamment dans chaque branche, ou toutes les bonnes leçons conjecturées par *P* ou son ancêtre : faut-il alors supposer un phénomène de contamination ?

La traduction, agréable à lire, est précise même si elle gomme parfois des nuances qui ne sont pas toujours relevées dans le commentaire. Quelques remarques : 3, 5 *tunc deus cum et dominus* «il fut Dieu en étant aussi Seigneur» ; la relation temporelle est perdue ; C. Moreschini la conserve dans ses *Opere scelte di Tertulliano* (Torino, 1974), que F. C. ne semble pas connaître : «Egli divenne Dio e Signore insieme e nello stesso tempo».— 6,3 *in qua omnia dei propria recensentur* : la traduction omet *in qua* (sc. *materia*) ; passage «décortiqué» par Waszink, *Treatise*, p. 115, n. 56.— 45, 2 *coepit et ubique conueniri deus* «à être partout invoqué comme Dieu» ; le verbe donne plutôt l'idée d'une rencontre (Moreschini : «a venirici incontro ovunque»).

Le commentaire, qui occupe près de 230 pages compactes (les lemmes ne sont pas distingués par un alinéa comme dans les récentes éditions de *Mon* et de *Virg*) est aussi remarquable par sa richesse que par sa correction (les fautes d'impression, comme *uolacrum* p. 382, sont exceptionnelles). F. C. est aussi à l'aise dans l'histoire de la philosophie antique que dans celle de la langue latine tardive. Il corrige, avec délicatesse, les autorités les plus reconnues : le *The-saurus* (p. 409), G. Claesson (p. 288), J. H. Waszink (p. 213), R. Braun (p. 243 et 255), etc. Il détecte des échos du traité, ou en tout cas de ses formules, chez Novatien, Jérôme, Boèce même, comblant ainsi le trou qui, dans l'étude de la postérité du traité (introduction, p. 49-52), sépare le *De autexusio* de Méthode d'Olympe des *Élévations sur les mystères* de Bossuet (comment d'ailleurs un auteur grec pouvait-il avoir connaissance d'*Herm* ? la question méritait d'être posée). Les notes sur les concepts essentiels, comme *sophia*, *substantia*, *persona*, etc., constituent de précieuses synthèses, très informées des recherches actuelles, et, dans l'analyse des faits de langue, F. C. sait apporter du neuf à une bibliographie parfois bien répétitive (ainsi p. 229 sur *solummodo*). Parfois tout de même, devant l'ampleur d'un commentaire si foisonnant, on est saisi d'un doute — pourquoi signaler *ferax* (13, 3) «unique emploi chez Tertullien», et pourquoi ne pas signaler *bardus* (36, 3), tout aussi rare ? — et on aimerait avoir des réponses à des questions élémentaires, p. ex. : le texte de Théopompe auquel Tertullien fait allusion en 25, 5, est-il publié dans les *Fragmente der griechischen Historiker* ? le *genitalis humor* de 29, 2 ne désignerait-il pas le liquide amniotique ? Le savant commentateur aurait dû se mettre encore davantage au niveau de son lecteur.

Quelques pages excellentes de l'introduction sont consacrées à l'utilisation de la Bible par Hermogène et par Tertullien, et les notes analysent avec précision le texte des citations scripturaires. On regrettera que F. C., qui a beaucoup utilisé l'édition de la *Genèse* dans la *Vetus Latina* de Beuron, n'ait pas fait de même avec celle d'*Isaïe*, achevée en 1997. Ainsi, nous avons peine à croire que dans la citation d'*Is.* 40, 14 (*Herm* 17, 1. 2 ; 18, 1 ; cf. *Marc* II, 2, 4) *uiam intelligentiae et scientiae*, le deuxième membre, propre à Tertullien, fasse allusion à κρίσις qui précède (le mot est traduit par *iudicium* ou *iustitia* dans la *Vetus Latina*). Il doit s'agir de l'écho d'une formule fréquente chez Tertullien pour caractériser l'homme, être doué de raison : *intelligentiae* (*sensus*, *intellectus*) et *scientiae capax* (*capacissimus*) ; elle apparaît en *Test* 1, 5 ; *An* 17, 11 ; *Marc* II, 4, 5 et 9, 4. — Autre regret : dans l'appendice fort bien mené sur «Hermogène et la peinture» (p. 435-451), on s'attendait à une discussion avec le seul historien de l'art qui ait pris au sérieux le «regard» de Tertullien, Georges Didi-Huberman (*CTC* 87, 9). Ces quelques regrets montrent seulement tout ce qu'on attend d'un tertullianiste qui nous a déjà tant donné. P. P.

3. *Anonymus, Cæna Cypriani*. Introduzione, traduzione e note a cura di Albertina FONTANA, Sotto il Monte (Bergamo) : Servitium, 1999, 83 p. (Margaritae, 5).

Ce livret cherche à faire découvrir *Cen* à des non-spécialistes. L'introduction en propose une lecture carnavalesque en référence à l'interprétation de M. Bachtin ; elle débute et se termine par des renvois à Umberto Eco, dont le roman, *Il nome della rosa*, a naguère redonné vie à l'opuscule pseudocyprianique. La traduction italienne semble fidèle (sauf p. 54 : «Arioch allontanato» pour «Impingitur Arioch»). Le texte latin de *Cen*, les références bibliques et une partie des notes dépendent de l'édition de K. Strecker (MGH, *Poetae latini medii aevi* IV/2, 1914). Deux appendices procurent, en latin et en italien, le prologue et l'épilogue du remaniement rythmique de Jean Diacre, ainsi que l'homélie I 38 de Zénon de Vérone, considérée comme prototype de *Cen*. – L'auteur entendait respecter la linéation de Strecker, mais le petit format retenu l'a souvent forcée à une autre mise en pages, de sorte que parfois la numérotation marginale de 5 en 5 ne correspond plus à la réalité. Des erreurs se sont glissées, çà et là, dans la réimpression des textes latins : à la l. 159 de *Cen*, ajouter *plenam* devant *ampullam* ; l. 161, substituer *sublatisque* à *sublatis* et, à la l. 258, *Achar* à *Acan* ; à la l. 264, Strecker avait adopté la leçon *Eliezer*, non *Eleazar* ; l. 265-6, rétablir «Tunc iussit rex uti qui mortuus erat sepeliretur. Vendidit agrum Em-mor» ; l. 267, l'ordre correct des mots est «monumentum fecit Nachor» ; enfin, dans les annexes des p. 64 et 72, rectifier *recemis* en *racemis*, et *popolum* en *populum*. Il est dommage qu'A. F. n'ait connu ni un livre de C. Modesto, *Studien zur Cena Cypriani...*, ni un article de R. F. Gleib (cf. *CTC* 92, 3 et *CTC* 75-94, C 18b), qui lui auraient permis d'enrichir introduction et notes.

F. D.

## TRADUCTIONS

4. ALCOVER (Esperanza), «*De praescriptione haereticorum*» de Tertuliano — *Estudios Eclesiásticos*, 75, 2000, p. 235-301 et 473-540.

Ce travail est issu d'un mémoire de «licenciatura» en théologie préparé sous la direction du Prof. D. Gabino Urbarri à l'Université Pontificale «Comillas» de Madrid. Il s'agit d'une traduction annotée de *Praes* de Tertullien, qu'accompagne, dans le fascicule suivant de la revue, une étude générale du traité. Dans l'introduction, assez scolaire, E. A. analyse brièvement la composition de l'ouvrage, en se référant partiellement aux catégories de la rhétorique classique. À cet égard, on s'étonne de voir qualifier les neuf derniers chapitres (36-44, 12) de *peroratio extrema* ; on regrette également que l'analyse de Ch. Munier (*CTC* 85, 19) ne soit pas connue. La traduction, la première en espagnol, volontairement proche du texte, rendra évidemment de grands services aux lecteurs hispanophones. Fondée sur le texte de Refoulé édité dans le *CCL*, elle est accompagnée de nombreuses notes, dans lesquelles E. A. indique des parallèles textuels, commente le sens de certains mots, justifie ses choix de traduction ou de texte. Soucieuse de proposer un travail personnel, elle fait parfois des choix hardis et discutables : en 4, 4, la traduction littérale de *adulteri euangelizatores* par «los evangelizadores adulteros», malgré la note explicative, rend mal le sens de l'adjectif ; en 14, 14, la traduction de *de scripturis agunt* par «maltraiter les Écritures» ne nous a pas convaincu ; en 39, 1, E. A. s'éloigne nettement des traductions de Refoulé et de Moreschini, en comprenant *merito* non pas comme un adverbe (non rendu, il est vrai, par ces deux traducteurs), mais comme l'ablatif de *meritum*, qui serait un souvenir du mot βραβεῖον présent dans *Phil* 3, 14 : l'allusion scripturaire est peu vraisemblable, et l'argumentation de la traductrice assez fragile. Sensible à la connotation juridique du vocabulaire, elle l'accentue parfois exagérément dans sa traduction, par exemple en rendant *indicium proprietatis* par «titre de propriété» (35, 4). En revanche, nous sommes davantage disposé à la suivre, lorsque, en 30, 11, elle propose de corriger *alterius* en *anterius*. L'étude qui suit est articulée principalement autour des notions de *praescriptio* et de *traditio*. À propos de la

première, E. A., tout en s'efforçant de montrer sa richesse et ses diverses acceptions, insiste surtout sur sa valeur juridique. F. C.

5. RUBENSON (Samuel), éd., *Martyrer och Helgon* [Martyrs et saints], Skellefteå, Artos Bokförlag, 2000, 287 p. (Svenskt patristiskt bibliotek, 2).

On assiste à un renouveau des études patristiques en Suède. Le Collegium Patristicum Lundense, dont l'animateur est Samuel Rubenson, professeur d'histoire de l'Église à Lund, édite depuis 1987 un intéressant bulletin annuel ("Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense"), qui regroupe des informations, des articles et des comptes rendus. Un projet de plus grande envergure, lancé par le même savant, est la publication en 10 volumes d'une anthologie de textes patristiques, traduits à nouveaux frais. Le premier tome, édité par Per Beskow, est paru en 1998. Il concernait le culte et la vie de l'Église (*Gudtjänst och kyrkoliv*), et ne rentrait pas dans le cadre de la CTC. En revanche, le tome 2, dont le responsable est S. Rubenson lui-même, contient entre autres les traductions par Bengt Ellenberger d'*Act AScil* (d'après l'édition Musurillo), *PPerp* (d'après Amat), *ACypr* (d'après Musurillo) et Pontius, *VCypr* (d'après Bastiaensen). Selon R. Jacobsson, ce livre, d'une grande élégance typographique, se recommande aussi par la clarté de son introduction, solide mais écrite dans une langue facilement accessible, qui retrace le contexte historique et discute le concept de martyr, et par la qualité exceptionnelle des versions suédoises, dues à un traducteur renommé. C'est un apport important à la culture suédoise, et plus généralement scandinave. P. P.

6. EHRMAN (Bart D.), *After the New Testament : A Reader in Early Christianity*, New York : Oxford University Press, 1999, XII-436 p.

C'est à l'intention de ses étudiants (et avec le concours de certains d'entre eux) que B. E. a composé ce recueil qui vise à montrer, par un choix judicieux de textes, la variété et la richesse de la tradition chrétienne à ses débuts, depuis l'achèvement du Nouveau Testament jusqu'à l'époque où Eusèbe de Césarée a commencé d'écrire son *Histoire ecclésiastique* (et donc de structurer à sa façon l'histoire des premiers siècles chrétiens). Pour dépasser les limites de ce qu'il appelle la "proto-orthodoxie", E. B. accorde une large place à des textes marginaux, comme les évangiles et actes apocryphes et les écrits gnostiques. Une autre originalité est d'avoir regroupé les 76 documents choisis suivant douze thèmes qui abordent les principaux aspects des origines chrétiennes, depuis "La diffusion du christianisme" jusqu'à "L'émergence de l'orthodoxie". Des introductions stimulantes, munies de bibliographies bien choisies (où ne figurent que des ouvrages rédigés ou traduits en anglais), invitent le lecteur à découvrir les documents primaires, donnés dans les traductions anglaises "les plus lisibles et courantes" (p. XI ; pourquoi ne pas avoir utilisé celles d'E. Evans pour *Prax* et *Carn* ?). L'ensemble est beaucoup plus "moderne" et facile à lire que le *New Eusebius. Documents illustrative of the History of the Church to A. D. 337* de J. Stevenson (Londres, S. P. C. K., 1957) avec sa séquence chronologique et son appareil érudit de notes, cartes et index (la nouvelle anthologie n'est pas alourdie par ces *impedimenta* ; c'est tout juste s'il y figure les références bibliques essentielles). Il faut souhaiter que l'étudiant ou le lecteur cultivé, mis en appétit par la sélection d'E. B., sera poussé non seulement à élargir ses lectures, mais aussi à les approfondir, en découvrant les questions que posent beaucoup de ces textes. — Sont du ressort de la CTC la traduction intégrale d' *Act AScil*, *PPerp* et du canon de Muratori, et les traductions partielles de MIN, *Oct* (6-12, extraits) ; TERT, *Apol* (extraits), *Iud* (1), *Praes* (extraits), *Carn* (1-5, 17), *Prax* (extraits), *Cor* (3-4, 1), Vx (livre I, en entier) ; CYPR, *Vnit* (4) ; NOV, *Trin* (1-5). P. P.

7. TUREK (Waldemar), *Tertulian. Opracowanie i wybór tekstów* [Présentation d'ensemble et choix de textes], Kraków : WAM - Księża Jezuici, 1999, 296 p. (Ojcowie żywi [Les Pères Vivants], 15).

8. TUREK (Waldemar), *Tertulian*, Kraków : WAM, 2001, 80 p. (Wielcy Ludzie Kosciola [Les grands hommes de l'Église]).

Ces deux ouvrages du même A. ont pour objet de faire connaître Tertullien à un large public polonais. Le premier, paru dans une collection très populaire en Pologne, "Les Pères vivants" (dirigée par M. Starowieyski), présente dans une première partie (p. 15-85) la vie et l'œuvre de Tertullien en un style alerte et concis. Certains raccourcis risquent de simplifier par trop la pensée du Carthaginois. Il est risqué, par exemple, d'affirmer qu'"une unique substance divine s'étend en Père, Fils et Esprit" (p. 69), car la "*materia matrix*" d'*Apol* 21, 12 n'est autre que Dieu (le Père) lui-même... Mais l'ensemble n'en constitue pas moins une introduction très claire à la pensée de Tertullien, en la situant brièvement dans le contexte de la recherche contemporaine (cf. p. 80-85, et la bibliographie, p. 255-259, qui fait une place de choix aux auteurs polonais). La seconde partie regroupe les textes choisis et brièvement présentés autour de trois thèmes : 1. La défense des chrétiens. 2. La doctrine des chrétiens. 3. La vie des chrétiens. — Le deuxième petit ouvrage reprend et développe la présentation de Tertullien : son intérêt pour aujourd'hui (p. 5-12), sa vie, son œuvre, sa riche personnalité : l'écrivain, le juriste et le philosophe ; l'apologiste ; le théologien ; le catéchète.

J. WOLINSKI

### PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

9. FÜRST (Alfons), *Tertullian — Lexikon für Theologie und Kirche*, 9, 2000, c. 1344-1348.

Dans la grande tradition des encyclopédies germaniques, A. F. réussit à donner dans un minimum d'espace un maximum d'informations exactes et préalablement "digérées". Il traite successivement de la vie de Tertullien, de ses œuvres (brève et habile présentation des 31 traités conservés), de sa théologie et de sa spiritualité, enfin de son importance et de sa fortune. On admirera cette miniature talentueuse, tout en regrettant quelques à-peu-près : le titre *περὶ ἐκστάσεως* est une "transformation subtile" de celui donné par Jérôme, *de ecstasi* (cf. T. D. Barnes, *Tertullian*, Oxford, 1985<sup>2</sup>, p. 253) ; le *de censu animae* est connu par des *testimonia* et non par des fragments (cf. J. H. Waszink, trad. *An* [CTC 80, 4], p. 213), etc. La bibliographie nous semble donner trop de place à des articles récents au détriment d'ouvrages classiques et non remplacés, comme *La théologie de Tertullien* d'A. d'Alès (1905). Il faut une certaine astuce pour retrouver l'importante notice de H. Tränkle (CTC 97, 11) sous la référence HAW<sup>3</sup> 8/4, 438-511.

P. P.

10. DAUZAT (Pierre-Emmanuel), *Tertullien, un païen Père de l'Église — Aux origines du christianisme*. Textes présentés par Pierre Geoltrain, Paris : Éditions Gallimard et *Le monde de la Bible*, 2000, p. 505-510.

Dans ce recueil d'articles parus une première fois dans le magazine *Le monde de la Bible* et réunis ici par P. Geoltrain, P.-E. D. consacre quelques pages à la figure de Tertullien. Cette présentation alerte évoque à grands traits le parcours spirituel du Carthaginois ainsi que son œuvre de conversion de la langue et de la culture latines, avant de s'achever par quelques considérations sur *Pall*, inspirées des analyses de J.-C. Fredouille. L'ensemble nous a paru juste, et incontestablement l'A. possède un sens aigu de la formule. On regrette cependant le titre de l'article, dont l'oxymore, évidemment séduisant, risque de prêter à confusion : P.-E. D. le sait bien d'ailleurs, puisqu'il termine sa présentation ainsi : «En un sens, le chrétien avait su rester païen». Et l'on pourrait ajouter que le fait est assez commun chez les auteurs latins chrétiens.

Enfin, il n'eût pas été inutile, même pour un public de non-spécialistes, d'indiquer les références des citations. F. C.

**11.** MORESCHINI (Claudio), NORELLI (Enrico), *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia : Morcelliana, 1999, 595 p.

**12.** MORESCHINI (Claudio), NORELLI (Enrico), *Histoire de la littérature chrétienne antique, grecque et latine*, 1. *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève : Labor et Fides, 2000, 510 p. (traduction de M. Rousset).

De la *Storia della letteratura cristiana greca e latina* parue en 1995 (cf. CTC 95, 4), nous disposons donc maintenant à la fois d'une version italienne condensée (le *Manuale*) et d'une traduction française, particulièrement élégante, qui remplace désormais l'original, dans l'attente d'une seconde édition italienne. La bibliographie a été actualisée, moins toutefois qu'on l'aurait pu. La traduction de certains titres s'écarte des usages : "À sa propre femme" (*Ad uxorem*), "Que les vierges doivent porter le voile" (*De uirginibus uelendis*), "Octave" (*Octauius*), "Sur la manière de se vêtir des vierges" (*De habitu uirginum*), "L'explication de la prière du Seigneur" (*De dominica oratione*), "La condition mortelle de l'homme" (*De mortalitate*), "L'activité pratique et les aumônes" (*De opere et eleemosynis*). — P. 19, les deux ouvrages d'H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* et *Lateinische Kirchenväter* ont été traduits en français respectivement en 1963 et 1967. J.-C. F.

### ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

**13.** DUNN (Geoffrey D.), *The Universal Spread of Christianity as a Rhetorical Argument in Tertullian's adversus Iudaeos* — *Journal of Early Christian Studies*, 8, 2000, p. 1-19.

Le thème de la portée universelle du christianisme apparaît trois fois dans *Iud* de Tertullien : 7, 2b - 8, 1a ; 12, 1-2 ; 14, 12-14, pour prouver que le Christ réalise la promesse de Dieu d'étendre la foi à toutes les nations. Le retour de la même idée nous confronte inévitablement à la difficile question de la structure du traité, dont on a pensé qu'il était inachevé (H. Tränkle). Selon G. D. D., l'authenticité de l'ouvrage ne fait pas de doute, mais la deuxième partie nous est parvenue sous la forme d'une ébauche non révisée. L'analyse de l'ouvrage révèle l'empreinte des catégories de la rhétorique classique, et l'A. découvre la composition suivante : 1, 1-3 *Exordium*. 1, 3-7 *Narratio*. 1, 8 - 2, 1a *Partitio* (ou *propositio*). 2, 1b - 6, 1 *Refutatio*. 6, 2 - 11, 9 et 11, 11b - 14, 10 *Confirmatio* (qui suit l'ordre chronologique de l'Histoire). 11, 10-12 *Peroratio*, interrompue, puis reprise à la fin du traité 14, 11-14. Pour l'A., si le thème de l'universelle diffusion du christianisme trouve sa place dans le développement du chapitre 12, il en va différemment pour les deux autres occurrences. Le développement du chapitre 7 ne serait pas à sa place, qu'il trouverait plus pertinemment au chapitre 12. Quant au développement du chapitre 14, 11-14 ce serait une interpolation ultérieure qui ne serait pas l'œuvre de Tertullien, et G. D. D. reconstitue l'historique suivant : l'exposé du chapitre 12, 1-2 a été repris dans *Marc* III, 20, 1-4 par Tertullien lui-même, puis quelqu'un aurait repris ce matériau à *Marc* III pour l'intégrer à la fin de *Iud*, sans se rendre compte qu'il figurait déjà dans le traité sous une forme un peu différente. L'analyse de G. D. D. est minutieuse et intéressante. Sans me prononcer sur le résultat de son enquête, il me semble toutefois que l'A. a une idée un peu rigide de la composition rhétorique, comme un développement qui devrait être toujours parfaitement linéaire. Si tel est bien le cas dans certains traités – J.-C. Fredouille l'a montré par exemple pour *Cor*, et il m'a semblé que c'était aussi le cas pour *Herm* –, la composition n'est pas toujours aussi systématique. Dans le cas de *Iud*, le retour du thème est expliqué par H. Tränkle notamment par l'importance que lui accorde Tertullien : G. D. D. conteste cette analyse au motif que ce serait une faiblesse de composition et d'argumentation (p. 13). En fait, on doit se garder d'oublier que chez les

Anciens la composition est "souvent d'ordre musical, avec le retour de thèmes" (H.-I. Marrou). P. Grimal l'a montré à propos des *Dialogues* de Sénèque (*Revue des Études Anciennes*, 51 [1949], p. 246 s. et 52 [1950], p. 238 s.), et les remarques de R. Braun sur la composition d'*Apol* vont dans le même sens (dans *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, 1964, p. 114-121, repris dans *Approches de Tertullien*, Paris, 1992, p. 127-134). Cela dit, les propositions de G. D. D. devraient relancer le débat sur la composition et le degré d'achèvement de *Iud*. F. C.

14. TURCAN (Marie), TURCAN-VERKERK (Anne-Marie), *Faut-il rendre à Tertullien l'Ex libris Tertulliani de execrandis gentium diis du manuscrit Vatican latin 3852 ?* – *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, p. 205-271.

En 1630, d'après un manuscrit du IX<sup>e</sup> s. (Vatican latin 3852), Joseph-Marie Suarès donnait la première édition du *De execrandis gentium diis* (CPL 35 = *Execr*), qu'il tenait pour une œuvre authentique de Tertullien. La critique postérieure (en dernier lieu E. Bickel en 1927) a rejeté l'ouvrage parmi les *spuria* et l'a daté du VI<sup>e</sup> s. Les auteurs entendent rouvrir la discussion d'authenticité, car elles estiment que ce texte, auquel la rubrique transmise (« Ex libris Tertulliani ») confère le caractère d'extraits, a été discrédité à tort.

I. TURCAN-VERKERK (A.-M.), *La composition et l'origine du Vat. lat. 3852 : un dossier constitué par Florus de Lyon*, p. 206-234.

Les arguments utilisés dans cette section sont empruntés à la paléographie, à la codicologie et à l'histoire des bibliothèques. Ils montrent – d'une façon, à mon avis, irréfutable – qu'*Execr* fait partie d'un dossier constitué à Lyon autour de 840 par le diacre Florus. Ces extraits sont donc originaires du milieu même qui possédait le *Codex Agobardinus* (Paris, BNF, lat. 1622, également annoté par Florus) et lisait encore le *De superstitione saeculi* de Tertullien, aujourd'hui perdu, que la table de l'*Agobardinus* mentionne en dernière position.

L'auteur note d'abord que les mots *gentium diis* figurent dans une liste mutilée des livres que Mannon, un collaborateur de Florus, légua vers 893 à l'abbaye de Saint-Oyen. Elle procède ensuite à une analyse minutieuse du recueil du Vatican, dont l'ordonnance a été plusieurs fois remaniée au moyen de déplacements, de grattages et de réécritures. Avec *Execr*, aux f. 129v-130v, s'achève un groupe de cahiers renfermant des extraits d'Isidore, de Bède, d'Orose, de Paul Diacre, d'Eucher (tous authentiques), ainsi que des fragments assez rares sur les poids et mesures. Le ms. Vatican latin 3852 est entièrement copié d'une seule main, qu'A.-M. T.-V. identifie avec celle de Florus par comparaison avec Lyon, BM 484 (l'original du florilège augustinien sur les Épîtres pauliniennes, compilé par le diacre de Lyon). Certains modèles du copiste-excerpteur peuvent être identifiés dans trois manuscrits lyonnais, qui préservent également des annotations de Florus : Roma, Vallicelliana E 26 pour la Chronique de Bède ; Paris, BNF, lat. 8680 (un fragment détaché du ms. précédent) et lat. 9550 pour les extraits sur les poids et mesures et ceux d'Eucher de Lyon. Le ms. du Vatican est défini en conclusion comme un dossier florien, «recueil de textes, d'extraits la plupart du temps assez longs, dont on a retranché surtout les phrases de pure rhétorique... pour ne garder que ce qui pouvait être un jour utilisable». Un aspect important de ce dossier est la présence de rubriques qui parfois reproduisent non le titre mais un sous-titre de l'œuvre dépouillée : «Ex libris sancti Eucherii de variis vocabulis» y renvoie ainsi à une sous-partie du livre II des *Instructiones*. Cela laisse ouverte la possibilité que les mots *De execrandis gentium diis* reflètent un sous-titre du *De superstitione saeculi*.

Toute cette argumentation de critique externe est bien conduite et «plaide fortement pour l'authenticité» d'*Execr*, dont on comprend maintenant quelle a pu être l'origine. — Des dossiers de travail analogues à Vat. lat. 3852 sont relativement nombreux, mais n'ont pas toujours été reconnus comme tels par les modernes, qu'ils soient rédacteurs de catalogues ou éditeurs. Sous le nom de *Collectaneum*, deux ont été publiés intégralement par R. Quadri (*I collectanea di Eirico di Auxerre*, Friburgo 1966) et D. Simpson (*Sedulii Scotti Collectaneum miscellaneum*,

Turnholti 1988). Un troisième exemple est signalé dans mon article : «Comment travaillait un compilateur de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle : la genèse du *De ortu et obitu patriarcharum* du Pseudo-Isidore», dans *Archivum latinitatis medii aevi*, 56, 1998, p. 105-126. F. D.

II. TURCAN (M.), *Tertullien et le fragment De execrandis gentium diis*, p. 235-271.

S'appuyant sur le solide dossier codicologique d'A.-M. T.-V., M. T. reprend à nouveaux frais la question de l'authenticité d'*Execr.*, admise par l'inventeur du manuscrit, J.-M. Suarès (1630), mais unanimement mise en doute depuis, surtout après les travaux d'E. Bickel (*Rheinisches Museum für Philologie*, 76, 1927, p. 394-417). Celui-ci entreprit d'ailleurs moins de prouver l'inauthenticité du fragment, à propos de laquelle il s'en tenait aux avis de Krüger, Bardenhewer et Harnack, que de le dater du VI<sup>e</sup> siècle. M. T. commence par réfuter méthodiquement l'argumentation de Bickel qui se développait en quatre points : les lois citées dans le texte, la chronologie de l'histoire du monde, la mythologie et la démonologie, la langue et le style. Sur tous ces points, la démonstration de M. T. est convaincante : rien n'empêche de dater le fragment de la fin du II<sup>e</sup> siècle. Restait alors à montrer la «consonance» de ce texte avec Tertullien, ce que M. T. entreprend en commençant par traduire le texte et en rectifiant les erreurs de l'édition de Willems (*CCL*, II, Turnhout, 1954, p. 1413-1415) : lire l. 3 *ablatores*, l. 35 *deus*, l. 40 *inter duos deos*, l. 46 *tractauimus*, l. 63 *aetatem* ; supprimer les points d'interrogation aux l. 46 et 49. En outre, l'A. fait une avancée décisive en montrant que le texte, comme c'est le cas pour les autres œuvres recopiées en *Vat. lat.* 3852, a subi des coupures, qu'elle situe au milieu (après *gratias agant*) et à la fin du premier chapitre, puis au milieu du dernier (après *auribus renouetur*). Une étude du texte, pas à pas, dégage ensuite tous les rapprochements possibles avec les autres œuvres du Carthaginois et avec son usage habituel de la langue : les thèmes, le vocabulaire, le style, la métrique. Rien n'est laissé dans l'ombre. Au bout du compte, M. T. conclut que rien n'autorise le rejet de l'authenticité du fragment et émet prudemment l'hypothèse qu'il soit extrait du *De superstitione saeculi*, qu'elle situerait au début de la carrière de Tertullien : il pourrait s'agir d'un ouvrage préparatoire, qui aurait par la suite abouti à *Nat. II*, et l'on pourrait «imaginer entre le *De superstitione* et *Nat. II* le même rapport qu'entre l'*Ad nationes* et l'*Apologétique*» (p. 269). La convergence de l'analyse codicologique et de l'étude littéraire, la multiplicité des rapprochements avec le reste de l'œuvre de Tertullien ébranlent très sérieusement les certitudes passées. M. T. a montré que l'ouvrage pouvait dater de la fin du II<sup>e</sup> s. Quant à l'attribution à Tertullien, elle devient évidemment beaucoup plus probable, même si des interrogations subsistent.

Dans ce fragment, M. T. reconnaît «le style inimitable» (p. 256) de Tertullien, sa virulence, son agressivité envers les dieux païens. En fait, le ton du passage et le cadre «biographique» pour évoquer les divinités païennes, avec l'énumération des frasques divines, relèvent plus généralement de la rhétorique de l'apologétique chrétienne antique, et s'apparentent à ce que l'on trouve chez un Théophile d'Antioche ou un Tatien, dont l'ironie et le ton sarcastique n'ont guère à envier au Carthaginois. Quant au style proprement dit, on peut le trouver privé de la nervosité et de la densité de la langue de Tertullien ; il n'est pas non plus dépourvu de maladresses assez inhabituelles chez notre auteur : par exemple la répétition, un peu mécanique, de la formule *sicut meminit auctor eorum Homerus/Vergilius* (2 et 4), qu'on ne retrouve nulle part chez notre auteur (ni ailleurs, semble-t-il). Du reste, dans cette proposition, la désignation *auctor eorum* surprend un peu, de la part de Tertullien, dans un texte adressé aux chrétiens : lui qui aime à utiliser Virgile comme un réservoir de formules, manifeste ici une prise de distance assez remarquable. À notre connaissance, Tertullien ne fait jamais d'Homère et de Virgile – et le fait semble être vrai aussi pour les autres auteurs du paganisme – la propriété des païens. Tout au plus lui arrive-t-il, en s'adressant aux païens, d'évoquer *uestrae litterae*, mais c'est toujours dans un contexte bien précis : soit après avoir évoqué *dei uestri* et *ritus uestri*, et pour désigner le corpus de l'enseignement scolaire (*Apol.* 14, 2), soit pour opposer l'ancienneté des Écritures à la nouveauté de la littérature païenne (*Apol.* 19, 3\* *uetustiores litteris uestris*). Enfin, à propos de la

relation du fragment avec *Nat II*, on ne doit pas négliger le changement de destinataire, qui suppose une évolution importante du projet de l'auteur : s'agissait-il d'une apologie ? On sait qu'il n'est pas dans l'habitude de l'apologétique des premiers siècles de s'adresser directement aux chrétiens : elle prend généralement pour destinataires les empereurs et les magistrats, les païens en général ou encore un ami à convertir.

Quoi qu'il en soit des questions qui subsistent, l'étude qui nous est ici proposée offre de solides arguments en faveur de l'authenticité du fragment *Execr*, et à partir d'aujourd'hui ce sera à ceux qui la nient d'apporter la preuve de leur affirmation.

F. C

### TEXTE, LANGUE, STYLE

**15.** MAZZUCCO (Clementina), compte rendu de *Passion de Perpétue et de Félicité, suivi des Actes*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Jacqueline AMAT, Paris : Cerf, 1996 (Sources chrétiennes, 417) — *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 36, 2000, p. 157-167.

Il est inhabituel de recenser un compte rendu, mais celui-ci, par la qualité et la précision de ses remarques, se révèle supérieur à beaucoup d'articles. La dernière édition critique de *PPerp* (commentée en *CTC* 96, 2) y est examinée sous tous ses aspects. C. M. y relève des erreurs dans les traductions françaises du latin et du grec, certaines inexactitudes dans les apparats et beaucoup d'omissions bibliographiques. Elle dégage aussi, au niveau de l'interprétation, quelques flottements ou contradictions internes : par exemple sur le lien entre prologue du rédacteur et pensée millénariste, sur la datation des Actes (*APerp*) et leur valeur factuelle par rapport à *PPerp*, etc. Les observations majeures portent sur l'établissement des textes latins et grec. Après avoir rappelé la dépendance à l'égard de C. Van Beek (Noviomagi, 1936) de tous les éditeurs postérieurs, C. M. commente les retouches introduites par J. A. : quinze changements dans l'original latin de *PPerp*, une dizaine dans la version grecque et la seconde recension d'*APerp*, six enfin dans la première recension d'*APerp*. En ce qui concerne *PPerp*, la plupart des changements s'expliquent par une conception nouvelle des relations entre les manuscrits : A (Monte Cassino, Badia 204, XI<sup>e</sup> s.) se voit accorder encore plus de valeur que chez Van Beek ; en revanche, la version grecque, dont H est l'unique témoin (Jérusalem, Patriarcat 1, X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.), descend d'un degré dans le stemma. C. M. approuve la première option et suggère même, contre J. A., d'adopter la leçon de A en 16, 2 (*ei respondit* au lieu de *ei Perpetua respondit*). Elle condamne la seconde, en montrant qu'en plusieurs passages H, appuyé ou non par tel ou tel manuscrit latin, transmet un texte meilleur que celui de A ; elle propose ainsi de rétablir en 3, 9 *conualuit* (pour *conualui* ; H ἀνέλαβεν) ; en 8, 2 *aqua de ea trahebat sine cessatione* (au lieu de *aquam*, en donnant à *trahere* le sens intransitif de 's'écouler' ; H ἔρρεεν δὲ ἐξ αὐτῆς ἀδιαλείπτως ὕδωρ) ; et elle interprète en 18, 4 l'abstrait *constantia* (H παρρησία au nominatif) comme le sujet de la phrase. J. A. avait érigé en règle de ne jamais corriger le latin d'après le grec : principe intenable qui, comme le montre C. M., n'a pu être respecté même par son inventeur.

F. D.

**16.** CHAPOT (Frédéric), *Dans l'officine d'un philologue. Beatus Rhenanus éditeur de l'Adu. Hermogenem de Tertullien (Bâle 1521, 1528, 1539) — Beatus Rhenanus (1485-1547) : lecteur et éditeur des textes anciens*. Actes du colloque international tenu à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998. Colloque organisé par François Heim et James Hirstein, actes édités par James Hirstein, Turnhout : Brepols, 2000, p. 263-283 (*Studia Humanitatis Rhenana*).

Lors du colloque consacré au cinquième centenaire de la naissance de l'humaniste alsacien, J.-Cl. Fredouille avait présenté une communication sur *Beatus Rhenanus, commentateur de Tertullien* (*CTC* 85, 57) à partir des annotations à *Val*, un traité qu'il connaît particulièrement

bien (cf. *CTC* 80, 2). C'est au même exercice que se livre l'éditeur de *Herm*, mais sur une base assez différente (les annotations sont moins développées et très philologiques ; Tertullien et son commentateur moderne ne disposent pas d'une source comparable à Irénée) et avec une problématique nouvelle. F. C. retrace assez rapidement les positions méthodologiques de Rhenanus (il aurait été intéressant de dialoguer avec J. F. D'Amico, *Theory and Practice in Renaissance Textual Criticism : Beatus Rhenanus between Conjecture and History*, Berkeley, 1988), puis se livre à une très précise étude "comparative et quantitative" des trois éditions d'*Herm*, basée sur les lieux variants où il y a divergence entre *R*<sup>1</sup>, *R*<sup>2</sup> et *R*<sup>3</sup> (texte retenu et leçons signalées en marge ou dans les *Annotationes*) et sur l'examen des sources encore conservées : le manuscrit de Payerne remis à l'imprimeur (*P* ; Sélestat, ms. 88) et la transcription de la collation envoyée par le juriste messin Claude Chansonnette. On voit naïtre, dans des pages très instructives, le texte sur lequel nous vivons encore, celui de *R*<sup>3</sup>. Deux passages topiques, tirés d'*Herm* 38, 3 et 41, 1, permettent de ressaisir toutes les phases du travail philologique : présentation des sources, scrupules, audaces, retours en arrière, etc., jusqu'à l'établissement d'un texte satisfaisant. On notera que F. C. a, le premier, isolé l'étape de la correction sur épreuves de l'édition princeps, en relevant les leçons de *R*<sup>1</sup> qui ne figurent pas dans la copie préparée pour l'imprimeur (c'est-à-dire *P* annoté par Rhenanus).

Une étude de bibliographie matérielle lui aurait permis d'éclairer encore davantage la genèse et la présentation des annotations, qui s'expliquent au moins partiellement par les usages des typographes (rappelons qu'ils composent par formes, allant donc des pages extrêmes d'un cahier vers celles du centre : pour un ternion, p. 1 - 12, puis 2 - 11 etc., pour finir par 6 - 7). Dans le cas de *R*<sup>1</sup>, Rhenanus trouve dans les marges assez de place pour ses remarques, sauf quand un sujet le passionne : d'où la présence de notes après l'*argumentum* de *Cor*, mais il calibre mal son texte de sorte que la page 6 du cahier M (p. 414 = M 3v<sup>o</sup>) reste à moitié vide. Même problème dans le cahier suivant ; l'argument de *Mart* ne suffisait pas à remplir la p. 7 (p. 427 = N 4r<sup>o</sup>) : Rhenanus compose quelques notes pour éviter un blanc de mauvais effet.

Dans *R*<sup>2</sup>, Rhenanus commence par respecter la même procédure (seul l'argument de *Res* est suivi d'une *explicatio duorum locorum*), mais lorsqu'il arrive justement à *Herm*, il se rend compte qu'il lui faut changer de disposition : "Maluissems nostras coniecturas in marginibus chartarum apponere, sed cum longiusculae essent, non est uisa sufficere exiguitas spatii breuioris" (p. 356). Il pourvoit donc de notes initiales tous les traités suivants, et pour rétablir une égalité de traitement, il fournit dans le cahier AA (contenant des pièces liminaires, et composé après le corps du volume) des annotations abondantes pour les 9 traités précédant *Herm* (f. AA 2r<sup>o</sup> - 5v<sup>o</sup>) et beaucoup plus rapides pour ceux qu'il avait déjà commentés (f. AA 5v<sup>o</sup>-6r<sup>o</sup>) ; pour meubler le verso du dernier feuillet, il suffira d'imprimer, largement, la notice de Vincent de Lé-rins sur Tertullien. — On notera pour finir une petite inexactitude, qui n'enlève rien à cette intéressante recherche : contrairement à ce qui est affirmé p. 264, *Haer* figure bien dans *R*<sup>3</sup>. Publié séparément dans *R*<sup>1</sup> et *R*<sup>2</sup>, à la suite de *Praes*, il a cette fois été collé au traité précédent, avec cette explication dans la marge (p. 174) : "Haec appendix male reuulsa fuerat a reliquo corpore".

P. P.

**17.** GARCÍA JURADO (Francisco), *Problemas semánticos en la construcción induere aues. La expresión de la transformación y de la encarnación en el latín de Apuleyo y Tertuliano — Latín vulgar e tardío. Homenaje a Veikko Väänänen (1905-1997)*, editado por Benjamín García-Hernández, Madrid : Ediciones Clásicas, 2000, p. 97-111 (Bibliotheca Linguae Latinae, 2).

À côté de la construction usuelle et ancienne (*sibi*) ou *alicui induere uestem*, on trouve plus rarement, mais déjà attestée chez Plaute et bien exploitée par Virgile, la construction (*se*) ou *aliquem induere in laqueum*, dans laquelle le *locatum* (l'entité qui se déplace) et le *relatum* (l'entité fixe, atteinte par le *locatum*) sont inversés (le vêtement va sur quelqu'un dans le premier cas ; quelqu'un s'introduit dans le lacet dans le second). On explique d'ordinaire l'*induere*

*aves* d'Apulée (*Met.*, 2, 22, 3) d'après la première construction, comme une brachylogie de *induere auium uestem* (ou *formam*). F. G. J. y voit plutôt une adaptation de la seconde construction : à la métaphore vestimentaire "revêtir la forme d'un oiseau" le styliste du II<sup>e</sup> siècle, en quête de nouveaux modes d'expression, aurait préféré la tournure la plus rare et la seule susceptible de désigner une véritable métamorphose, "s'introduire dans les oiseaux", donc "devenir des oiseaux". Pour donner une définition théologique de l'Incarnation et faire saisir l'union des deux natures du Christ, Tertullien ne pouvait faire meilleur choix que celui d'*induere hominem* (*Prax* 12, 3 ; *Carn* 3, 4) ou *induere carnem* (*Carn* 6, 13 ; 10, 1 ; *Prax* 27, 6), pour dire "s'introduire dans l'homme", donc "devenir homme", "s'incarner", et non pas seulement "revêtir la forme d'un homme", "prendre un vêtement de chair".

Le passage d'*induere in aues* (construction attendue) à *induere aues* fait difficulté. L'A. suppose un calque latin du grec ἐνδύω (ἐνδύεσθαι) + accusatif, utilisé au sens figuré par Platon et Aristote pour désigner l'entrée de l'âme dans un corps. Il aurait pu préciser que Clément et Irénée emploient ἐνδύεσθαι σάρκα à propos du Christ et que cet usage a nécessairement influencé Tertullien. Est-il bien nécessaire, dans ces conditions, de recourir à la construction *se induere in laqueum* pour comprendre *induere aues* et *induere carnem* ? D'autre part, comme l'a bien montré R. Braun dans les pages auxquelles F. G. J. pourtant renvoie (*Deus Christianorum*, 1977, p. 311-313), l'image vestimentaire est fréquemment présente à l'esprit de Tertullien, offrant l'avantage de sauvegarder la divinité du Christ dans l'Incarnation. Il semble aussi bien hasardeux, pour expliquer *quod animal indues uiro iusto Aeaco* ? (*Tert. An* 33, 9), de suggérer la possibilité d'une évolution d'*induo uiros in animalia* à *induo animalia uiris* (p. 107, n. 10). On saisit mal encore pourquoi F. G. J. revient à l'explication traditionnelle pour l'expression paulinienne *induere hominem nouum*, alors que, sous *Deus induit hominem*, il discerne la construction *induere in laqueum*.

S. D.

18. DELÉANI (Simone), *Sur une formule épistolaire dans la correspondance de saint Cyprien* : Romae, Furnis,... consistentes — Romanité et cité chrétienne. *Permanences et mutations, intégration et exclusion, du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris : De Boccard, 2000, p. 249-262.

Se séparant de l'opinion reçue qui voit dans *constitutus*, *consistens* ou *positus* de simples équivalents de ὄν, S. D. montre que dans les adresses des lettres, où il apparaît 12 fois, le participe présent *consistens* accompagné d'un nom de ville a une valeur technique, comme dans les textes païens où il qualifie les membres d'une association ayant son siège social dans une cité déterminée (on ajoutera un exemple africain, daté de 167, *CIL* VIII, 20834-35 : «ueterani et pagani consistentes aput Rapidum»). Cyprien et ses correspondants utilisent la formule lorsqu'ils s'adressent à une communauté chrétienne – avant tout le clergé (*presbyteri et diacones*), mais parfois aussi les laïcs (*plebs*) – privée de son évêque, mais formant un "corps constitué", ayant une autorité valide. Trois cas moins nets (adresses des lettres 17, 24 et 65) sont expliqués de façon vraisemblable p. 261-62. Le participe apparaît 9 fois dans le corps des lettres, dont 4 avec un nom de ville : l'expression, moins formulaire, s'applique alors soit à une communauté, soit à un évêque, qu'elle rattache à son siège.

P. P.

19. CECCON (Maurizio), *Osservazioni testuali su passi del De opere et eleemosynis di Cipriano* — *Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica "Augusto Rostagni"* (Università degli Studi di Torino) 1999, Bologna : Pàtron, 1999, p. 405-415 (Pubblicazioni del Dipartimento ... "Augusto Rostagni", 13).

Trois passages de *OpEl* sont examinés, pour lesquels la tradition manuscrite est divisée. Pour *OpEl*, 11 (éd. M. Simonetti, *CCL* 3 A, l. 220 : *Daniel in lacum ad leonum praedam* ... *incluso* ; même texte dans l'édition, passée sous silence, de M. Poirier, *SC* 440), l'auteur propose de lire : *Danieli lacu in leonum praedam* ... *incluso* (*Danielilacu*in a pu être lu *Daniel in*

*lacum*). Ce texte correspondrait mieux à l'usage de Cyprien, qui est de décliner *Daniel* (cf. *DomOr*, 21) et de construire *includere* avec l'ablatif. Il tiendrait compte aussi de l'absence de *ad* dans de nombreux manuscrits anciens. – À *sacrilegas sterilitates et quadam tenebrarum nocte coopertas diuitum mentes* (*OpEl* 23, l. 452), bien attesté et adopté par M. Simonetti (et M. Poirier), M. C. préfère, en raison du sens et de la construction en chiasme, *sacrilegas sterilitate...* (plusieurs manuscrits ont *sacrilega sterilitate*). – La variante *infidelitatis* (*OpEl* 15, l. 298), rejetée à juste titre par M. Simonetti (et M. Poirier) au profit de la leçon *infelicitatis*, abondamment attestée, n'est pas absurde, selon M. C. ; elle prouverait peut-être que le scribe du manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle qui la présente a corrigé le terme qu'il ne comprenait pas en tenant compte de la pensée de Cyprien dans le traité, où l'amour des richesses est associé à plusieurs reprises au manque de foi. Il en irait de même, dans le premier passage examiné, pour les variantes *in lacu* et *lacu* qui tiendraient compte de l'usage de l'écrivain. Mais la disparition de *m* final suffit, selon nous, à expliquer les variantes *in lacum* et *in lacu*. S. D.

**20.** O'LOUGHLIN (Thomas), *The Text of Cyprian, Ad Quirinum III, LVIII : an emendation — Manuscripta*, 40, 1996, p. 49-53.

Le manuscrit de la British Library, Royal 5.E.XIII (s. IX<sup>med</sup> ; origine : Bretagne ; provenance : Worcester) n'en finit pas de réserver des surprises. Il a déjà fourni deux *unica* : la traduction latine du *Livre d'Enoch*, ch. 106, et une compilation sur le "cannibalisme de survie" que nous avons éditée dans les *Mélanges en l'honneur d'H. J. Frede et W. Thiele (Philologia sacra*, Freiburg, 1993, t. II, p. 624-638) ; il serait aussi le seul témoin à offrir le texte complet – jamais encore reconnu par les éditeurs – de *Quir* III, 58, l. 21-22 Weber, qui évoque justement Enoch :

Item in Sapientia Salomonis : Raptus est ne malitia mutaret intellectum illius [4, 11a] <Item illic : consummatus est in breui, expleuit tempora longa> [4, 13] Placita enim erat Deo anima illius [4, 14a].

Un texte voisin, mais avec une "Schlimmbesserung" (*commotatus est* pour *consummatus*) se trouve dans un manuscrit plus ancien (Br. Libr., Cotton Caligula A XV, s. VIII<sup>2</sup>, Péronne ?). L'attestation est, malgré tout, bien faible face à une tradition manuscrite très riche ; d'où la question : ce texte, effectivement plus logique, nous conserve-t-il miraculeusement un petit fragment perdu de *Quir*, ou faut-il l'attribuer à l'ingéniosité d'un *scholar* anonyme, peut-être insulaire ? Le fait que la même constellation (*Sap.* 4, 11a + 14a) reparaisse en *Mort* 23 nous semble plaider en faveur du *textus receptus* en *Quir*, mais peut-être l'A. de cette note fort intéressante a-t-il une réponse à cette objection. P. P.

## SOURCES, INFLUENCES

**21.** FREUND (Stefan), *Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilziten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius*, Paderborn : Schöningh, 2000, 430 p. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 1. Reihe ; Monographien, Band 16).

L'ouvrage est consacré aux citations de Virgile chez les cinq premiers auteurs chrétiens de langue latine : Tertullien, Minucius Felix, Novatien, Cyprien et Arnobe. Après une introduction théorique sur la notion de citation, S. F. étudie, dans une première partie, les citations de Virgile présentes chez chacun de ces auteurs, en suivant toujours le même canevas : l'état de la recherche, le recensement des citations, puis l'interprétation qui considère successivement la forme du *Zitatsegment* et les modifications qu'il a pu subir (adaptation morpho-syntaxique, permutation, soustraction, substitution, addition, contamination), la répartition et la place de ces

citations chez l'auteur chrétien, l'origine et la thématique des passages cités, enfin, plus généralement, la fonction et la valeur des citations virgiliennes. Dans la deuxième partie, l'A. s'efforce de synthétiser le résultat des recherches précédentes, en définissant à la fois les particularités de chaque auteur et les lignes de continuité observables. Tertullien utilise Virgile comme un réservoir d'expressions et de formules marquantes qu'il apprécie comme rhéteur et qu'il peut décocher à ses adversaires païens ou hérétiques. En revanche, il se montre peu sensible au rythme, et la dimension poétique ne l'intéresse pas. On décèle également son patriotisme carthaginois dans le choix des citations virgiliennes et dans son attitude envers Didon et Énée, qui révèle un attachement à l'*africitas*, absent chez les autres auteurs africains considérés. Avec Minucius Felix, les citations virgiliennes n'apparaissent plus au gré des occasions, ponctuellement, mais sont intégrées dans sa stratégie apologétique, afin de présenter le christianisme comme *facilis* et *fauorabilis* (39) : elles doivent créer une atmosphère qui plaise aux païens lettrés, et elles viennent étayer ses affirmations théologiques, de la même manière que pouvaient le faire les philosophes. Une nouvelle étape est franchie avec Cyprien et Novatien, qui témoignent de la pénétration de l'influence virgilienne dans le discours interne de l'Église. Il s'agit alors moins de citer Virgile que de lui emprunter des façons de décrire l'émotion, des images naturelles, des métaphores : c'est la poésie du Mantouan qui les intéresse. Le goût de la polémique et l'intérêt d'antiquaire d'Arnobé le conduisent pour sa part à faire de Virgile le représentant païen par excellence. Selon les auteurs, la provenance des emprunts varie : si Cyprien et Arnobé recourent à toutes les œuvres de Virgile, Novatien s'en tient à l'*Énéide* et aux *Géorgiques*, tandis que Tertullien et Minucius Felix ne sortent guère de l'*Énéide*, avec une prédilection pour le livre VI.

L'ouvrage se termine par une série d'*indices* très précieux, à commencer par celui qui recense les passages écartés de l'analyse et justifie le choix de l'A. ; suivent l'index des citations virgiliennes et celui des auteurs chrétiens. S. F. nous offre là un ouvrage riche et intéressant, qui ne vaut pas seulement pour les enseignements généraux qui viennent d'être brièvement retracés, mais aussi pour les analyses de détail des passages considérés, ainsi que plus généralement pour ses remarques sur la réception des auteurs classiques par les chrétiens.

F. C.

### TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE

**22.** FIEDROWICZ (Michael), *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*. Version française par Gérard Poupon, Berne, Berlin, etc. : P. Lang, 1998, XLI-203 p. (Traditio Christiana. Thèmes et documents patristiques, 10).

La visée de cet ouvrage, dont nous examinons ici la version française (il est aussi paru en allemand sous le titre *Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche*), est de faire découvrir, par la lecture de cent six morceaux choisis, les principes selon lesquels les auteurs anciens ont interprété l'Écriture dans l'Église ancienne, non pas tels qu'on parvient à les dégager en étudiant la manière dont ces auteurs ont cité et expliqué les textes sacrés, mais tels qu'ils sont énoncés par eux, soit dans des exposés théoriques, soit sous forme d'observations occasionnelles. Les passages retenus font percevoir l'enrichissement progressif de la réflexion et des méthodes, la continuité à travers les diversités, le rôle de l'exégèse païenne et de la rhétorique, l'importance du contexte, notamment religieux. Pour Tertullien et Cyprien, il s'agit d'affirmations énoncées dans le cadre de controverses doctrinales ou disciplinaires : l'Écriture est une et ne se contredit pas ; on ne peut se prévaloir d'un texte sans tenir compte de son contexte ; les paraboles et symboles bibliques ont un contenu réel ; l'interprétation ne va pas sans le respect de la tradition apostolique et de la *regula fidei* ; ce qui est obscur s'explique par ce qui est clair. Les extraits des deux auteurs (21 à 27 pour Tertullien ; 28 et 29 pour Cyprien) sont empruntés au CCL ; la traduction française est celle des SC, lorsque l'œuvre a été éditée dans cette collection, originale sinon. Il s'agit, pour Tertullien, de *Praes* 38, 7-10 ; *Marc* I, 19, 4 ; *Res* 20, 1-2 ; 30, 5 ; *Pud* 8, 12 - 9, 1. 8 ; 17, 18 ; *Mon* 11, 13 ; pour Cyprien, *Laps* 20 ; *Vnit* 12. La compréhension en

est facilitée par la présentation d'ensemble sur laquelle s'ouvre l'anthologie et par des notes concises et pertinentes, qui apportent de précieux compléments aux deux bibliographies des pages XXI-XXXIX, générale et par auteurs.

S. D.

**23.** FOLLIET (Georges), *Tertullien, Jérôme et Augustin témoins latins de versions grecques différentes de Ps. 71, 18-19 (LXX)* — *Revue bénédictine*, 110, 2000, p. 181-198.

Après une étude très poussée des témoins grecs et latins du Psaume 71 (manuscripts et citations patristiques jusqu'à la fin de l'Antiquité), l'A. établit que les versets 17-18 se présentent sous trois formes, remontant toutes les trois à la Septante :

17. benedictus dominus deus deus (A) Israhel qui facit mirabilia solus

18. et benedictum nomen maiestatis eius in aeternum (B<sup>1</sup>) et in saeculum saeculi (B<sup>2</sup>)

Texte 1      A manque ; B<sup>1,2</sup> présent      Vat. gr. 1209; P. Bodmer XXIV, etc. / psautier romain, psautier de Vérone, Augustin, etc.

Texte 2      A et B<sup>1,2</sup> manquent      Eusèbe de Césarée / Tertullien, *Marc* V, 9, 12

Texte 3      A présent ; B<sup>2</sup> manque      texte de la Septante d'après Jérôme, *Epist.* 106, 44 / psautiers gallican et *iuxta Hebraeos* ("in sempiternum")

(il nous semble que l'"adjonction superflue" des Grecs dont parle Jérôme ne porte que sur le second membre [B<sup>2</sup>], le premier étant garanti par l'hébreu). Le type de texte, très rare, attesté par Tertullien correspond peut-être à une révision sur une autre traduction de l'hébreu (au moins pour l'absence de B<sup>2</sup>), qui serait arrivée à Eusèbe via les Hexaples.

P. P.

**24.** MICHAELS (J. R.), *Almsgiving and the kingdom within : Tertullian on Luke 17 : 21* — *The Catholic Biblical Quarterly*, 60, 1998, p. 475-783.

L'expression δότε ἐλεημοσύνην (suivie d'un attribut à l'accusatif) n'apparaît dans le Nouveau Testament qu'en *Lc* 11, 41 et 12, 33. Dans le premier cas, il s'agit d'une réponse aux pharisiens : après avoir opposé à la purification de l'extérieur (ἐξωθεν) celle de l'intérieur (ἑσωθεν), Jésus les invite à donner en aumône «ce qui est dedans» (τὰ ἐνόντα, que Tertullien traduit en *Marc* IV, 27, 3 par *quae habetis*, équivalent de τὰ ὑπάρχοντα en 12, 33 ?), et il ajoute «et voici tout est pur pour vous». L'A. rapproche ce passage de *Lc* 17, 20-21 où le Christ répond aux mêmes pharisiens qui s'enquière de la venue du Règne de Dieu qu'elle ne se fera pas μετὰ παρατηρήσεως [*Marc* IV, 35, 12 *cum obseruatione* ; la TOB traduit «comme un fait observable»], «car voici le Règne de Dieu est en vous [ἐντὸς ὑμῶν]» : même réponse abrupte qui déplace le problème, et formulation parallèle. Tertullien glose sa traduction littérale *intra uos* par «in manu», «in potestate uestra, si audiat, si faciat dei praeceptum» (en "antithèse" à *Deut* 30, 14 : «(est) in manibus tuis facere illud»). Pour l'A., le précepte auquel il est fait allusion ne peut être que celui ajouté par le Christ au Décalogue «quaecumque habes, uende et da pauperibus» (*Lc* 18, 22, cité en *Marc* IV, 36, 4). Le commandement implicite en *Lc* 17, 21 serait en fait celui donné explicitement en *Lc* 11, 41.

P. P.

**25.** JAKAB (Attila), *Les béatitudes chez Tertullien : préoccupations sociales ou spirituelles ? — L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, t. 1, p. 115-124 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 68).

A. Jakab, auteur d'une thèse intitulée «Chrétiens d'Alexandrie. Richesse et pauvreté aux premiers temps du christianisme (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles). Essai d'histoire sociale» et soutenue à Strasbourg en 1998, se propose d'étudier «la problématique des pauvres» dans l'œuvre de Tertullien

à partir des citations des Béatitudes que l'on y rencontre. Tertullien, tout en retenant généralement l'interprétation sociale de *Lc* 6, 20 (à l'exception de *Pat* 11, 6 où il adopte la version spiritualisée), ne s'intéresse guère à l'aspect social de la pauvreté, au profit d'une préoccupation essentiellement morale : la richesse est un handicap pour le salut. On acceptera sans difficulté cette analyse. En revanche, on peut hésiter à partager le jugement qu'en tire A. J., péremptoire et parfois partisan, très largement inspiré par les analyses de Cl. Rambaux, dont l'ouvrage semble être sa principale source d'information. Un exemple suffira. « Notre personnage chrétien se montre souvent éloigné de l'esprit de l'Évangile et d'un très grand conformisme. Ses propos n'ont rien de subversif. Il ne prétend en rien changer l'ordre politique ou social de son époque » (p. 123) : sans entrer dans le débat sur la teneur subversive ou non du message évangélique, on remarquera 1° qu'à elle seule l'étude des rares citations des Béatitudes chez Tertullien ne permet nullement une telle conclusion ; 2° que, au-delà même du docteur africain, le propos de la tradition patristique n'a jamais été de bouleverser l'ordre politique et social... F. C.

**26.** RUGGIERO (Fabio), *Ubi autem prohibemur coronari ? (Tertullian, Cor. I, 6) : scrittura e disciplina cristiana — L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno* (n° 25), t. I, p. 125-144 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 68).

L'A. connaît parfaitement le *De corona*, dont il a donné jadis une édition remarquée (*CTC* 92, 1). Il entreprend ici d'analyser non l'architecture du traité, mais la teneur des raisonnements sur lesquels Tertullien et ses adversaires fondent leur argumentation. La discipline très rigoriste qui prône le rejet absolu de toute couronne, quelles qu'en soient les conséquences, ne se conçoit que soutenue par une spiritualité tournée vers le martyre. Il est plus difficile de retrouver le point de vue des *Christiani laureati*, à qui le moraliste ne donne que rarement la parole : F. R. déduit leurs positions des arguments que Tertullien leur oppose. À leur demande d'une preuve scripturaire de l'interdiction des couronnes (celle-là formulée explicitement), il répond par des exemples de traditions non attestées dans la Bible, mais justifiées par une *consuetudo* fondée sur la *ratio diuina* : le droit civil même reconnaît à la coutume force de loi quand la loi fait défaut (cf. *Cor* 4, 5-6). — Nous avons eu parfois du mal à suivre F. R., p. ex. quand il déduit de *Cor* 2, 4 que les *dissimulantes* réclament une preuve tirée de l'Écriture « parce qu'ils ont déjà établi qu'il n'y en a pas » (p. 136), mais on saluera des intuitions éclairantes (ainsi p. 135, n. 46, sur le rôle que la passion du Christ joue dans le traité) et des notes qui ont parfois la richesse d'une petite dissertation (comme p. 140-142, n. 76, où il montre la présence de couronnes dans l'Ancien Testament, en dépit de ce qu'affirme *Cor* 9, 1). P. P.

**27.** ALBL (Martin C.), *"And Scripture Cannot Be Broken". The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden : Brill, 1999, XVI-335 p. (*Supplements to Novum Testamentum*, 96).

Pour expliquer la présence dans le Nouveau Testament de citations "composites" de l'Ancien, les exégètes, en tout cas à partir d'Edwin Hatch (1835-1889), ont supposé l'existence de collections d'extraits bibliques, qualifiés de *testimonia*, rassemblées en milieu juif ou chrétien. Le premier recueil de ce type que nous ayons conservé, les trois livres de Cyprien *Ad Quirinum*, date du milieu du III<sup>e</sup> siècle (et comprend naturellement des textes néotestamentaires). Pour la période précédente, l'ingéniosité des savants a su déceler la trace de *testimonia* à partir de divers indices (présentés ici p. 11 et 21-22). L'hypothèse a connu de nombreuses variantes, et l'on est reconnaissant à M. A. d'avoir dressé une fort utile histoire de la recherche (ch. I). Son but est d'éclaircir certains aspects du Nouveau Testament à la lumière de ces *testimonia* (ch. IV et V), et pour ce faire il doit replacer ceux-ci dans la pratique gréco-romaine ou juive (ch. II ; intéressants développements sur Qûmran) et examiner l'usage qu'en font les Pères de l'Église jusqu'à Lac-tance (ch. III). Les exégètes diront s'ils sont convaincus par la thèse de M. A., à savoir l'existence de *testimonia* écrits aux origines de la tradition chrétienne. Un patristicien appréciera

l'intérêt porté au témoignage des Pères, et aura profit à utiliser cette enquête, très large et très claire, dont le plan et les index rendent l'accès facile. Évidemment, l'A. ne pouvait avoir de tout une connaissance de première main, et on lui pardonnera p. ex. d'ignorer l'attribution à Quodvultdeus du sermon pseudo-augustinien «Contre les juifs, les païens et les ariens» (p. 25, n. 101 ; cf. CPL 404). Il excelle à présenter des synthèses, ainsi lorsqu'il rend compte des sources de *Iud* 10, 6-16 et *Marc* III, 7, 1-7 (p. 129-131), mais on le suivra moins dans certaines analyses de détail : s'il avait utilisé la traduction d'E. Evans (1948) au lieu de celle de P. Holmes (1870), il aurait vu que *Prax* 11, 9 ne fournit absolument pas «one of the clearest statements in patristic literature that he [the author] is drawing his texts from a authoritative Testimonia Collection which is arranged under different subject headings» (p. 127). P. P.

**28. BRENT** (Allen), *Cyprian's Exegesis and Roman Political Rhetoric — L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno* (n° 25), t. I, p. 145-158 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 68).

L'exégèse de Cyprien s'explique par sa formation païenne, formation rhétorique, juridique et politique : il interprète les Écritures comme un recueil de règles, selon les méthodes en vigueur chez les hommes de loi romains ; d'autre part, concevant la fonction épiscopale à la manière d'un *imperium* exercé à l'intérieur d'un territoire délimité, d'une *prouincia*, il est conduit à éclairer le Nouveau Testament par l'Ancien, se situant ainsi aux antipodes de l'interprétation typologique pratiquée dans les premiers siècles. Pour étayer sa première affirmation, A. B. analyse le commentaire qui est donné de *Matth* 18, 19-20, contre les schismatiques, en *Vnit* 12 ; il y voit l'application d'une procédure judiciaire décrite par Quintilien (3, 11). Il n'est pas indispensable, nous semble-t-il, de recourir au droit pour comprendre le passage. L'habileté de l'exégète est de présenter comme un tout indissociable (*unum capitulum*) les versets 19 et 20 (voir aussi *Quir* III, 3), et celle du rhéteur et du polémiste de confondre l'adversaire qui a isolé le second du premier, perdant ainsi de vue l'exigence évangélique essentielle de l'*unianimitas*. Il en va de même pour la terminologie. Ainsi, *sententiam scindunt* dans *ut ipsi ab ecclesia scissi sunt, ita capituli unius sententiam scindunt*, n'est sûrement pas l'équivalent de l'expression juridique *sententiam rescindere*, mais *capituli unius sententia* se réfère à la signification d'ensemble, une, d'un passage évangélique qu'on ne peut découper.

La seconde affirmation n'est pas moins excessive. Certes, on ne saurait contester le rôle de Cyprien dans la mise en place d'un épiscopat monarchique ou nier que son ecclésiologie s'exprime souvent en des images empruntées à l'Ancien Testament, dont le caractère concret permet de mieux concevoir l'Église comme un espace clos et organisé, en dehors duquel on ne peut légitimement être chrétien : à celles de territoires rivaux (*I Reg* 12, 26-29 : *Epist* 69, 6, 1-3), de la maison paternelle où est rassemblée la famille de Rahab (*Ios* 2, 18 : *Vnit* 8), A. B. aurait pu ajouter celles de l'arche, du jardin fermé, et d'autres encore. Mais si éclairantes qu'elles soient, ces images sont toujours perçues par Cyprien comme des "figures", au sens typologique du terme, des *sacramenta* de l'Église une, fondée par le Christ et dont le Nouveau Testament montre les débuts historiques (voir *Epist* 69, 4, 1, à propos de Rahab : *typum portabat ecclesiae expressum* ; *Vnit* 8 : *in qua [= Rahab] praeformabatur ecclesia* ; *praeformabatur* est un terme de l'exégèse typologique et ne signifie pas, comme le laisse entendre A. B., que l'Église est bâtie constitutionnellement sur le modèle de la maison de Rahab et régie par la *patria potestas*). La démarche de Cyprien ne diffère en rien de celle de Justin (*Dial* 111), à laquelle A. B. l'oppose : de même que, pour Justin, le fil rouge de Rahab est la figure du sang du Christ, la maison de Rahab est, pour Cyprien, la figure de l'Église.

S. D.

**29.** DI PILLA (Alessandra), *Unità e martirio (Note a Cipriano, De unitate 14)* — *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Perugia*, 32, NS 18, 1995-1997, p. 111-123.

L'A. présente quelques observations intéressantes et fines sur *Vnit* 14, chapitre où Cyprien montre qu'il est impossible à un hérétique d'être martyr et utilise à cette fin "l'hymne à la charité" (*I Cor* 13, 2-8). Son commentaire du passage paulinien insère le mot *caritas* dans un champ sémantique qui lui confère comme allant de soi le sens d'"union fraternelle". Deux versets johanniques viennent préciser la dimension théologique de la *caritas* ainsi conçue : elle a son origine dans l'amour du Christ. Donc sans la *caritas*, c'est-à-dire – dans le contexte – sans l'union ecclésiale, l'union avec Dieu est impossible. Sous la plume de Cyprien, le texte paulinien apparaît donc comme parfaitement adapté aux hérétiques, coupés de l'Église et, par conséquent, de Dieu. Il se pourrait que Cyprien ait limité sciemment la citation qu'il fait de ce texte : il ne reproduit pas le début de l'hymne, sans relation imaginable avec les hérétiques, mais bien les versets 2b et 3, dans lesquels il était possible de les identifier, comme le montre l'habile paraphrase qu'il fait de *si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil proficio*, lorsque, vers la fin du chapitre, il écrit : «*ardeant licet flammis (...) non erit illa fidei corona*». S. D.

## ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

**30.** PIETRI (Luce), éd., *Le nouveau peuple (Des origines à 250)*, Paris : Desclée, 2000, 938 p. (Histoire du christianisme, 1).

On doit saluer comme il convient la parution, qui était attendue, de cet élégant volume et être reconnaissant à L. P. d'avoir mené à bonne fin une entreprise à laquelle, sous sa direction, a participé une équipe de quatorze collaborateurs. Ainsi, avec le t. 2 (1995), *Naissance d'une chré-tienté (250-430)*, qui réunissait treize auteurs, sous la responsabilité de Charles Piétri, prématurément disparu, et d'elle-même déjà, se trouvent désormais remplacés les trois premiers volumes de l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin (1938-1950), mais qui ne comptaient que deux spécialistes (J. Lebreton et J. Zeiller) pour les deux premiers, et trois (J.-R. Palanque, G. Bardy et P. de Labriolle) pour le troisième volume. Exemple parmi d'autres de l'extrême spécialisation de nos disciplines aujourd'hui, qui, en contrepartie, exige du maître d'œuvre, dans des travaux collectifs de ce genre, un effort soutenu de coordination et d'harmonisation.

À cet égard, s'il fallait émettre une réserve, elle porterait sur la conception et la distribution de certains chapitres ou leurs limites chronologiques. Quelques exemples : si le chapitre "Les chrétiens et l'Empire romain" (p. 227-266) prend en compte, comme il est normal, toute la période de l'ouvrage, l'histoire de l'"organisation de l'Église" est fragmentée en deux sections (p. 367-436 et p. 777-816), la seconde étant d'ailleurs également traitée, sous la même signature, dans le tome 2 (p. 41-76). Le chapitre consacré à l'Afrique chrétienne (p. 579-624) couvre les années 180 à 260, incluant donc Cyprien, mais celui-ci est absent du développement sur "Les débuts de la littérature latine chrétienne" (p. 881-894). L'étude sur "la lutte contre le poly-théisme" (p. 825-836) se présente comme une subdivision du chapitre sur "la culture grecque" (p. 817-836), comme si les Pères latins n'avaient pas, eux aussi, combattu l'idolâtrie, et ce ne sont pas les quatre lignes (p. 829-830) énumérant Tertullien, Minucius Felix et Cyprien qui peuvent compenser cette carence. De façon comparable du reste, sous la rubrique "Les chrétiens et la culture antique", les latins ont droit à 14 pages sur 78 (moins de 18%), sans justification apparente de ce déséquilibre. — On peut se demander également s'il n'aurait pas été préférable de réunir ou de rapprocher les deux chapitres "Culte et liturgie" (p. 437-487) et "Histoire des professions de foi" (p. 759-776) ou si les deux brèves notices biographiques sur Tertullien (p. 585 et p. 882) ne font pas double emploi.

Au fil des pages, quelques observations ou suggestions mineures, qui pourraient être éventuellement intégrées dans une prochaine édition : P. 183, n. 202, sur les sources marcionites de Tertullien, citer maintenant R. Braun, *SC* 365. – P. 228, le récit de l'incendie de Rome par Tacite ne se réduit pas à "un jugement violent et féroce" sur les chrétiens, tant est grande la part faite à l'insinuation et au sous-entendu. – P. 239, on ne peut pas écrire que la célèbre réponse de Trajan à Pline le Jeune est "brève et précise", sans ajouter : "mais ambiguë", d'autant plus que les apologistes n'ont pas manqué de dénoncer précisément la contradiction intrinsèque de ce rescrit, et qui explique, d'ailleurs, bien des aspects des persécutions. – P. 253-254, à propos du nombre des victimes des persécutions, peut-être serait-il utile de rappeler le caractère vague ou approximatif des indications, même "chiffrées", fournies par les sources (comme c'est souvent le cas dans l'Antiquité). – P. 265 (et *passim*), le titre du traité de Tertullien est *De idololatria*. – P. 587, Tertullien a écrit une version grecque de *Spect* et *Virg* (non de *Cor*) et rédigé en grec un traité sur "le baptême des hérétiques" (différent donc de *Bapt* que nous possédons) ; en revanche, il est probable que son *De ecstasi* était en latin. – P. 588, dans *Apol*, Tertullien ne se dispense pas de réfuter les idées fausses que les païens se font du christianisme, et, compte tenu du genre littéraire, ne pouvait guère s'en dispenser. – P. 593, *domus Dei* chez Tertullien désigne un édifice cultuel, non une demeure privée (cf. *SC* 281, p. 188). – P. 595, *area* ne désigne pas un lieu de sépulture "spécifiquement chrétien". – P. 605, l'absence d'évêques maurétaniens à Carthage en 256 pourrait s'expliquer, certes, par la distance, mais aussi, pour ceux de Tingitane, par leur rattachement de fait aux églises espagnoles. – P. 607, l'authenticité de la *Lettre 82* de Cyprien n'est pas sûre (récemment, G. F. Diercks, *CCL* IIIC, 1996, p. 657sq., l'a classée parmi les *epistulae suppositiciae*). – P. 622, les traités de Tertullien et de Cyprien parus aux *SC* ont leur place dans cette notice bibliographique. – P. 747, Tertullien est présenté comme "juriste", mais cette qualification est heureusement nuancée p. 585 et p. 882. – P. 880, la localité d'où sont originaires les martyrs "scillitains" est orthographiée "Scilles", mais "Scilli" p. 583-584. – P. 883, la source principale de Tertullien dans *Val* est Irénée, non Justin. – P. 894, le tome I de Monceaux, *HLAC* a paru en 1901 (rééd. anast. 1966). – P. 904, l'*Octavius* est daté "v. 200", mais p. 891, plus justement, "du premier tiers du III<sup>e</sup> siècle". – Une absence surprenante : sauf erreur, il ne semble pas que les *Veteres Latinae* soient mentionnées dans l'ouvrage ; en tout cas, le problème qu'elles posent (apparition, diffusion, traductions, etc.) n'est abordé ni dans le chapitre bien documenté sur les "Écritures" chrétiennes (p. 673-758) ni dans celui sur l'Afrique de 180 à 260 (p. 579-624).

J.-C. F.

**31.** FIEDROWICZ (Michael), *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn-München-Wien-Zürich : F. Schöningh, 2000, 361 p.

On trouvera p. 60-65 une présentation des apologies de Tertullien, Minucius Felix et Cyprien. Mais ces brèves notices sont complétées par les nombreuses analyses que contient cette synthèse particulièrement solide et bien informée des travaux récents sur le genre littéraire de l'apologétique (de langue grecque et latine), son histoire, son contexte, sa thématique, depuis les origines jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle. Un ouvrage de référence.

J.-C. F.

**32.** MINELLI (Camilla), *La data dell'Apologeticum di Tertulliano — Aevum*, 74, 2000, p. 187-189.

Les problèmes de chronologie et d'authenticité stimulent souvent la sagacité ou l'imagination des philologues et des historiens, même en l'absence de données nouvelles. La datation d'*Apol* repose sur l'allusion faite (35, 11) à la vengeance exercée, à Rome, par Septime Sévère à l'encontre des partisans d'Albinus qu'il venait de défaire dans les environs de Lyon (19 février 197). Recourant à des métaphores bucoliques, Tertullien évoque la "vendange" (*uindemia*) qu'a suivie le "grappillage" (*racematio*), c'est-à-dire les exécutions massives, auxquelles ont

succédé d'autres exécutions individuelles. Cette interprétation traditionnelle est ici contestée : les deux phases répressives auxquelles il est fait allusion ne seraient pas quasi contemporaines, la seconde désignant celle au cours de laquelle, un an plus tard, fut exécuté, à l'instigation de Plautien, Julius Laetus, le véritable vainqueur de la bataille de Lyon. En sollicitant une inscription d'Éphèse (entre 198 et 209) et *SHA*, Sév., 12-15, l'A., au terme d'une argumentation difficile à suivre, propose donc de dater *Apol* entre 199 et 200, en se gardant toutefois, prudemment, de chercher à préciser le mois (ce sera sans doute l'objet d'une prochaine étude). J.-C. F.

**33.** PUGLISI (Gaetano), "*Inquinamentum*" ottico, acustico, spirituale nel "*De spectaculis*" di Tertulliano — *Siculorum Gymnasium*, N. S. 49, 1996, p. 239-260.

Après avoir retracé à grands traits l'histoire et la problématique des spectacles dans la civilisation romaine, G. P. consacre l'essentiel de son étude à une analyse discursive de deux traités patristiques *de spectaculis*, celui de Tertullien (spécialement les chapitres 8 à 19) et celui de Novatien, qu'il préfère curieusement toujours attribuer à un Pseudo-Cyprien : il y relève et commente tout ce qui peut souiller les yeux, les oreilles et les esprits des chrétiens «per oculorum auriumque uoluptatem» (Novatien, *Spect* 4, 4). Les mots et les tours latins sont abondamment cités et replacés dans leur contexte culturel, mais de mauvais découpages (p. 255 : Tertullien, *Spect* 17, 2 : «Atellanus gesticulator, quam mimus etc.»), des interprétations surprenantes (p. 252 : de « mali status servos mercati in exequiis inmolabant » [*ibid.* 12, 2] est déduite l'existence de "*macabri mercati per esequie funebri*") et des analyses contestables (p. 258 : Novatien serait disposé à justifier certains spectacles d'origine romaine) invitent à une lecture critique.

P. P.

**34.** WISTRAND (Magnus), *Change and Continuity : Some Observations on Tertullian's De spectaculis and Pagan Views of Entertainment — Tongues and Texts unlimited. Studies in Honour of Tore Janson on the Occasion of his Sixtieth Anniversary*, Stockholm : Stockholms Universitet, Institutionen för klassiska språk, 2000, p. 289-307.

M. Wistrand est l'auteur d'une monographie, *Entertainment and Violence in Ancient Rome. The attitudes of Roman writers of the first century A. D.*, Göteborg, 1992. Il était donc normal qu'il se demande si Tertullien s'inscrit dans la tradition de critique des spectacles qu'il a dégagée en étudiant neuf auteurs, de Sénèque à Pline le Jeune. Une analyse détaillée de *Spect* (il pourvoit d'un *argumentum* chacun des 30 chapitres délimités par Pamèle) l'amène à proposer un nouveau plan du traité, qui modifie quelque peu les solutions proposées par D. R. Sider et M. Turcan. L'architecture serait : *Exordium* (1) ; *Argumentatio* (2-23) : a. *refutatio* (2-3) / b. *probatio* (4-23), suivant la *fides* (5-14), la *disciplina* (15-20), la *ueritas* (21-23) ; *Peroratio* (24-30). Il est clair que le développement sur l'origine idolâtrique des spectacles (5-14) est propre à Tertullien (on pourrait ajouter que les apologistes grecs n'avaient pas eu recours à cet argument) ; en revanche, la dénonciation de leur immoralité (15-20), ou plus exactement de la *concussio spiritus* qu'ils entraînent chez le spectateur (15, 3), s'inscrit dans une tradition stoïcienne, et l'idée qu'ils renversent l'ordre véritable voulu par Dieu (21-23) repose sur la critique que les auteurs païens adressaient déjà au comportement du public.

L'A. avait décelé une hiérarchie dans la réprobation des spectacles, le plus décrié étant le théâtre qui conduit à la mollesse et à la licence ; à l'opposé, l'amphithéâtre est jugé positivement comme une école de *uirtus*, les gladiateurs donnant l'exemple du courage. Cette gradation se retrouverait chez Tertullien qui traite différemment le cirque et le théâtre, attaqués en premier et beaucoup plus longuement que le stade et l'amphithéâtre. L'*arena* serait même considérée de façon positive, en tant que lieu d'exécution des criminels (que Tertullien ne songe aucunement à exempter de leur châtement). Il est vrai que dans le chapitre consacré à l'amphithéâtre, il ne dénonce pas explicitement les meurtres qui s'y commettent (à la différence de Minucius Felix, *Oct* 37, 12 : «quis non horreat ... in gladiatoris homicidii disciplinam ?»), mais il avait déjà

porté en 2, 8 une condamnation sans appel de l'homicide : «atquin omnem homicidii speciem uno et principali praecepto interimit "non occides"». Face à ce que nous interprétons, avec M. Turcan, comme une objection : «bonum est cum puniuntur nocentes» (19, 2), il ne conteste pas la nécessité de punir, simplement il montre pourquoi les chrétiens ne doivent pas assister aux exécutions capitales.— Il est tout à fait légitime qu'un auteur utilise ses propres travaux ; on est tout de même un peu étonné devant le travail de marqueterie des p. 296-97 où sont ajustés des extraits des p. 55-56, 58-59 et 12 de son livre précédent.

P. P.

**35.** VICIANO (Alberto), "*Deus uerus Prometheus*" en Tertuliano — *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona : Eunsa, 2000, p. 535-549 (Colección Historia de la Iglesia, 33).

L'expression *uerus Prometheus* apparaît deux fois chez Tertullien, et chez lui seul dans toute la littérature latine, si l'on peut se fier à la banque de données de Louvain (CLCLT). Dieu est ainsi qualifié parce qu'il a, tout comme le héros grec, façonné l'homme à partir de la terre (*Apol* 18, 2) et qu'il subit lui aussi une torture lancinante, infligée par Marcion qui refuse la prescience — προμῆθεια — au Créateur (*Marc* I, 1, 4) : une allusion aux pièces de théâtre où sont mis en scène les "supplices du Caucase" préparait la pointe. A. V. pense que ce surprenant usage de la mythologie païenne conviendrait mieux si elle servait à caractériser le diable, *diuinorum aemulator* (*Iei* 16, 7), mais qu'elle s'explique par l'*aemula operatio* du Christ (*Carn* 17, 5), qui recrée ce qu'avait détruit le péché. Il nous semble qu'un passage du *De carne Christi*, «*ipsum certe hoc corpus nostrum, quod de limo figulatum etiam ad fabulas nationum ueritas transmisit*» (9, 2 ; cf. le commentaire de J.-P. Mahé *ad locum*) montre que, pour Tertullien, le mythe de Prométhée est une façon de préparer les païens à la vérité divine. La ponctuation adoptée en *Apol* 18, 2 par A. V. à la suite de la plupart des éditeurs (à la notable exception de C. Becker) gonfle le rôle de Prométhée, en lui confiant la mission d'ordonner les temps : «*hic est enim uerus Prometheus, qui saeculum certis temporum dispositionibus et exitibus ordinauit*» ; en fait, comme l'avait fait remarquer G. Thörnell, *Studia Tertullianea*, 2, Uppsala, 1921, p. 12-13, le texte est structuré par trois relatives, dont la seconde est précisée par une incise : «*Deum unicum esse, qui uniuersa condiderit, qui hominem de humo struxerit — hic enim est uerus Prometheus —, qui saeculum certis etc.* » : c'est Dieu, et non le héros grec, qui règle le destin du *saeculum*. P. P.

**36.** FREUND (Stefan), *Philosophorum supercilia contemnimus. Überlegungen zur Bewertung der Philosophie im Octavius des Minucius Felix* — *Gymnasium*, 107, 2000, p. 425-434.

Le discours d'Octavius ne professe ni rupture ni aversion envers la philosophie, dans la mesure où, débarrassée du scepticisme agnostique auquel adhère Cécilius, elle se présente comme une propédeutique au christianisme.

J.-C. F.

**37.** CASTAGNA (Luigi), *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano* — *Aevum Antiquum*, 13, 2000 (= *Atti del Convegno Internazionale Seneca e i Cristiani, Milano 12-14 ottobre 1999*), p. 239-263.

Le lieu commun du dépérissement du monde a donné lieu à un traitement original chez Sénèque (p. 240-246), Lucrèce (p. 246-250), Cyprien (analyse de *Mort*, p. 254-256, et de *Dem*, p. 257-260). Chez Cyprien le thème naît d'une expérience personnelle des malheurs de l'Afrique au III<sup>e</sup> siècle, et non d'emprunts littéraires (p. 258-259 ; mais est-il si assuré que l'évêque parte toujours de réalités contemporaines et qu'il ait vu, par exemple, des enfants aux cheveux blancs dans sa communauté ?). Cependant, entre son vécu et ce qu'il écrit s'interposent des "filtres culturels". Lucrèce lui communique son émotion devant la douleur du paysan que sa terre ne nourrit plus et lui fournit la métaphore militaire du siège et de l'attaque. À Sénèque, il emprunte tout un vocabulaire et des images, p. ex. celle de la maison qui s'écroule et qu'il faut

quitter au plus vite ; à la manière de Sénèque, il perçoit la proximité de la fin d'un monde décadent comme une libération ; à la manière de Sénèque, il utilise ce thème pour la consolation (*Mort* 24-26) et la parénèse (dans *Dem*, L. C. voit avant tout une invitation à la conversion). Mais alors que le philosophe stoïcien croit à l'avènement d'un monde voué à la destruction comme le précédent et exhorte à l'acceptation et à l'ascèse intérieure, le chrétien veut susciter une démarche de foi et attend la venue d'un monde révélé, nouveau et éternel. S. D.

**38.** DONIGI (Ivano), *La patientia : Seneca contro i Cristiani — Aevum Antiquum*, 13, 2000 (cf. n°37), p. 413-429.

Cet article est un utile relevé des passages relatifs à la *patientia* chez Sénèque et chez plusieurs auteurs chrétiens (Tert., *Pat* ; Cypr., *BonPat* ; Lactance, *Inst. diu.* V, 22 ; Zénon, *Tractatus* IV ; Aug., *Pat.*). Fondant son étude sur le TLL s. v. "patientia", l'A. durcit sensiblement la distinction *facultas (qualitas, status) patientis / perpessio* qui y est proposée, alors qu'il s'agit moins de deux acceptions que de deux nuances en contexte. La conclusion ne surprendra pas : la patience n'est pas pour le chrétien ce qu'elle est pour le stoïcien, une fin en soi. J.-C. F.

**39.** JAFFELIN (Emmanuel), *Le temps de l'exemple — Revue des Sciences Religieuses*, 74, 2000, p. 437-465.

L'article est centré sur l'*exemplum patientiae*, occasion pour l'A. de présenter ses réflexions sur l'une et l'autre notion, séparément et conjointement. Ce serait peu dire qu'il met la patience du lecteur à rude épreuve. Remarques justes et moins justes, confusions diverses et évidences, commentaires discutables des auteurs cités (anciens ou modernes), vrais et faux problèmes se mêlent, formulés en des termes qui laissent parfois perplexe, comme : le temps, la réalité ou l'élément "pathique", le "lieu atopique", le "*pathos* de la patience", "l'*exemplum patientiae* devient une *induction praxéologique*", "la relation de l'orateur et du public est une relation d'imprimeur à impression", etc. Écrire : «À la posture du sage dont on ne sait jamais, au fond, si elle n'est pas une pose, l'*exemplum* chrétien oppose un homme qui ne dispose pas des choses comme il l'entend, mais qui se met à la disposition du temps» (p. 446), n'est-ce pas, pour ne rien dire des jeux étymologiques un peu lassants, méconnaître à la fois la morale stoïcienne et la morale chrétienne ? On peut se demander aussi en quoi, plus que les autres vertus, la patience (chrétienne) est de l'ordre du temps (p. 459sq.). E. J. semble également oublier que l'exercice de la sagesse (païenne) se situe dans un présent temporel qui exclut toute fin transcendante, et l'on ne peut pas dire que pour les stoïciens le temps est "un je-ne-sais-quoi-presque-rien" (p. 452). Il n'est pas sûr qu'il faille traduire, du moins systématiquement, *perpessio* par "patience" et *patientia* par "endurance" : l'inverse serait préférable, et de toute manière il s'agit de nuances en contexte (p. 451). Il n'est guère de page qui n'appellerait précisions ou corrections. On souhaiterait enfin une plus grande minutie dans les notes et les références : la citation d'Épictète mise en exergue («Comme un singe, tu imites successivement tout ce qui se fait sous tes yeux») appartient aux *Entretiens*, non au *Manuel*, où elle est une interpolation (et peut-être n'était-il pas inutile d'indiquer que c'est précisément la conduite que l'aspirant à la sagesse doit se garder d'avoir). Quintilien n'a pas écrit des *Institutions oratoires* (p. 439, 440, 441, 445). Les initiales du prénom de Festugière ne sont pas A.-M., mais A.-J. (p. 450). La traduction et le commentaire du *De patientia* d'Augustin dans la BA sont dus à G. Combès et non à J. Molager (p. 461, n. 67, où la référence à la p. 171 renvoie à son édition du *De bono patientiae* de Cyprien, SC 291). J.-C. F.

**40.** LÓPEZ DE AHUMADA DEL PINO (Francisco José), *El civismo pagano visto por la apología cristiana : el caso de Tertuliano y Taciano — Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo. Homenaje a Fernando Gascó Lacalle*, Madrid : Ediciones Clásicas, 1995, p. 261-269 (ARYS [Antigüedad : Religiones y Sociedades]. Cuarto encuentro-colloquio, Jarandilla de la Vera, diciembre 1992).

À partir de passages bien connus de l'*Apologeticum* et du *Discours aux Grecs* de Tatien, l'A. montre comment les chrétiens rejetaient certains aspects idolâtriques et/ou immoraux de la vie civique des païens (spectacles de l'amphithéâtre, du théâtre et du cirque ; banquets publics ; culte quotidien, culte de l'Empereur ; sacrifices) et comment ils mettaient en valeur, face aux païens, leur morale non pas hypocrite, mais véritablement citoyenne. L'auteur de cette brève esquisse aurait pu tirer parti de l'opposition que fait Tertullien entre *honoraria summa* et *deposita pietatis* (Apol 39, 5-6).

P. P.

**41.** WINANDY (Jacques), *Sur l'année où naquit Jésus. Deux témoignages concordants — Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 75, 1999, p. 419-420.

En Marc IV, 19, 10, Tertullien place la naissance du Christ lors du recensement fait par Sentius Saturninus, légat de Syrie de 9 à 6 av. J.-C., et donne ailleurs sa source, les *romana archiva* (ibid. IV, 7, 7), dont on se demande du reste comment il y a eu accès. Contre C. F. Evans, *Tertullian's reference to Sentius Saturninus and the Lucian census*, dans *Journal of Theological Studies*, N. S. 24, 1973, p. 24-39, J. W. pense qu'il s'agit bien du recensement évoqué par Luc (2, 1-2), et il met cette opération administrative en rapport avec le serment de loyauté à Auguste et à Hérode qui, d'après Flavius Josèphe (*Ant. Jud.* 17, 42), a été exigé des Juifs en 7 ou 6 av. J.-C. : ce serait une initiative locale, en complément du recensement proprement dit, dont on a d'autres exemples ; cf. P. Benoit, *Quirinius (recensement de)*, dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 9, 1979, c. 698. Le témoignage de Tertullien est cité juste après : il constitue, d'après P. Benoit, « un argument catégorique qui serait décisif s'il était assuré » : c'est là tout le problème. — Comment concilier Saturninus et Quirinius ? Une solution moderne est celle des deux recensements, celui des personnes au temps d'Hérode (mort en 4 av. J.-C.) et celui des biens au temps de Quirinius (légat en 6 ap. J.-C.) ; cf. Benoit, *op. cit.*, c. 713-715. Mais comment Tertullien pouvait-il concilier son affirmation avec l'indication précise d'un auteur inspiré ?

P. P.

**42.** BODELON (Serafín), *El discurso anticristiano de Cecilio en el Octavio de Minucio Felix — Memorias de Historia antigua*, 13-14, 1992-1993, p. 247-294.

**43.** BODELON (Serafín), *El discurso antipagano de Octavio en la obra de Minucio Felix — Memorias de Historia antigua*, 15-16, 1994-1995, p. 51-142.

En une série de deux articles, S. B. propose une traduction intégrale d'*Oct* de Minucius Felix. D'un point de vue éditorial, cette publication n'est pas très satisfaisante : rien, dans le premier article, n'annonce le suivant et rien, dans le second, ne rappelle le précédent ; en outre, la coupure est curieusement opérée au paragraphe 14, 3, au milieu de l'intervention de l'arbitre Minucius Felix. La brève introduction, qui n'évoque pas la composition du texte, situe la rédaction entre 210 et 220 ; pour S. B., l'ouvrage n'est pas une œuvre fictive, mais correspond à des personnages et des circonstances réels. La traduction semble assez fidèle, mais on regrette que S. B. n'ait pas jugé utile d'indiquer l'édition sur laquelle il travaillait. De nombreuses notes de commentaire viennent élucider les allusions mythologiques et historiques, expliquer les *realia*, proposer des parallèles textuels (en traduction le plus souvent) et donner des indications bibliographiques ; c'est en fait un alignement de fiches, souvent bien faites, mais parfois mal coordonnées : ainsi l'onomatopée est l'objet de deux notes distinctes, dont la seconde est moins précise que la première (*MHA*, 13-14, p. 280, n. 37 et 15-16, p. 127, n. 142). Les informations sont dis-

parates et parfois mal centrées sur le sujet : ainsi à propos d'Orphée (*MHA*, 15-16, p. 95-97), d'Alexandre le Grand (*ibid.*, p. 102-103) ou de Déméter (*ibid.*, p. 104-105). Enfin, des erreurs se sont glissées dans un travail qui semble avoir été fait rapidement : *MHA*, 13-14, p. 286, Tatien est confondu avec Théophile d'Antioche ; p. 287, n. 47, il faut lire *deo* (et non pas *deos*) *dicitis* ; *MHA*, 15-16, p. 82-83, n. 5, à propos du texte de 17, 2, la proposition de lire *cuncta* (au lieu de *cum ita* de la transmission manuscrite) *cohaerentia conexa concatenata sint* n'est pas défendable à cause du subjonctif ; p. 86, la Bretagne devint province romaine en 48 ; p. 135, n. 169, l'idée de création *ex nihilo* fut conceptualisée longtemps avant Augustin. F. C.

44. FÜRST (Alfons), *Die Selbsterkenntnis des Skeptikers im Octavius des Minucius Felix* — *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 4, 2000, p. 270-281.

A. F. attire l'attention sur la forme qu'a prise le précepte delphique γνῶθι σαυτόν sur les lèvres de Caecilius dans *Oct* de Minucius Felix : *nosmet ipsos familiarius nouerimus* (5, 5). L'adverbe au comparatif, curieusement ajouté à la formulation habituelle, n'est pas omis lorsqu'il répète la formule en 6, 1, tandis qu'Octavius, dans sa réplique, le néglige (17, 1). On s'est insuffisamment interrogé sur la valeur de *familiarius*, dont la traduction par "intimement" ("gründlich") ne rend pas le comparatif et correspond mal à l'enseignement sceptique. A. F. propose d'interpréter la forme en *-ius* comme un comparatif d'affaiblissement et de traduire l'expression de la façon suivante : "uns selbst einigermaßen genau erkennen", "nous connaître nous-mêmes tant soit peu précisément". Le remodelage du précepte delphique s'accorde avec le scepticisme de l'Académie, qui, tout en étant réservé à l'égard d'une connaissance de soi étendue et définitive, admet qu'on puisse atteindre un certain degré de vérité. En revanche, même sous cette forme atténuée, la prétention à la connaissance de soi n'est guère compatible avec le radicalisme du scepticisme pyrrhonien tel qu'il se manifeste à la fin du discours de Cécilius (13, 4-5) : il y a là une tension dans le personnage de Cécilius que l'analyse d'A. F. met bien en valeur. F. C.

45. DUVAL (Yvette), *Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, Ep. 37)* — *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, p. 157-172.

Selon la plupart des historiens actuels, l'édit de Dèce imposait à tous les habitants de l'Empire de sacrifier aux dieux, sans être spécialement dirigé contre les chrétiens. Sa date exacte reste controversée. Comme la première victime fut l'évêque de Rome, Fabien, mort le 20 janvier 250, on dispose d'un solide *terminus post quem non* ; mais rien n'oblige à fixer la promulgation de l'édit lors des *uota sollemnia* du 3 janvier précédent. Dans la *Lettre 37*, Cyprien évoque les souffrances des confesseurs romains qui entamaient alors leur deuxième année de prison ; or, les notices du Chronographe de 354 et du *Liber pontificalis* relatives à Fabien précisent que ces confesseurs furent arrêtés *post passionem eius*, c'est-à-dire apparemment «après le 20 janvier 250» ; la *Lettre 37* est donc datée habituellement des premiers mois de 251. Mais une telle interprétation est-elle la seule possible ? Pour Selinger (*CTC* 94, 21), *passio* ne doit pas s'entendre uniquement du martyre, mais de la période ayant débuté avec l'arrestation du pape. Y. D. ne retient pas cette solution, mais en propose une autre qui va dans le même sens. L'indication de chronologie relative : *post passionem eius*, est à replacer dans un contexte particulier de schisme : elle «régit en fait les événements suscités par Novatus qui, eux, sont postérieurs à la mort du pape». Si les mots *post passionem eius* ne sont plus en mis en relation stricte avec l'arrestation des confesseurs, alors l'édit de Dèce et ses conséquences, tout comme la *Lettre 37* de Cyprien, peuvent être remontés de quelques semaines, voire d'un ou deux mois (le premier en automne ou au commencement de l'hiver 249, la seconde dès décembre 250 ou au tout début de janvier 251).

Cette chronologie haute serait, pour Y. D., confirmée par un argument indépendant. D'après deux sources antiques, l'un des confesseurs romains, Moyses, mourut en prison au bout de onze mois ou de onze mois et onze jours. Or le Martyrologe romain en fait mémoire le 25 novembre, ce qui force à situer son arrestation avant le 20 janvier et donc à renoncer à l'interprétation traditionnelle de *post passionem eius*. — Comme la commémoration du 25 novembre apparaît pour la première fois chez Baronius, l'auteur admet «que son authenticité puisse être mise en doute» (p. 169). Cependant, elle ajoute ceci : «La proximité même de la date du 25 novembre avec le faisceau de sources sûres que nous possédons sur Moyses ... plaide pour la vraisemblance de cette date et inciterait à penser qu'elle n'a pas été totalement inventée par Baronius, fabriquée par lui de toutes pièces comme le laisse entendre Delehaye. En effet, dans la mesure où elle n'est pas aberrante par rapport aux lettres de Cyprien et aux dires du Chronographe de 354, il n'est pas à exclure qu'elle soit tributaire d'une tradition au moins orale à Rome (peut-être étroitement locale, liée à un quartier de la Ville), sur laquelle elle se fonderait» (p. 169-170). La permanence d'une tradition orale, depuis l'Antiquité jusqu'en 1583, est dépourvue de vraisemblance ; il est plus économique de supposer avec H. Delehaye, le savant commentateur du Martyrologe Romain, que Baronius, désireux de promouvoir le culte d'un martyr bien attesté, était capable de proposer pour Moyses une date admissible, en combinant les sources dont il disposait.

F. D.

### ACTES DES MARTYRS

**46.** BREMMER (Jan N.), *The Passion of Perpetua and the development of early Christian afterlife* — *Nederlands theologisch tijdschrift*, 54, 2000, p. 97-111.

Les écrits néo-testamentaires traitent de la résurrection et du jugement dernier, mais s'attachent peu à décrire la situation des âmes au ciel ou en enfer. Il semble que les premières persécutions et les discussions avec les gnostiques aient provoqué assez vite la construction d'une eschatologie chrétienne, et cela à partir d'éléments issus de la Bible (comme le feu de l'enfer) ou des idées gréco-romaines (le ciel conçu comme un *locus amoenus*, inondé de lumière et situé au-delà des étoiles). Dès le début du III<sup>e</sup> s., *PPerp* manifeste que les grands traits de cette eschatologie sont déjà en place. D'après les visions de Perpétue et de Saturus, il est clair que ceux-ci s'attendent à entrer au ciel aussitôt après leur mort et à y retrouver d'autres fidèles défunts (13, 8), tandis que Tertullien réserve cet accès immédiat aux seuls martyrs, en conformité avec ses prédécesseurs et l'apocalyptique juive. La phrase *exiimus de carne* (en 11, 1) exprime un certain dualisme entre l'âme et le corps, dualisme encore peu marqué dans les premiers Actes des martyrs et la plus ancienne épigraphie chrétienne. Les élus vivent, en communautés nombreuses, dans des jardins lumineux où ils chantent les louanges d'un Dieu paternel : cette multitude d'élus et leur relation affective avec Dieu sont apparemment des innovations du christianisme. Le lieu où réside Dinocrate est sombre, étouffant, surpeuplé et ressemble en cela à la prison de Perpétue, mais comme il reste identique après la guérison de l'enfant, il ne doit être identifié ni à l'enfer ni à une sorte de purgatoire, en dépit des analyses de P. Habermehl et J. Le Goff : l'horizon d'attente eschatologique est ici le salut, non la damnation. — Le rôle qu'a joué Virgile dans la formation des idées sur l'au-delà a été commenté plusieurs fois par P. Courcelle (cf. n. 36), en dernier lieu dans *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, 2 vol., Paris, 1984 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, n. s. 4). L'opposition relevée plus haut entre *PPerp* 13, 8 : «many of our brethren, martyrs among them» et l'interprétation qu'en donne Tertullien dans *An* 55, 4 : «Perpetua saw in the revelation of paradise only her fellow-martyrs» est indiscutable, mais seulement en anglais, car le texte latin de *PPerp* présente une certaine ambiguïté : «Et coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martyras». L'interprétation des visions relatives à Dinocrate paraît réductrice : dans la première (7, 4-7), l'enfant se déplace entre deux lieux, l'un fermé («Dinocraten *exeuntem* de loco tenebroso, ubi et

conplures erant, aestuantem ualde et sitientem », l'autre autour d'un bassin (« in illo loco, ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua ») ; dans la seconde (8, 1-4), Perpétue ne voit plus que l'espace autour du bassin, dont la margelle s'est abaissée. Est-il légitime d'affirmer que la résidence de Dinocrate est restée identique ? F. D.

**47.** HABERMEHL (Peter), *Perpetua : Visionen im Christentum — Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, hrsg. von Thomas SPÄTH und Beate WAGNER-HASEL, Stuttgart-Weimar : Metzler, 2000, p. 174-182.

Traduction allemande du Journal intime de Perpétue (*PPerp* 3-10), accompagnée d'un texte latin qui ne correspond exactement à celui d'aucune des trois éditions citées en bibliographie (Amat, Bastiaensen, Van Beek). Une brève présentation souligne le caractère unique de *PPerp* ; le personnage de Perpétue y prend un relief particulier, du fait que l'image qu'en donne le rédacteur anonyme ne coïncide pas avec celle qui ressort du journal – jugé ici authentique – de la martyre. F. D.

**48.** GODDING (Robert), *De Perpétue à Caluppan : Les premières apparitions du dragon dans l'hagiographie — Dans la gueule du dragon. Histoire – Ethnologie – Littérature*, sous la direction de Jean-Marie PRIVAT, Sarreguemines : Éditions Pierron, 2000, p. 145-157.

Caluppan est un ermite gaulois, évoqué chez Grégoire de Tours, dans le *Liber Vitae Patrum* XI, 1 : l'enquête de R. G. porte donc sur la période allant du début du III<sup>e</sup> à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Le point de départ en est fourni par *PPerp* 4, 3-9 (première vision de Perpétue), où le dragon apparaît clairement comme l'antique serpent de la Genèse et de l'Apocalypse. Ensuite, certains hagiographes mettent en scène un dragon préchrétien, incarnant les forces du chaos, et c'est Grégoire de Tours qui le premier unira les deux traditions. F. D.

## DOCTRINE

**49.** KEARSLEY (Roy), *Tertullian's Theology of Divine Power*, Carlisle – Edinburgh : Rutherford House, 1998, 357 p. (Rutherford Studies in Historical Theology).

La réflexion approfondie de Tertullien sur la création du monde l'a conduit à mettre en avant la puissance de Dieu, qui occupe une place importante dans sa pensée. Dans son étude, R. K. distingue trois aspects de la puissance divine. Elle est d'abord constitutive de la définition même de Dieu, conçu comme une pure potentialité infinie : être Dieu, c'est être puissance absolue. Dans la relation de Dieu avec ce qui n'est pas Dieu, la puissance devient *maiestas*, elle est sa gloire et sa majesté. Enfin, d'un point de vue hiérarchique, dans sa relation avec les créatures, la puissance de Dieu est celle qui subordonne les puissances inférieures, comme celle de l'empereur. R. K. pense pouvoir reconnaître une fonction centrale au concept de puissance divine dans la théologie de Tertullien, et s'emploie à le montrer en passant en revue les différents domaines où elle se manifeste : la réflexion sur la création du monde, sur l'Incarnation, sur l'Église, l'eschatologie et enfin la théologie trinitaire. Il s'agit, pour chacun de ces sujets, de montrer le rôle majeur qu'y joue la notion de puissance divine, pour finalement en conclure que Tertullien lui a accordé une place exagérée. Aux yeux de R. K., les persécutions et plus généralement l'hostilité de l'Empire ont conduit Tertullien à appliquer à Dieu l'image de l'empereur et à opposer à la puissance impériale une nouvelle *potestas*. L'introduction et la conclusion de l'ouvrage situent clairement cette étude dans le cadre des débats théologiques et ecclésiastiques contemporains : il s'agit de mettre en lumière les conséquences, parfois « désastreuses », d'une telle approche de Dieu pour la communauté chrétienne.

On admettra facilement avec R. K. que la puissance divine est au cœur de l'argumentation de Tertullien contre Hermogène et que la création occupe une place importante dans sa théologie. Mais à partir de ce constat, l'A. cherche à montrer que toute relation du Créateur avec ses créatures est fondée sur la toute-puissance manifestée dans la création *ex nihilo* : il me semble que sur ce point l'analyse de R. K. tend à surévaluer l'importance de l'attribut de puissance au détriment d'autres notions, comme celle de bonté. L'intention de la démonstration oriente parfois exagérément la lecture des textes. Ainsi, à propos de *Herm* 45, 3, l'effort de R. K. pour hiérarchiser les qualités que Dieu a mises en jeu dans l'acte créateur et pour voir une prééminence de la puissance me semble trompeur, d'autant que, quelques lignes plus loin, c'est *sophia* qui est placée avant *ualentia* (p. 41). Dans le même traité, l'A. accorde trop d'importance à l'affirmation de Tertullien qu'il eût préféré voir Dieu créer le mal *ex nihilo* plutôt qu'il ne puisse le détruire (*Herm* 16, 4 ; p. 48 et 145 «Tertullian would have been better not to make the statement»). À propos de *Marc* III, 18-21, où Tertullien évoque la Croix comme expression de la puissance divine (*regnare a ligno*), R. K. omet de préciser que le passage s'appuie sur le *Ps* 96, 10 et avait déjà été traité par Justin et Irénée (p. 65-66 et encore p. 148). D'une façon générale, l'A. est sensible à l'influence que les prédécesseurs de Tertullien, en particulier Irénée, ont exercée sur lui : peut-être n'eût-il pas été inutile de remonter plus haut encore, en évoquant l'ancrage de l'idée dans la théologie biblique, notamment à travers le concept grec d'*exousia* (cf. W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, Stuttgart, 1932).

F. C.

**50.** FALQUE (Emmanuel), *Une analytique de l'incarnation : le De carne Christi de Tertullien — La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*. Actes du colloque "Phénoménologie, gnose, métaphysique" qui s'est tenu les 16-17 octobre 1997 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, édités par Nathalie DEPRAZ et Jean-François MARQUET, Paris : les Éditions du Cerf, 2000, p. 51-85.

La place dévolue à la chair dans l'anthropologie et la sotériologie de Tertullien a suggéré à E. F. une lecture phénoménologique de *Carn* et, à un moindre degré, de *Res*. Comme l'explique Tertullien, le consensus sur l'âme du Christ a engagé le débat, notamment avec les gnostiques, sur la chair du Christ (*Carn* 1, 2 *caro quaeritur*), et E. F. voit dans ce déplacement d'accent une rencontre possible avec la démarche phénoménologique de sortie de la métaphysique. Voyant Tertullien comme le chef de file de la réflexion sur l'Incarnation, il montre, à partir des deux ouvrages du Carthaginois, comment, en portant non pas seulement la croix, mais d'abord et avant tout la chair (*Carn* 5, 1 *carnem / crucem gestare*), le Christ exprime, dans une expérience muette, la proximité de Dieu avec l'homme. L'approche phénoménologique ne néglige pas le contexte polémique de l'ouvrage de Tertullien et s'efforce de montrer la profondeur et la portée de sa position face aux diverses propositions de ses adversaires. Malgré un abord difficile et une formulation parfois obscure (à nos yeux, du moins), cette analyse a le double mérite d'ouvrir un champ nouveau à la phénoménologie et de contribuer, à sa manière, à la réflexion théologique sur le mystère de l'Incarnation.

F. C.

**51.** MATTEI (Paul), *L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire — Anthropolos laikos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, édités par Marie-Anne VANNIER, Otto WERMELINGER et Gregor WURST, Fribourg (Suisse) : Éditions Universitaires, 2000, p. 162-178 (Paradosis, 44).

Dans "ce bilan provisoire" sur l'ecclésiologie de Tertullien, P. M. recense les questions majeures sous deux grandes rubriques : l'ontologie de l'Église et la théologie des ministères, auxquelles s'ajoutent des remarques sur le "schisme" du docteur. Au préalable, il propose quelques considérations méthodologiques intéressantes, en particulier la nécessité de prendre en compte les raffinements stylistiques de la prose d'art de Tertullien, dont les choix en matière

d'images ou de vocables ne sont pas fortuits et, replacés dans leur contexte, contribuent à l'expression de sa pensée profonde. Mais l'étude des images doit être minutieuse, et P. M. invite à distinguer entre les images fondamentales et les images secondaires et à les hiérarchiser : à titre d'exemples, il évoque en passant, mais de façon précise et suggestive, les mots *castra*, *corpus*, *mater*, ou encore *sacerdos*. La question de l'ontologie de l'Église, abordée principalement par le biais des images, comprend deux points de vue : l'Église dans sa dépendance à Dieu et dans sa relation au monde. Quant à sa théologie des ministères, P. M. montre qu'en dépit des déplacements d'accent d'un texte à l'autre, elle établit avant tout l'unité du peuple de Dieu : la distinction entre clercs et laïcs ne se présente pas comme contradictoire avec le sacerdoce commun des fidèles. Pour Tertullien, la hiérarchie ecclésiastique garde une position subordonnée, et la fidélité à la foi de Pierre n'implique aucune préséance effective des évêques de Rome (analyse de *Praes* 36, 2-3, *Scorp* 10, 8, *Mon* 8, 4 et *Pud* 21, 9-10). L'épiscopat reste néanmoins le gardien de la pérennité de la *regula*, et à ce titre il est improbable que Tertullien ait pu se résoudre à rompre avec lui : dans la lignée de ses travaux antérieurs, P. M. conteste donc l'application de la notion de schisme à l'évolution finale de Tertullien et lui substitue l'idée d'éloignement par rapport aux "synaxes psychiques". Au terme de ce recensement des questions essentielles de l'ecclésiologie de Tertullien, P. M. souligne la cohérence et la permanence de sa pensée, nullement affectée par son évolution vers le montanisme, et envisage brièvement sa postérité dans l'Église africaine.

F. C.

**52.** DUNN (Geoffrey D.), *"Pro Temporum Condicione" : Jews and Christians as God's People in Tertullian's "Adversus Iudaeos" — Prayer and spirituality in the Early Church*, edited by Pauline ALLEN, Wendy MAYER and Lawrence CROSS, Brisbane : Centre of Early Christian Studies of the Australian Catholic University, 1999, volume 2, p. 315-341.

Dans le débat ancien sur la réalité et l'actualité de la controverse avec les juifs sur laquelle Tertullien prétend revenir dans son *Iud*, G. D. D. se rallie à l'idée qu'il y avait à son époque des contacts entre juifs et chrétiens à Carthage, dont le traité peut être le reflet. Pour étayer son point de vue, aujourd'hui assez largement partagé, l'A. propose une analyse de la *refutatio* du traité (chapitres 2-5), qui aborde successivement les questions de la Loi, de la circoncision, du sabbat et des sacrifices. Il s'agit en fait de montrer que l'argumentation de Tertullien, malgré ses liens avec Justin, malgré l'utilisation d'un matériel scripturaire identique, pour l'essentiel, à celui de ses prédécesseurs, n'est pas dépourvue d'originalité. Par exemple, le Carthaginois se distingue en affirmant la liberté de Dieu de réformer une loi dont il est l'auteur, qui existait avant Moïse et dont la portée universelle était déjà révélée à Adam et Ève (*Iud* 2, 3-10). Tertullien ne puise pas non plus ses arguments exclusivement dans la Bible, mais se montre également attentif à des événements historiques plus récents, comme la prise de Jérusalem et la politique romaine en Palestine (3, 4-6 ; 13, 3-4), évoqués également par Justin. Dans son étude, G. D. D. insiste sur l'influence de la rhétorique dans la composition du passage, mais sur ce point ses analyses s'avèrent décevantes par leur caractère assez général et trop peu technique (une analyse plus précise est proposée dans l'article recensé *supra* au n° 13).

F. C.

**53.** STROUMSA (Guy G.), *Du repentir à la pénitence : l'exemple de Tertullien — Retour, repentir et constitution de soi*, sous la direction de Annick CHARLES-SAGET, Paris : J. Vrin, 1998, p. 74-84 (Problèmes et controverses).

Quand les premiers chrétiens ont dû constater que l'Église, *communio sanctorum*, comptait aussi des pécheurs dans ses rangs, ils ont, parallèlement, élaboré un processus pour les réintégrer dans la communauté. Le problème se posait déjà dans le judaïsme, mais les processus mis en œuvre ne jouaient plus : il n'y avait pas l'équivalent du Yom Kippour, et le baptême était devenu un acte unique de *metanoia* (pénitence ; G. S. défend une origine juive) et d'*epistrophe* (conversion), qui marque l'entrée dans l'Église. Pour permettre le retour du pécheur, celle-ci a

institué une “nouvelle pénitence” (*secunda paenitentia*, pour employer l’expression de Tertullien en *Paen* 7, 12), unique comme le baptême, dont on peut, grâce à *Paen* 7-12, connaître l’esprit et suivre le rituel de confession publique : l’*exhomologesis* s’accomplit de façon presque théâtrale, mais à la joie du baptême s’oppose le deuil du pénitent, que G. S. rapproche du *penthos* des moines orientaux. Cet article d’un historien des religions est utile pour apprécier l’arrière-plan de *Paen*, premier traité consacré à la pénitence chrétienne.— Il doit connaître une large diffusion, car une version anglaise a été publiée l’année suivante sous le titre : *From Repentance to Penance in Early Christianity : Tertullian’s De paenitentia in Context*, dans *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, ed. by Jan Assmann and Guy G. Stroumsa, Leiden : Brill, 1999, p. 167-178 (Studies in the History of Religions, 83), elle-même reprise sur le champ dans le recueil *Barbarian Philosophy* (*infra*, n° 75).

P. P.

**54.** SINISCALCO (Paolo), *L’escatologia di Tertulliano tra Rivelazione scritturale e dati razionali, “psicologici”, naturali* — *Annali di storia dell’esegesi*, 17/1, 2000, p. 73-89.

Attentif au caractère “dynamique” de la pensée de Tertullien, qui se présente essentiellement comme une réaction aux situations concrètes de la communauté chrétienne, P. S. rassemble les éléments de son eschatologie, en prenant en compte la chronologie des œuvres et le public qu’elles visent. L’étude de cette thématique révèle la forte tension vers les fins dernières qui distingue la personnalité de Tertullien et explique certaines de ses affirmations. À propos de son millénarisme, P. S. se montre très prudent devant la faiblesse des indices, si l’on excepte bien sûr *Marc* III, 24, 1-13, dont les circonstances ont pu déterminer la teneur et qui ne traduirait pas la pensée profonde et constante de Tertullien. Celui-ci évoque à plusieurs reprises l’état intermédiaire qui succède à la mort et précède la première résurrection pour Mille ans, avant la Parousie et le Jugement dernier (principalement *An* 35, 3 ; 58, 5 et 8 ; *Res* 17) : on se demande depuis longtemps s’il s’agit d’un équivalent du Purgatoire, et P. S., après d’autres, propose de répondre affirmativement à cette question, dans la mesure où les justes expient leurs fautes bénignes pendant cette période et que l’on prie pour que les morts connaissent alors le repos (*Exh* 11, 1 ; *Mon* 10, 4 ; *Cor* 3, 3). En *Apol* 47, 12-13, l’A. reconnaît une allusion à cet état intermédiaire qui précède l’eschatologie finale : sur ce point, nous hésitons à le suivre, car Tertullien, qui dénonce alors les contrefaçons païennes des vérités chrétiennes, nous semble opposer ici simplement la Géhenne au Paradis, comme le Tartare, entouré par le Pyriphlégéton, s’oppose aux Champs-Élysées.

F. C.

**55.** DÜNZL (Franz), *Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur*, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 2000, 451 p. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 30).

Cette vaste étude, qui considère l’ensemble de la littérature chrétienne, des origines à Origène, s’intéresse au concept de *pneuma*, dont elle étudie la place et le rôle dans les différents domaines de la réflexion théologique : la doctrine de Dieu, la christologie, la théologie trinitaire, l’anthropologie et la sotériologie, l’ecclésiologie, l’herméneutique et la théologie de la création. Chez les auteurs de cette époque, l’Esprit ne présente pas un profil unique et invariable, et il faut attendre Origène pour voir apparaître le premier témoignage d’une pneumatologie systématique. F. D. sollicite évidemment beaucoup Tertullien, principal représentant de la théologie occidentale des trois premiers siècles. [Pour une recension plus développée de cet ouvrage important, nous nous permettons de renvoyer le lecteur au compte rendu qui paraîtra dans la *Revue des Études latines*, 79 (2001)]

F. C.

**56.** HOFFMANN (Andreas), *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Paderborn : Schöningh, 2000, 345 p. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF, 92).

Issu d'une thèse d'habilitation soutenue à l'Université de Bochum, cet ouvrage un peu compact malgré l'abondance des titres et sous-titres comporte deux sections, subdivisées chacune en deux parties. La première section traite des assises juridiques de la communauté ecclésiastique au III<sup>e</sup> siècle, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de l'évêque de Carthage (1<sup>re</sup> partie), et de la collectivité publique romaine (État ou ville), telles qu'elles apparaissent dans les textes de loi non postérieurs à Cyprien (2<sup>e</sup> partie) ; la seconde section traite de la bipartition hiérarchique, d'abord dans l'Église de l'époque (1<sup>re</sup> partie), puis dans la société civile (2<sup>e</sup> partie). Dans les deux "sources" documentaires, sont repérés et examinés, outre les termes pertinents, les principes qui fondent l'organisation et la structure des deux formes de société. La confrontation a pour but de faire saisir les ressemblances et les différences.

Pour Cyprien, la vie individuelle et collective est ordonnée et régie par une *lex* (la *lex diuina* contenue dans l'Écriture sainte). Cette loi s'exprime en des règles transmises (par les apôtres et leurs successeurs), qu'il convient d'appliquer (la *disciplina [ecclesiastica]* repose sur ces règles) et aussi d'interpréter pour déterminer les mesures à prendre dans telle situation conflictuelle ou à propos de tel délit. Ce sont là les principes fondamentaux du droit romain. Cette manière de concevoir l'ordonnance divine à la manière de la réglementation civile entraîne le recours, chez Cyprien, à d'autres principes et à d'autres mots associés à la notion de loi dans le droit romain. A. H. en fait la démonstration notamment en explorant, dans l'œuvre de l'évêque, un large champ sémantique autour de *lex* (les divers termes relatifs aux commandements et enseignements, à l'obéissance, à la faute, la pénitence et la punition). Dans cette œuvre, il constate en revanche l'absence presque totale du mot *ius*, très présent pourtant chez les juristes, et des distinctions que ces derniers établissent à l'intérieur du *ius* : c'est que le pasteur ne s'intéresse pas aux questions juridiques, mais à la vie de son Église et de ses ouailles. Une autre différence réside dans la nature des textes à interpréter, et donc dans la méthode d'interprétation : à la différence des lois humaines, la *lex diuina* est éternelle et immuable.

Dans le second domaine exploré, celui des structures sociales, l'auteur relève des points communs entre Cyprien et les juristes. Si *ecclesia* et *fraternitas* n'appartiennent pas à la langue de ces derniers, ni *ciuitas* et *magistratus* à celle de l'auteur chrétien, on peut relever des affinités dans l'utilisation de *populus* et de *plebs*, ce dernier terme impliquant toujours, selon A. H., une relation de subordination entre une partie de la communauté envisagée et l'autre partie. À quelques exceptions près (dans les textes antérieurs de droit public, *ordinatio* ne désignerait pas la procédure d'installation d'un fonctionnaire ; *praeesse*, *praepositus*, *praesidere* relèveraient de l'usage militaire, et non administratif), la terminologie administrative est semblable, et les fonctions sont perçues de façon analogue, à la fois comme des dignités hiérarchisées (*honor*, *dignitas*, *locus*, *gradus*) et des services (*officium*, *ministerium*).

L'utilisation par Cyprien de la terminologie du droit et des principes qui réglementent la société romaine et en régissent l'administration a eu deux conséquences essentielles, selon A. H. L'extension à l'Église du modèle de l'organisation des cités a creusé la séparation des deux corps, clergé et peuple. D'autre part, la position dirigeante de l'évêque s'est renforcée. Ce dernier possède en effet la capacité d'interpréter exactement la Loi de l'Écriture, et cette capacité lui assure la compétence d'enseigner et de juger.

Malgré un plan rigoureusement identique de la première à la seconde partie de chaque section – ce qui ne va pas sans une certaine monotonie et entraîne des répétitions –, malgré des renvois à Cyprien de la seconde à la première, malgré une synthèse comparative dans la conclusion, on a souvent l'impression que les développements sur les bases et la structure de la société civile sont juxtaposés aux développements correspondants sur l'Église africaine du III<sup>e</sup> s. et sont là un peu pour eux-mêmes. Paradoxalement, A. H. mène son étude comparative en partant de ce

qui est, en bonne logique, le second terme de la comparaison, à savoir la langue et les principes de Cyprien en matière d'administration ecclésiastique. Il en résulte que l'on ne sait pas bien selon quels critères est déterminée l'appartenance au domaine juridique de tel terme ou de tel concept relevé chez l'auteur chrétien. Or, la *lex diuina* qui régit la vie de la communauté chrétienne et de chacun de ses membres peut aussi bien être rapprochée de la *lex mundi* (ou *naturae*), de la *lex aeterna* à laquelle le sage accepte de se soumettre, que de la loi civile. Quant aux mots *praeceptum*, *monere*, *instruere*, *diligentia*, *sollicitudo*, et bien d'autres encore, ils relèvent autant de l'usage quotidien que de la langue du droit, comme A. H. le reconnaît lui-même à plusieurs reprises. Plus particulièrement, la métonymie qu'il observe à la fois chez les juristes et chez Cyprien pour le substantif *observatio* (du sens d'"observation d'une règle", on passe à celui de "règle"), et qui lui paraît pertinente, n'est pas étrangère à la langue commune ; l'analogie n'est donc pas significative (p. 299). Il ne lui échappe pas que la Bible a fortement marqué la signification d'un adjectif comme *iustus* ; mais de propos délibéré il s'en tient à la connotation juridique du vocabulaire retenu et ne sort pas des textes qu'il a choisi d'étudier. Malgré les précautions prises, cette méthode nous semble réductrice, surtout quand il s'agit de mots tels que *dispositio*, *institutio*, *disciplina*, dont on ne peut découvrir la richesse si l'on ne remonte pas à l'usage de Tertullien et, au-delà, des traducteurs de la Bible et des philosophes païens.

Ces réserves ne retirent rien aux mérites du livre. La présentation est très soignée (rétablir cependant *confessores* entre *apud* et *ipsos* dans la citation, p. 160, n. 67). Des index facilitent la consultation, notamment celui qui réunit les presque deux cents mots examinés dans l'ouvrage. La bibliographie est à jour, et les lacunes y sont très peu nombreuses – à nous en tenir au domaine pris en compte par la CTC (même celle-ci n'est pas oubliée !). Les études signalées ont été lues avec grand soin. Ainsi, un état critique de la question générale du rapport de Cyprien au droit est dressé dans l'introduction. Sur des points plus particuliers, hypothèses et interprétations font l'objet de discussions serrées et fructueuses (voir les p. 195-200 sur le choix des évêques et des clercs). On appréciera plus particulièrement l'attention portée aux textes eux-mêmes : les mots ont été examinés dans leur contexte, les principes dégagés des textes et de leur confrontation.

Les textes sont analysés avec finesse et rigueur. À plusieurs reprises, A. H. critique avec pertinence la traduction ou l'interprétation de Clarke (p. 196, pour *Epist* 67, 3 ; p. 202, pour *Epist* 64, 1). Il montre bien comment, en glissant d'une expression à l'autre, Cyprien passe de la *lex* de l'Écriture à celle de l'institution ecclésiastique (p. 59-60 et 166, pour *Vnit* 10) ou comment il traite à la manière d'une *lex contractus* la demande du *Notre Père* concernant le pardon (*DomOrat* 23 ; p. 58). Il tient compte des circonstances et des destinataires des lettres pour apprécier les informations qu'elles contiennent et qui se contredisent parfois (p. 194).

Le recours précis aux textes lui a permis une approche – qui nous a semblé assez juste malgré la brièveté imposée par l'ampleur du sujet d'ensemble – du rôle de la *plebs* dans les élections épiscopales, les nominations de clercs et les assemblées réunies pour décider de la réintégration dans la communauté de ceux qui ont gravement péché (p. 194-202). Il a observé que le mot *plebs* n'est pas toujours appliqué par Cyprien au seul groupe des laïcs, mais englobe une partie plus ou moins importante du clergé, parfois tout le clergé (notamment p. 160 et 201). On aurait aimé qu'il aille plus loin et surtout qu'il ne se laisse pas reprendre par le schéma *plebs/clerus* habituellement proposé par les spécialistes (alors qu'il fait figurer *populus* et *fraternitas* dans un chapitre sur "l'ensemble des croyants", il range *plebs* à côté de *laici* dans un chapitre sur la bipartition de la communauté en clergé et peuple ; après avoir dit que *plebs* ne coïncide pas avec *laici*, il définit *plebs* comme l'ensemble des simples croyants sans fonction ni dignité particulières). Ce schéma, s'il correspond peut-être à la division de la société civile entre plèbe et classes supérieures, ne s'applique pas vraiment à la structure des communautés chrétiennes du III<sup>e</sup> siècle (voir ci-dessus, p. 251-282, l'étude d'Y. Duval).

S. D.

**57.** GARCÍA MAC GAW (Carlos G.), *La epístola 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago — Gerión*, 17, 1999, p. 479-496.

Comme dans une autre étude, parue également en 1999 (*CTC* 99, 64), l'auteur procède à une lecture de Cyprien qui rappelle celle de C. Saumagne (*CTC* 75-94, SC 143) : à partir des *Lettres* 44-52, 55 et principalement 59, il explique le comportement de Cyprien par la seule volonté de construire et maintenir son pouvoir épiscopal dans sa propre Église. À cette fin, l'évêque de Carthage a besoin de s'allier avec le nouvel évêque de Rome, Corneille, pour faire front aux menées schismatiques. Mais une telle alliance est fragile et ne masque pas une rivalité profonde entre les deux sièges, dont la querelle baptismale ne sera qu'une manifestation. Déjà perceptible dans la lenteur avec laquelle Cyprien a reconnu la légitimité de Corneille, la rivalité se montre pleinement dans la Lettre 59. Dans cette lettre, il est vrai, Cyprien reproche ouvertement à son collègue de s'être laissé intimider par la délégation conduite par Felicissimus et compose à son intention une longue apologie de la conduite qui doit être celle d'un évêque légitime à l'égard des rebelles, et qui a toujours été la sienne. Mais l'explication de G.M.G. force le texte de façon tendancieuse (notamment pour *Epist* 59, 14). D'une façon plus générale, on ne peut expliquer, comme il le fait, les relations des Églises de Rome et de Carthage, ou la détermination des schismes, par des motivations purement politiques, même si ces motivations existent, à l'exclusion de toute considération théologique. Il est dommage, enfin, que l'auteur n'ait pas eu accès au commentaire de G. W. Clarke : il y aurait trouvé une interprétation plus nuancée et une meilleure information (p. ex. sur la difficulté qu'il y a à situer *Vnit* par rapport à l'un ou l'autre des deux schismes, celui de Felicissimus et celui de Novatien : voir Clarke, vol. 2, p. 302-303).

S. D.

**58.** LEPPIN (Volker), *Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago — Zeitschrift für Antikes Christentum*, 4, 2000, p. 255-269.

Cyprien ne s'est pas comporté de la même façon d'une persécution à l'autre (Dèce et Valérien). Cette différence de conduite, qui a souvent intrigué, est expliquée ici par l'évolution de sa pensée sur la fonction épiscopale. À ceux qui trouvaient indigne d'un évêque son retrait de Carthage, il répondait que sa personne était absente et soustraite à la persécution, mais que l'évêque était présent et partageait avec la communauté les souffrances et la gloire du martyre subi par ses membres. Conduit à se justifier pour confondre les chrétiens rebelles, dans le *De lapsis*, il introduit à côté de ceux qui ont confessé "publiquement" leur foi la catégorie de ceux qui, par l'exil et l'abandon de tout, ont confessé aussi, mais d'une façon "privée" et moins éclatante (*Laps* 3). En fait, jusque-là, il se faisait du rôle de l'évêque une idée qui allait en quelque sorte de soi. On assiste ensuite, avec le *De unitate* et un bon nombre de lettres, à l'élaboration d'une véritable "théologie épiscopale", définissant la fonction comme un charisme indépendant des qualités personnelles. Du même coup, la conception que Cyprien se faisait du martyre d'un évêque a changé. Choisi par Dieu, vicaire du Christ à la tête de sa communauté, il a le devoir de suivre ce dernier jusque dans sa passion et d'ouvrir la voie aux autres en proclamant publiquement sa foi. Il confesse "par la bouche de tous" (*Epist* 81). C'est en la personne de leur chef que tous souffrent et sont glorifiés. Pontius a bien vu l'exemplarité du martyre de Cyprien, mais non sa représentativité. En revanche, les *ACypr* laissent transparaître la pensée du saint en évoquant le cortège des frères, animés du désir d'être eux aussi décapités, jusqu'au lieu de sa sépulture.

On suivrait davantage V. L. s'il ne supposait pas un retournement aussi radical dans la conduite et la pensée de Cyprien. Peut-on opposer ainsi *Laps* et *Vnit*, qui ont été publiés simultanément ? Sa lutte contre les schismes a certainement conduit l'évêque de Carthage à préciser son ecclésiologie. Mais, comme le reconnaît V. L. lui-même dans une note, il a toujours eu une haute idée de la fonction épiscopale. Dans une lettre datant de la persécution de Dèce (*Epist* 9, 1, 2), il

dit même expressément que le martyre de l'évêque est un honneur pour la communauté. On peut encore reprocher à cette analyse de ne pas tenir compte des circonstances : alors que la persécution de Dèce concerne tous les habitants de l'Empire, celle de Valérien vise d'abord les dignitaires ecclésiastiques ; quand se produit cette dernière, Cyprien a accompli sa mission épiscopale, ce qui n'est pas le cas lors de la première. On croirait aussi, en lisant cet article, que c'est Cyprien qui, pour se défendre, a présenté les exilés volontaires comme des confesseurs. En réalité, il suit une tradition chrétienne fondée sur *Matth* 10, 23, différente de celle de Tertullien et du clergé de Rome en 250. Au demeurant, dans toute son œuvre s'exprime la même conception du martyre. Au martyre sanglant sont subordonnées, mais avec leur valeur propre, d'autres formes du martyre, martyre d'intention, martyre quotidien : à ses yeux, l'exil est bien une manière de confesser sa foi. Quelques observations encore : 1) La bibliographie est presque exclusivement allemande ; le grand commentaire de Clarke n'est pas cité. – 2) L'image est très lexicalisée dans *stantes* et même dans *stare*, si bien qu'il n'y a pas lieu de voir un effet rhétorique dans l'emploi de ce verbe pour des chrétiens fuyant afin de ne pas trahir leur foi (p. 259). – 3) Difficile à dater, la Lettre 3 a peu de chances d'être antérieure à la persécution de Dèce (p. 261, n. 41 ; voir Clarke, vol. I, p. 164). – 4) Le jugement de V. L. sur *VCypr* est bien sévère : en réalité, la mise en scène de la mort de Cyprien suggère de façon saisissante la communion des fidèles au martyre de leur pasteur (voir *CTC* 95, 38). S. D.

## HÉRÉSIES

**59.** GRESCHAT (Katharina), *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden : Brill, 2000, XII-350 p. (Supplements to Vigiliae Christianae, 48).

L'ouvrage de K. G. considère successivement deux figures importantes de la théologie de la fin du II<sup>e</sup> siècle, Apellès et Hermogène. Après les éléments biographiques, il rassemble avec beaucoup de précision ce que nous savons de leur doctrine et en tente une interprétation. L'idée d'unir ces deux penseurs dans une seule étude est née d'un constat historiographique : aux yeux de K. G. la tradition historique a réservé, à l'un et à l'autre de ces penseurs, un statut marginal qui ne correspond ni à leur rayonnement ni à leur place dans l'histoire de la théologie. L'entreprise de K. G. cherche au contraire à situer ces deux penseurs au cœur des débats de leur temps et particulièrement dans le dialogue des chrétiens avec la philosophie païenne. Ainsi Apellès est-il présenté comme un membre de l'Église marcionite, dont l'effort a consisté précisément à approfondir et retravailler la pensée de Marcion afin de la rendre plus compréhensible et plus acceptable par ses contemporains. Il apparaît alors moins comme un gnostique que comme un "theologisch-philosophischer Denker" qui s'efforce d'exprimer la foi chrétienne de l'Église marcionite dans les catégories de la pensée contemporaine, ce qui expliquerait ses divergences avec Marcion. C'est en effet de cette façon que K. G. explique, par exemple, son refus du dithéisme et son affirmation de l'unicité de Dieu (en ravalant le Créateur au rang d'un ange), sa reconnaissance des prophéties de Philumène, qui ne modifient d'ailleurs pas ses conceptions théologiques (à comparer avec l'art. de R. Hanig, *CTC* 99, 70, plus sensible à l'apport propre de Philumène), son refus du docétisme et ses considérations sur l'origine astrale du corps du Christ, ou encore sa réflexion sur le statut de l'Ancien Testament dans ses *Syllogismes* : en ne voyant dans les écrits vétéro-testamentaires que légendes et fables, dépourvues de toute valeur de vérité, Apellès se distingue à la fois des gnostiques et de Marcion et vise à se faire mieux comprendre des intellectuels de son temps, qui avaient opéré la même dissociation avec les légendes homériques.

C'est un rôle similaire qu'aurait joué Hermogène au sein de la Grande Église, en proposant une interprétation chrétienne qui pût être compréhensible par les païens cultivés. Ainsi sa cosmogonie dualiste, qui oppose le Dieu unique à la matière préexistante, ses réflexions sur la formation et la nature de l'âme humaine, sa christologie et le thème du voyage céleste du Christ

seraient, à l'abri de toute influence gnostique, un effort pour concilier la philosophie et la foi chrétienne. Hermogène aurait été rejeté dans le cercle des hérétiques par son adversaire principal, Tertullien, qui craignait de voir l'unité de la communauté chrétienne de Carthage menacée. À cet égard, on remarquera d'emblée que Tertullien ne fut pas le premier à qualifier Hermogène d'hérétique et qu'il ne fit en la matière que suivre Théophile d'Antioche qui, à l'autre bout du bassin méditerranéen, avait déjà écrit un ouvrage "contre l'hérésie d'Hermogène". Il nous paraît également hâtif d'écrire qu'à Alexandrie les théories d'Hermogène n'étaient nullement perçues comme hérétiques (p. 284). Plus profondément, sans remettre en cause l'excellente documentation de K. G. et son effort pour trouver une cohérence à la doctrine d'Hermogène, son interprétation tend à enfermer celui-ci – ainsi d'ailleurs, mais dans une moindre mesure, qu'Apellès – dans le dialogue entre philosophie et christianisme, alors que la réalité nous paraît beaucoup plus complexe. Comme l'A., nous ne pensons pas qu'on puisse ranger Hermogène parmi les penseurs gnostiques, mais pour autant on peut admettre qu'il ait été perméable à certaines inquiétudes ou à une certaine approche de la réalité, sur lesquelles les gnostiques ont bâti leur réflexion. Sur ce point, nous restons très sensible à l'analyse de Michel Tardieu, que K. G. semble ne pas connaître et dans laquelle il soulignait combien le dualisme d'Hermogène ne reste pas au niveau des deux principes du monde, mais s'applique à l'ontologie du cosmos lui-même ("La gnose valentinienne et les oracles chaldaïques", p. 226-228 dans *The Rediscovery of Gnosticism*, II, Leyde, 1980, p. 194-237). À nos yeux, la présentation de K. G. aplatis en quelque sorte la doctrine d'Hermogène, qui nous avait semblé au contraire révéler un arrière-plan plus complexe et des influences plus diverses.

F. C.

## LITURGIE

**60.** PÉRÈS (Jacques-Noël), *La rose printanière et le lis : aspects théologiques de pratiques liturgiques selon Minucius Felix — Liturgie et Cosmos. Conférences Saint-Serge. XLIV<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris, 1-4 juillet 1997*, éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, CLV Edizioni liturgiche, 1998, p. 165-173 (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", "Subsidia", 98).

J.-N. P. recherche le fondement théologique du refus des chrétiens de la fin du II<sup>e</sup> s. et du début du III<sup>e</sup> s. d'utiliser pour eux-mêmes et pour leurs morts des couronnes de fleurs, en s'appuyant sur deux passages d'*Oct* (12, 5-6 et 38, 1-4). Il commence par souligner que le dialogue s'inscrit d'emblée dans la problématique de la création et du cosmos, ce qui n'est pas indifférent pour le problème qui l'occupe. En effet, le chrétien ne renonce pas au plaisir que procurent le parfum et la beauté des fleurs, mais il y voit une manifestation de l'origine divine de ces créatures, œuvres de Dieu, et, comme le décrit Clément d'Alexandrie (*Pédagogue*, II, 8 [70], 2-5), il transforme ce plaisir en une louange du Créateur. Ainsi, cette admiration trouve son fondement dans la théologie chrétienne de la création telle qu'elle s'exprime notamment chez Tertullien, *Cor* 5, dont *Oct* dépendrait (sur ce point J.-N. P. suit les analyses de J.-G. Préaux, dans *Latomus*, 14 [1955], p. 262-270). En revanche l'usage des couronnes que l'on porte sur la tête ou dont on orne le corps des morts est factice et antinaturel, c'est une façon de falsifier la création : à ce sujet, l'A. aurait pu renvoyer à d'autres textes de Tertullien, par exemple *Spect* 18, 2 ; 23, 5 ; *Cult* I, 8, 2 ; II, 5, 4-5. Ainsi, le refus des couronnes serait la condamnation des conceptions cosmologiques païennes. Mais Minucius Felix, qui rappelle que le chrétien attend « de Dieu une couronne toujours vivace de fleurs éternelles », verrait aussi dans l'offrande de couronnes de fleurs aux morts une façon de contester l'espérance chrétienne dans la résurrection. En effet, à côté des couronnes végétales représentées sur les sarcophages chrétiens, quelques textes patristiques (Prudence, *Cathemerinon*, 10, 169-172 ; Jérôme, *Epist.*, 66, 5 ; Paulin de Nole, *Poème* 18) témoignent de la double valeur symbolique des fleurs, qui représentent à la fois la Création et la résurrection comprise comme la création nouvelle. Dès lors, si la couronne tressée

artificiellement est une négation du Dieu créateur, elle est aussi une négation du Dieu rédempteur et sauveur. La reconstruction théologique de J.-N. P. est ingénieuse et subtile. Peut-être aurait-il pu expliquer davantage que ces considérations théologiques venaient justifier le refus pratique de recourir à un ornement très répandu dans le paganisme et doté d'une origine et d'une signification très nettement religieuses. Précisons pour terminer que la correction du texte difficile d'*Oct* 38, 3, proposée par Préaux et retenue ici par J.-N. P., n'est admise ni par J. Beaujeu (Paris, 1964) ni par B. Kytzler (Leipzig, 1982).

F. C.

## SURVIE

**61.** HEIDL (György), *Some traces of an ancient Latin compilation of Origen's "Commentary on Genesis"* — *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, p. 3-30.

Les vingt *Tractatus Origenis de libris sacrarum scripturarum* ont été attribués à Grégoire d'Elvire et publiés comme tels dans CCL 69 (éd. V. Bulhart, 1967). On admet généralement aussi que Grégoire lit Origène dans la traduction de Rufin. Pourtant, sur ces deux points, des doutes subsistent : des incompatibilités chronologiques sont encore mal éclaircies ; en outre Eva Schulz-Flügel a encore récemment émis l'hypothèse que le lien entre le *Tractatus* III et la traduction rufinienne de la septième homélie sur la *Genèse* d'Origène soit fondé sur une source commune ; enfin, on ne trouve pas, dans les *Tractatus*, la terminologie post-nicéenne chère à Grégoire d'Elvire. G. H., qui partage ces doutes, concentre son analyse sur le premier *Tractatus*. La confrontation de ce texte avec *Trin* de Novatien et les fragments du *Commentaire sur la Genèse* d'Origène conduit à repérer des parallèles que G. H. propose d'expliquer par deux hypothèses, qui supposent l'une et l'autre l'existence d'une traduction latine du commentaire d'Origène. Il fonde son interprétation sur une série d'analyses minutieuses, qui permettent de parvenir aux résultats suivants : 1° l'auteur du *Tractatus* dépend du texte d'Origène ; 2° les passages origéniens du *Tractatus* semblent dépendre de Novatien ; 3° Novatien utilise directement le texte d'Origène, dont il a lu le *Commentaire sur la Genèse*, ou le *De principiis* ; 4° les deux auteurs semblent avoir utilisé indépendamment la même traduction latine du passage d'Origène. Reste alors la question difficile de l'identification du traducteur. G. H. suggère deux noms, Victorin de Poetovio et Novatien lui-même, avec une préférence pour le second, dont on sait qu'il connaissait suffisamment le grec pour ne pas recourir à une traduction. Le silence sur cette compilation latine du commentaire d'Origène pourrait s'expliquer par le statut schismatique de son auteur. Ainsi, l'hypothèse d'une traduction prérufinienne d'Origène, émise autrefois par Lejay, reprise en 1970 par Vona, mais abandonnée depuis, refait surface sur des bases nouvelles et assez fermes. Des questions subsistent, mais cette étude apporte des éléments intéressants à l'histoire des traductions latines.

F. C.

**62.** ADKIN (Neil), *Jerome on Tertullian : Epist. LVIII, 10, 1* — *Athenaeum*, 87, 1999, p. 383-394.

Les termes du jugement de Jérôme sur Tertullien dans sa seconde lettre à Paulin de Nole «Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo» s'expliquent, selon N. A., par un souvenir de Cicéron, *Brutus*, 29 «(Thucydide et ses contemporains) grandes erant uerbis, crebri sententiis, compressione rerum breues et ob eam ipsam causam interdum subobscuri», combiné avec un autre de Lactance, *Inst.* V, 1, 23 : «Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit». P. P.

63. ADKIN (Neil), *An alleged echo of Tertullian's De idololatria in Jerome's Commentary on Jeremiah — Mnemosyne*, 53, 2000, p. 597-599.

À un problème que posait en 5 lignes CTC 98, 58, N. A. apporte une réponse copieuse, et d'une portée générale : non, le fait qu'une *iunctura uerborum* se trouve chez Tertullien et chez Jérôme (et, semble-t-il, pas ailleurs si on peut le déduire du silence d'un critique d'ordinaire si fertile en références) ne prouve rien en soi. Voilà un *caveat* bien utile.

P. P.

64. GORI (Franco), *Il Praedestinatus di Arnobio il Giovane. L'eresiologia contro l'agostinismo*, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 1999, 145 p. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 65).

Le *Praedestinatus* (CPL 243) attribué à Arnobe le Jeune mentionne plusieurs fois Tertullien ou les Tertullianistes (ch. 21, 26, 60, 86), avec des détails qu'on ne trouve pas ailleurs, et même deux citations textuelles que, depuis l'étude de Harnack, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche*, dans *Sb. Berlin*, 1895, p. 575-577 (reproduction : CTC 80, 55), on a considérées comme du Tertullien authentique : elles ont été republiées, en tant que fragments III et IV, dans le *Corpus Christianorum* (t. 2, p. 1334-1335). La récente édition du *Praedestinatus* par F. Gori (CCSL 25B, 2000), dont J.-P. Weiss a donné un compte rendu détaillé dans cette revue, *supra* p. 195-197, n'apportait pour ces passages que des modifications d'orthographe ou de ponctuation, mais elle mettait déjà en doute leur attribution à Tertullien (introduction, p. XIV). La démonstration est fournie ici p. 36-43. Outre d'évidentes divergences stylistiques, le premier fragment se distingue de Tertullien par une christologie de type "nestorien" et par un texte de *Phil* 2, 7, très différent de celui cité en *Marc* V, 20, 3 ; la seconde citation, tout aussi inventée, donne une image très réductrice de l'opposition entre Tertullien montaniste et l'Église catholique. Elle servirait à introduire une attaque contre le traducianisme de Tertullien, dirigée en réalité contre l'autre grand Africain, Augustin.

P. P.

65. VANTROYS (Sabine), « Ô Fils » : *Notre filiation divine selon Saint Benoît — Collectanea Cisterciensia*, 62, 2000, p. 199-213.

Sans oser affirmer qu'il s'agisse d'une influence directe de Cyprien comme pour d'autres passages de la *Règle de saint Benoît*, l'A. dégage dans cette dernière une "idée forte" qui remonte à *DomOrat*, celle de la filiation divine : le *Venite, fili* de *RB*, prol. 12, s'adresse aux moines en tant que fils de Dieu, et non aux fils spirituels de Benoît (le texte ne dit pas : *Venite, fili mei*), et renvoie à *DomOrat*, 9 et 11. En suivant l'ordre des demandes de la prière dominicale, elle cherche à montrer à quel point l'esprit de la *RB* s'inspire du commentaire de Cyprien : plus particulièrement, Benoît évite de rapporter à lui le titre de *magister* ou de *pater*, car ce sont là des attributs divins. Deux rapprochements pourraient peut-être faire penser à un emprunt direct : *RB*, prol. 6 : *ei de bonis suis in nobis parendum est* / *DomOrat* 3 : *Deum de suo rogare* (dans les deux passages l'idée est bien que le chrétien doit porter du fruit et ne peut le faire qu'à partir de ce qui lui est donné par Dieu) ; *RB*, prol. 9 : *deificum lumen* / *DomOrat* 35 : *filiis lucis*. S'agissant d'un travail qui est avant tout lecture personnelle et exercice spirituel, on ne saurait reprocher à l'auteur une ou deux libertés dans la traduction des textes latins cités (au demeurant les passages retenus de *DomOrat* sont mieux rendus que dans l'édition de M. Réveillaud) et l'absence presque totale d'indications bibliographiques.

S. D.

**66.** MASTANDREA (Paolo), *Classicismo e cristianesimo nella poesia di Paolo Diacono (con esempi di analisi intertestuale assistita dal computer)* — Paolo Diacono. *Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli – Udine, 6-9 maggio 1999, a cura di Paolo Chiesa, Udine : Forum, 2000, p. 293-311.

Avant d'offrir un exemple des possibilités de recherche qu'offre sa base de données *Poetria Nova* (qui englobe toute la poésie latine des origines jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle), P. M. commente, après d'autres, les lettres échangées en 783 par le *grammaticus* Pierre de Pise, alors à la cour impériale, et Paul Diacre, l'auteur de l'*Historia Longobardorum* (texte et traduction p. ex. chez P. Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London, 1985, p. 82-87). Pierre de Pise égale son correspondant à six gloires de l'Antiquité : Homère, Virgile, Philon d'Alexandrie, "Tertullus" – «in Hebraea quoque [lingua cerneris] Philo, Tertullus in artibus» –, Horace et Tibulle ; Paul Diacre répond qu'il aime mieux périr que d'imiter ces écrivains, qu'il compare à des chiens. Le mystérieux Tertullus ne serait ni le *rhetor* d'Act. 24, 1, ni l'auteur mentionné dans une glose à Charisius (GL 1, 340, 34 Keil), mais bien Tertullien, dont le nom serait abrégé en Tertullus (l'A. apporte un parallèle intéressant : le proconsul d'Afrique *Tertullus* [début du IV<sup>e</sup> siècle] apparaît aussi sous la forme *Tertullianus*). L'attitude ambivalente des Pères (grâce à qui Tertullien est surtout connu au Moyen Âge) expliquerait à la fois l'éloge par Pierre de Pise et le rejet par Paul Diacre. De toute façon, on est un peu surpris par la présence, dans cette liste, d'un Père de l'Église, qui serait le meilleur représentant des *artes*. P. P.

**67.** RINALDI (Rinaldo), "*Momus christianus*" : *altre fonti albertiane* — *Lettere italiane*, 51, 1999, p. 197-252.

On sait que l'homme "universel" que fut Leon Battista Alberti (1404-1472) s'est inspiré à l'occasion de Tertullien, par exemple lorsqu'il a emprunté à l'*Apologétique* des arguments prêtés à l'empereur païen de la *Vita sancti Potiti* (*Opusculi inediti di L. B. Alberti*, ed. C. Grayson, Firenze, 1954, p. 81-82 ; cf. G. Ponte, *Leon Battista Alberti umanista e scrittore*, Genova, 1981, p. 22). R. R. entend démontrer que Tertullien et Lactance sont «les principales sources d'inspiration d'un programme effectivement apologétique et chrétien» qui serait au cœur de l'énigmatique *Momus siue de Principe* (traduit pour la première fois en français par Cl. Laurens, Paris, 1993). De fait, on peut relever des ressemblances entre des textes patristiques et les critiques que l'humaniste adresse au théâtre et aux couronnes, aux idoles, aux philosophes, à Épicure et à l'insensibilité (*stupor*) de ses disciples, à la colère (que transcende la patience). Toutefois, il s'agit souvent, nous semble-t-il, de simples rencontres. Ainsi, lorsqu'Alberti décrit un esclave soulageant un besoin naturel sur une statue de Jupiter (trad. fr., p. 239), est-il besoin de supposer un souvenir de *Spect* 21, 2 ? C'est d'autant moins vraisemblable que *Spect*, tout comme *An* (souvent invoqué comme source de la polémique antiépicurienne), ne fait pas partie des traités répandus en Italie au XV<sup>e</sup> siècle. En revanche, il n'est pas impossible de déceler un peu plus loin comme un écho assourdi d'*Apol* 12, 3-5 dans le traitement de choc que les artisans infligent au métal pour le façonner en statue. P. P.

**68.** MUNIER (Charles), *Les annotations de Beatus Rhenanus aux éditions de Tertullien (Bâle : 1521 ; 1528 ; 1539) et leur mise à l'Index librorum prohibitorum* — *Beatus Rhenanus (1485-1547) : lecteur et éditeur des textes anciens* (n° 16), p. 235-262.

Il fallait la double compétence de C. M., à la fois théologien et tertullianiste, pour faire cette jolie découverte : l'édition princeps de Tertullien n'est pas seulement un sommet dans l'activité philologique de Rhenanus, elle est aussi un témoin de son évolution religieuse et permet de dater le moment où l'humaniste alsacien a pris ses distances avec les doctrines luthériennes, qu'il avait jusque-là diffusées. En comparant, avec autorité, les positions soutenues par Rhenanus à la doc-

trine catholique traditionnelle, C. M. établit que les critiques les plus virulentes (celles, sans doute, qui entraîneront la mise à l'index des *scholia in Tertullianum*) apparaissent au début de l'impression, dans les cahiers b (argument de *Carn*) et h (argument de *Praes*), tandis qu'elles se font plus circonspectes dans les notes à *Cor* (cahier M) et l'argument de *Paen* (cahiers N et O). En fin de course, les *Definitiones ecclesiasticorum dogmatum* de Gennade sont ajoutées comme un paratonnerre (cahiers Dd et Ee ; achevé d'imprimer en juillet 1521 au f. Ee 8r<sup>o</sup> [p. 615]), pratiquement en même temps que les pièces liminaires (nouveaux cahiers a<sup>6</sup> et b<sup>8</sup>) – dédicace à Stanislas Turzo, datée du 1<sup>er</sup> juillet, et *Admonitio de quibusdam Tertulliani dogmatis* – qui prémunissent le lecteur contre les erreurs de l'Africain, replacées dans leur contexte historique. Conrad Pellican, encore frère mineur, se montre plus "évangélique" dans la préface à son Index (cahiers Ff-Kk), dont C. M. ne parle pas. L'impression a dû commencer peu après le 26 novembre 1520 (lettre d'Albert Bûrer, dans A. Horawitz, K. Hartfelder, *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, Leipzig, 1886, p. 256) ; elle était bien avancée le 11 mars 1521, quand Rhenanus écrit à Georgius Spalatinus (*Briefwechsel*, p. 270) ; on peut se demander si la condamnation de Luther à Worms, en mai, et sa disparition (à la Wartburg, mais beaucoup le croyaient mort) n'ont pas incité Rhenanus à une certaine prudence. – Ce bel article mériterait, en complément, une exploration dans les archives de la Congrégation de l'Index, récemment ouvertes aux chercheurs, pour voir si l'on a conservé les réactions des censeurs romains devant l'œuvre de Rhenanus, dont nul ne contestait la valeur philologique. On nous pardonnera de signaler, en terminant, une faute d'impression amusante (p. 260, n. 100) : «statim habeant quo referre pedem luto (*lege tuto*) possint».

P. P.

#### ADDENDA NOVISSIMA AD CTC 1975-1994

**69.** TERTULLIAN : *A Glimpse at Early Christian Church Life. A modern English Rendition of Writings of Tertullian from the translations of S. Thelwall*, Tyler, Tex. : Scroll Publ. Co, 1991, VIII-161 p.

Le but de Scroll Publishing Co. est, comme l'indique l'introduction, de faire connaître au public américain les œuvres des premiers chrétiens en les présentant dans une langue contemporaine et aisément accessible, tout en respectant le sens original. Dans le cas présent, l'éditeur, David W. Bercot, a choisi de présenter cinq traités de l'«un des plus rudes de tous les premiers écrivains chrétiens», et par là l'un des mieux à même de réveiller les esprits et les cœurs. Les traductions de *Spect*, *Orat*, *Cult II*, *Bapt* et *Virg* sont celles du Rev. S. Thelwall, ancien fellow de Christ's College Cambridge, parues dans *The Ante-Nicene Library* (1870), et maintenant largement accessibles sur le web (cf. *supra* n° 1). Elles ont été énergiquement modernisées, à la fois dans leur vocabulaire et leur syntaxe, et les passages les moins digests ou les plus répétitifs ont été rejetés en fin de volume, où ils sont imprimés dans un corps plus petit. L'éditeur, tout en signalant la capitulation traditionnelle, a introduit de nouvelles divisions et subdivisions, plus frappantes. C'est ainsi que *Cult II* est structuré en quatre chapitres : «What Is Christian Modesty» (1-3), «Christian Adornment Of The Face And Hair» (4-8), «How Should A Christian Dress ?» (9-10), «The Testimony Of Our Attire» (11-13). Les textes soumis à ce traitement de choc produiront-ils chez leurs lecteurs le choc désiré, culturel ou spirituel ? Il est difficile d'en juger ici. En tout cas, il nous semble dommage que l'éditeur ne se soit jamais reporté au texte latin : très sensible à l'identification des citations bibliques, il aurait pu ainsi déceler des allusions qui ne transparaissent pas dans la traduction de Thelwall.

P. P.

**70.** BOBERTZ (Charles A.), *The Development of Episcopal Order — Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. by Harold W. ATTRIDGE and Gohei HATA, Leiden : E. J. Brill, 1992 (Studia Postbiblica, 42), p. 183-211.

Une place importante est accordée à Cyprien dans cet "essay" qui cherche à montrer que les communautés chrétiennes, organisées à l'origine sur le modèle des communautés juives, s'en sont démarquées rapidement en affirmant la supériorité de leur culte, ce qui les aurait amenées à conférer le pouvoir sacerdotal, exercé d'abord par prêtres et diacres, au seul évêque. Le domaine de ce pouvoir s'est progressivement étendu. En tant que *sacerdos*, Cyprien est devenu le détenteur des biens spirituels, dont il dispose à la manière d'un *patronus* (aumônes, pardon des péchés, etc.) ; et c'est sur l'accord avec l'évêque qu'il fait reposer l'unité de l'Église (pour d'autres contributions de C. B. sur ce sujet précis, voir CTC 90, 46 et 47).

En expliquant tout par le culte et le pouvoir sacerdotal, cette thèse est inévitablement réductrice. Elle ne tient pas compte de la complexité et de la difficulté des questions relatives notamment à la structure et au fonctionnement des Églises (rôle de la *plebs* et du clergé ; relations entre communautés). De quelques textes seulement sont tirées des conclusions hâtives. Par exemple, il ne suffit pas de s'appuyer sur le chapitre 15 de *OpEl* pour dire qu'au début de l'épiscopat de Cyprien, la collecte des fonds de la communauté fait partie de la liturgie, et en conclure que c'est en raison du pouvoir sacerdotal, qu'il détient désormais seul, que l'évêque dispose librement de ces fonds : la date du traité est loin d'être assurée ; tous les fonds de la communauté ne proviennent pas nécessairement des offrandes liturgiques ; la rétribution des clercs est certainement réglementée, ce qui la rend indépendante de l'arbitraire de l'évêque (voir les travaux de Schöllgen, CTC 98, 45 et 46).

S. D.

**71.** FIELD (Lester L.), Jr., *Liberty, Dominion and the two Swords. On the Origins of Western Political Theology (180-398)*, Notre Dame-London : University of Notre Dame Press, 1998, 542 p. (Publications in Medieval Studies, The Medieval Institute, University of Notre Dame, 28).

Cet ouvrage serait apparemment la reprise de celui qui a été publié, dans la même collection, en 1994, issu d'une thèse soutenue en 1985 à Los Angeles. La bibliographie, partiellement actualisée, reste encore lacunaire malgré son ampleur (p. 439-517), certaines absences étant tout de même surprenantes. Dans la première partie, qui relève de notre *Chronica* (p. 3-62), intitulée *The Church of the Martyrs (180-312)*, on trouvera un certain nombre de remarques, toujours rapides et sur toutes sortes de sujets, sans autre nouveauté que leur formulation volontiers incisive. Les 50 pages de notes (p. 269-316) qui sont censées leur servir de base scientifique s'apparentent à un déballage bibliographique.

J.-C. F.

## RÉIMPRESSIONS

**72.** TOKI (Shôsaku), *The Author of the De pallio — Forty Years of the Journal of Classical Studies*, edited by The Classical Society of Japan, Tokyo : Iwanami Shoten, 1998, p. 256.

Réimpression du résumé en anglais de l'article recensé dans CTC 86, 21. C'est une excellente idée d'avoir republié, avec les index voulus, les résumés des 389 articles publiés dans le *Journal of Classical Studies* de 1958 à 1997. On peut ainsi se faire une idée de la variété et de la richesse des études classiques au Japon ; la part réservée à la patristique est relativement faible, mais celle-ci s'exprime plutôt dans d'autres périodiques.

P. P.

**73.** HAMMAN (Adalbert-G.), *Les Pères de l'Église*, Paris : Migne, 2000, 276 p. (Les Pères dans la foi).

Reproduction du *Dictionnaire des Pères de l'Église* (2<sup>e</sup> éd., 1977), lui-même issu d'un *Guide pratique des Pères de l'Église* publié en 1967. Les principaux écrivains chrétiens anciens y sont regroupés par siècle et sommairement présentés, avec un art remarquable de la formule frappante, sinon toujours juste (Tertullien, p. 40-48 ; Cyprien, p. 49-58) ; d'autres sont mentionnés dans un lexique (Minucius Felix y trouve place, Novatien en est exclu). Dans cette «nouvelle mouture», l'auteur n'a rien changé à son texte, si ce n'est que, pour mieux tenir compte du public auquel s'adresse la collection "Les Pères dans la foi", il a refait les listes des «principaux écrits» sur lesquelles s'achèvent les divers chapitres, en retenant presque exclusivement les traductions parues dans cette collection.

S. D.

**74.** SALLMAN (Klaus), éd., *L'âge de la transition : de la littérature romaine à la littérature chrétienne (117-254)*, version française réalisée sous la direction de François HEIM, Turnhout : Brepols, 2000, 740 p. (Nouvelle histoire de la littérature latine, 4).

La traduction du monumental *Handbuch* recensé en CTC 97, 11 rendra les plus grands services au public francophone. Elle a été publiée avec une rapidité exemplaire, qui fera excuser quelques menues fautes d'impression. D'après l'avertissement de la p. VI, «l'édition française reprend exactement l'édition allemande ; on y trouvera cependant la correction d'un certain nombre d'errata et des additions bibliographiques correspondant à la période qui a séparé les deux éditions». Sauf erreur, il n'a pas été tenu compte des remarques factuelles de notre recension, qui gardent donc leur actualité.

P. P.

**75.** STROUMSA (Guy G.), *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1999, XII-345 p. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 112).

Important recueil d'études, qui republie aux p. 158-167 la version anglaise de l'article recensé *supra* au n° 53, et aux p. 100-109, *Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance* (= CTC 99, 36).

P. P.

## NOUVEAUX MEDIA

**76.** *Les premiers chrétiens d'Afrique*. 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> parties : *Tertullien, Perpétue et Félicité*, Cyprien, un film de Véronick BEAULIEU-MATHIVET, avec la participation de G. MADEC, S. DELÉANI, P. GEERS, L. ENNABLI ; textes lus par Fabienne GOZLAN et Laurent REY (Histoires de croire – Mémoire vivante de l'Église), vidéo-cassette de deux fois 26 minutes : Comité Français de Radio-Télévision/France 2, Décembre 2000 (distribuée par Voir et dire, La Procure 60552 Chantilly Cedex).

Cette cassette regroupe deux émissions projetées les 8 et 15 octobre 2000 (cf. CTC 99, 87). Elle fait alterner paysages, ruines et mosaïques de Tunisie d'une part, commentaires d'historiens et lectures de textes d'autre part. Est exposé avec justesse ce que signifiait, pour un Africain des années 180-260, se convertir au christianisme : renoncer au vieil homme pour naître à une nouvelle vie, se séparer du reste de la société pour entrer dans une communauté fondée sur l'amour (mais trop souvent divisée), se trouver en conflit avec les lois de l'État. De *PPerp*, est lu un extrait de la scène de martyre (§ 20). Tertullien est évoqué dans ses luttes contre les païens, les gnostiques ou d'autres chrétiens et comme créateur du vocabulaire théologique latin ; Cyprien, comme pasteur, administrateur et martyr. La rupture représentée par l'adhésion à l'évangile, le passage progressif d'une juxtaposition de communautés à l'*Ecclesia*, les relations

entre les évêques de Carthage et de Rome sont commentés brièvement, mais sans simplification abusive. Au total, le portrait de Cyprien ressort mieux que celui de Tertullien, du fait que les crises successives du milieu du III<sup>e</sup> s. en favorisaient une approche plus historique. F. D.

### NOUVELLES

**77.** La CTC 2001 rendra compte, entre autres, de l'édition de *Marc IV* par R. Braun (Sources Chrétiennes, n° 456) ; de la nouvelle édition de l'*Octavius* par M. Pellegrino (†), P. Siniscalco et M. Rizzi (Corona Patrum) ; de W. Bähnk, *Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2001, et de J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001 (Théologie historique, 115).