

Chronica Tertulliana et Cyprianea 2002

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 2002, 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 2001 : 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 les recenseurs, anciens ou nouveaux, qui ont bien voulu faire profiter la *Chronica* de leurs compétences : Mlle Laetitia Ciccolini, Mme Yvette Duval, Mme Ritva Maria Jacobsson, M. Michel-Yves Perrin, Mme Marianne Sághy et le P. Joseph Wolinski. MM. Andreas Bihrer et Paul Jackson nous ont procuré les photocopies d'articles introuvables en France ; Mme Isabelle Brunetière et M. Pierre-Paul Corsetti nous ont, une nouvelle fois, fourni de précieuses indications bibliographiques. À tous nous exprimons notre gratitude.

Frédéric CHAPOT – Simone DELÉANI – François DOLBEAU

Jean-Claude FREDOUILLE – Pierre PETITMENGIN

ÉDITIONS

1. TERTULLIEN, *Traité du Baptême*. Introduction, texte critique et notes par R. F. REFOULÉ, traduction en collaboration avec M. DROUZY. Réimpression de la première édition revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, 2002, 113 p. (Sources chrétiennes, 35).

Une réimpression de l'édition de *Bapt*, parue en 1952 et très vite épuisée, était attendue depuis longtemps : elle paraît finalement pour le cinquantenaire de l'édition et réjouit les lecteurs de Tertullien. La réimpression est complétée par plus d'une soixantaine d'additions et de corrections placées en appendice à la fin du volume. La révision est inspirée assez largement du volume édité en 1976 par les mêmes savants dans la collection "Foi Vivante" (n° 176) et du

compte rendu qu'en avait fait P. Petitmengin dans cette chronique (*CTC* 76, 1), ainsi que du compte rendu qu'avait donné J. W. Ph. Borleffs de l'ouvrage de 1952 dans *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), p. 189-192. À côté de la correction des coquilles et des fautes orthographiques, la révision concerne essentiellement la traduction et, dans une moindre mesure, le texte. Celui-ci est corrigé dans quatre passages : en 2, 2 (l. 10-11), la ponctuation est modifiée d'après une suggestion de Chr. Mohrmann (*Vig. Chr.*, 5 [1951], p. 49), ce qui aboutit à un texte plus fidèle à *T* ; dans les autres cas le texte est aligné sur celui de Borleffs (*CCL*) : 14, 1 (l. 18) ; 15, 2 (l. 9) ; 18, 5 (l. 6). Parfois, sans modifier le texte, le réviseur aurait pu faire entrevoir les débats philologiques à propos de passages controversés : en particulier *Bapt* 13, 2 et 18, 6 (cf. *CTC* 77, 10), ou surtout 17, 5 (cf. *CTC* 91, 29 et 97, 24). Les nombreuses corrections apportées à la traduction la rendent plus précise, voire plus exacte. Il était possible d'en ajouter quelques autres : en 2, 2 (p. 66, l. 6), *arcana* n'est pas traduit ; en 3, 2 (p. 67, l. 17), *inprimis* n'est pas rendu : en corrélation avec le *dehinc* qui suit, il doit être traduit par "d'abord" ; en 3, 5 (p. 68, l. 14), *ipsius quoque* n'est pas traduit ; en 4, 2 (p. 70, l. 1), la traduction de *nisi si* et par "de même encore" émousse la vivacité du passage (préférer peut-être : "à moins que") ; en 5, 1 (p. 72, l. 2), *ceterum* n'est pas traduit ; en 5, 5 (p. 74, l. 1-2), la traduction de *temperandis* est escamotée ; en 15, 2 (p. 87, l. 18), *id est* méritait d'être rendu plus distinctement. Il n'y avait pas à compléter l'introduction de Refoulé, qui reste d'actualité, à l'exception toutefois du développement sur la langue et le style de Tertullien qui a un peu vieilli. À cet égard peut-être aurait-il fallu corriger des expressions qui datent maintenant, par exemple à propos des éléments "vulgaires" de la langue du Carthaginois (p. 57) ; surtout une phrase comme celle-ci : « Cette langue spéciale qui est la sienne est désignée aujourd'hui par les philologues sous le nom de "latin des chrétiens" » (p. 54) méritait d'être nuancée par une note évoquant les distances qu'a prises la recherche aujourd'hui vis-à-vis des travaux de l'École de Nimègue. Il n'aurait pas été inutile non plus de compléter davantage la bibliographie, en renvoyant à des études ponctuelles sur tel ou tel passage : par exemple l'article d'Andrés Barcala sur *Bapt* 2, 2 (cf. *CTC* 76, 23), ou celui de Mc Donnell à propos de 20, 5 (*CTC* 88, 50). Ces remarques n'enlèvent évidemment rien à l'utilité et à la valeur de cette réimpression revue et corrigée, pour laquelle on doit une nouvelle fois exprimer notre reconnaissance à l'Institut des Sources chrétiennes. F. C.

2. TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum*. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker. Übersetzt und eingeleitet von Dietrich SCHLEYER, Turnhout, Brepols, 2002, 363 p. (Fontes christiani, 42).

Parue un an après celle de S. Vicastillo (cf. *CTC* 01, 3), cette édition montre l'intérêt renouvelé porté à ce traité de Tertullien. Le texte est celui de R. F. Refoulé, *SC* 46, 1957 (qui reproduisait pratiquement son édition du *CCL* 1, 1954), sauf en 26, 9 où D. S. (comme déjà S. Vicastillo) préfère, sans doute avec raison, *catholice* à *catholicae* [sc. *ecclesiae*], ainsi qu'en 34, 4 et 42, 2, où il modifie la ponctuation. L'athétèse de 42, 4 ne lui paraît pas justifiée, mais, comme Refoulé, s'il la maintient typographiquement dans le texte latin, il la supprime dans la traduction (S. Vicastillo est plus cohérent en la maintenant ici et là). Les 227 pages d'introduction constituent une véritable somme, précise et exhaustive, sur la conception du traité, la tradition apostolique, les hérésies prises à partie, les notions de *regula fidei* et de *disciplina*, la *curiositas*, l'attitude de Tertullien à l'égard de la philosophie, etc. Comme sur d'autres points, D. S. se rallie aux analyses que nous avons proposées du terme *praescriptio* dans notre thèse, et nous nous expliquons d'autant moins pourquoi (contrairement à S. Vicastillo) il adopte le titre au singulier. Les raisons avancées p. 145, n. 486, selon lesquelles, si nous comprenons bien, on aurait affaire, en quelque sorte, à un singulier générique ou collectif, ne nous paraissent pas convaincantes. Ayant de nouveau abordé la question, en prenant en compte la tradition manuscrite et éditoriale, dans un colloque sur les *Titres dans les œuvres antiques* (1997), nous nous bornerons à soulever l'"objection" à toute divergence titrologique que devrait constituer,

si les mots ont un sens, l'avant-dernière phrase du traité : *...actum est nobis aduersus haereses omnes certis et iustis et necessariis praescriptionibus...* (44, 13). Mais cette petite querelle ne doit pas occulter les qualités de l'ouvrage. L'ampleur et la richesse de l'Introduction permettent à D. S. d'alléger les notes infra-paginales qui, lorsqu'elles ne renvoient pas à celle-ci, portent le plus souvent sur des questions de vocabulaire ou de grammaire, et justifient la traduction. Grâce aussi aux Index, ce livre est autant l'édition d'un traité de Tertullien qu'un ouvrage de consultation et de référence sur l'auteur.

J.-C. F.

3. TERTULLIANO, *De cultu feminarum. El adorno de las mujeres*. Introducción, comentarios, texto latino y traducción [por] Virginia ALFARO BECH, Victoria Eugenia RODRÍGUEZ MARTÍN, Málaga : Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, 2001, 131 p. (Clásicos Universidad de Málaga, 9).

La précédente traduction espagnole de *Cult* remonte à 1639. C'est dire comme ce volume élégant publié par l'Université de Malaga sera apprécié du public cultivé auquel il est destiné. Il s'agit en effet d'un travail de haute vulgarisation, dû à des spécialistes d'histoire religieuse qui se sont occupées notamment de la problématique du voile chez Tertullien (travaux à paraître). Le texte latin reproduit celui édité par M. Turcan (*SC* 173, 1971), avec quelques minimes fautes (on lira en I, 2, 5 *nos iudicabunt* ; II, 4, 1 *securae estote, benedictae* ; 6, 3 *occasio* ; 9, 6 *cur ita* ; 10, 1 *monstravit*), mais sans apparat critique. On sait que l'éditrice de *SC* a systématiquement préféré les leçons du corpus dit de Cluny à celles de l'*Agobardinus*, ce qui rend son texte très différent de celui de Kroymann (*CSEL* 42, repris dans *CCL* 1) : un apparat critique réduit à l'essentiel aurait sensibilisé le lecteur au problème d'une éventuelle recension médiévale. Les AA. n'ont pas remarqué que M. Turcan était une fois au moins revenue sur son choix initial (dans son édition de *Spect* [*SC* 332, 1986], p. 194 : lire en *Cult* I, 8, 5, avec A, *<sicut> nec ideo*) et qu'une autre fois elle traduit le texte de Kroymann plutôt que le sien (II, 3, 2 *et si*). La typographie, très aérée, donne une importance excessive aux divisions modernes en chapitres et en paragraphes (ces dernières, introduites en 1954, ne respectent pas toujours bien la pensée de Tertullien). Il y a deux séries de notes qui portent l'une sur le texte (page de gauche) et l'autre sur la traduction (page de droite). L'index thématique reprend les termes les plus importants de la traduction.

P. P.

TRADUCTIONS

4. TERTULLIANO, *Contro gli eretici*. Introduzione, traduzione e note a cura di Claudio MORESCHINI, Roma : Città Nuova, 2002, 103 p. (Collana di testi patristici, 165).

Pour C. M., le *Praes* de Tertullien avait pour titre *Praescriptiones* et pour sous-titre, ajouté ensuite, *Aduersus haereses* : aussi, par souci de simplicité et de clarté, dans une collection qui s'adresse à un public assez large, a-t-il choisi de retenir en italien le sous-titre comme titre principal. La traduction, fondée sur le texte du P. Refoulé paru dans le *CCL*, puis, avec quelques corrections, dans la collection des "Sources chrétiennes", reprend assez largement celle que C. M. a publiée en 1974 (*Opere scelte*, Turin). La subdivision des chapitres a été revue dans le sens d'une diminution du nombre de paragraphes. L'introduction évoque successivement : la doctrine de la tradition telle qu'elle fut élaborée par Irénée puis développée, notamment grâce au langage juridique, par Tertullien ; le sens et la valeur des "prescriptions", qui répondent à la volonté du Carthaginois de trouver une méthode de réfutation extérieure au débat avec les hérétiques ; l'intérêt historique de l'ouvrage sur la situation de la Grande Église au début du III^e s. et sur le *Credo* de l'Église de Carthage. À cet égard, retraçant brièvement l'histoire du symbole de foi, C. M. reconnaît une spécificité du christianisme dans cette façon de résumer la foi en une formule simple et incisive. Il souligne également l'ancienneté du noyau originel du

symbole. La traduction est accompagnée de 124 notes qui expliquent des notions, explicitent le raisonnement de Tertullien ou présentent rapidement les hérétiques évoqués par le polémiste.

F. C.

5. TERTULLIANO, *Contro Ermogene*. Introduzione, traduzione e note a cura di Claudio MICAELLI, Roma : Città Nuova, 2002, 131 p. (Collana di testi patristici, 167).

L'*Aduersus Hermogenem*, dont C. M. nous offre une nouvelle traduction italienne, avait déjà été traduit dans cette langue par Claudio Moreschini (Turin, 1974) et, bien auparavant, par M. S. Borghini, cette noble dame de Pise dont *italica Tertulliani interpretatio / magnam nominis celebritatem conciliauit* (selon l'épithaphe gravée sur son tombeau à Pise). Dans l'introduction C. M., dont on connaît les travaux sur la réception de Tertullien, évoque cette figure marquante, qui réalisa sa traduction de quelques œuvres de Tertullien en 1717 (celle d'*Herm* fut publiée seulement en 1841) et reconnu avoir parfois corrigé le texte pour ne pas heurter l'orthodoxie catholique : deux passages ont ainsi été "rectifiés" par la traductrice (3, 4 ; 18, 2-3). Rien de tel à craindre dans le travail sérieux et bien informé de C. M. ! L'introduction situe l'ouvrage dans l'activité littéraire de Tertullien, étudie de près le riche et difficile exorde du traité, évoque la place de la matière dans la philosophie de l'époque de Tertullien, décrit la doctrine d'Hermogène telle qu'elle apparaît dans la réfutation du Carthaginois, puis le plan de l'ouvrage. Une dernière section concerne la transmission du texte. La traduction, qui nous a paru précise et juste, suit principalement l'édition de Waszink (Utrecht, 1956), revue ponctuellement à partir du texte que nous avons fourni dans la collection "Sources chrétiennes". Elle est accompagnée de 83 notes qui la justifient, proposent des rapprochements ou explicitent le raisonnement.

Quelques remarques de détail. Pour C. M., Hermogène est beaucoup plus près de la tradition platonicienne que du gnosticisme (p. 36) : sans doute, mais pour évaluer l'éventuelle influence de thèmes gnostiques, il faut considérer l'ensemble de sa pensée qui ne s'arrête pas à sa doctrine cosmologique ; en outre celle-ci ne nous a pas semblé dépourvue de toute influence gnostique. En 1, 2, C. M., tout en proposant une traduction prudente, se demande s'il ne faut pas mettre en relation *et natura quoque haereticus* avec l'affirmation précédente : *ad hodiernum homo in saeculo*, et comprendre qu'il est hérétique par nature parce qu'il est contemporain (p. 10) : aussi séduisante et cohérente avec le contexte que soit cette interprétation, elle nous semble mal s'accommoder de la présence d'*et... quoque*. L'expression prépare plutôt le portrait qui suit, en suggérant qu'il est "hérétique de caractère". En 1, 4, le traducteur suit le texte adopté par Kroymann et Waszink, qui éliminaient *a Stoicis* transmis par les manuscrits, et prend la peine de justifier son choix (p. 12-13), mais sans tenir compte des objections qui ont été formulées depuis. Enfin, la contradiction que C. M. croit déceler (p. 19-20) entre *Herm* 3, 3-4 et *Marc* I, 22, 3-10 & II, 3, 3-5 ne nous semble pas avérée : pour Tertullien, Dieu ne peut prendre le nom de Seigneur qu'une fois que sa puissance peut s'exercer en acte, c'est-à-dire une fois que le monde a été créé, mais la puissance n'en appartient pas moins à son être de toute éternité. En effet, à ses yeux, la toute-puissance découle de l'éternité qui est la qualité propre et essentielle de Dieu : il faut donc lire *Herm* 3 en liaison avec les chapitres 4 et 5 qui suivent (voir Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, 1966, III, p. 721-722 ; et nos remarques, *SC* 439, p. 244).

F. C.

6. SIDER (Robert Dick), *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*. Washington : The Catholic University of America Press, 2001, 177 p. (Selections from the Fathers of the Church, 2).

Dans ce volume particulièrement élégant (reliure, papier, typographie), on trouvera dans une traduction parfaitement "lisible" (sans le texte latin) de larges extraits d'*Apol*, *Test*, *Spect*, *Mart*, *Cor* et *Fug*. R. D. S. a joint très judicieusement en appendice la lettre de Plinie le Jeune à

Trajan et le rescrit de celui-ci, deux documents qui, avec le commentaire qu'en donne Tertullien dans *Apol*, permettent, mieux que toute étude sur le sujet, de comprendre (et suffisent à faire comprendre) le caractère éminemment ambigu des persécutions jusqu'au milieu du III^e siècle et la situation des chrétiens au sein de l'Empire. L'Introduction générale comme la présentation de chaque traité et les notes infra-paginales sont justes, sobres et bien informées, même si les références bibliographiques, comme R. D. S. s'en explique lui-même, sont surtout de langue anglaise (on regrettera que la structure d'*Apol* qui est proposée ne prenne pas en compte l'article de R. Braun sur le sujet), et la "Bibliographie sélective" ne mentionne que deux études en français. R. D. S. fait preuve généralement, et à juste titre, d'une grande prudence (par exemple sur la prêtrise de Tertullien, p. 81, n. 5) et nous épargne heureusement le cliché du Tertullien "juriste" ; mais il ne faudrait pas non plus, à la faveur, peut-être, de l'engouement actuel pour les recherches sur la médecine antique, lui substituer celui d'un Tertullien "médecin" (p. xi)... L'"Index général" est particulièrement bien conçu. Heureux public anglophone ! Quel éditeur français accepterait de publier un ouvrage comme celui-ci ?

J.-C. F.

7. BORGEHAMMAR (Stephan), éd., *Ur kyrkofädernas brev* [Choix de lettres des Pères de l'Église], Skellefteå, Artos Bokförlag, 2001, 333 p. (Svenskt patristiskt bibliotek, 3).

Quatre tomes sont déjà parus dans la série «Bibliothèque patristique suédoise» (cf. *CTC* 2000, 5), une anthologie thématique qui doit en compter dix. Au tome III, dans le chapitre intitulé «L'Église des martyrs», Maria Plaza a traduit les lettres 15-19, 23-26 et 28 de Cyprien, d'après l'édition de G. F. Diercks (*CCL* 3B). Ces lettres contiennent surtout des exhortations adressées aux fidèles en butte à la persécution de Dèce (été 250), mais aussi des admonestations aux prêtres et aux diacres, où Cyprien dénonce l'arrogance des responsables et les accuse de tromper leurs troupeaux. Il s'agit de la discipline de l'Église, mise en péril par les "lettres de paix" et la réintégration des *lapsi* : l'évêque prêche l'Évangile comme l'unique voie de concorde. Il ressort de ces lettres la vision impressionnante d'une Église en détresse où l'évêque lutte verbalement pour maintenir ordre et règles, dans un style qui reflète celui de la Bible. La traduction très soignée est un peu archaisante, mais facile à lire.

R. M. JACOBSSON

8. KITZLER (Petr), *Q. S. F. Tertullianus. Povzbuzení Mučedníkům (Ad Martyras) — Teologick Sborník*, VIII/4, 2002, p. 55-62.

9. KITZLER (Petr), *Umučení svatě Perpetuy a Felicity (Passio SS. Perpetuae et Felicitatis) — Teologick Sborník*, VIII/2, 2002, p. 75-83.

Faute d'un censeur compétent, on se contentera de signaler ici ces traductions de *Mart* et *PPerp* (ch. 3-10), munies chacune d'une ample introduction qui semble parfaitement au courant des recherches actuelles. Il est clair que s'il renaît en Bohême et en Moravie la tradition d'étude textuelle qu'avait jadis illustrée *Zikmund Hrub z Jelení* (Sigismundus Gelenius), il conviendra d'accorder à la langue tchèque une place que lui reconnaissait déjà Melanchthon.

P. P.

PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

10. CHADWICK (Henry), *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford : Oxford University Press, 2001, x-730 p.

Les anciens élèves de ce professeur exceptionnel que fut Henri-Irénée Marrou se souviennent encore des cours d'initiation à l'histoire du christianisme qu'il donnait sous le nom plaisant de "Un Père à l'heure". Un autre maître de nos études a choisi de présenter les six premiers siècles de l'Église sous forme de 61 chapitres d'une ampleur inégale (de trois à une trentaine de pages), consacrés à des personnalités, chrétiennes ou non ("Mani", "Ambroise"),

à des épisodes («Le fiasco de Sardique») ou à des questions plus générales («Les femmes parmi les disciples de Jésus», «La pénitence»). On retrouve en lisant ce nouvel ouvrage tout le plaisir intellectuel que H. C. nous avait jadis donné avec *The Early Church*, premier tome de la *Pelican History of the Church* (1967). Trois chapitres concernent directement la CTC. Les deux premiers – «Le montanisme : Perpétue», «Tertullien» – sont concis, et en quelque sorte “olympiens” : H. C. traite des questions qui lui paraissent essentielles (p. ex. le rigorisme de la “Nouvelle Prophétie” ; son enracinement social ; l’apport de Tertullien à la doctrine trinitaire) et apporte souvent, en passant, des idées originales, comme un parallèle entre les idées de Tertullien et de Joachim de Fiore sur les étapes de la Révélation. Le chapitre sur Cyprien est plus long et discursif (les références à la correspondance y abondent) ; il donne une biographie spirituelle de l’évêque et une présentation très claire des problèmes théologiques auxquels il était confronté. Là encore les aperçus suggestifs ne manquent pas, ainsi l’idée que les deux recensions d’*Vnit 4* (“Received Text”, “Primacy Text”, pour reprendre la terminologie du P. Bévenot) ont peut-être pris leur forme actuelle au moment des controverses donatistes. La vision d’ensemble qu’H. C. a de l’histoire de l’Église lui permet de mieux saisir l’originalité et l’influence de nos auteurs : c’est dire qu’il faut lire tout son livre, ou à tout le moins tirer profit de l’excellent index dont il est muni. La bibliographie est fort instructive, et fait rêver les lecteurs qui ne disposent pas des ressources d’Oxford et de Cambridge ; elle ne rend sûrement pas compte de toutes les lectures critiques qu’a supposées la rédaction de ce maître livre, savant sans vouloir le prouver. P. P.

11. HAUSAMMANN (Susanne), *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2001, 2 vol.

Band 1. *Frühchristliche Schriftsteller. “Apostolische Väter” - Häresien - Apologeten*. ix-339 p.
Band 2. *Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche. Gemeindeleben in der Zeit der Christen-verfolgungen und Konstantinische Wende*. vi-298 p.

À une époque où la plupart des grandes entreprises sont collectives, il faut souligner la prouesse de S. H. qui signe seule cette “Histoire de l’Église ancienne” des quatre premiers siècles, en quatre tomes. Issu d’un cours dispensé à la Kirchliche Hochschule Wuppertal, cet ouvrage, personnel et bien informé, est manifestement nourri d’une lecture directe des œuvres de l’Antiquité chrétienne, dont S. H. donne de larges extraits, même si c’est toujours en traduction (celle de Kellner pour Tertullien, celle de Baer pour Cyprien). Du premier tome nous retiendrons en particulier les pages consacrées à Tertullien (p. 220-250) et Minucius Felix (p. 250-255), du second celles qui présentent la vie et l’œuvre de Cyprien (p. 58-91), puis le schisme de Novatien (p. 91-101). Certes certaines formulations peuvent être critiquées, la division des œuvres de Tertullien en quatre types peut être jugée maladroite (I, p. 229). Il faut aussi accepter le parti pris confessionnel de certaines interrogations : par exemple, à propos de Novatien, S. H. se demande si le prêtre romain était véritablement un “hérétique” et termine en jugeant justifiée son excommunication (II, p. 101). Ce livre appartient donc à un type d’ouvrage qui tend à disparaître, mais qui, par son unité d’ensemble, par son souci formel et par la richesse de son information, est l’occasion d’une lecture agréable et instructive. F. C.

12. BUTTERWECK (Christel), *Tertullian — Theologische Realenzyklopädie*, 33, 2002, p. 93-107.

On attendait avec intérêt l’article de la TRE qui devait faire pendant, presque un siècle plus tard, au *Tertullian* qu’avait donné N. Bonwetsch à la *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*³, 19, 1907, p. 537-551. On n’est pas déçu par l’article de C. B. Théologienne avertie et pédagogue, elle sait présenter de façon originale les 31 traités conservés de Tertullien, un exercice obligé auquel ont dû se prêter tous ses prédécesseurs, qu’ils aient écrit un chapitre d’histoire littéraire ou un article de dictionnaire. Alors que la tendance est plutôt à se limiter à de grandes classes, p. ex. «Ouvrages d’apologétique, de controverse, et de théologie

pratique», comme l'ont fait Charles Munier (*CTC* 90, 8) ou Hermann Tränkle (*CTC* 97, 11), qui semble curieusement ignoré, C. B. retrouve l'analyse fine d'un Paul Monceaux, mais le classement n'est plus basé sur les aspects de la création littéraire, mais sur des subdivisions théologiques : rapports avec les païens ; avec les juifs ; Dieu et la gnose chrétienne ; doctrine trinitaire et christologie ; âme, péché, pénitence ; vie chrétienne. Cela conduit à rompre des constellations habituelles, comme *Spect Idol Cor* ou *Carn Res*, et à juxtaposer des œuvres de dates très différentes, comme *Mart* et *Cor* (on notera en passant que les dates données par l'A. ne font pas toujours l'unanimité). Les introductions à chaque traité, concises et bien informées, permettent de faire le point sur les différents aspects de la théologie de Tertullien qui y sont abordés, mais comme l'histoire du salut n'a pas fait l'objet d'un traité spécifique, le rôle du *diabolus interpolator* et sa défaite par le Christ n'apparaissent guère, malgré leur importance pour Tertullien ; de même on aurait aimé une présentation plus fouillée de la culture philosophique du Carthaginois (à laquelle ne fait pas allusion *Idol* 10, 4 [p. 100] : il y est question d'instruction élémentaire).

La première partie de l'article, consacrée à la vie de Tertullien, va encore plus loin dans la critique que le *Tertullian* de T. D. Barnes (1985²) : non seulement on ne peut se fier qu'aux indications données par l'auteur lui-même, mais encore celles-ci, du fait des conventions littéraires, sont *biographisch hinterfragbar* (en dépit de quoi, C. B. déduit de *Cult* I, 7, 2 [*uidimus Romae*] un séjour de Tertullien à Rome, que Barnes lui-même, p. 244-45, avait jugé bien douteux). La troisième partie, qui traite de la survie de Tertullien, apporte parfois du neuf, p. ex. en montrant l'usage que l'orthodoxie luthérienne a fait des écrits du Carthaginois, mais le développement sur le Moyen Âge en est resté à l'article de Paul Lehmann (1962²) ; un coup d'œil dans l'index de la *CTC* 75-94 aurait évité à l'A. d'écrire que l'œuvre de Tertullien est inconnue entre Pascase Radbert et Vincent de Beauvais. La bibliographie relève parfois des articles fort pointus, alors que des ouvrages anciens, qui ont fait date et restent toujours utiles, comme *Das Neue Testament Tertullian's* de Hermann Roensch (1871) ou le *Tertullian als Apologet* de Joseph Lortz (1927-28) auraient, nous semble-t-il, mérité d'être mentionnés dans un ouvrage du niveau de la *TRE*.

Deux ans plutôt, l'A. avait proposé dans le *Metzler-Lexikon christlicher Denker* (Stuttgart, Metzler, 2000, p. 670-674) une version concise, et fort lisible, de son parcours à travers l'œuvre de Tertullien. Il est dommage que des traités consacrés à la vie chrétienne dans le monde païen, comme *Spect* et *Idol*, n'aient pas été jugés dignes d'y figurer, et que dans la bibliographie, limitée à quatre titres, il se soit glissé une inexactitude (les *Sämtliche Schriften* de 1882 sont parues non à Kempten, mais à Cologne). P. P.

13. HABERMEHL (Peter), *Tertullian — Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*, 12/1, 2002, c. 173-177.

Sous quatre rubriques (Vie, Traités et Théologie, Langue et Culture, Influence), cette présentation, peu problématique, ne paraît guère tenir compte, de pratiquement aucun point de vue, des travaux dont Tertullien a fait l'objet depuis plusieurs décennies et des approches nouvelles de son œuvre. Les éditions des "Sources chrétiennes" sont mentionnées, sauf *Herm*, sans doute oublié. Le commentaire d'*Apol* par Waltzing n'est pas cité. J.-C. F.

14. SCHULZ-FLÜGEL (Eva), *Tertullian. Theologie als Recht — Theologen der christlichen Antike*, hrsg. von W. GEERLINGS, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 13-32 (Wissen).

15. HOFFMANN (Andreas), *Cyprian. Theologie des Bischofsamtes — Ibid.*, p. 33-52.

Dans ce recueil collectif consacré aux grands théologiens de la littérature patristique, douze auteurs ont été retenus : Tertullien, Cyprien, Origène, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de

Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Ambroise, Augustin, Jérôme, Ephrem le Syrien et Denys l'Aréopagite. Dans son introduction W. G., après avoir essayé de définir rapidement ce que les Pères entendent par théologie et philosophie, dégage quelques traits caractéristiques de chacune des deux aires théologiques que sont les Églises d'Occident et d'Orient.

L'article d'Eva Schulz-Flügel passe rapidement en revue les principaux aspects de la théologie de Tertullien. À côté de ses affirmations doctrinales importantes en matière de christologie, pneumatologie ou anthropologie, elle insiste sur des constantes de sa pensée, ainsi l'idée que pour Tertullien l'état *a primordio* représente toujours la norme et la vérité et que c'est là que l'homme doit tendre depuis qu'il s'en est volontairement éloigné («Die recapitulatio als Basis», p. 17-18 – on rappellera cependant que le mot, traduit d'*Ephes* 1, 10, n'existe pas chez Tertullien sous sa forme de substantif, mais seulement, et rarement, sous sa forme verbale, dont il prend même soin d'expliquer le sens en *Marc* V, 17, 1). On pourrait bien sûr regretter tel ou tel manque, par exemple à propos de la création *ex nihilo* ou de la théologie du martyr, mais on comprend qu'il était impossible de faire le tour de la question en quelques pages. En revanche on déplore le choix du sous-titre, «Theologie als Recht», qui reflète mal le contenu de l'article et qui ne peut qu'entretenir un cliché avec lequel on prend aujourd'hui ses distances. Il est vrai que W. Geerlings lui-même, dans son introduction (p. 11), croit pouvoir encore présenter Tertullien et Cyprien comme *ausgebildete Juristen*. Il faut dire que ce point de vue a été récemment défendu, à propos de Cyprien, par A. Hoffmann (cf. *CTC* 2000, 56), qui signe ici l'article consacré à cet évêque. Pour évoquer les principales orientations de la pensée théologique de l'évêque de Carthage, A. H. suit la chronologie de son épiscopat et les grandes crises qu'il eut à traverser. L'accent est évidemment mis sur l'ecclésiologie. L'ensemble nous a paru juste et bien informé. Pourtant d'autres aspects de la pensée théologique de Cyprien auraient pu être évoqués, comme sa théologie de l'aumône telle qu'elle est développée dans *OpEl* : la générosité du chrétien ne vise pas seulement à permettre d'aider matériellement les plus pauvres (comme cela est dit p. 47), mais elle a un fondement authentiquement théologique et doit contribuer au salut du bienfaiteur.

F. C.

16. EBER (Jochen), *Tertullian – “Gott ist gut und groß”. Tertullians Spiritualität in Lehre und Leben*, Bettingen : Winteler ; Lahr : St Ioannis Druckerei, 2000, 88 p.

Un des best-sellers de la collection *Lebendige Antike* d'Artemis Verlag a été le *Seneca für Manager* de Georg Schoeck, une anthologie bilingue tirée des *Lettres à Lucilius*. Je ne sais si l'on peut espérer le même succès pour le petit livre de J. E., dont le propos est assez comparable. Après une introduction rapide, mais qui dit l'essentiel sur Tertullien et son temps, l'A. présente un choix de textes en traduction allemande, sur des sujets variés qui vont de *Auferstehung* à *Welt* en passant par *Kirchenzucht* ou *Schmuck*. Le but est de montrer que les prises de position de Tertullien sur des problèmes de théologie ou des questions de société gardent leur actualité et peuvent «questionner» les chrétiens d'aujourd'hui (une rubrique *Schleier* aurait enrichi le débat sur un problème qui divise l'opinion française). On regrettera que les textes latins ne soient pas donnés : ils auraient permis, au moins à quelques lecteurs, de se rendre compte que Tertullien est aussi un grand écrivain. Les traductions, pour la plupart empruntées à la *Bibliothek der Kirchenväter* (1912-1915, par H. Kellner et G. Esser ; on aurait pu utiliser la traduction plus ancienne de Kellner [Köln, 1882] pour les traités qui n'y sont pas repris), ne rendent pas justice au style de l'Africain. Qui se doutera que derrière «Vergnügen findet man nur beim Gegenstand seiner Sehnsucht» se cache la formule *Hic uoluptas ubi et uotum* (*Spect* 28, 5) ? Le titre même de l'anthologie «*Gott ist gut und groß*» affadit les exclamations de l'âme «naturellement chrétienne» : *Deus magnus, Deus bonus* (*Apol* 17, 5). Les choix sont dans l'ensemble fort bien faits et permettent de découvrir, ou de se remémorer, des textes intéressants, voire provocants. Les explications forcément rapides que donne J. E. ne suffisent pas toujours à les éclairer.

Espérons que le lecteur, mis en appétit, se reportera aux traductions intégrales et (peut-on rêver ?) aux éditions commentées.

P. P.

17. BURNS (J. Patout), *Cyprian the Bishop*, London and New York : Routledge, 2002, XII-240 p. (Routledge Early Church Monograph).

L'auteur remanie et complète ses travaux précédents (voir *CTC* 98, 58 ; 01, 70 ; et surtout 93, 26 ; 97, 32) pour en faire une synthèse sur l'épiscopat de saint Cyprien. Il annonce son propos sans ambiguïté : son livre n'est ni une nouvelle biographie, ni une nouvelle approche historique, mais une analyse anthropologique et sociologique selon le schéma établi par Mary Douglas pour des groupes humains "séparés", telles les tribus indo-américaines et les sociétés secrètes. Ce schéma est ici omniprésent, mais de façon implicite et en corrélation avec l'idée directrice de l'ouvrage : la théologie de l'évêque de Carthage est commandée par sa pratique, et sa pratique par les événements dans un contexte social – ou plutôt sociologique – donné.

Selon l'A., l'Église de Carthage formait une société close, séparée de la société païenne par ses interdits, sa gestion autonome et ses rites propres, et en même temps fortement unie par sa structure hiérarchique et une répartition stricte des fonctions. L'épiscopat que Cyprien y a exercé durant dix ans a été marqué par une suite de controverses. À chaque fois, l'évêque a pris les mesures nécessaires pour recomposer sa communauté, ébranlée au point de perdre son identité et de se désintégrer (ch. 1).

Lors de la persécution de Dèce, un grand nombre de fidèles avait franchi et donc rendu floue, par leur défection, la frontière qui séparait leur Église du paganisme, tandis que sa structure interne était mise à mal par la formation d'une nouvelle classe, celle des confesseurs s'arrogeant le pouvoir de donner la paix aux *lapsi* et des prêtres laxistes en accord avec eux (ch. 2). Pour que sa communauté retrouvât son indispensable cohésion, l'évêque fit appel à la responsabilité collective, présentant la persécution comme une punition générale, voulue par Dieu, et faisant de la communauté le lieu de la pénitence et de la réconciliation (ch. 3). Alors que Novatien rejetait les *lapsi* pénitents, Cyprien avait fini par les admettre tous (concile du printemps 253). Son groupe renforçait aussi sa ligne de démarcation : prêtres laxistes et pécheurs non repentis restaient dehors ; à l'intérieur, fidèles et pénitents étaient assurés du salut par l'obéissance à leur chef et leur soumission à l'Église, soumission considérée comme une adhésion au Christ et une véritable confession de foi (ch. 4). L'évêque tirait de son expérience les idées sur l'Église exposées dans *Vnit* : succession apostolique ; unité et indivisibilité de l'Église ; un seul évêque par Église locale (ch. 5).

Le chapitre 6 est consacré à la controverse baptismale. Celle-ci était déjà en germe dans l'opposition avec les laxistes et les rigoristes, les uns comme les autres contestant l'efficacité du rituel de réconciliation en cas d'apostasie. Deux étapes sont distinguées dans le conflit. Dans un premier temps aurait été visé le schisme laxiste, les textes insistant sur le lien entre l'unique Esprit, l'unique Église, l'unique baptême, et sur le rituel baptismal, interdit à tout ministre privé de l'Esprit Saint et donc extérieur à l'Église (*Epist* 70, conciliaire ; 71, à Quintus ; 72, conciliaire). La polémique se serait dirigée ensuite contre Novatien, avec de nouveaux arguments et de nouvelles images (*Epist* 69, à Magnus ; 73, à Jubaianus ; 74, à Pompeius ; 75, de Firmilien ; *Sent*). Cyprien est donc amené à préciser encore son ecclésiologie, et dans deux directions : pureté de l'Église et unité de l'épiscopat. Par ses rituels du baptême, de l'eucharistie et de la pénitence, l'Église préserve sa pureté de toute contamination par le péché ; par celui de la pénitence plus précisément, elle peut réintégrer sans risque le chrétien qui a commis une faute visible (le Christ jugera des intentions mauvaises). En revanche, les clercs coupables, notamment d'idolâtrie ou de schisme, polluent les participants lorsqu'ils célèbrent les rituels, car s'étant exclus de l'Église, ils ne possèdent plus l'Esprit Saint et n'ont donc plus le pouvoir de sanctifier (ch. 7). L'unité de l'Église locale, caractérisée par la différenciation et la hiérarchie des fonctions, repose sur l'autorité de l'unique évêque, celle de l'Église universelle sur l'autorité du

collège épiscopal, dont les membres sont égaux (ch. 8). Le dernier chapitre est destiné à montrer les transformations subies par l'héritage de Cyprien au IV^e siècle, tant chez les donatistes que chez les catholiques (Augustin), en raison du changement de contexte consécutif à la paix de l'Église.

Cet ouvrage repose sur une lecture très attentive des textes, notamment de la Correspondance de Cyprien et du commentaire qu'en a donné Clarke. À plusieurs reprises, J. P. B. fait même état de discussions avec ce dernier. Les études consultées, presque toutes en langue anglaise, sont peu nombreuses : dans sa particularité, le propos de l'auteur n'en exigeait pas plus. L'interprétation ici présentée de l'action et de la pensée de l'évêque est ingénieuse et a l'avantage de rendre le lecteur attentif à des aspects ordinairement méconnus des spécialistes de l'Afrique chrétienne. Mais on peut se demander si le schéma appliqué, duquel tout semble découler logiquement, est vraiment approprié : la communauté de Carthage peut-elle être considérée comme une société secrète, alors que ses membres sont plongés dans la société païenne par leur éducation, leur culture, leurs activités, leurs relations amicales et familiales ? Le parti adopté est réducteur : peut-on vraiment comprendre les décisions de Cyprien sans prendre en compte l'ecclésiologie de ses prédécesseurs, d'Irénée par exemple, et l'usage ecclésiastique antérieur, même s'il est mal connu ? J. P. B. force souvent les données, ou les oriente, pour les faire entrer dans la perspective qui est la sienne. Ainsi, pour montrer à quel point la communauté de Cyprien est séparée du paganisme, il renvoie sans aucune précaution à *Fug et Idol* de Tertullien (p. 186, n. 16). Il semble voir un appel au martyre dans une phrase qui traduit vraisemblablement l'impatience de Cyprien (p. 33 ; *Epist* 19, 2, 3 : si les *lapsi* sont si pressés d'être réintroduits dans la communauté, qu'ils saisissent l'occasion qui pourrait bien encore leur être offerte de témoigner de leur foi devant les païens !). Sur l'interprétation d'*Epist* 57, 1, 1, voir *CTC* 97, 32.

Bien que ce ne soit pas le but de son étude, l'auteur apporte une contribution nouvelle sur deux points d'érudition. Distinguant deux étapes dans la querelle baptismale, dont la première concernerait les seuls laxistes, il date de l'été 256 la lettre à Magnus (*Epist* 69), dirigée explicitement contre Novatien (p. 115-118). Or, cette lettre est d'ordinaire considérée, non sans raisons valables, comme la première du dossier (voir Clarke, t. 3, p. 171 sq). C'est en réalité la distinction de deux étapes qui est par elle-même contestable : la question baptismale semble bien avoir été envisagée, d'emblée, sur un plan général, le cas de Novatien étant évoqué à la demande d'un correspondant ou servant d'exemple privilégié. J. P. B. s'interroge aussi sur la rédaction d'*Vnit* (p. 93-95 et 159-162). M. Bévenot avait déjà fait l'hypothèse, séduisante, d'un remaniement du ch. 4 au moment du désaccord avec Étienne. J. P. B. envisage l'existence de trois versions, avec un remaniement complet à chaque fois. La première aurait été dirigée contre les laxistes de Carthage, la seconde serait celle que Cyprien a envoyée à Rome (*Epist* 54, 3, 4), et une troisième version daterait de la controverse baptismale. Il est incontestable que le traité porte la marque des débats avec le clergé et les confesseurs qui réintégraient les *lapsi* sans pénitence, mais cette constatation ne prouve pas qu'il y ait eu une rédaction antérieure. La présence dans le traité de citations et d'images scripturaires que l'on retrouve dans la correspondance sur le baptême des hérétiques ne prouve rien non plus : l'écrivain a fort bien pu reprendre à son traité, quelques années plus tard, dans ses lettres, certains éléments qui lui paraissaient appropriés à une réflexion en réalité fort proche de celle qu'il avait déjà menée.

S. D.

ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

18. BABIŃSKI (Marian), "Apologetyk" Tertuliana : motywy inwencyjne i kompozycja utworu [L'*Apologeticum* de Tertullien : les thèmes novateurs et la composition de l'ouvrage] — *Roczniki humanistyczne. Filologia klasyczna* [Lublin], Tom XLV, zeszyt 3, 1997, p. 57-114 (résumé anglais p. 113-114).

L'A., qui a déjà étudié l'*Ad nationes* (cf. CTC 98, 23), nous offre ici l'occasion de relire *Apol* à partir du thème de la *ueritas* et de la *scientia*, mises en opposition avec l'*ignorantia* (p. 58), que Tertullien critique chez les païens à des titres divers. Cette approche a le mérite de montrer comment les deux grandes présentations de la vérité chrétienne (ch. 17-21 et 45 : p. 80 et 94-95) s'inscrivent de façon logique dans la structure du traité. Comme le discours de Tertullien est abordé ici du point de vue de la rhétorique et de ses procédés, la figure du Christ et l'autorité des Écritures ne sont évoquées qu'en passant, ce qui risque de déséquilibrer quelque peu le projet de l'apologiste. Mais le principe de lecture lui-même, à savoir le recours aux couples *ignorantia-scientia*, *ignorantia-ueritas*, se révèle fructueux tout au long de la lecture du traité. L'A. mène son enquête en reprenant au besoin des études antérieures, qu'il nuance et développe : celle de L. J. Swift par exemple (*Latomus* 27, 1968), ou de R. D. Sider (*Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford, 1971). Il ne nous donne pas de bibliographie proprement dite, mais nous offre des notes abondantes et bien documentées. — Ayant présenté la deuxième grande partie d'*Apol* (ch. 29-45), il introduit un thème nouveau, celui de la peur (p. 95-100), thème qui est implicitement présent dès le début de l'œuvre (p. 96, n. 108), et qui réapparaît clairement à la fin (ch. 46-49 et 50). L'erreur dans laquelle se trouve le païen voue d'avance à l'échec son combat contre les chrétiens et l'expose à la terrible menace du jugement de Dieu, tandis que le chrétien n'a pas à craindre la mort et se réjouit par avance d'une victoire dont il ne peut douter. Notre A. voit dans ce thème une nouvelle utilisation de l'antithèse *ignorantia – scientia/ueritas*. Le texte de Tertullien ne lui donne pas tort, mais ne déborde-t-il pas le propos du commentateur ? De ce "débordement", nous avons un indice dans les derniers mots de l'article, où l'on peut lire : «Le ton d'avertissement, qui se manifeste avec une touche si fortement émotionnelle dans l'apologie, prend appui sur une remarquable perception de la psychologie du destinataire. Quoi donc, en effet, pouvait davantage toucher un haut fonctionnaire que de constater que ses interventions n'avaient pas été politiquement réfléchies, ... et que, finalement, elles ne faisaient qu'accroître le nombre des ennemis ?» (p. 113). Cette remarque fait évidemment allusion à la formule fameuse *semen est sanguis christianorum*, qui figure bien dans l'*epilogus* (50, 13), mais ne le termine pas, car la dernière phrase d'*Apol* se rapporte à un autre sujet : «En cela le divin surpasse l'humain : vous nous condamnez, Dieu nous absout» (50, 16)... Sans doute en est-il ici d'*Apol* comme de tout chef-d'œuvre : celui-ci déborde toujours les limites de nos analyses, si pertinentes soient-elles.

J. WOLINSKI

19. DUNN (Geoffrey D.), *Rhetorical Structures in Tertullian's Ad Scapulam* — *Vigiliae Christianae*, 56, 2002, p. 47-55.

L'auteur procède à une étude comparée du genre rhétorique dont relèvent *Apol* et *Scap*. Après avoir rappelé les différentes classifications proposées du premier ("forensic", "deliberative" ou "epideictic") et conclu qu'*Apol* était globalement "forensic" et très partiellement "deliberative", G. D. D. estime que *Scap* a, essentiellement, "a deliberative dimension" ou encore "a deliberative intent", et que Tertullien y fait preuve de réalisme politique. La comparaison mériterait sans doute d'être repensée sur des bases plus techniques et plus précises.

J.-C. F.

20. VERONESE (Maria), *Paulisper te crede subduci in montis ardui verticem celsiorem (Cypr. Don. 6). Alle radici di un'immagine ciprianea — Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, ed. da Marcello MARIN, Claudio MORESCHINI, Brescia : Morcelliana, 2002, p. 75-98 (Letteratura cristiana antica – Studi).

Après avoir dressé un état des débats sur le genre littéraire de l'*Ad Donatum*, les intentions de l'auteur et le public visé, M. V. rassemble une masse impressionnante de textes bibliques, païens et chrétiens, grecs et latins, parfois postérieurs, exploitant le thème de la montée sur une hauteur. Elle passe de ceux qui présentent la hauteur comme un observatoire à ceux qui en font le lieu d'une révélation ou y établissent le sage, loin du corps et des petites humaines, puis à ceux dans lequel le thème se fait "topos protrettico" pour amener les hommes au repentir par le spectacle de leurs turpitudes, enfin à ceux où il est traité de manière parodique. Quelques rapprochements avec *Don 6* sont proposés (Cicéron, Sénèque, Lucien), mais M. V. insiste sur l'originalité profonde de la *retractatio* de Cyprien : celle-ci est étroitement liée au développement sur l'expérience du baptisé qui la précède. C'est en effet par la grâce du baptême, et non par une évasion de l'âme ou par une incantation, que ce dernier reçoit, dans les hauteurs, la révélation de ce qu'est le "siècle", en vérité (début du ch. 6).

S. D.

TEXTE, LANGUE, STYLE

21. UGENTI (Marco), *Noterella tertulliana (Resurr. 13, 4) — Vetera Christianorum*, 39, 2002, p. 399-400.

Il est inutile de supprimer *non* en *Res 13, 4* : «multis passeribus antistare nos dominus pronuntiavit [cf. *Matth.* 10, 31] : si non et phoenicibus, nihil magnum», comme le proposait C. Moreschini dans sa traduction italienne (*CTC* 99, 5). Le tour *si non et*, attesté 27 fois chez Tertullien, introduit une gradation elliptique, – qu'avait déjà bien rendue E. Evans (*Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London, 1960, p. 35) : «Our Lord has declared that we are of more value than many sparrows : if not also phoenixes, there is not much in it».

P. P.

22. MATTEI (Paul), *Marginalia Lexicalia : remarques sur quelques éléments du vocabulaire de Tertullien, à l'occasion de deux publications récentes — Regards sur le monde antique. Hommages à Guy Sabbah*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2002, p. 173-186.

La lecture de M. Wellstein, *Nova verba (CTC 99, 21)* et de la nouvelle édition du dictionnaire de Gaffiot, où P. Flobert et son équipe ont accordé une meilleure place au latin tardif, a suggéré à P. M. six petites mises au point lexicologiques : 1. *concernare* et *concernatio*, termes d'origine médicale, n'appartiennent pas au vocabulaire de l'incarnation ; 2. *impraeputiatius* est un fantôme : il convient en effet de lire en *Mon 11, 12* : in praeputi<atione uoc>atus (impraeputiatius *codd* impraeputiatius uocatus *Gel* in praeput<io uoc>atus *Rehm*) ; 3. *resignare*, *resignaculum* ont le sens de "briser le sceau", comme le veut Wellstein contre R. Braun ; 4. en *Marc I, 28, 3*, lire et comprendre avec R. Braun *suffectura est quodammodo spiritus anima* : «l'âme est en quelque sorte suppléance de l'esprit» ; 5. *superinducticius* et *superducticius* ont tous les deux droit de cité, le premier appartenant à la traduction marcionite de Paul, le second étant propre à Tertullien ; 6. *unio* est de genre masculin chaque fois qu'une vérification est possible. On trouvera beaucoup de remarques instructives dans les notes (p. ex. sur la date de la traduction latine de la *Prima Clementis*).

P. P.

23. SIMONETTI (Manlio), *Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino — Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, a cura di Enrico DAL COVOLO - Manlio SODI, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2002, p. 187-204.

L'ouvrage constitue les Actes d'un congrès international organisé par le Pontificium Institutum Altioris Latinitatis de l'Université salésienne de Rome, dans le cadre du Jubilé de l'Université. Il s'agit d'offrir un vaste tour d'horizon sur l'usage de la langue latine dans le contexte chrétien. Ouvert par une conférence de Simone Deléani sur «Les caractères du latin chrétien», le colloque explorait ensuite, selon la chronologie, sept domaines : la prose et la poésie de l'Antiquité chrétienne, les règles monastiques, la langue théologique, le latin médiéval et moderne, le latin contemporain et le latin liturgique. L'exposé de M. S. est consacré à la langue théologique d'Occident et prend naturellement pour point de départ le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Il étudie la valeur, chez lui, des mots *unio/unitas*, *trinitas*, *persona*, *substantia* et *spiritus*, en s'appuyant essentiellement sur ses propres travaux et ceux de R. Braun. Comme on le voit au choix des termes retenus, c'est la question trinitaire qui intéresse ici l'auteur et dont il suit les débats jusqu'à Augustin, en privilégiant toutefois le III^e s. La relation entre Tertullien et Novatien est bien exposée : si le second emprunte au premier certains usages de *persona* et *substantia*, il refuse de définir le *spiritus* comme la *substantia dei* (*De trinitate*, 7, 39) ; de même il accorde moins d'importance à l'Esprit saint, dans lequel il ne voit pas une *persona*, sans doute à cause du rôle que jouait l'Esprit dans le montanisme. Ce parcours des débats trinitaires à partir du langage théologique est l'occasion d'évoquer les ambiguïtés et les équivoques terminologiques entre l'Orient grec et l'Occident latin, notamment à propos des mots οὐσία, ὑπόστασις, *substantia* et *persona*. F. C.

24. SCHROEDER (Alfredo Juan), *Minucius Felix : facetas literarias de temas filosóficos — Stylos* [Buenos Aires], 9, 2000, p. 403-410.

A. J. S. énumère quatre thèmes : ceux de l'amitié, de l'enfance (en particulier à propos de la scène du jeu de ricochets), de la pauvreté et des manifestations du culte (à propos du geste de piété de Cécilius et de l'éloge des fleurs par Octavius). Mais l'analyse de leur élaboration littéraire comme celle de leur origine philosophique est très superficielle ou, faute de références, extrêmement sommaire. On est d'autant plus déçu que le titre, heureusement choisi, en accord avec le dessein de Minucius Felix, pouvait laisser attendre une étude plus expérimentée. J.-C. F.

25. MORESCHINI (Claudio), *Varia christiana — Africa cristiana. Storia, religione, letteratura* (n° 20), p. 51-73.

Recueil d'observations (toutes ne sont pas neuves), de caractère essentiellement inter- ou intratextuel. Sur Novatien (p. 51-54) : réminiscences de *Marc* I, II, IV ; sur Tertullien (p. 54-65) : parallèles textuels et scripturaux entre *Marc*, *Carn* et *Res* ; sur Cyprien (p. 65-68) : souvenirs stoïciens et lucrétiens ; réminiscences de Tertullien, *Spect* dans *Dem* et dans *PsCyp*, *Spect* ; sur Arnobe (p. 68-73) : critique de l'allégorie païenne. J.-C. F.

26. FERRERES (Lambert), *Index verborum et locutionum quae in Ps. Cypriani "De laude martyrii" opusculo inveniuntur* — Barcelona : PPU-Littera-Departament de Filologia Llatina UB, 1999, 109 p. (Cornucopia. Repertoris i materials per a l'estudi del Món Clàssic, 7).

L'A. présente ici un index lexicographique du *De laude martyrii*, texte du III^e siècle, transmis sous le nom de Cyprien. L. F. prend pour base l'édition de Hartel dans le *CSEL*, qu'il corrige ponctuellement à la lumière de 10 nouveaux témoins et de la tradition indirecte (cf. son article sur deux corrections proposées à la lumière de la tradition indirecte, *CTC* 99, 26). Dans sa préface, l'A. souligne que la famille de manuscrits anglais des XII^e et XIII^e siècles se distingue par

la qualité de son texte, qu'il adopte du reste à plusieurs reprises. Il a également revu les manuscrits utilisés par Hartel, à l'exception de *N*. L'index proprement dit est précédé de la liste des variantes retenues : 62 corrections dont 7 conjectures, 3 propositions de correction qui ne sont pas reprises dans le texte, 15 corrections portant sur la ponctuation. Pour chaque variante, l'A. fournit les leçons des autres manuscrits et rappelle le texte de Hartel. Toutes les occurrences – y compris celles des noms propres – sont présentées sous des lemmes alphabétiquement ordonnés. Notons que les citations bibliques sont exclues de cet index. Prépositions, conjonctions ainsi que certains verbes sont par ailleurs classés en fonction de leur construction et de leur valeur. Pour chaque occurrence est fournie une partie du contexte, qui, quand il n'est pas complet, forme néanmoins une unité de sens et permet de saisir les constructions. L'ensemble est soigné, rigoureux et pratique. Tout au plus peut-on signaler qu'une inversion entre le texte de Hartel et la leçon proposée par L. F. s'est glissée p. 7, où il faut lire : 8.8 nec *L N P Q M D B h R D U* : et *T Hart*. P. 14, sous *addo*, il faut lire «*tantum sibi mens crescat*» ; p. 20, sous *auello*, «*corporis parte rediens habena ducatur*» ; p. 103 sous *uinculum*, «*et tamen nec uinculo*». Il manque une entrée *tres* pour *tria* (*Laud* 4, 1).

L. CICCOLINI

27. PALLA (Roberto), *Una trascrizione umanistica del Carmen de Iona — Parrhasiana II. Atti del II Seminario di Studi su manoscritti Medievali e Umanistici della Biblioteca Nazionale di Napoli* (Napoli, 20-21 ottobre 2000), Napoli, 2002, p. 65-78 (= A.I.O.N. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico, Sezione filologica-letteraria, 24, 2002).

L'A. attire l'attention sur la copie qu'a faite Aulio Giano Parrasio du poème *De Iona*, attribué par les manuscrits à Tertullien, et édité parmi les œuvres de Tertullien et de Cyprien. Conservée dans le *Neapolitanus lat.* 55 (*N*) de la fin du xv^e siècle, elle est antérieure à l'édition *princeps* de Juret (1585), et n'a jamais été exploitée par les éditeurs du texte. L'A. s'intéresse aux sources de *N* et tente de reconstituer le travail de l'humaniste. Il s'agit de déterminer la manière dont *N* dérive de *T* (*Neapolitanus lat.* 2, anciennement *Vindobonensis lat.* 16). En raison du travail philologique complexe dont témoigne le texte de *N*, il exclut que *N* ait été copié directement sur *T* : un exemplaire de travail a dû exister que l'A. n'a pu retrouver. L'élément le plus intéressant est la présence dans *N* en notes marginales ou *supra lineam* de 11 variantes : les leçons introduites par *aliter*, contrairement aux variantes introduites par γρ, sont sans attestation dans le reste de la tradition manuscrite et semblent être des conjectures de Parrasio. Le premier tiers du poème, très proche de *T*, a fait l'objet d'un travail philologique soigné : 13 leçons sont soulignées à l'encre rouge. Lorsque la leçon figure aussi dans *T*, on trouve dans *T* une croix à l'encre rouge en marge. Cela semble indiquer que *T* a été collationné et non copié par *N*. Parrasio se serait servi d'un manuscrit très proche de *T* portant en marge des variantes, et aurait systématiquement comparé le premier tiers du poème avec *T*. Les deux textes s'étant révélés très proches, il n'aurait pas jugé utile de se livrer à un contrôle systématique pour la suite du poème. Cette hypothèse, exprimée avec précision et prudence, paraît en tout cas rendre compte de façon convaincante des particularités de *N*. Par ailleurs, ainsi que le montre l'auteur, un futur éditeur du *De Iona* ne pourra pas ignorer la copie de Parrasio, qui offre des variantes intéressantes, dont certaines anticipent des conjectures proposées sur le texte (par exemple, vers 29, la conjecture proposée par A. Traina, *CTC* 91, 22). R. P. présente enfin deux descendants de *N*, datant du xvii^e siècle, les *Vaticani Barberiniani lat.* 460 et 467. Un certain nombre de particularités communes aux deux manuscrits permet de conclure qu'ils descendent d'une copie perdue de *N*.

L. CICCOLINI

SOURCES, INFLUENCES

28. KRAFFT (Peter), *Fronto und Minucius Felix — Alvarium. Festschrift für Christian Gnika*, hrsg. von W. BLÜMER, R. HENKE, M. MÜLKE, Münster Westfalen : Aschendorff, 2002, p. 219-225 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 33).

Le discours de Fronton évoqué par Minucius Felix dans *Oct* (9, 6 et 31, 2) a été interprété tantôt comme un ensemble assez vaste qui n'était pas spécialement tourné contre les chrétiens et dans lequel les accusations antichrétiennes restaient relativement marginales, tantôt comme un discours qui annonçait ou réclamait la répression de l'État contre la nouvelle religion au nom des cinq griefs rapportés par l'*Octavius*. Dans tous les cas on admet généralement que Fronton est la source du catalogue de griefs exposé en *Oct* 9, 3-7. En confrontant *Oct* 9, 6 et 31, 2, P. K. pense pouvoir affirmer que seule l'accusation d'*incestum conuiuium* était sans doute évoquée par Fronton, qui n'aurait pas rédigé un discours spécifiquement antichrétien. Cela expliquerait pourquoi ce discours n'est pas connu des Apologètes en dehors de Rome. Le passage de la mention de *Cirtensis noster* dans le discours de Caecilius à celle de *Fronto tuus* dans celui d'*Octavius* serait une façon habile de montrer que les chrétiens ne sont pas les illettrés que prétend Caecilius. Quant aux deux adjectifs possessifs, ils ne seraient pas liés à l'origine géographique, mais plutôt à l'appartenance au même parti, c'est-à-dire au paganisme. F. C.

29. UGLIONE (Renato), *Poeti latini in Tertulliano : intertestualità e riscrittura — Atene e Roma*, 46, 2001, p. 9-34.

R. U. étend à d'autres poètes (Lucrèce, Horace, Ovide, Juvénal) la recherche qu'il avait naguère limitée à Virgile (cf. *CTC* 99, 27). Identique, la démarche appelle donc les mêmes remarques que précédemment : en particulier, faisant preuve d'une prudence moindre que celle de R. Braun («Tertullien et les poètes latins», *AFLNice* 1967, repris dans *Approches de Tertullien*, 1992), et qu'il juge d'ailleurs excessive, R. U. ne se montre pas toujours assez soucieux de distinguer entre une *iunctura* (qui peut être, ou est devenue, usuelle, voire banale, dans la langue) et une réminiscence proprement dite (qui témoigne de la culture individuelle). Il reste que, par son abondance, cette nouvelle moisson de parallèles textuels permet de compléter l'idée que l'on se fait, sinon, en tous les cas, de la culture poétique de Tertullien, du moins de sa langue et de son style. J.-C. F.

TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE

30. DUNN (Geoffrey D.), *Tertullian and Daniel 9 : 24-27. A Patristic Interpretation of a Prophetic Time-Frame — Zeitschrift für Antikes Christentum*, 6, 2002, p. 330-344.

La troisième vision prophétique de Daniel (9, 20-27), qui est une réinterprétation de *Jer* 25, 11-12, annonce une période de soixante-dix semaines d'années (490 ans) au terme de laquelle viendront la crise finale et la délivrance éternelle. Tertullien cite le passage (*Dn* 9, 24-27) et le commente dans *Iud* 8, 5-8 pour lui donner une perspective historique et montrer que Jésus et la destruction de Jérusalem ont accompli la prophétie de Daniel : le développement doit contribuer à prouver à ses adversaires juifs que l'ancienne Loi a été remplacée par la nouvelle. G. D. D. consacre à ce texte de Tertullien deux articles, dont seul le premier est publié à ce jour. L'étude s'intéresse principalement au texte de la citation, qui pose effectivement de nombreux problèmes. Le texte massorétique divise les soixante-dix septénaires en trois périodes respectivement de sept, soixante-deux et un septénaires. Le texte grec de Théodotus regroupe les deux premières périodes en une seule de soixante-neuf septénaires. Tertullien en reste également à une division en deux périodes, mais de durées différentes : respectivement soixante-deux

septénaires et demi, et sept septénaires et demi. Pour arriver à ce résultat cohérent avec le commentaire de Tertullien, il faut corriger le texte, notamment en *Iud* 8, 5 : *usque ad Christum ducem ebdomades* <*septem et dimidia et ebdomades*> *sexaginta et duae et dimidia*. Notons que, contrairement à l'affirmation de G. D. D. (p. 339), la correction a été retenue par Tränkle dans son édition (Wiesbaden, 1964). L'analyse revient sur les difficultés que pose le commentaire de Tertullien, notamment le statut de la semaine et demie intégrée dans la deuxième période. Pourtant l'A. ne cherche pas suffisamment à situer le texte de Tertullien et son interprétation dans l'histoire de *Dn*. À cet égard, l'analyse est moins intéressante que celle qu'a proposée R. Bodenmann dans son ouvrage sur l'exégèse de *Dn* dans l'Église des trois premiers siècles (cf. *CTC* 87, 20), qui semble inconnue à G. D. D. (voir les p. 92-94 et surtout 343-358). Son hypothèse d'une source juive ou judéochrétienne aurait mérité d'être examinée. L'article suivant nous donnera peut-être satisfaction sur ce point.

F. C.

31. BOURGUET (Sandra), *Tertullien et les paraboles : de l'utilité d'un corpus* — *Pallas*, 56, 2001 (Hommage à Dominique Raynal), p. 151-174.

Cet article est issu d'un Mémoire de D.E.A soutenu à l'Université de Toulouse-Le-Mirail en 2000, sous la direction de J.-M. Pailler : *Tertullien entre Bible et rhétorique. Vers une histoire des paraboles dans la littérature patristique* (137 p.). S. B. dénombre les 59 paraboles citées par Tertullien, qui, toutes, appartiennent aux Évangiles synoptiques, les rares paraboles dans l'Évangile de Jean n'ayant eu «aucun écho chez Tertullien» (n. 3). Mais le terme «parabole» est ici entendu au sens large (p. 152), englobant la simple image, la métaphore, la sentence et le proverbe : c'est oublier, toutefois, que Tertullien a défini assez rigoureusement ce type d'allégorie (cf. *Res* 33, 2-6 ; *Pud* 9, 13), de sorte que la sélection devrait être plus sévère.

S. B. a dressé deux tableaux : la première colonne du premier est constituée par le classement des paraboles selon l'ordre des versets dans lequel elles se trouvent successivement chez Luc (le plus riche en paraboles), Matthieu et Marc, de π 1 à π 59, avec l'indication, en regard, d'un nombre, de 1 à 332 ; ce nombre, dans la première colonne du second tableau, indique les références aux œuvres (chronologiquement classées) de Tertullien, selon l'ordre des chapitres, avec l'indication du thème de la parabole, et le degré de fidélité de la citation (la différence des deux nombres, 59/332, s'expliquant, naturellement, par le fait que plusieurs paraboles sont citées plusieurs fois). N'étaient les espiègleries de l'ordinateur (p. 153, lire 128 et non 136 ; p. 159, lire π 59 au lieu de π 13 ; manquent les notes 19, 20 et 21 ; etc.), on mesure l'exploitation pluri-aspectuelle que permet un travail comme celui-ci.

J.-C. F.

32. LOOKS (Carsten), *Das Anvertraute bewahren. Die Rezeption der Pastoralbriefe im 2. Jahrhundert*, München : Herbert Utz Verlag, 1999, xii-514 p. (Münchner Theologische Beiträge).

Les exégètes ne sont pas d'accord sur l'auteur et la date des trois épîtres pastorales (*I* et *II Timothée*, *Tite*). Le but de la dissertation que C. L. a soutenue à Kiel en 1999 sous un titre inspiré de *I Tim* 6, 20 (un verset que Tertullien cite en *Praes* 25, 2) n'est pas de répondre à ces questions – encore que soit suggérée une datation «au plus tard dans les années 80 du I^{er} siècle» (p. 478) –, mais de déterminer la réception que ces écrits ont connue pendant le second siècle, dans tout le monde chrétien : d'où une recherche poussée de citations et de parallèles dans les écrits grecs, latins, coptes, syriaques, éthiopiens... (les textes orientaux étant consultés dans des traductions allemandes), et ensuite une étude très précise de leur pertinence, avec une grille à six niveaux qui va du «sûr» au «rejet» pur et simple. L'ampleur et la précision de cette enquête en font un exemple à méditer pour qui souhaite entreprendre une étude de réception.

Il n'y a au I^{er} siècle qu'un seul texte latin qui cite les Pastorales, *AScil* 6 (*I Tim* 6, 16 [+15, si le texte établi par Robinson est le bon ; voir l'édition Bastiaensen, *ad locum*]). C. L. en conclut, après d'autres, qu'il existait une traduction latine de *I Tim*, et qu'elle devait sans doute se

trouver dans ces *libri et epistulae Pauli uiri iusti* que les martyrs transportaient dans leur *capsa* (AScIl 12). Un coup d'œil dans la *Vetus Latina* (t. 25, 1975, p. 630) permettait de voir que l'ajout *nec uidere <his oculis>* se retrouve chez l'auteur africain Quodvultdeus (cf. déjà Barnes, *Tertullian*, p. 277). — L'A. ne pouvant étudier dans son ensemble la réception des Pastorales par Tertullien, sujet d'un autre livre, a choisi de se concentrer sur *Pud*, une œuvre tardive (ca 220 ?) qui introduit bien à une époque nouvelle. Elle révèle une familiarité intime avec le texte paulinien, et l'insistance mise désormais sur l'autorité de l'Apôtre. Les commentaires que C. L. donne de chaque parallèle sont intéressants, mais parfois un peu forcés ; ainsi en *Pud* 14, 27 (cité p. 373), si Tertullien traduit par *nationes* ἔθνωv de *I Tim* 2, 7, alors que la Vulgate aura *gentes*, il n'y a pas à chercher d'intention profonde ; les deux mots sont pour lui synonymes.

P. P.

33. BECKER (Eve-Marie), *Marcion und die Korintherbriefe nach Tertullian, Adversus Marcionem V — Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung: Vorträge der internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August in Mainz = Marcion and his impact on Church History*, hrsg. von Gerhard MAY und Katharina GRESCHAT in Gemeinschaft mit Martin MEISER, Berlin, New York : De Gruyter, 2002, p. 95-109 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 150).

Les communications de ce colloque sur Marcion sont réparties en quatre rubriques : les sources de notre connaissance de Marcion (Tertullien, l'arménien Eznik de Kolb, les sources arabes), le nouveau canon de Marcion, Marcion dans le contexte antique et l'interprétation de Marcion dans l'histoire. Dans la troisième partie, sont traitées les principales questions concernant la doctrine de Marcion, notamment l'Évangile qu'il utilise (U. Schmid et M. Vinzent), ses rapports avec la philosophie (E. Norelli), avec la gnose valentinienne (C. Marksches) et avec le judaïsme (W. A. Bienert), la doctrine des deux dieux (W. Löhr), sa soteriologie (B. Aland), la liturgie marcionite (A. Stewart-Sykes), ses liens avec Cerdon et Apellès (D. W. Deakle et M. Willing). L'œuvre de Harnack est évidemment souvent évoquée, et les éditeurs de l'ouvrage annoncent même la découverte récente, à Berlin, d'un ouvrage de jeunesse du savant allemand qu'on croyait perdu : *Marcionis doctrina e Tertulliani aduersus Marcionem libello eruatur et explicetur*, prochainement publié par Friedemann Steck dans les *Texte und Untersuchungen*.

F. C.

Tertullien cite en *Marc* V de longs passages des épîtres pauliniennes pour réfuter les exégèses qu'en donnait Marcion. À partir de là, des reconstitutions de l'*Apostolicos* marcionite ont été tentées par A. von Harnack (1924²), H. von Soden (1927) et U. Schmid (*CTC* 95, 22), pour ne rien dire de J. J. Clabeaux (1989 ; recension de la thèse : *CTC* 84, 14) qui pensait atteindre un texte prémarcionite. L'étude des citations de *I* et *II Cor* (essentiellement en *Marc* V, 5-12) permet à E.-M. B. d'élever une objection de principe, bien dans le style des *praescriptiones* chères à notre auteur. S'il est incontestable que Marcion a été l'éditeur et l'interprète d'une édition proto-canonique de Paul, il est impossible d'en établir le texte, sauf dans les rares cas où Tertullien y fait explicitement référence. Sinon, on ne peut déterminer avec certitude le texte dont il s'est servi : marcionite ou non, grec ou latin (même s'il existait sûrement des traductions vieilles-latines de Paul, et si une traduction de l'*Apostolicos* de Marcion est jugée vraisemblable [p. 108]). Tertullien a pour but de réfuter les idées et donc le texte de Marcion, non d'assurer leur diffusion. — Le scepticisme de l'A. devant les conclusions tirées des "citations multiples" de Tertullien (*Merhfachzitate*) est sans doute exagéré. Des exemples rassemblés par U. Fröhlich dans la *Vetus Latina*, t. 22 (*CTC* 99, 30), p. 177, on citera les deux versions de *II Cor* 5, 10 : *quae per corpus secundum quae gessit* (*Res* 43, 6) et *quae per corpus admisit* (*Marc* V, 12, 4), toutes deux attestées dans les témoins grecs. Le texte propre à *Marc* s'explique le plus aisément par un recours à l'*Apostolicos*.

P. P.

34. SEBASTIAN (J. Jayakiran), *Listening to the Speaking Bible : Interpreting the use of the Bible in a Letter of Cyprian of Carthage — Bible speaks today*. Essays in honour of Gnana Robinson, ed. by Daniel Jones MUTHUNAYAGOM, Bangalore : United Theological College, 2000, p. 71-81.

Cyprien est décidément une source inépuisable de leçons et de modèles pour l'Église d'aujourd'hui, notamment en Inde (voir CTC 98, 61 et 99, 62) ! De sa pratique exégétique il ressort qu'on ne peut lire la Bible sans ce que J. J. S. nomme "attributed Implicit Theological Disclosure" (cette notion est-elle à rapprocher de la *regula fidei* ?) : dans la Lettre 63, les explications typologiques et le brassage de citations que rapproche seulement un mot ou une expression identique font sens dans une visée théologique qui ordonne tout dans la perspective du salut.

S. D.

ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

35. RAMELLI (Ilaria), Protector Christianorum (*Tert. Apol. V 4*) : le 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato — *Aevum*, 76, 2002, p. 101-112.

Le miracle de la pluie, représenté sur la colonne de Marc-Aurèle, survint en 174 durant une campagne militaire contre des Germains. Alors que l'armée romaine souffrait de la soif, la pluie se mit à tomber à la prière – selon les sources – de soldats indéterminés ou de l'empereur ou de militaires chrétiens (parfois donnés comme originaires de Mélitène et appartenant à la légion *Fulminata*). L'A. estime que la version de Tertullien est authentique. En *Apol* 5, le miracle est évoqué à travers une lettre de Marc-Aurèle au Sénat («Christianorum forte militum praecationibus inpetrato imbrī», où *forte* signifie 'd'aventure' et non 'peut-être'), et l'épisode est directement lié à la révocation discrète, par l'empereur, des mesures antichrétiennes ayant entraîné les persécutions de 177. Comment résoudre la difficulté chronologique ? L'empereur éprouvait peu de sympathie à l'égard des chrétiens parce qu'il devait les confondre avec les Montanistes, mais il aurait été dé trompé par les interventions d'apologètes qui lui auraient rappelé le miracle survenu quelques années auparavant. De fait, en dépit des exécutions de 177, il est avéré que les chrétiens grecs et latins ont conservé une image positive de Marc-Aurèle, contrairement à l'Église syriaque. — Cette reconstruction des faits est plausible, à condition de supposer que Tertullien n'a pas pu être abusé par une lettre falsifiée, distincte de celle que les chrétiens firent circuler à l'époque de Licinius, mais de visée analogue.

F. D.

36. GARSTAD (Benjamin), *Saturn, the First Coins, and the Meaning of ab ipso in Tertullian's Apologeticum 10,8* — *Latomus*, 61, 2002, p. 961-963.

Ab ipso [sc. *Saturno*] *primum tabulae et imagine signatus nummus* (trad. Waltzing : «c'est lui qui inventa les tablettes à écrire et la monnaie marquée d'une effigie»). Cette traduction unanimement adoptée, à quelques variantes mineures près, repose sur l'interprétation d'*ab ipso* comme complément d'agent d'*inuentae sunt* sous-entendu. Mais B. G. fait observer que cette traduction contredit la tradition représentée par Ovide, Plutarque, Athénée, Macrobie (il pouvait ajouter Servius Danielis), qui attribue à Janus, et non à son hôte Saturne, l'invention de la monnaie ; le témoignage tardif et isolé d'Isidore de Séville (*Étym.*, xvi, 18, 3 : *Postea a Saturno aereus nummus inuentus ; ipse enim signare nummos et scribi constituit*) ne constituerait pas une objection, car, selon B. G., il est très probablement tributaire de Tertullien (n'est pas toutefois totalement exclue, *in fine* n. 19, l'hypothèse qu'Isidore aurait pu avoir accès directement à cette source divergente). Aussi, pour mettre Tertullien en accord avec la tradition généralement attestée, B. G. propose-t-il de donner à la préposition son sens temporel et, par conséquent, de traduire *ab ipso* par "from his time".

Mais si Tertullien semble être le premier témoin de cette version de la légende, en réalité d'autres qu'Isidore l'ont également suivie : B. G. aurait pu citer Minucius Felix, Pseudo(?)-Cyprien (*Quod idola*), Pseudo-Aurélius Victor, Paul Diacre, qui eux aussi font clairement de Saturne l'inventeur de la monnaie (cf. J.-C. Richard, *Comm.* à Pseudo-Aurélius Victor, *Origine gentis romanae*, p. 117). Les témoins de cette version de la légende (attestée plus tardivement que l'autre) n'auraient-ils pas saisi la véritable valeur de la préposition *ab* sous la plume de Tertullien ? Auraient-ils reproduit, l'un à la suite de l'autre, la "méprise" du premier d'entre eux, Minucius Felix (23, 10 : *Saturnus... docuit... nummos signare*) ? Les auteurs qui rapportent la même version que Tertullien, ou du moins tel ou tel d'entre eux, avaient-ils, indépendamment l'un de l'autre, et par une ou des sources différentes, connaissance de cette tradition favorable à Saturne ? Etc.

Sans entrer dans le jeu stérile de ce type de conjectures et pour s'en tenir au texte d'*Apol* 10, 8, le dilemme est le suivant : soit Tertullien a commis une confusion entre Janus et Saturne, comme il a confondu, au paragraphe précédent (10, 7), L. Cassius Hemina avec Cassius Severus (on relève d'autres erreurs historiques ou mythologiques comparables en *Apol* 4, 6 ; 7, 6 ; 12, 16 ; 16, 2 ; etc.), soit il se fait l'écho d'une version qui rattachait au nom de Saturne l'invention de la monnaie ; mais, dans un cas comme dans l'autre, *ab ipso* désigne l'agent. B. G. ne distingue pas traduction et commentaire.

J.-C. F.

37. PHILLIPPS (Darryl A.), *Tertullian on the Opening of Pompey's Theater in Rome — Syllecta Classica. A Publication of the Classics Department at the University of Iowa*, 12, 2001, p. 208-220.

D'après *Spect* 10, 5, Pompée après avoir construit le théâtre qui porte son nom y superposa une chapelle de Vénus et, dans l'édit invitant le peuple à la dédicace, mentionna non pas un théâtre, mais «un temple de Vénus au pied duquel, dit-il, 'nous avons fait mettre des gradins pour les spectacles'» (traduction M. Turcan). Pour D. P., ce récit, qui prétend expliquer la naissance du premier théâtre permanent à Rome, est bourré d'inexactitudes : 1. il était déjà habituel d'associer à un théâtre une ou plusieurs *aedes* (il faut voir le temple de Venus Victrix comme un petit édifice et non comme une construction majestueuse) ; 2. on avait déjà édifié, en dehors du *pomerium*, des lieux de spectacle durables ; 3. Tertullien aurait commis une erreur de chronologie : lors de l'inauguration solennelle du théâtre en 55 (lors de son deuxième consulat), Pompée ne pouvait pas en faire une annexe de l'*aedes Victoriae*, car celle-ci ne sera achevée que pour son troisième consulat en 52 (cf. Aulu-Gelle, 10, 1, 7). Cet argument ne convainc pas vraiment, car Plinius l'Ancien (*Hist. nat.* 8, 20) parle de jeux célébrés *Pompei quoque altero consulatu, dedicatione templi Veneris Victricis*. Le stratagème imaginé par Pompée pour échapper au blâme des censeurs ne devait tromper personne, mais il n'y a pas de raison de transformer en *a humorous quip* un *edictum* que Tertullien prend le soin de citer exactement. — L'A. aurait eu profit à consulter la mise au point de P. Gros, *Theatrum Pompei*, dans *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 5, 1999, p. 35-38.

P. P.

38. THRAEDE (Klaus), *Inzeit in der frühen Apologetik Tertullians — Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. HUTTER, W. KLEIN, U. VOLLMER, Münster Westfalen : Aschendorff, 2002, p. 248-260 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 34).

K. T. s'interroge sur l'origine des accusations à valeur morale portées contre les chrétiens. Elles sont imputées le plus souvent à la rumeur, mais on constate qu'elles appartiennent, dans l'Antiquité, à une série de *topoi* utilisée contre l'adversaire dans toutes sortes de polémiques. Employés par les Juifs contre les païens, par les païens contre les Juifs et les chrétiens, par les chrétiens contre les Juifs, puis, plus tard, par la Grande Église contre les hérétiques, ces griefs relèvent d'une rhétorique de la dénonciation. Elles peuvent se résumer, comme le pensait

F. J. Dölger, dans l'accusation plus générale de magie. À Rome, lors de l'affaire des Bacchanales, en 186 av. J.-C., elles participent aussi de la représentation des cérémonies mises en cause (cf. Tite-Live, 39, 8, 3-5). Dans une dernière partie, K. T. présente et analyse les passages de *Nat* où Tertullien évoque ces accusations.

F. C.

39. BUCHHEIT (Vinzenz), *Göttlicher Heilsplan in der lateinischen Apologetik — Alvarium. Festschrift für Christian Gnllka* (n° 28), p. 109-118.

Des pages 109 à 113 consacrées à Minucius Felix (les autres le sont à Lactance et Prudence), on retiendra essentiellement l'explication proposée d'*obscura ueritas* (14, 7) : de fait, les commentaires de l'*Octavius* sont silencieux sur cette expression qui peut surprendre dans le contexte immédiat. V. B. y voit, avec une grande probabilité, nous semble-t-il, une allusion à *Éph* 3, 9-11 et *Col* 1, 26 (mystère du plan divin).

J.-C. F.

40. SELINGER (Reinhardt), *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2002, 179 p.

Dans cet ouvrage sont réunis deux textes issus, l'un de la thèse publiée par l'A. en 1994 sur la politique religieuse de Dèce (voir *CTC* 94, 21), l'autre d'un travail sur les lois antichrétiennes de Valérien, présenté en 1999 à l'Internationales patristisches Oberseminar de Vienne. Tout est mis en œuvre pour une diffusion auprès d'un large public : volume mince et élégant ; présentation aérée ; choix de la langue anglaise (à l'exception du résumé en allemand, p. 171-178), même pour les 89 documents anciens réunis p. 108-155 ; exposé sobre, clair et bien construit autour de l'idée maîtresse, renvoyant pour les questions annexes soit à la thèse, soit aux études d'autres spécialistes (c'est le cas, par exemple, pour la date de l'édit de Dèce et de son application à Rome : R. S. se réfère à *CTC* 94, 21, et se rallie sans discussion aux conclusions d'Y. Duval, *Le début de la persécution de Dèce à Rome*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, p. 157-172, bien qu'elles diffèrent légèrement de celles qu'il avait données en 1994). Le propos du livre est affirmé avec force : déterminer les intentions premières des deux empereurs, en l'absence du texte de leurs mesures, à partir d'un examen minutieux de tous les documents permettant d'approcher le contenu, la promulgation et l'application de ces mesures, et cela sans se préoccuper de leurs conséquences pour les chrétiens.

La base documentaire a été élargie depuis 1994 (44 textes officiels sur les sacrifices décrétés lors de l'accession au pouvoir d'un nouvel empereur, au lieu de 32, plus 45 certificats de sacrifice), et les travaux publiés depuis ont été pris en compte. L'interprétation de la "persécution" de Dèce reste bien entendu la même : aucun témoin ne permet de prêter à Dèce la volonté de persécuter les chrétiens et de rétablir les rites anciens, mais tout laisse penser que son édit était conforme au modèle habituel des décrets instaurant localement, lors de l'avènement d'un nouvel empereur, des cérémonies religieuses qui lui conciliaient la faveur des dieux tout en l'assurant de la loyauté de ses sujets. Néanmoins, l'édit constituait une innovation puisqu'il émanait de l'empereur, et non plus des gouverneurs de provinces, et devait être appliqué partout. Il allait même servir de précédent aux lois antichrétiennes promulguées par les successeurs de Dèce. R. S. met aussi l'accent sur le flou que l'on devine dans l'exécution de l'ordre donné, dont on sait déjà qu'elle n'a pas eu lieu partout à la même date ni avec la même durée. Il pense, pour sa part, que les commissions instituées ont utilisé les listes du recensement pour convoquer au sacrifice, si bien qu'il suffisait de quitter son lieu de résidence pour échapper à l'obligation. N'ayant pas autorité pour punir, les organisateurs ont pris des mesures plus ou moins arbitraires vis-à-vis des récalcitrants, en attendant la venue du gouverneur. Le libellé des billets de sacrifice montre aussi que le signataire pouvait obtenir l'attestation pour d'autres que lui-même, ce qui en a favorisé le trafic.

À la différence de celles de Dèce, les intentions de Valérien sont bien connues et visent les chrétiens par l'élimination du haut clergé, l'interdiction des réunions et des visites de cimetières.

On parle d'ordinaire des édits de Valérien (Clarke le fait encore). R. S. refuse ce terme et préfère parler de loi, au moins pour la seconde série de mesures : en envoyant aux gouverneurs copie de l'*oratio* qu'il avait présentée au sénat (Cyprien, *Epist* 80, 1, 2), Valérien montrait qu'il n'avait pas l'intention de publier un édit ; d'autre part, Cyprien n'emploierait pas le verbe *mandare* à propos des ordres impériaux envoyés aux gouverneurs (*Epist* 81, 3) s'il ne s'agissait d'instructions à caractère interne, à l'usage exclusif de ces derniers (p. 90). La promulgation de deux textes à un an d'intervalle trouverait son explication dans la façon dont fut appliqué le premier. Les évêques, prêtres et diacres auraient été convoqués chez le gouverneur, mais sans que soient jugés les récalcitrants. En attendant des instructions ultérieures pour un éventuel procès, celui-ci aurait exilé les notables, dans des conditions répondant à leur rang et en les soumettant à des pressions, tandis qu'il envoyait dans les mines les *humiliores*. La seconde loi était faite pour que fût obtenu le résultat visé par la première : les gouverneurs étaient appelés à juger et à punir de mort les clercs supérieurs qui n'obéiraient pas.

Quelques remarques, qui n'enlèvent rien au mérite de ce petit livre agréable et bien informé : 1) On aurait aimé que fût davantage soulignée l'incertitude des hypothèses avancées. – 2) Le souci de la brièveté nuit parfois à la véracité (p. 16-17, le portrait de Cyprien, certes destiné à montrer le peu de fiabilité des sources chrétiennes, manque de nuances). – 3) Peut-on affirmer, sans discussion, que l'édit de Dèce concernait les citoyens romains (p. 59) ? La mention par Cyprien des *liberti* et des *domestici* (*Epist* 15, 4) permet d'élargir la mesure à tous les habitants de l'Empire (à l'exception des juifs et des soldats : Clarke, I, p. 27). – 4) Le pluriel *edictis* (*Epist* 30, 3, 1) exprime la généralité et ne permet pas de dire qu'il y a eu plusieurs exemplaires de l'édit impérial dans la même ville (p. 44, n. 139). – 5) On ne peut plus aujourd'hui rapporter au règne de Septime Sévère l'aggravation des persécutions avant l'édit de Dèce (p. 75 ; voir les articles d'Anne Gagey et d'Yvette Duval dans *REAug*, 47, 2001, p. 3-32 et 47-48). S. D.

41. DUVAL (Yvette), *La plebs chrétienne au "siècle de Cyprien", jusqu'à la paix de l'Église* (1-3) — *Revue des Études Augustiniennes*, 47, 2001, p. 251-282 ; 48, 2002, p. 23-41 et 43-78.

Ce copieux article commence par l'analyse lexicale du mot *plebs* ; il débouche sur des analyses remettant en cause certaines idées reçues à propos de la distinction entre clercs et laïcs ou de l'organisation des Églises du III^e siècle. La source privilégiée est la correspondance de Cyprien, mais l'A. ne s'interdit pas de recourir aussi à Tertullien (par exemple la question des *Seniores* est commentée d'après *Apol* 39, 3-5), comme à des textes du début du IV^e s. (*Gesta apud Zenophilum, Acta purgationis Felicis*). L'idée initiale est que, dans les lettres cypriennes, la traduction de *plebs* par "laïcs", "non-clercs", est inexacte. La frontière entre *clerus* et *plebs* n'est pas là où le voudrait A. Faivre (dans *Ordonner la fraternité*, Paris, 1992), et le concept de *fraternitas* n'est pas égal à la somme de ces deux termes. Dans son analyse du mot *plebs*, l'A. examine d'abord les adresses initiales, puis les occurrences internes, en les confrontant à celles de *populus* et de *fraternitas*. Les trois mots peuvent être interchangeables et désigner le peuple chrétien au sens large, mais la valeur habituelle de *plebs* est celle de 'groupe structuré des fidèles sous l'autorité d'un évêque'. Le terme inclut normalement tous les chrétiens d'un lieu donné, c'est-à-dire les laïcs, les membres du clergé inférieur, les diacres et les prêtres, même si, dans les adresses de lettres, telle ou telle catégorie (prêtres, diacres, confesseurs, mais jamais le clergé inférieur) est isolée en raison de son rôle spécifique dans l'affaire traitée.

Redéfinie ainsi comme la communauté des fidèles, clercs et laïcs confondus, la *plebs* peut jouer le rôle d'une instance judiciaire. L'évêque, seul ou avec des collègues et des prêtres, juge des fautes considérées comme personnelles. Mais la *plebs* intervient dans tout conflit qui met en cause la vie et l'unité de la communauté : condamnation posthume d'un chrétien dont le testament avait contrevenu aux règles canoniques, condamnation de fidèles entraînés par des schismatiques, réconciliation de repentis. Cependant, dans les jugements concernant des diacres ou des prêtres, «le rôle de l'autorité ecclésiastique (...) prévaut sur celui du peuple».

La *plebs* désigne son évêque par élection. Elle intervient aussi dans la déposition d'un pasteur qui se serait montré indigne de sa charge, mais seulement après la condamnation prononcée par une assemblée d'évêques ; son rôle consiste alors à entériner la sanction en refusant de communier avec le coupable et en lui nommant un successeur. En revanche, contrairement à ce qu'on dit en général, il ne semble pas que la *plebs* ait eu part à la désignation du clergé local, qui restait une prérogative de l'évêque en accord avec prêtres et diacres et, le cas échéant, ses collègues du voisinage. — Au sujet de l'emploi du terme *seniores* chez Tertullien, pour faire pleinement justice à l'argumentation (rejetée) de B. D. Shaw, il aurait été utile de discuter aussi *PPerp* 12, 4-6 (reflet des vieillards de l'Apocalypse ?), et surtout la lettre, peut-être traduite en Afrique, de Firmilien à Cyprien (*Epist* 75, 4, 3 : «apud nos fit ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conueniamus»). F. D.

42. HAEHLING (Raban von), *Die römische Frühzeit in der Sicht frühchristlicher Autoren — Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hrsg. von Raban von Haehling, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 184-204.

En se fondant sur quelques passages de Tertullien, Minucius Felix, Arnobe et Clément d'Alexandrie, R. v. H. insiste sur le fait que les références ou allusions de ces auteurs aux temps anciens de Rome ne révèlent pas chez eux un véritable intérêt historique pour cette époque lointaine, mais sont "instrumentalisées" (*sic*), de manières diverses, dans un dessein apologétique, souvent pour opposer un passé idéalisé à un présent décadent. C'est sans doute exact, du moins en grande partie, car des nuances s'imposeraient, mais ces écrivains ne sont ni les premiers ni les derniers à utiliser ainsi les services de l'histoire. *Historia testis temporum, lux ueritatis...* J.-C. F.

43. MINNERATH (Roland), *Tertullien précurseur du droit à la liberté de religion — Moyen Âge chrétien et Antiquité*, édité par Gérard GUYON, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 33-43 (= Méditerranées, Revue de l'association Méditerranées publiée avec la concours de l'Université de Paris X-Nanterre, n° 18-19, 1999).

Après un rapide exposé de la situation des chrétiens dans l'Empire aux II^e-III^e s. et une présentation de Tertullien, R. M. s'intéresse aux textes dans lesquels l'apologiste, en défendant la liberté de religion, «dégage les grandes lignes d'une vision nouvelle des rapports entre la religion, la société et le pouvoir» (*Apol* 24, 5-10 ; 28, 1-2 ; *Scap* 2, 1-2). Il rappelle les grands thèmes de cette réflexion : la liberté religieuse est une liberté individuelle, le choix religieux doit être ratifié par la personne ; ce choix ne peut être exercé sous une contrainte externe, et la condition de la liberté religieuse pour tous réside dans la dissociation entre religion et société, entre religion et État ; le libre choix de la divinité appartient à la nature même de l'homme (*ius humanum, naturalis potestas*) ; le Dieu unique révélé par la Bible est le garant de cette liberté : il a donné à chacun l'intuition de Dieu et n'exclut pas ceux qui ne le connaissent pas encore. C'est donc un nouveau modèle des relations entre l'homme, la religion et l'État que propose Tertullien et dont nous retiendrons trois aspects : 1. «La foi chrétienne crée un lien transsocial, transtethnique, transculturel et même transreligieux». 2. Un nouveau rôle est dévolu à l'État, celui de garant, et non de partisan, de la religion des uns et des autres, alors que le pouvoir romain divinisé ne rassemble plus, mais divise. 3. La liberté de religion implique le pluralisme religieux, conçu ici non pas comme un relativisme, mais comme la condition pour que le vrai Dieu puisse être recherché, trouvé et cru librement. Le mérite de l'analyse de R. M. est de montrer la portée théologique de la réflexion de Tertullien, qui contient en germe la doctrine chrétienne sur l'État. — P. 33 et 35, "juriste chrétien", "grand juriste" sont des expressions dépassées pour désigner Tertullien, dont a été démontré le caractère approximatif des connaissances juridiques (cf. *CTC* 76, 15 ; 78, 17). F. C.

ACTES DES MARTYRS

44. BRENT (Allen), *Cyprian's Reconstruction of the Martyr Tradition — The Journal of Ecclesiastical History*, 53, 2002, p. 241-268.

Dans son conflit avec Lucien et les confesseurs en prison, Cyprien, en dépit de ses affirmations, ignore ou ne respecte pas la tradition antérieure de l'Église. Certes, la délivrance de *libelli pacis* était une innovation suscitée par la législation de Dèce, mais le procédé découlait d'une théologie du martyre, que refuse implicitement Cyprien, bien qu'elle affleure encore dans la Lettre des martyrs de Lyon ou dans *PPerp*. Les confesseurs, par leur imitation de la Passion du Christ, étaient des prêtres qui s'offraient eux-mêmes en sacrifice, d'où la notion d'*ordinatio per confessionem* explicitement admise en *Traditio apostolica* 9. Si le confesseur est prêtre, il lui est alors permis de réconcilier les *lapsi*, simplement en les réadmettant à la communion. Car l'imposition des mains par l'évêque – qu'exige Cyprien – n'est pas attestée avant lui comme sacrement séparé de réconciliation, préalable à la communion. La position de Cyprien s'explique par le désir d'accroître le pouvoir épiscopal aux dépens de celui des prêtres. L'évêque de Carthage abaisse les conditions requises pour être qualifié de confesseur, de façon à rejeter toute possibilité d'*ordinatio per confessionem* (c'est ainsi qu'il choisit comme lecteurs de jeunes confesseurs qui auraient pu revendiquer la prêtrise). Les innovations de Cyprien trouvent un parallèle dans les *Constitutiones apostolorum* VIII 23, qui, en contradiction avec *Traditio apostolica* 9, condamnent les Confesseurs prétendant assumer des ministères sans ordination préalable. – Ce travail s'inscrit dans la continuité de travaux précédents, où l'auteur a commencé à réviser l'histoire ecclésiastique du III^e s. Il suppose acquise l'identité de Praxeas et du pape Calixte et s'appuie sur des options précises au sujet des *Constitutiones apostolorum*, de la *Traditio apostolica*, des œuvres du Pseudo-Hippolyte. Il est donc malaisé de porter un jugement sur une «Reconstruction» qui est de l'auteur avant d'être de Cyprien, et où la place de beaucoup de pierres reste en discussion. Une phrase, par exemple, comme «Cyprian violated the martyr tradition of *T(raditio) A(postolica)* 9» n'a de sens que si ce texte était accepté dans l'Église universelle, y compris celle d'Afrique. D'autre part, tant de sources ont disparu qu'il n'est pas licite d'affirmer sans nuance que Cyprien innove dans son exigence d'imposition des mains préalable à la réinsertion des *lapsi*. Un lecteur français, enfin, est désarçonné par une absence de sympathie à l'égard de Cyprien, qui semble parfois refléter les débats ecclésiologiques entre presbytériens et épiscopaliens dans l'Angleterre du XVII^e s.

F. D.

45. OSIEK (Carolyn), *Perpetua's Husband — Journal of Early Christian Studies*, 10, 2002, p. 287-290.

Perpétue est présentée, en *PPerp* 2, comme «matronaliter nupta», puis comme mère d'un enfant mâle encore non sevré. Le récit ne fait ensuite jamais état du mari, d'où une série d'hypothèses qui ont en commun d'être invérifiables (et donc inutiles) : absence, départ volontaire, mort du conjoint, etc. L'A., avec ingéniosité, propose une nouvelle explication : le mari ne serait autre que Satorus, qui avait instruit Perpétue dans la foi chrétienne et se livra spontanément pour la rejoindre en prison. L'analyse de C. O. démontre qu'il existe, de fait, un lien très fort entre Satorus et Perpétue. Mais ce lien est-il conjugal ? On a peine à le croire, faute de la moindre allusion à l'intérieur du texte transmis.

F. D.

46. PRINZIVALLI (Emanuela), *La martire cristiana fra dimensione pubblica e privata : momenti di una conflittualità — Rudiae. Ricerche sul mondo classico (= Καρός. Studi di letteratura cristiana antica per l'anno 2000)*, 12, 2000, p. 155-170.

L'A. entend montrer que l'émancipation des femmes au XX^e s. a ses origines lointaines dans le monde paléochrétien. Les poursuites engagées contre des chrétiennes leur ont donné un rôle

public et exemplaire – d’autant plus exemplaire qu’elles étaient défavorisées, selon les conceptions du temps, par la faiblesse inhérente à leur sexe. L’argumentation est illustrée notamment par les déclarations de Donata, dans *AScil*, et les figures de Perpétue et Félicité. Les magistrats ou certains parents tentaient en vain de ramener les martyres à la sphère privée, en faisant pression sur leurs sentiments maternels ou filiaux. Dans les passions épiques, les menaces se multiplient pour détourner les femmes de la virginité. La situation historique créée par la paix de l’Église ne ramena pas la condition féminine au statut antérieur, car subsistait la notion d’une virilité féminine, découlant de la force de la foi. F. D.

47. SCORZA BARCELLONA (Francesco), *L’agiografia donatista — Africa cristiana. Storia, religione, letteratura* (n° 20), p. 125-151.

Cette synthèse, en tant que telle, sort du cadre chronologique de *CTC*. Notons pourtant qu’elle renferme aux p. 134-136 une notice détaillée sur la recension donatiste d’*ACypr* (*BHL* 2039c, appelée ici par erreur 2039d). Celle-ci n’est préservée intégralement que dans un manuscrit du IX^e siècle. Le rédacteur donatiste a légèrement interpolé un récit qui ne faisait pas état du procès de 257 et se trouve inclus dans beaucoup de recueils des œuvres de Cyprien. F. D.

48. BREMMER (Jan N.), *Perpetua and Her Diary : Authenticity, Family and Visions* — Walter AMELING (éd.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart : F. Steiner, 2002, p. 77-120 (*Altertums-wissenschaftliches Kolloquium* Band 6).

Excellente présentation, et très documentée, de toutes les questions que soulève la lecture de *PPerp* 2-10. Après un développement sur le genre des *Acta martyrum* (né d’un besoin liturgique), l’A. regroupe ses observations en trois ensembles : le texte (authenticité du journal, caractère dérivé de la recension grecque), les personnages (relations de Perpétue avec sa famille, prosopographie des magistrats cités), les visions (influencées en profondeur par les pratiques chrétiennes). J. N. B. a repensé tous les problèmes, ce qui lui permet de proposer çà et là des résultats originaux. L’échelle de la vision initiale serait celle non de Jacob, mais de l’estrade où siégeaient les juges (comme dans *PMar* 6) et sur laquelle étaient exhibés les instruments de torture. La représentation du Bon Pasteur sur un vase liturgique, que Tertullien atteste pour la Carthage de l’époque, pourrait être sous-jacente à la section post-baptismale et eucharistique de la même vision. Le bassin (*piscina*) de Dinocrate, d’où l’eau s’écoule de façon continue (le texte retenu, à juste titre, est celui de Bastiaensen : «aqua [aquam *Amar*] de ea trahebat sine cessatione»), est évocateur des fontaines baptismales. En conclusion, J. N. B. souligne que les visions se succèdent selon une progression qui reflète l’évolution personnelle de Perpétue, à mesure que le martyr se rapproche. — Les solutions retenues m’ont toujours semblé judicieuses. Quand l’A. reproduit une traduction de *PMon* (ici p. 110), il devrait la réviser en tenant compte de l’édition latine à laquelle renvoie sa note 6. Je ne suis pas parvenu à décrypter la dernière référence de la note 1 : «A. A. R. Bastiaensen, R. Ét. Aug. 101, 1999, 575-7». F. D.

49. SEELBACH (Larissa Carina), *Perpetua und Tertullian. Die Märtyrerin und der Kirchenvater*, Jena : IKS Garamond, 2000, 103 p.

Traduction allemande de *PPerp* (p. 69-80), destinée à mieux faire connaître le texte. L’A. estime que le rédacteur, sans se confondre avec Tertullien, provient de son milieu. Son introduction (p. 9-67) repose donc, pour l’essentiel, sur des extraits traduits d’*Apol*, *Mart*, *Paen*, *Vx* et surtout *Spect*, associés à des observations dérivées de S. B. Pomeroy, *Frauenleben im klassischen Altertum*, Stuttgart, 1985. Aux p. 81-90, un bref commentaire revient sur les épisodes saillants du texte. La conclusion, «Perpetua und Tertullian» (p. 90-93), oppose l’attitude énergique de la martyre au rôle que Tertullien concédait aux femmes. En raison de la destination du volume, les notes infra-paginales occupent une place restreinte ; la bibliographie comporte

104 titres, presque tous en allemand et en anglais : six seulement sont en français (dont trois du Père Delattre, de 1907-1908), et zéro en italien et espagnol.

F. D.

50. PERKINS (Judith), *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London-New York : Routledge, 1995, [ix]-254 p.

Ce livre examine comment, à l'époque impériale et notamment en milieu chrétien, les représentations de la souffrance se sont multipliées, amenant avec elles une perception nouvelle de la subjectivité. Le début du chapitre 4 : «Suffering and Power» donne une analyse de *PPerp*, déjà parue en substance dans *Latomus*, 53, 1994, p. 837-847 (et commentée dans *CTC* 94, 33). L'insertion de cette étude dans une argumentation qui s'appuie aussi sur des romans grecs et des œuvres médicales en fait mieux comprendre la portée. Il est sûrement judicieux de ne pas séparer les textes chrétiens de leur environnement culturel.

F. D.

DOCTRINE

51. LOMBINO (Vincenzo), *La Grazia in Tertulliano — Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri della Chiesa*, Roma : Borla, 2002, p. 108-136 (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la "lectio divina", 31).

Dégager la pensée de Tertullien sur la grâce divine ne doit pas consister à chercher chez lui des réponses aux questions que posera la théologie postérieure à partir de la polémique pélagienne. Il s'agit plutôt de montrer comment le penseur carthaginois a perçu et formulé la gratuité de l'économie du salut divin, tel qu'il s'est réalisé dans l'homme à travers l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu. C'est ce que fait V. L. en s'arrêtant d'abord sur le concept de bonté divine, tel que la réfutation du ditheïsme marcionite a amené Tertullien à l'élaborer. La gratuité efficace et bénéfique de l'amour de Dieu envers ses créatures s'exprime en effet dans sa bonté pourvue des trois attributs absolus de Dieu que sont l'éternité, la rationalité et la perfection (*Marc* I, 22-29). Le marcionisme a joué encore un rôle important dans la façon dont Tertullien a conçu les manifestations de la grâce dans la restauration de l'homme dans le Christ. Pour mieux lier l'unité du dessein divin, Tertullien use des termes *reformatio* et *restitutio*, qui désignent une nouvelle création. C'est même la création tout entière qui est orientée vers le Christ (*Mon* 5, 2), point central de l'économie du salut. Avec le baptême, *gratia Christi* (*Pud* 18, 15), l'homme renaît spirituellement par la grâce de Dieu, qui ne se mérite pas, mais à laquelle l'homme doit tout de même se préparer. Tertullien n'est pas le théologien du mérite qu'on a cru parfois, et chez lui le salut est toujours l'œuvre de Dieu qui fait souverainement bénéficier l'homme de sa grâce. La virginité elle-même, telle que le théologien la prône dans ses ouvrages montanistes, repose sur la grâce (*Exh* 1, 2-4 et surtout *Virg* 10, 4). — P. 124, n. 46 : la référence *Virg* 1, 7 (suivant le *CCL*) correspond à 1, 10 du *CSEL* et de *SC* 424.

F. C.

52. MATTIOLI (Umberto), "Non resistere al male" ma "porgere l'altra guancia" (*Mt.* 5, 39 ; *Lc.* 6, 29) : *aspetti politici dell'esegesi antica — Alvarium. Festschrift für Christian Gnllka* (n° 28), p. 253-272.

Au sein du groupe des *dicta probantia* scripturaires utilisés par des chrétiens pour illustrer des propos refusant la violence (*Ex* 20, 13 ; *Is* 2, 4, etc.), l'A. élit *Mt* 5, 39 (= *Lc* 6, 29). Il laisse de côté les usages prescriptifs de ce verset (cf. *Didachè* 1, 4), ses emplois dans des polémiques anti-juives ou anti-marcionites – aurait pu ici être mentionné Tert., *Marc.* IV, 16 – pour se concentrer sur les utilisations en contexte anti-païen. Les extraits commentés vont d'Irénée à Origène et Augustin en passant par Tertullien : l'A. retient (p. 255-258) *Iud* 3, 8-11 et *Cor* 11, 2. La pertinence des lieux ainsi choisis demeure problématique : en effet, il ne peut s'agir là au

mieux que d'allusions, et aucunement de citations. Si l'apparat critique du *CCL* renvoie aux passages évangéliques étudiés, la *Biblia patristica* ignore ces parallèles, et l'auteur de ces lignes partage cette réserve.

M.-Y. PERRIN

53. MACCRUDEN (Kevin B.), *Monarchy and Economy in Tertullian's "Adversus Praxeam"* — *Scottish Journal of Theology*, 55, 2002, p. 325-337.

Face au monarchianisme unitarien de Praxéas, Tertullien veut montrer que la monarchie, comprise dans le sens économique, ne détruit pas l'unité divine en la divisant. Pour cela, il fait évoluer la notion d'économie : celle-ci, qui était jusqu'alors conçue principalement dans un sens historique comme le développement temporel du plan divin, devient avec Tertullien une façon de décrire la vie intérieure de la divinité trine. K. B. McC. propose deux explications de cette nouvelle façon de concevoir l'économie : elle cherche à préserver l'invisibilité du Père ; elle déjoue l'argument des monarchiens qui pouvaient répliquer à la vision traditionnelle de l'économie que c'est le Père qui s'est manifesté dans l'histoire sous l'apparence du Verbe et du Saint Esprit. Ce serait donc le débat avec ses adversaires qui aurait permis une avancée décisive. L'explication est intéressante. On rappellera seulement que cette réflexion avait été amorcée par les prédécesseurs de Tertullien, c'est-à-dire les Apologètes et Irénée, qui s'étaient également efforcés de penser le mystère de l'unité des trois dans la vie intime de Dieu, notamment à travers la comparaison avec la réflexion humaine. Les circonstances polémiques amenèrent en fait le Carthaginois à approfondir une réflexion déjà entamée. Il faudrait peut-être aussi prendre en considération l'influence de l'enseignement des montanistes, dont on sait qu'ils avaient réfléchi à l'existence distincte du Paraclet et à son lien avec les deux autres personnes de la Trinité. Il me semble d'autre part hâtif d'écrire que «pour Tertullien l'unité de substance existant entre le Père et le Fils n'implique pas une substance identique» (p. 332). C'est méconnaître la distinction que fait généralement Tertullien entre *substantia* et *forma* : pour lui, le Père et le Fils ont bien une seule et même *substantia*, mais ils diffèrent par leur "forme", c'est-à-dire l'individualité qui permet la distinction de réalités issues d'une origine commune (*Prax* 2, 4). Quant à la formule de *Prax* 7, 5 : *eum substantium habere in re per substantiae proprietatem*, elle doit être comprise à la lumière des explications de J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, 1966, II, p. 316-317.

F. C.

54. CHAPOT (Frédéric), *Qu'est-ce que l'homme ? Variations sur un thème anthropologique chez Tertullien* — *Connaissance des Pères de l'Église*, 87, septembre 2002, p. 39-48.

Présentation, précise et nuancée, de la réflexion de Tertullien sur l'homme "fibule de deux substances". F. C. montre bien son effort constant, au-delà de variations circonstanciées, pour formuler une anthropologie unitaire, en s'appuyant sur la tradition philosophique et l'héritage biblique et chrétien. P. 40, l. 10, une coquille d'anthologie, tellement révélatrice du siècle...

J.-C. F.

55. GROSSE (Sven), *Der Zorn Gottes. Überlegungen zu einem Thema der Theologie bei Tertullian, Laktanz und Origenes* — *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 112, 2001, p. 147-167.

Parmi les auteurs qui ont reconnu l'existence d'une colère de Dieu, S. G. voit Tertullien et Origène plus proches l'un de l'autre que de Lactance. En effet, les deux premiers se rejoignent, dans la mesure où ils conçoivent la colère comme un acte de miséricorde qui appartient au plan de Dieu. Ainsi, pour Tertullien, c'est le salut de l'homme qui rend la colère de Dieu nécessaire et digne de lui (*Marc* I, 22-28 ; II, 11. 16). Elle est l'œuvre du Fils de Dieu et relève du même abaissement qui aboutit à l'Incarnation et à la Passion (*Marc* II, 27). Selon S. G., ce lien entre miséricorde et colère n'apparaît pas aussi distinctement chez Lactance : il ne dit pas que par la colère Dieu abandonne sa majesté et accepte les qualités humaines ; il n'affirme pas aussi

nettement que la colère est un moyen de sauver les hommes. Origène, en revanche, se concentre sur cette idée que la colère de Dieu corrige les hommes pécheurs et appartient à son *oikonomia* (*Hom. in Jer.*, 18-19 ; *Comm. Matt.*, XVII, 17-19). Dieu s'adresse aux hommes comme un adulte le fait à des enfants, et la colère relève de son rôle d'éducateur. Pour mieux sauver les hommes, «il prend sur lui nos manières d'être» (*Hom. in Ez.*, 6, 6) et trompe délibérément l'homme dans la représentation que celui-ci se fait de Dieu. Mais cette tromperie est salutaire et doit permettre la divinisation de l'homme. Il y a donc deux manières d'être de Dieu, ce qui explique qu'on puisse parler à la fois de son *apatheia* et de ses souffrances. S. G. nous offre un article intéressant, qui montre comment Tertullien et Origène ont su donner une réponse authentiquement chrétienne à une question issue de la philosophie.

F. C.

56. ROMERO POSE (Eugenio), *De bono martyrii. A propósito de los Scorpiace de Tertuliano* — *Revista Española de Teología*, 62, 2002, p. 517-528.

Le *Scorpiace* est l'un des textes où la théologie du martyre de Tertullien est exposée de la manière la plus approfondie. L'A. aborde les deux points suivants : les détracteurs du martyre et l'argumentation de Tertullien. Il souscrit à la thèse de G. Azzali Bernardelli (*CTC* 90, 3) : *Scorp* est une œuvre cryptomontaniste écrite en 212, qui reflète l'enseignement de la Grande Église. L'A. insiste tout d'abord sur le rôle discriminant de la persécution, révélatrice du danger interne à l'Église que sont les gnostiques qui nient la nécessité et l'utilité du martyre. En rapprochant *Scorp* 1, 5 et *Marc* III, 10, 4 (et non IV, 10, 4 comme indiqué n. 9), il affirme que, derrière l'image du buisson ardent, peut se lire un rappel du rejet marcionite de la chair et de l'incarnation, contre lequel s'élève Tertullien : par le témoignage du martyre, la présence de Dieu se manifeste dans la chair. Le martyre met donc en lumière des déviations d'ordre théologique et christologique : rejet de l'incarnation, de la manifestation du Créateur dans la chair, absence de conception claire de ce qu'est le salut. Dans la deuxième partie, une analyse du traité met en valeur ses idées essentielles. C'est la condamnation de l'idolâtrie qui fonde la nécessité et la rationalité du martyre. En s'appuyant sur l'exégèse de nombreux passages vétéro- et néotestamentaires dans une perspective antimarcionite et antignostique, Tertullien souligne qu'à l'opposition idolâtrie/martyre correspond l'antithèse servitude/libération, mal/bien et mort/vie. *Scorp* 2, 1 où sont données les grandes lignes de son argumentation est inexactement traduit (p. 521) : Tertullien examine le caractère obligatoire du martyre avant ses avantages, et non l'inverse. Le texte latin comporte quelques fautes d'impression. Une ligne du *CCL* est par exemple omise n. 27 et n. 33. N. 35, l'A. adopte *malitia*, suivant en cela G. Azzali Bernardelli, et non le texte du *CCL* (*militia*) comme indiqué.

L. CICCOLINI

57. GROSSI (Vittorino), *La spiritualità dei Padri latini*, Roma : Borla, 2002, 294 p. (Storia della spiritualità, 3b).

Ce volume, le troisième d'une histoire de la spiritualité de l'Ancien Testament à l'époque contemporaine, est consacré à la spiritualité des Pères latins jusqu'à Grégoire le Grand. L'ouvrage, inévitablement sélectif, suit un plan mi-chronologique, mi-thématique, qui privilégie quelques grandes figures et quelques thèmes. Si Tertullien n'intervient que ponctuellement, les martyrs (p. 80-88) et Cyprien (p. 89-101) sont présentés plus longuement. Cette organisation ne va pas sans quelques inconvénients : il faut par exemple se reporter à la seconde partie (*periodo postnicensi*) pour trouver le développement le plus important consacré à Tertullien, dans un chapitre intitulé «La spiritualité des laïcs, sexualité et spiritualité conjugale». On retrouve cette dispersion dans la bibliographie qui adopte le plan de l'ouvrage. La présence de nombreux index (citations bibliques, noms, citations des auteurs, notions) en facilite cependant la consultation.

Après une évocation à grands traits du contexte culturel et religieux, le troisième chapitre présente les Actes des martyrs. L'affirmation selon laquelle ces textes évoquent le monde antique réellement vécu (p. 81) demanderait sans doute à être nuancée selon les cas, en raison d'une part d'élaboration plus ou moins importante dans des écrits qui visent à l'édification. À propos du rôle des confesseurs dans la communauté, l'A. souligne que leur attitude, pleine de compréhension, a contribué à la réintégration des *lapsi* (p. 83). Il aurait fallu faire allusion aux difficultés créées au sein de l'Église par les confesseurs qui s'arrogent le droit de réintégrer les *lapsi*. L'A. consacre enfin une notice à trois textes : *AScil*, la Lettre des martyrs de Lyon (le titre "Pères latins" semble s'appliquer à une aire géographique, l'Occident, plutôt qu'à l'ensemble des témoignages en langue latine), et les Actes de Maximilien. On pourra s'étonner qu'un texte aussi important que *PPerp* ne soit pas même mentionné.

Au sujet de Cyprien, l'A. traite d'abord de la vie et des écrits, puis consacre l'essentiel de son développement à son ecclésiologie et à ses fondements théologiques. L'unité de l'Église repose sur l'union des évêques entre eux et le primat de Pierre (le développement fait une place aux interprétations divergentes des notions d'*ecclesia principalis* et d'*ecclesiae catholicae matrix et radix*). Une précision : le manuscrit de l'*Indiculum* connu sous le nom de "liste de Cheltenham" se trouve maintenant à Rome (Bibl. Naz. Centrale Vitt. Em. 1325 ; *CTC* 01, 21). L'A. passe rapidement sur les dissensions entre Carthage et Rome à propos de la question du baptême (p. 92). Est-il tout à fait juste de conclure que la collégialité des évêques a permis de trouver "une porte de sortie" ? La rupture entre Étienne et Cyprien était proche lorsque les deux évêques ont disparu.

L. CICCOLINI

58. PEREIRA (Isidro), *Una domus et ecclesia Dei in saeculo : Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*. Apresentação de Luigi Padovese, Lisboa : Edições Didaskalia, 542 p. (Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia (Lisboa). Coleção "Fundamenta", 23).

Les Éditions Didaskalia viennent de publier la thèse du franciscain portugais Isidro Pereira Lamelas, dont les familiers de *CTC* connaissent déjà les premiers travaux sur Cyprien et son ecclésiologie (*CTC* 75-94, C 72 ; *CTC* 99, 63 ; *CTC* 01, 62). Le livre est élégant, agréable à lire et à consulter (en dépit de quelques coquilles et de formes latines étranges, qui mériteraient d'être corrigées : *coepere* pour *coepisse*, *passim* ; *iusto tempo*, p. 152 ; *ut... reformatur*, au lieu de *ut... reformemur*, p. 425, n. 124 ; *ad gentiles uiae*, p. 450, n. 285). Il comporte une table des matières détaillée et des index utiles : références scripturaires, auteurs anciens, auteurs modernes.

Dans cette thèse, dirigée par B. Studer et L. Padovese et présentée à Rome (Pontificia Università Gregoriana) en 1998, I. P. L. prend nettement ses distances par rapport aux études de ses prédécesseurs sur l'ecclésiologie de Cyprien, trop conditionnées selon lui par des présupposés théologiques : Cyprien était un pasteur qui, connaissant la vulnérabilité de sa communauté, a consacré ses efforts et son talent à en préserver l'identité et en fortifier la "cohésion socio-spirituelle" ; ses écrits ont une "dimension performative" qui ne peut être appréhendée sans une prise en compte du contexte socio-culturel. C'est pourquoi l'auteur aborde l'œuvre de l'évêque à partir de la métaphore de la *domus*, riche en composantes communes au monde antique, païen, juif ou chrétien – qui sont minutieusement dégagées –, et attirant à elle d'autres métaphores, comme celles du corps, du vêtement, du lien, celles du mariage, de la paternité, de la maternité et de la fraternité. Dans le même but encore, il recourt aux concepts élaborés par l'anthropologue V. Turner, spécialiste du phénomène religieux et de ses implications sociales : concept de groupe (la communauté se caractérise par une structure, une culture et un dynamisme qui lui sont propres) ; concept de crise (la solution passe soit par la rupture, soit par la pratique d'un rituel de réparation et de réconciliation) ; concept de "liminarité" (l'entrée dans le groupe a lieu après une phase liminaire et transitoire qui permet au néophyte de se séparer radicalement de son mode de vie et de pensée pour passer à un nouveau *status*).

L'étude, présentée ici, de ce que l'on pourrait appeler "l'ecclésiologie pratique" de Cyprien est comparable, elle aussi, à une vaste *domus* dont les pièces, surabondamment équipées, sont cependant rangées et communiquent entre elles. L'allure est un peu scolaire, mais l'érudition de I. P. L. est très étendue, comme suffirait à le prouver l'index des auteurs modernes, et révèle un intérêt très vif, non seulement pour les institutions, la mentalité, les mœurs des anciens et pour le christianisme des premiers siècles, mais aussi pour l'épistémologie, la poétique, la linguistique, la philosophie, la psychanalyse (recours à des travaux modernes sur la métaphore ; recours à G. Bachelard et à G. Durand, p. 34-35 ; attention portée aux signes linguistiques, comme les prépositions et préverbes, p. 339 ; renvoi à Plotin à propos d'*Vnit* 5, p. 264 ; etc.). L'œuvre de Cyprien, fréquemment et longuement citée, a été lue avec soin et en tenant compte des études qui lui ont été consacrées ces dernières décennies.

De ce livre foisonnant, nous nous contenterons de dégager quelques lignes directrices. De par sa condition, l'homme vit dans le monde comme dans une *domus communis* (Cyprien a conscience de la solidarité humaine). Il s'y bâtit lui-même d'autres demeures (*domus ciuilis*, *domus patriae*, *domus familiae*). Dans ce monde, marqué par l'inquiétude (inquiétude venant, selon Cyprien, de la lutte entre *caro* et *spiritus*), l'*ecclesia* s'affirme comme un espace de stabilité sociale et spirituelle (ch. 1). La *domus ecclesiae*, telle qu'elle apparaît dans les écrits de l'évêque, offre à ses membres, à l'intérieur du *saeculum* où ils continuent de vivre, un retournement de *status* : séparation du monde par le renoncement (baptême), nouvelle perspective sociale (égalité de tous), entrée dans le temps de l'Église. Elle présente toutes les caractéristiques du groupe défini par V. Turner : existence d'un seuil sur lequel doivent cheminer les néophytes avant que le rite du baptême ne les fasse entrer ; forte structure communautaire, reposant sur la *regula fidei* et la *disciplina* ; mise au dehors des forces de désagrégation ; rituel de pénitence pour la réintégration au-dedans, lorsqu'elle est possible (ch. 2). Voulu par Dieu, entrant dans sa *dispositio*, la *domus ecclesiae* est *domus Dei*. Son unité révèle l'unité trinitaire (*sacramentum unitatis*), sur laquelle elle est fondée. Revêtu de l'*auctoritas*, d'où découle l'*auctoritas episcopalis*, le Père exerce le rôle d'un *paterfamilias* dans sa *domus*. Envoyé par le Père, le Fils donne l'exemple d'une "descente de condition", d'un renversement de *status*, débouchant sur un *status* glorieux. Envoyé comme don à tous les baptisés, l'Esprit assure la cohésion de la communauté, sa fécondité, et l'égalité spirituelle de ses membres (ch. 3). La *domus Dei* abrite le *populus Dei*, dont l'organisation rappelle celle de la *ciuitas* romaine, et qui connaît, comme elle, le péril intérieur de la zizanie et divers périls extérieurs. Contre les seconds (paganisme, judaïsme), elle affirme son identité ; contre les premiers, elle use de l'exclusion, tandis que la prière commune et l'eucharistie font d'elle un corps (ch. 4). Tout en étant une *domus*, l'*ecclesia in saeculo* est aussi un seuil. En ce sens elle peut être dite *domus spei*, lieu du témoignage de la foi ainsi que de l'attente patiente du dernier retournement de *status* (mort/vie, humilité/gloire, inquiétude/repos, etc.), voie du salut pour chaque individu et pour la collectivité (ch. 5).

On ne peut manquer de rapprocher le présent ouvrage de celui de J. P. Burns (voir *supra*, n° 17) – au demeurant, les références à Mary Douglas n'en sont pas absentes (p. 379, sur le danger de la contamination) – et, plus généralement, de travaux récents qui abordent les écrivains chrétiens en s'inspirant des méthodes préconisées par les anthropologues et les sociologues. Les deux auteurs ne se veulent ni historiens ni philologues et, pour parler de l'Église au III^e siècle, ils se fondent sur les données actuelles de la recherche historique et philologique. Leur but est de proposer une interprétation globale, nouvelle, de l'œuvre de Cyprien, œuvre tant de fois déjà étudiée et exploitée. Ce faisant, ils montrent bien l'importance, pour la compréhension de cette œuvre, du monde dans lequel elle s'inscrit et soulignent avec justesse le pragmatisme de Cyprien, dont l'action commande la pensée. L'étude d'I. P. L. nous a paru beaucoup moins systématique que celle de J. P. B. Elle utilise de façon éclectique et modérée les outils de l'anthropologie, conformément à la déclaration de principe de son auteur (p. 23). Et surtout elle offre de l'évêque l'image d'un pasteur, et non d'un simple tacticien, car elle prend en compte, avant tout, sa foi et sa spiritualité ; à une réflexion sur l'espace chrétien elle associe une réflexion

sur le temps et l'histoire (ch. 5) ; elle met l'accent sur la façon dont les fidèles vivaient à Carthage, au III^e siècle, le "paradoxe chrétien" et sur l'espérance qui animait leur communauté et l'orientait vers le Royaume.

S. D.

59. CARFORA (Anna), *Teologia eucaristica del martirio e mediazione ecclesiale in Cipriano* — *Rassegna di Teologia*, 43, 2002, p. 379-391.

Présentation claire, illustrée par de larges citations, des rapports entre eucharistie et martyre chez Cyprien. Une véritable lecture eucharistique du martyre apparaît soit directement (*Epist* 76), soit en filigrane dans les lettres et traités de Cyprien, thème que l'on trouve déjà chez Ignace d'Antioche et dans le martyre de Polycarpe. C'est la dimension ecclésiale qui fait l'originalité de la conception de Cyprien : l'eucharistie est indispensable à celui qui va affronter le martyre, mais elle ne peut être dispensée que par l'Église dans sa dimension hiérarchique et institutionnelle, comme cela ressort clairement de l'attitude de Cyprien vis-à-vis des *lapsi* et des confesseurs qui s'arrogent le droit de les réintégrer dans la communauté. L'A. insiste enfin sur l'importance du contexte historique et religieux pour comprendre la théologie eucharistique du martyre chez Cyprien. On peut regretter que les extraits ne soient donnés qu'en traduction italienne, et que l'A. renvoie à la *PL* pour les traités de Cyprien. Deux précisions : n. 58, il faut lire p. 97 (c'est-à-dire l'*Epist* 17) ; le texte sans référence traduit p. 389 est un extrait d'*Epist* 55.

L. CICCOLINI

60. CARPIN (Attilio), *L'esperienza battesimale di san Cipriano* — *Sacra Dottrina*, 47, 2002, p. 81-131 (Letteratura cristiana antica – Studi).

Petit guide pour une lecture chrétienne de l'*Ad Donatum*. La seconde partie du traité (6-16) est simplement résumée, la première fait l'objet d'une paraphrase explicative, mettant en valeur l'originalité de l'expérience intérieure rapportée par Cyprien : c'est une expérience de la grâce, vécue en Église par la voie sacramentelle. A. C. traduit de longs passages de l'œuvre et propose de nombreux rapprochements avec d'autres œuvres de l'évêque et avec *VCyp*. Quelques inexactitudes peuvent être relevées çà et là (ainsi, p. 85 : l'évêque a quitté Carthage avant, et non après l'application de l'édit de Dèce). Le développement sur le début du ch. 5 (p. 116-117) met bien en évidence l'idée de Cyprien qu'au baptême le don du Saint Esprit est illimité (*tantum tibi ad licentiam datur, quantum gratiae spiritalis augetur* : «autant la grâce spirituelle s'accroît, autant il t'en est donné, sans mesure» ; la traduction de J. Molager, *Sources Chrétiennes*, 291, p. 87, serait à revoir) ; la seule mesure est la capacité du croyant à accueillir le don (même idée à propos de la grâce du martyre en *Epist* 10, 3, *CCL* 3B, l. 51-52).

S. D.

61. DUNN (Geoffrey D.), *The Diversity and Unity of God in Novatian's De Trinitate* — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 78, 2002, p. 385-409.

Tirant son inspiration d'une série d'importantes publications de Manlio Simonetti sur le problème de l'unité de Dieu dans la patristique occidentale et orientale — commodément reprises dans ses *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Rome, 1993 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44) —, l'A., qui dès l'abord met en garde contre les généralisations indues des manuels en cette matière, examine le cas du *De trinitate*. L'article, construit (pour des raisons linguistiques ?) comme une suite de notations articulées en marge du fort médiocre commentaire de R. J. DeSimone (*The Treatise of Novatian the Presbyter on the Trinity : A Study of the Text and the Doctrine* [Studia Ephemeridis Augustinianum, 4], Rome, 1970 ; voir la recension de R. Gryson, *RHE*, 66, 1971, 1151) ignore l'édition commentée de Loi (*CTC* 75-94, SN 1) aussi bien que celle de Granado (*CTC* 96, 3). Dès lors, quelle que soit la pertinence de quelques remarques (mais, p. 392, l'A. confond *regula fidei* et symbole de foi baptismal [cf. les études de R. C. P. Hanson]), l'utilité de cette *retractatio* n'apparaît guère, d'autant qu'à l'évidence l'A. ne

mesure nullement l'importance des questions d'établissement du texte pour son propos ; s'il se réfère à l'ample commentaire de P. Mattei (CTC 96, 4) sur *Trin* 31, qui exploite la découverte par P. Petitmengin d'une collation du *Codex Ioannis Clementi Angli* utilisée par Pamèle pour son édition de 1583 (CTC 75-94, SN 17), il n'en comprend manifestement ni le sens ni la portée : on est surpris (p. 405) de voir commenter en *Trin* 31, 20 la leçon traditionnelle *per substantiae communionem*, et non celle issue de Pamèle, *per subiunctionem filii*. Mattei *ad locum*, auquel il est expressément renvoyé, montrait pourtant la supériorité de la seconde sur la première !

M.-Y. PERRIN

62. LÖHR (Winrich A.), *Der gerechte Gott und seine Verteidiger : eine altchristliche Debatte — Recht — Macht — Gerechtigkeit*, hrsg. von Joachim MEHLHAUSEN, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1998, p. 387-397 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 14).

Rappel de la polémique des écrivains chrétiens (Tertullien surtout, plus rapidement Origène et Lactance) contre la distinction gnostique et marcionite entre le Dieu de justice et le Dieu de bonté. Pour W. A. L., le débat conserve sa pertinence, mais l'argumentation doit être repensée dans le contexte politique et économique moderne.

J.-C. F.

63. DUNN (Geoffrey D.), *The Carthaginian Synod of 251 : Cyprian's Model of Pastoral Ministry — I concili della cristianità occidentale. Secoli III-VI. XXX* Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, p. 235-257 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 78).

Cyprien aurait perçu à son retour la "political necessity" (p. 241) de consulter les autres évêques, alors que pendant son exil, il s'adresse à sa *plebs* et son clergé. À propos de la participation du "peuple" (*all lay people*) aux réunions du concile de 251, G. D. D. répond d'abord avec raison par la négative (p. 243 et n. 47), puis positivement (p. 247-248). Au sujet de Corneille, il considère (p. 246 et n. 69) que le groupe d'évêques qui accueille à Carthage les enquêteurs est le concile plénier qui aurait tenu session jusqu'au retour des envoyés africains : solution peu vraisemblable vu les délais des voyages à Rome (et retour) et le temps nécessaire à l'enquête ; on sait d'ailleurs que les Africains avaient regagné leurs villes (*Epist* 45, 1, 3). Enfin, pour l'A., la place que Cyprien accorde aux évêques à partir du concile de 251 est un tournant, lié au besoin de s'assurer leur appui contre ses opposants. En réponse à la question, «Why was Cyprian so pivotal a bishop ?» (p. 252), G. D. D. évoque des raisons socio-économiques parfois discutables, mais pas la raison essentielle, la christianisation ancienne et exceptionnellement dense de la région autour de Carthage dès la première moitié du siècle ; et il situe en Numidie le concile de 90 évêques qui condamne Privatus, localisation improbable. Enfin, p. 253sq., si Cyprien s'impose au concile, il n'apparaît cependant pas comme «some kind of metropolitan», dans la mesure où il avait affaibli par sa fuite l'autorité de ses prédécesseurs : c'est oublier le rôle que le métropolitain continue de tenir pendant son exil aussi bien dans sa ville que dans les nombreux échanges avec les confesseurs et le clergé de Rome qui s'adressent à lui comme à une autorité reconnue. — Cette étude est stimulante par la nouveauté et la finesse de certaines analyses, que l'on trouve le plus souvent dans les notes et sous forme de questions. À noter que *plebs* est traduit par "lay people", "laity", mais le terme englobe tous les fidèles, clercs et laïcs (voir *supra* n° 41).

Y. DUVAL

64. DUNN (Geoffrey D.), *Cyprian of Carthage and the Synod of Late 254 — Revue des Études Augustiniennes*, 48, 2002, p. 229-247.

G. D. Dunn revient, pour la Lettre 67 signée par 37 évêques, à la date traditionnelle de l'automne 254, contre Clarke (4, p. 139-140) qui situe le concile plutôt à la fin du pontificat d'Étienne. Pour G. D. D., la phrase *Basilides... Romam pergens Stephanum... fefellit* (*Epist* 67,

5, 3) n'exclut pas que le voyage de Basilides à Rome – pour obtenir de recouvrer son siège épiscopal en Tarraconnaise – ait eu lieu à une époque proche de sa déchéance (251 ou 252), dès avant l'arrivée d'Étienne (mai 254) ; l'Espagnol pourrait avoir profité des troubles suscités par les contre-évêques à Rome et Carthage pour solliciter soit Corneille – dans la mesure où celui-ci venait de réintégrer dans sa charge le prêtre Maximus, schismatique repent (Epist 49, 2, 5) –, soit Lucius. Enfin, les noms des signataires de l'Epist 67 n'interdisent pas de situer le synode en 254.

La discussion, fondée et nuancée, n'aborde cependant pas un certain nombre de problèmes, et tout d'abord pourquoi ce choix de l'automne au lieu de la date habituelle des environs de Pâques. De plus, la chronologie envisagée est trop serrée, même en situant avant Étienne le voyage à Rome de Basilides : il faudrait faire tenir, entre mai et l'automne 254, la présentation de sa requête au Romain (qui ignore tout du problème) et la décision de ce dernier (qui sans doute ne s'est pas attelé dès son entrée en fonction à ce problème extérieur et n'a pas conclu sans prendre des avis) ; à partir de là, le temps que les deux communautés espagnoles se concertent (lettre commune aux Africains), que leurs envoyés atteignent Carthage, enfin que Cyprien convoque ses collègues, qu'ils parviennent dans la capitale et débattent. Les quelque six mois depuis l'avènement d'Étienne ne suffisent pas pour qu'interviennent, à Rome, en Espagne, en Afrique, toutes les parties prenantes à l'affaire. Quant à la phrase qui qualifie l'attitude d'Étienne, elle ne serait pour G. D. D. qu'une allusion à son manque d'expérience épiscopale, signe qu'on est au début de son pontificat. Mais l'accusation d'ignorance (*ibid.* 5, 3 : *gestae rei ac ueritatis ignarum*) est ici signée par trente-six Africains qui cautionnent l'irrespect du ton, attitude peu compatible avec ce qu'ont dû être les rapports des deux métropolitains en 254.

Y. DUVAL

HÉRÉSIES

65. MICAELLI (Claudio), *Tertulliano e il montanismo in Africa — Africa cristiana. Storia, religione, letteratura* (n° 20), p. 15-49.

La question des rapports de Tertullien avec l'enseignement montaniste est rendue difficile par la situation de l'auteur, qui est à la fois une source d'information essentielle sur la Nouvelle Prophétie et lui-même docteur montaniste. Il est dès lors malaisé d'évaluer dans quelle mesure il est resté tributaire de la doctrine reçue et dans quelle mesure il a développé une forme originale de montanisme. Ce problème, que C. M. avait déjà soulevé dans son commentaire de *Pud* (cf. SC 394, Paris, 1993, p. 50-61), est ici repris plus largement, essentiellement à partir de quatre thèmes : la question trinitaire, la doctrine de l'extase, le port du voile et la discipline pénitentielle. Dans l'ensemble la réponse, prudente et mesurée, de l'A. est que Tertullien est toujours resté maître de sa pensée, quitte à s'éloigner de l'enseignement montaniste. Ainsi montre-t-il de façon convaincante que le montanisme n'est pas, comme pouvaient le laisser penser les analyses de J. Daniélou et A. Milano, à l'origine de la théologie trinitaire de Tertullien. Il est exclu également que le Carthaginois ait pu attribuer le titre de Paraclet à la personne de Montan. L'idée selon laquelle les révélations les plus récentes ont plus d'autorité, sans doute favorisée par le montanisme, trouve peut-être son origine dans la culture juridique de l'écrivain. De même, selon C. M., il est périlleux d'affirmer, comme tend à le faire C. Trevett (cf. CTC 96, 50) à propos de *Virg* 17, 3 (CCL = 17, 6 CSEL), que le précepte de porter le voile fut une exigence disciplinaire de la Nouvelle Prophétie. Le rigorisme de Tertullien, tel qu'il se manifeste dans sa discipline pénitentielle de *Pud*, semble aussi devoir davantage à sa personnalité qu'à l'enseignement montaniste. Quant aux oracles, ils donnent parfois l'impression d'avoir été réélaborés par le Carthaginois. De cet article, riche et intéressant, qui sait se rendre attentif aux témoignages postérieurs à Tertullien, il ressort que la rencontre de celui-ci avec le montanisme a donné de l'autorité et un caractère objectif aux positions rigoristes vers lesquelles il avait de lui-même évolué.

F. C.

66. MORESCHINI (Claudio), *Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano — Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung* (n° 33), p. 11-27.

L'A. reprend quelques-uns des problèmes théologiques soulevés par Marcion pour montrer comment Tertullien y a répondu et dans quelle mesure la polémique fut pour lui un moyen d'élaborer et d'approfondir sa propre doctrine religieuse. Sont abordés successivement la définition de Dieu, le libre arbitre, la psychologie, le docétisme et la résurrection de la chair. À propos de chacune de ces questions, C. M. rappelle l'argumentation de Tertullien et montre qu'elle reparait, d'un ouvrage à l'autre, en dehors même de *Marc*. À cet égard, il souligne les rapprochements entre *Herm* et *Marc* et suggère que dans le premier traité le Carthaginois avait déjà en tête sa discussion avec Marcion. Il montre ainsi que Tertullien n'a cessé d'approfondir les questions que la controverse avec l'hérétique avait pointées.

F. C.

SURVIE

67. ADKIN (Neil A.), *Tertullian, De anima 27,6 and Jerome, Ep. 54,10,5 — Hermes*, 130, 2002, p. 126-130.

Découverte d'un écho du *De anima* dans un passage de la lettre *ad Furiam de uiduitate seruanda* où Jérôme dénonce le danger d'une nourriture trop abondante : «nihil sic inflammat corpora et titillat membra genitalia nisi indigestus cibus ructusque conuulsus. Malo apud te, filia, uerecundia parumper quam causa periclitari» (*Epist.* 54, 10, 5). Le second membre de phrase, omis par le manuscrit Paris, nouv. acq. lat. 446 (VII-VIII^e s., *CLA* VI, 781 ; celui-là même qui donne *timet* au lieu de *sentit* dans *Epist.* 14, 10, 3 ; voir le n° suivant), choque le chanoine Labourt, qui y verrait volontiers «la glose d'un scribe». N. A. montre qu'il s'agit en fait d'une imitation d'*An* 27, 6 : «denique ut adhuc uerecundia magis periclitetur quam probatione, in illo ipso uoluptatis ultimae aestu quo genitale uirus expellitur etc.» On pourrait ajouter que l'emploi de *malo... quam* confirme l'imprégnation tertullianéenne ; cf. *Spect* 19, 5 : «Quamquam nemo haec omnia plenius exprimere potest nisi qui adhuc spectat, malo non implere quam meminisse».

P. P.

68. ADKIN (Neil A.), *Jerome, Epist. 14,10,3 : fides famem non timet ? — Mnemosyne*, s. IV, 55, 2002, p. 503-505.

Une remarque faite en passant (dans *CTC* 98, 70) est à l'origine de cette note. La formule de Jérôme, citée dans le titre, est empruntée à Tert., *Idol* 12, 4. Dans l'édition Hilberg d'*Epist.* 14, elle se lit sous la forme «Fides famem non sentit». Pierre Petitmengin a fait observer que la leçon *sentit* du manuscrit le plus ancien était isolée dans la tradition, contrairement à *timet*, et qu'elle pourrait résulter d'une banalisation. L'A. défend ici le *sentit* d'Hilberg avec deux arguments. 1. Dans son emploi hiéronymien, *famem sentire* n'a rien de banalisant, car le sujet n'en est pas personnel. 2. Le contexte immédiat, avec ses verbes de crainte en première partie de chaque phrase, obligeait Jérôme à supprimer *timet* à l'intérieur d'une formule exploitée en seconde partie : «Paupertatem times ? sed beatos pauperes Christus appellat. Labore terreris ? sed nemo athleta sine sudoribus coronatur. De cibo cogitas ? sed fides famem non sentit (*timet* [variante très majoritaire qui est aussi la leçon de la source]). Super nudam metuis humum exesa ieiuniis membra conlidere ? sed dominus tecum iacet». De tels arguments semblent fragiles. Le second est même réversible : comme la dissymétrie aussi peut être voulue, on pourrait arguer du fait que la substitution de *sentit* à *timet* élimine indûment le verbe de crainte dans le troisième élément d'une série de quatre. Le problème, du reste, est mineur : pour le résoudre, il faudrait en savoir davantage sur le classement stématique des manuscrits de Jérôme.

F. D.

69. UGENTI (Valerio), *Spigolature patristiche (Girolamo e Tertulliano, Macario di Magnesia) — Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana*, 22, 2001, p. 259-266.

L'A. recense trois échos du *De idololatria* dans la lettre de Jérôme à Héliodore, en rapprochant *Epist.* 14, 5, 2 d'*Idol* 1, 5 (l'idolâtrie vient du diable ; idée et expressions reprises : *aduersus deum sapiat ; quibus idola manciantur*) ; 14, 5, 3 et *Idol* 2, 2 (l'idolâtrie ne se limite pas aux gestes cultuels : l'idée et la structure de la phrase sont les mêmes, les mots différents) ; 14, 10, 3 et *Idol* 12, 2 (la foi ne craint – ou ne ressent – pas la faim : voir le numéro précédent).

P. P.

70. BUSSIÈRES (Marie-Pierre), *Les quaestiones 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien ? — Revue des Études Augustiniennes*, 48, 2002, p. 101-130.

À la question posée dans le titre de cet article, M.-P. B. répond positivement. L'Ambrosiaster reste un personnage difficile à situer dans la culture chrétienne du IV^e s., faute d'indications sur son milieu social, sur sa région et sa culture d'origine. Il ne cite pas d'auteur païen, latin ou grec, et ne fait guère plus de citations des auteurs chrétiens qui l'ont précédé : on sait seulement qu'il connaît Tertullien, Cyprien et Victorin de Poetovio. Tertullien est en effet un des seuls auteurs dont l'influence transparaît clairement dans ses écrits, en particulier dans ces deux *quaestiones*, 114 et 115, *Contre les païens* et *Sur le destin*, qui relèvent l'une et l'autre du genre apologétique. Le premier traité, par sa structure de composition, par la brièveté de l'exposé doctrinal et son orientation essentiellement défensive, s'apparente même davantage à l'*Apologétique* de Tertullien qu'aux apologies du début du IV^e s. Quant au traité sur le destin, même s'il s'écarte sur certains points de la pensée du Carthaginois, il en reste assez largement tributaire par sa thématique fondamentalement antipaïenne. Cette influence concerne moins le style, qui reste assez abrupt chez l'Ambrosiaster, que la thématique et le choix des exemples. Dans le traité contre les païens, M.-P. B. décèle sept "coïncidences frappantes" (voir le très commode tableau des concordances, p. 129) avec *Apol* (114, 1 = *Apol* 23, 2 et 47, 6 ; 114, 10 = *Apol* 33, 3 et 34, 1 ; 114, 16 = *Apol* 18, 4 ; 114, 25 = *Apol* 18, 5 ; 114, 31 = *Apol* 1, 9), auxquelles on peut ajouter des rapprochements évidents avec d'autres passages de Tertullien (114, 10 = *Nat* I, 17, 1 ; 114, 31 = *Nat* I, 1, 1-5 ; 114, 1 = *Marc* II, 8, 2 ; 114, 29 = *Virg* 1, 2-3). Le *De fato* en présente deux avec *Apol* (115, 31 = *Apol* 23, 2 ; 115, 67 = *Apol* 50, 6) et une avec *An* (115, 69 = *An* 6, 8). Avec prudence, l'A. se refuse à en tirer aucune conclusion sur le *De fato*, perdu et même incertain, de Tertullien, non plus que sur l'origine africaine de l'Ambrosiaster.

F. C.

71. MOSETTI CASARETTO (Francesco), *Cipriano e il suo doppio : Giovanni Immonide di fronte al problema attributivo della "Cena"* — *Wiener Studien*, 115, 2002, p. 225-259.

72. Id., *Contaminazioni escatologiche di cornice per un modulo letterario. Dalla metafora al testo, dal "banchetto" alla "Cena di Cipriano"* — *Studi Medievali*, 3^a s. 43, 2002, p. 535-623.

Le premier article s'attache essentiellement à comprendre le sens du titre *Cena Cypriani*. Le second en étudie les premières lignes qui définissent le cadre dans lequel se déroulent ensuite les épisodes du banquet. Tous deux manifestent une grande originalité (associée à une certaine prolixité) dans l'approche d'un texte qui reste, à bien des égards, énigmatique.

Le bilan des attributions de *Cen* proposées à ce jour montre que la critique s'est enfoncée dans une impasse. F. M. C. propose de lire le titre *Cena Cypriani* comme un bloc, dont le second élément ne désignerait pas un auteur (réel ou supposé, sous le nom duquel un anonyme se protégerait), mais ferait déjà partie de la parodie, ainsi que Jean diacre de Rome, au IX^e s., l'avait bien compris. Mais pourquoi transformer un martyr austère, et spécialement Cyprien, en bateleur invitant à une pantomime ? La réponse proposée est séduisante. Les évêques étaient opposés aux spectacles et exploitaient dans leur prédication la métaphore de la *Cena Dei*, du

banquet eucharistique opposé aux ripailles païennes. L'effet parodique est ici que les personnages bibliques eux-mêmes sont invités par Cyprien à un banquet crapuleux. La *Cena Cypriani* est, en mode carnavalesque, le repas adapté à la *Mensa Cypriani* (basilique édifiée sur le lieu d'exécution de Cyprien, dans la banlieue de Carthage), quand les chansons à boire y remplacent les hymnes et les cantiques. — L'analyse de l'A., si elle est correcte, implique, à mon sens, que *Cen* est d'origine africaine. Le lien établi habituellement avec une homélie de Zénon doit alors être distendu, comme d'ailleurs F. M. C. le suggère dans son deuxième article (p. 537, n. 12, et 585-586), sauf si l'on admet que l'évêque de Vérone était lui-même africain. Au dossier des métaphores de festin dans l'homilétique ancienne, on versera le début du s. 65 du Pseudo-Fulgence, un texte prêché un 24 juin, justement à la *Mensa Cypriani* : «Bonum nobis hodie conuiuium praecursoris in mensa praeparatum est confessoris. Cyprianus amico hospitium, sed Iohannes nobis caeleste prandium praeparauit» (PL 65, 925).

La deuxième étude est consacrée aux premières lignes de *Cen* qui esquissent le cadre général, l'occasion du banquet : un roi d'Orient nommé Joël convoque à une noce de nombreux invités, qui arrivèrent au festin après s'être lavés dans le Jourdain. Cet exorde, sous forme de parabole, est une mosaïque qui combine des éléments empruntés à divers passages évangéliques : Jean 2, 1-12 (les noces de Cana) ; Matthieu 22, 2-14 (la parabole des noces du fils du roi) ; mais aussi Luc 14, 1-24 (le repas chez le pharisien, suivi de la parabole des invités au festin) ; Marc 7, 1-8 et Luc 11, 37-41 (pour le motif des ablutions). Dans ce cadre, qui sert de décor, va se dérouler un autre festin, non plus évangélique, mais eschatologique, une sorte de carnaval des élus, où peuvent se côtoyer toutes les figures bibliques ou postbibliques et qui parodie le christianisme dans sa promesse de salut éternel. Le rédacteur est pleinement conscient de la valeur allégorique et eschatologique du banquet nuptial dans les Écritures. Il a choisi la *cena* de Luc (14, 16) plutôt que la *prandium* de Matthieu (22, 4), en fonction de l'exégèse courante des deux termes, qui se lit notamment chez Grégoire le Grand : «Conuiuium Dei non prandium sed cena uocatur, quia post prandium cena restat, post cenam uero conuiuium nullum restat» (cité p. 584). La fin de l'étude montre comment les remanieurs ont réagi face à ce cadre général : Raban Maur (p. 593-600) le modifie radicalement, pour introduire une fonction didactique ; Jean Diacre (p. 600-604) le respecte, car il en a saisi la tonalité parodique ; Azelin de Reims (p. 604-608) se contente de le délayer, et encore avec maladresse ; l'anonyme d'Arras en fait peut-être la lecture la plus subtile : il interprète *Cen* comme les Noces du Christ et de l'Église et en fait une transposition allégorique aux origines (et non à la fin) de l'histoire du salut ; enfin, chez Umberto Eco, le cadre disparaît entièrement, remplacé par le thème du rêve. — L'analyse est brillante et serait encore plus convaincante, si elle était plus condensée. La notation *in regione orientis* suggère de fait le paradis, dont c'était la localisation habituelle. Le festin, au lieu de ressembler aux agapes de convives unis par la charité, se transforme en orgie où règne la zizanie, cela étant présagé par le fait qu'il se tient à Cana, dont le nom hébreu signifiait, dans la tradition patristique, *zelus*, *aemulatio*. Le problème majeur, sur lequel ne se prononce pas vraiment F. M. C. (cf. p. 584), est l'*intentio auctoris* : l'anonyme s'amuse-t-il (comme l'ont sûrement cru ses lecteurs médiévaux) ou blasphème-t-il (comme seraient enclins à le penser la plupart des modernes). La lecture proposée ici empêche de le tenir pour un païen : mais est-il chrétien ou apostat ?

F. D.

73. BACKUS (Irena), *Le Tertullien de Lambert Daneau dans le contexte religieux du seizième siècle tardif — I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI. Atti del Convegno di studi, Certosa del Galluzzo, Firenze, 25-26 giugno 1999, Tavarnuzze (Firenze), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2002, p. 33-52 (Millennio Medievale, 35 ; Atti di convegni, 10).*

Après avoir présenté brièvement la vie du pasteur Lambert Daneau (1530-1595), «père fondateur de l'orthodoxie calviniste», puis les éditions de Tertullien au xvr siècle et l'image que

les éditeurs se faisaient de ce premier écrivain chrétien de langue latine, I. B. examine, sur quatre passages, les traductions que L. Daneau a données en 1565 d'*Idol* et de l'ensemble *Cult II* et *De habitu muliebri* (= *Cult I*), d'après l'édition de Gelenius (1550, ou réimpression de 1562). L'actualité et l'utilité du message de Tertullien sont mises en évidence par le traducteur : «Te priant, ami Lecteur, de considérer les façons de faire de ton temps, de ta nation ou de ton pays et les examiner sur les anciennes coutumes des idolâtres, comme fait ici Tertullien, pour les condamner et te servir à ceste fin de ce liure» ; toutefois, pour être compris et admissible, ce message nécessite parfois que la traduction comporte des explications, voire des compromis. D'*Idol* 5, 3-4 (contradiction entre interdiction des images et fabrication du serpent d'airain), Daneau tire la conclusion que seul est condamnable l'art religieux fait «pour être servi», – ce qui aurait surpris Tertullien. En *Idol* 9, 3 et 5, la traduction ne reconnaît pas à l'astrologie une validité *usque ad euangelium concessa* (9, 4), mais exprime une condamnation, calvinienne, de toute astrologie. L'interdiction de toute *militia* en 19, 2, gênante quand il faut défendre sa religion les armes à la main, semble se limiter à celle au service d'un prince idolâtre, c'est-à-dire catholique [Daneau saute un passage qui pouvait faire difficulté, mais l'omission est moins grande que ne le dit I. B.]. En *Cult I*, 2, 1, les *angeli* de *Gen.* 6, 2-4 deviennent des “mauvais anges” ou des “anges malins”, ce qui prouve le caractère diabolique de la parure féminine. Les commentaires apportés aux mêmes passages par le très catholique Jacques de Pamèle (1583) et le très protestant François du Jon (1597) se révèlent moins audacieux que les interventions de Daneau (dont les petits livrets de propagande étaient, rappelons-le, promis à une vie éphémère : ses traductions ne survivent plus, sauf erreur, que dans les exemplaires conservés au Musée historique de la Réformation, à Genève). Il est intéressant de constater que leurs réserves à l'égard de Tertullien correspondent plus ou moins à celles de Daneau.

P. P.

74. MATTEI (Paul), *Les relations entre Cyprien et le siège apostolique dans le récit de Le Nain de Tillemont (Mémoires, t. 3 & 4) — Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'Antiquité romaine*. Actes du Colloque international organisé par le Centre Le Nain de Tillemont (19-21 novembre 1998), Paris : H. Champion, 2002, p. 231-247 (Le classicisme, 3).

P. M. a bien saisi le parti que l'on pouvait tirer, pour comprendre comment Le Nain voit les relations de Cyprien avec Rome, tant des commentaires insérés entre crochets par l'historien dans son récit que de la manière dont est rédigé ce récit, souvent simple “paraphrase des sources”. Est également éclairante la comparaison avec ce qu'on écrit sur les mêmes faits d'autres érudits des *xvi^e* et *xvii^e* siècles, comme Baronius ou Bossuet. Certains silences de Le Nain sont éloquentes : rien sur la double rédaction d'*Vnit* 4-5, pourtant déjà objet de polémiques à son époque ; aucune mention de l'enquête menée par les Africains pour vérifier la légitimité de l'élection du pape Corneille. Plus explicites sont les passages concernant l'affaire d'Arles (*Epist* 68), ou celle de León et de Mérida (*Epist* 67), et surtout la question baptismale (*Epist* 69-75). Dans tous les cas, il apparaît que Le Nain cherche à gommer ce qui pourrait nuire à la sainteté de l'Église et ternir l'image idéalisée – et simplifiée – qu'il donne de Cyprien en s'appuyant sur Augustin. Mais il ne parvient pas toujours à masquer les tensions et laisse entrevoir, à l'occasion, ses préférences personnelles, son gallicanisme, son “épiscopalisme” et son “conciliarisme”.

L'écart entre ce qu'écrit Cyprien et ce qu'en rapporte Le Nain mériterait parfois d'être déterminé avec plus de précision. Sans doute peut-on voir dans la présentation que l'historien donne de la Lettre 68 (rapportée p. 237) un “écho assourdi d'une doctrine commune en deçà des monts, la célèbre défense des libertés de l'Église gallicane, que la Faculté de Théologie de Paris avait codifiée dans l'article 4 de sa Déclaration de 1663” (p. 238). Mais ce qui frappe surtout, c'est la pertinence historique de cette présentation, qui n'est pas très éloignée de l'interprétation retenue aujourd'hui par G. Clarke et Y. Duval (*REAug*, 48, 2002, p. 49) : la déposition de l'évêque d'Arles Marcianus, rallié au parti de Novatien, n'était pas du ressort de

l'évêque de Rome, auquel était seulement demandé, comme à celui de Carthage, l'appui de son autorité.

S. D.

ADDENDA NOVISSIMA AD CTC 1975-1994

75. VANYÓ (László), *Tertullianus művei* [Les œuvres de Tertullien] — Budapest : Szent István Társulat, 1986, 1100 p. (Ókeresztény írók, 12).

La mort en août dernier de Mgr L. Vanyó (1941-2003), l'éditeur de la série hongroise "Auteurs paléochrétiens" (cf. CTC 01, 9), donne une actualité tragique à ce compte rendu. Le professeur de patristique grecque au Séminaire central de Budapest, infatigable savant et promoteur de la connaissance des Pères, fut retrouvé mort à son bureau, où il travaillait encore sur une traduction, mais son cœur n'avait pu vaincre la maladie, ni lutter contre la chaleur impitoyable de l'été. Jeune, Mgr Vanyó avait été attiré par la peinture et avait fait ses études à l'Académie des Beaux-Arts de Budapest, avant de devenir prêtre. Des *Mélanges Vanyó*, préfacés par le cardinal Ratzinger, furent édités par ses élèves et ses collègues pour son soixantième anniversaire (*Az atyák dícsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*, ed. Mihály Kránitz, Budapest : Szent István Társulat, 2002, 338 p.). Les patristiciens hongrois portent le deuil de leur doyen, dont les labeurs ont maintenu en vie leur discipline pendant les années noires du communisme.

Le recueil publié il y a près de 20 ans par Mgr V., qui a donné en introduction un aperçu historique sur la vie et les temps de l'"Héraclite latin", ne comprend pas toutes les œuvres du prolifique écrivain africain. Il donne la version en langue hongroise de 25 traités sur les 31 que nous avons conservés. Les traductions ont été préparées d'après les éditions parues dans le *Corpus christianorum, Series Latina* (t. 1-2, 1954), dans le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* et dans la collection *Sources chrétiennes*. Malheureusement, comme c'est trop souvent le cas dans cette série, les sources et les dettes spirituelles ne sont nulle part clairement mentionnées. Malgré le grand nombre et la différence d'âge des traducteurs, le niveau d'ensemble de la traduction est réussi. L'éditeur a recyclé les anciennes traductions d'avant-guerre d'István Városi (*Pat, Apol, Orat, Vx, Cult*) et de Marcell Mosolygó (*Mart*), mais le reste du volume est composé de traductions nouvelles, dont il a rédigé une bonne part (*Pal, Test, Bapt, Virg, Spect, Idol, Scap, Fug, Carn, Prax, Iei, Mon*) ; les autres sont dues à László Németh (*Paen, Haer*), Gáspár Ladocsi (*Cor, Scorp, Val*), Péter Erdő (*Prae*) et Imre Nagy (*Marc*). Les textes sont suivis par des notes, par un index des noms, des sujets et des citations bibliques. Une bonne bibliographie internationale des années 1960-80 complète cette édition hongroise des *Œuvres de Tertullien*.

M. SÁGHY

76. CLABEAUX (John J.), *A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion*, Washington : The Catholic Biblical Association of America, 1989, xiv-183 p. (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series, 21).

Version imprimée de la thèse de Harvard qui avait été recensée en CTC 84, 14.

RÉIMPRESSIONS

77. UGLIONE (Renato), *Poeti latini in Tertulliano : intertestualità e riscrittura — Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio* (n° 23), p. 73-106.

Reprise de l'article signalé ci-dessus (n° 29).

78. MAZZUCCO (Clementina), MILITELLO (Cettina), VALERIO (Adriana), *L'amicizia tra uomo e donna nei primi 13 secoli del cristianesimo*, Milano : Paoline, 1999, 262 p.

Reprise de *E Dio li credò... Coppie straordinarie nei primi 13 secoli di cristianesimo*, Milano, 1990 (CTC 75-94, C 101) ; l'article de C. Mazzucco, *Perpetua e Saturo*, reparait sous le titre *I primi tre secoli. L'età dei martiri* (p. 21-47).

NOUVELLES

79. Claudia Lucca a soutenu pendant l'année universitaire 2000-2001 un "dottorato in Storia Religiosa" sur *Tratti profetici dei martiri nelle "Passioni" composte tra Decio e Diocleziano* (compte rendu par Clementina Mazzucco dans *Adamantius*, 8, 2002, p. 186-188).

80. Ronald D. Burris a soutenu en 2002 une thèse (PhD) devant la Graduate Theological Union sur *Where is the church ? The sacrament of baptism in the teaching of Cyprian, Parmenian, Petilian and Augustine*, 213 p. (résumé accessible sur le site <www.umi.com>).

81. Rex Dale Butler a soutenu en 2002 une thèse (PhD) devant le Southwestern Baptist Theological Seminary sur *New prophecy and 'new visions' : Evidence of Montanism in the 'Passion of Perpetua et Felicitas' (Saint Saturus)*, 287 p. (résumé accessible sur le site <www.umi.com>).

82. La CTC 2003 recensera, entre autres, l'édition des versions de la *Cena Cypriani* dues à Raban Maur et Jean diacre de Rome (par Francesco Mosetti Casaretto et Elio Rosati) ; une traduction de l'*Apologétique* en portugais ; A. Saggioro, *Dalla pompa diaboli allo spirituale theatrum. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo*, Palerme, 1999 ; plusieurs études sur la réception de nos auteurs, en particulier Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome, 2003, et I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leyde, 2003.