

Chronica Tertulliana et Cyprianea 1993

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. Les renvois se font toujours de la même façon : on a gardé l'abréviation *Chron. Tert.*, qui est suivie de l'année recensée et du numéro du compte rendu.

Cette année encore, nous avons bénéficié de l'aide d'amis fidèles. MM. Pierre-Paul Corsetti et Pierre Dufraigne nous ont fourni de précieuses indications bibliographiques. Mme Sekiko Petitmengin nous a permis l'accès à l'article publié en japonais. Nous leur exprimons notre très vive gratitude.

René BRAUN — Simone DELÉANI — François DOLBEAU
Jean-Claude FREDOUILLE — Pierre PETTMENGIN

ÉDITIONS

1. TERTULLIEN, *La pudicité*. Introduction, commentaire et index par Claudio MICAELLI, texte critique et traduction par Charles MUNIER, Paris : Éditions du Cerf, 1993, 2 vol., 467 p. (Sources chrétiennes, 394-395).

En 1906, P. de Labriolle avait donné dans la collection Hemmer-Lejay une édition bilingue des deux traités que Tertullien a consacrés à la pénitence et à la rémission des péchés. Ce petit livre a rendu de grands services, mais il a forcément vieilli, d'autant que les études se sont multipliées sur les problèmes pénitentiels. On est heureux de disposer maintenant d'un dossier parfaitement à jour, dans la collection «Sources chrétiennes», grâce à l'inlassable activité de C. Munier. Seul éditeur de *Paen* (SC 316 ; cf. *Chron. Tert.* 1984, n° 1), il a cette fois-ci partagé la tâche avec C. Micaelli, dont les contributions rédigées en italien ont été très bien traduites par Pierre Dessalces (c'est à peine si l'on croit, çà et là, deviner une tournure italienne, comme p. 427 «une possible interprétation laxiste»). Il s'agit d'un travail important, qui fera date et qui

mériterait une recension très fouillée. Pris par le temps, nous avons dû nous limiter à l'examen de quelques innovations éditoriales.

1. C. Munier avait donné en 20 pages une analyse très détaillée de *Paen*, descendant au niveau du paragraphe, voire de la phrase. Le parti de C. Micaelli est différent. Dans son introduction, il étudie suivant le modèle fourni par R. D. Sider (*Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford, 1971) les neuf sections, ou plutôt mouvements, entre lesquels il divise le traité. Le commentaire est, lui, morcelé en unités beaucoup plus petites, précédées chacune d'un encadré, composé dans un corps plus petit, où est donnée la structure du raisonnement. C'est à la fois moderne — on pense aux sommaires que Brecht avait conçus pour être placardés ou projetés pendant certaines de ses pièces de théâtre — et ancien, car le recours quasi perpétuel à l'auteur («précise T.», «affirme T.», etc.) fait penser aux *capitula* destinés à expliciter le contenu d'œuvres antiques («hic ostendit», «hic ubi exponit», etc.). Pour notre part, nous regrettons qu'il n'y ait pas quelque part un bref schéma, traditionnel, qui puisse servir de table d'orientation au lecteur aux prises avec une pensée complexe.

2. En règle générale, les citations des auteurs antiques ne sont données qu'en traduction (à l'exception, semble-t-il, de celles des juristes, où le texte original précède d'habitude la traduction). Cela donne un texte très lisible, mais peu utilisable à des fins de recherche, à moins d'avoir sous la main une bonne bibliothèque. Sans doute, il arrive que des mots latins ou grecs soient cités après leur traduction, mais cela suffit-il au public savant (et souvent non francophone) que visent en principe des ouvrages subventionnés par le CNRS ? Il y a là un problème de fond.

3. Le commentaire de C. Micaelli, bien écrit, sans excès de style télégraphique, est très agréable à lire. Il est en même temps fort instructif. Nous avons par ex. été sensible à l'intérêt qu'il porte au texte biblique de Tertullien, ou à l'influence exercée soit par le traité lui-même soit par la problématique qui le sous-tend : C. M. apporte du neuf, avec élégance. Cela dit, on est parfois surpris. Il suffit d'un coup d'œil à l'*Index* de Claesson pour voir que Tertullien n'utilise pas *delinquentia* «37 fois dont 5 dans des citations bibliques» (p. 302) : cette précision inexacte vient d'une mauvaise utilisation de la thèse de F. A. Demmel, *Die Neubildungen auf -antia etc.*, p. 122. Et comment affirmer p. 432 qu'il n'y a qu'un exemple d'*idoneus* suivi d'un gérondif au génitif, alors que Hoppe, *Syntax*, p. 22 (auquel il est renvoyé) en signale deux autres ? Espérons qu'il s'agit là d'inexactitudes isolées.

4. Le texte du traité a été composé à partir d'un fichier électronique fourni par le CETEDOC, et qui reproduit le texte de l'édition Dekkers parue dans le *CCL*, t. 2. Il y a là deux risques d'erreur : a. l'édition de référence comporte malheureusement quelques inexactitudes (voir un échantillon dans notre article *Errata Tertullianea* [cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 26], p. 41 et 45) ; b. une nouvelle saisie peut entraîner des erreurs supplémentaires. Naturellement le CETEDOC soumet ses données à des contrôles rigoureux et permanents, et l'éditeur lui-même a relu (et modifié à l'occasion) le texte de base. Contacté par le Secrétariat de Sources chrétiennes, nous avons pourtant jugé préférable de collationner le texte de C. Munier avec l'édition princeps (*B*), ce qui a permis d'éliminer quelques fautes d'impression comme 2,6 *adflictionem* (erreur du *CCL* seul, pour *adflictionem*). Mais il ne faudrait pas chanter victoire trop vite : en 3, 5 *de notae suae exemplo*, l'adjectif possessif, présent encore dans le *CCL*, a disparu corps et bien dans *SC*... Il aurait fallu faire le même travail pour les autres éditions anciennes, au lieu de se fier à l'apparat de Dekkers : un long travail, peu gratifiant, mais qui aurait évité quelques désordres (en 2, 1 *si* doit être ajouté non pas avant *et auctoritas*, mais avant *et paenitentia*, comme le montre d'ailleurs la traduction) et quelques fausses attributions (en 14, 19 remplacer *scripsi* par «Hartel, *Patr. Stud.* 4, p. 30»). Une fois l'exactitude des données assurée, il faut bien sûr se demander si elles conservent vraiment le texte de Tertullien, ce qui n'est pas toujours le cas : ainsi nous abandonnerions volontiers le texte de *B* en 18, 4 (lire *habes* au lieu

de *habet*) ou 19, 8 (préférer le subjonctif *pronuntiarit*), mais ceci est une autre histoire qui nous entraînerait trop loin.

2. TERTULLIANO, *Le uniche nozze*. Edizione critica con introduzione, traduzione note e indici a cura di Renato UGLIONE, Torino : Società Editrice Internazionale, 1993, 349 p. (Corona Patrum, 15).

Annoncée par une série d'articles dès la fin des années 70, l'édition de R. U. était attendue avec impatience. Devancée par l'important volume de P. Mattei dans la collection «Sources chrétiennes» ainsi que par la traduction commentée de P. A. Gramaglia (cf. *Chron. Tert.* 1988, n^{os} 1 et 4 ; voir aussi, pour le premier ouvrage, la recension de R. U. lui-même dans *RSLR*, 29, 1993, p. 243-248), elle n'en garde pas moins une grande valeur, d'abord pour le public cultivé italien qui dispose désormais d'une édition très élaborée et d'une élégance très «classique», mais aussi pour les patristiciens de métier, qui auront toujours intérêt à consulter l'œuvre d'un collègue aussi compétent.

L'introduction se limite à l'essentiel. L'A. traite d'abord du mariage chez Tertullien, de la valeur d'une institution voulue par Dieu et de la dévalorisation que lui fait subir l'approche imminente des fins dernières (son rôle s'achève dans cette histoire du salut que vient clore la révélation du Paraclet). Il présente ensuite la structure rhétorique du traité, suivie d'une analyse chapitre par chapitre (les divisions fixées par Jacques de Pamèle à la fin du XVI^e siècle continuent de rythmer notre compréhension du texte !). Enfin quelques indications sont données sur les manuscrits et les éditions : aucun effort n'est fait pour tenter une reconstitution du *codex Diuionensis*, dont on a conservé pourtant diverses collations (cf. *SC* 280, p. 49 ; *Chron. Tert.* 1990, n^o 2, p. 340) ; l'édition partielle de Rigault, en 1628, ne comprend que des traités contenus dans l'*Agobardinus*, qui venait d'être donné à la Bibliothèque du Roi : *Mon* n'y figure donc pas.

Le texte, d'une grande correction typographique (seule remarque : en 6, 2 ne faut-il pas préférer *et si* à *etsi* ?), se sépare une cinquantaine de fois de celui de Mattei. Ce dernier s'était déjà en partie libéré de l'engouement pour les leçons du manuscrit *N* qui caractérisait l'édition de V. Bulhart (*CSEL* 76). R. U. poursuit ce retour aux sources de la tradition imprimée, c'est-à-dire au texte de l'*Hirsaugiensis* perdu tel qu'on le reconstruit à partir de l'accord de l'édition princeps *R* et des manuscrits *FX* : voir par ex. 7, 9 et nos hoc ; 8, 7 regnum ; 10, 6 tam ; 11, 10 definit ; 11, 11 ethnicis, etc. Il arrive même que la leçon de *N* soit passée sous silence, ainsi en 9, 3 tale : taliter *N* Mattei ; 9, 5 hoc : hoc et *N* Mattei. En général, on approuvera les choix de R. U., ainsi lorsqu'il rétablit en 5, 4 la ponctuation «fuit, secundum initium quod», ou lorsqu'il suit le texte du *Masburensis* comme en 4, 1 *demonstratura* ou en 6, 2 *seorsus (-sum) est et* (cf. *Chron. Tert.* 1988, n^o 1, p. 316 ; 1990, n^o 18 ; notre étude de ce témoin perdu devrait, enfin, arriver à son terme). Il est dommage que R. U. n'ait pas eu connaissance du compte rendu de l'édition Mattei par M. Winterbottom, *JThS*, N.S. 40, 1989, p. 614-615 : il y aurait trouvé une jolie conjecture en 5, 1 *monitum* pour *monimentum* proposé par *R*³ (mais le mot n'est pas attesté par ailleurs chez Tertullien) et une explication de 17, 5 *a fine*.

Le commentaire, très ample (plus de 210 pages), reprend la tradition des éditions *variorum*. R. U. cite largement les bons auteurs en latin, en grec, en italien, en français et aussi, mais moins souvent, en anglais et en allemand (d'où quelques fautes d'impression, à vrai dire rarissimes, comme p. 260 camouflés ou p. 270 KOCK). Il fournit un grand nombre de petites synthèses, bien tournées, avec la bibliographie essentielle, sur des faits de langue, sur les principaux termes du vocabulaire chrétien, sur des personnes, sur des mouvements d'idées. Des index copieux donnent accès à ce trésor, un accès à vrai dire un peu malaisé, car ils renvoient aux chapitres et aux paragraphes, lesquels ne sont pas repris dans des titres courants en haut des pages du commentaire. Cela dit, il arrive à R. U. de se tromper (ainsi p. 321 : *excultor* n'est pas un hapax ; p. 151 : Thörnell, *Studia Tert.* 2, p. 48 étudie l'emploi non de

plane, mais de *plane*, si) ou de ne pas commenter ce qui suscite la curiosité du lecteur, qui doit alors commencer une chasse parfois hasardeuse. Mattei sera d'une aide précieuse si l'on s'intéresse par ex. au symbolisme de la colombe (8, 7) ou aux principes herméneutiques de Tertullien (11, 13), mais lorsqu'on voudrait en savoir plus sur le rapport que Tertullien établit entre la présence du Christ aux seules noces de Cana et l'unicité du mariage chrétien, les commentateurs ne nous aident pas vraiment. Deux remarques pour finir : on appréciera les schémas par lesquels R. U. démonte parfois le raisonnement de Tertullien (ainsi p. 272 et 303); on regrettera que les quelques indications données sur la survie du traité n'aient pas été signalées par les index ou, mieux, regroupées dans un *apparatus fontium*. P. P.

3. MORISI (Luca), Versus de Sodoma. *Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Bologna : Pàtron, 1993, 157 p. (Edizioni e saggi universitari di filologia classica, 52).

Depuis quelques années, ce poème biblique, que les manuscrits attribuent tantôt à Tertullien, tantôt à Cyprien (CPL 1425), intéresse divers chercheurs (cf. *Chron. Tert.* 1990, n° 16 ; 1991, n° 20-21 ; *infra*, n° 13). Ses 166 hexamètres comportent, il est vrai, beaucoup d'obscurités, si bien qu'une nouvelle édition (après celles d'Hartel en 1871 et de Peiper en 1891) était souhaitable. L'A., en introduction, fait le point sur les recherches récentes, les éditions antérieures et la tradition manuscrite (cinq témoins des IX^e-XIII^e s., répartis en deux familles dont les chefs de file sont Paris, B. N., lat. 2772 [= P] et Leiden, Voss. lat. Q 86 [= V]). Il vise, pour l'établissement de son propre texte, à tirer le meilleur parti des leçons transmises, en éliminant les corrections les plus hardies de ses prédécesseurs. L'apparat se veut exhaustif en ce qui concerne les variantes manuscrites, mais ne permet pas de reconstituer le texte adopté par Hartel ou Peiper (là où ceux-ci n'ont pas risqué de conjecture). Le commentaire, de type linéaire, justifie les choix critiques et la traduction adoptée, explicite les procédés littéraires que le poème met en œuvre, mentionne enfin les sources bibliques ou les parallèles patristiques et profanes.

Le résultat est utile, mais un peu terne. L. M. reste vague sur la datation de l'ouvrage (p. 21 : «credo, e spero dimostrato, che in virtù di alcuni espliciti riferimenti a Prudenzio e ad Agostino ... una datazione più alta della prima metà del V sec. sia improponibile») et il évite de formuler des hypothèses sur les intentions profondes du poète. L'A. est sévère à l'égard de Peiper (p. 39), en oubliant qu'il doit à ce dernier au moins trois corrections palmares (19 : Antaei, 58 : liras, 136 : tacta), ce qui, après tout, n'est pas si mal sur un total de 166 vers. Face à un texte aussi obscur, des conjectures même erronées, si elles soulignent une difficulté, font plus avancer la recherche qu'une attitude trop conservatrice. Cela dit, les choix de L. M. semblent en général pertinents. Au v. 18, la leçon rejetée de V : *subdere* serait moins banale que *fundere*. En 44, je comprends mal ce qui oblige à modifier le texte de P, à condition de ponctuer ainsi : «...luxu. Quo genitura uocant, quo, semina frustra ?». En 99, le verbe *exoritur* est emprunté à Gn 19, 23, d'après la *Vetus Latina*, non selon la Vulgate qui est citée à la p. 119. En 116, l'addition de *haud*, à la suite de Peiper, est-elle vraiment nécessaire ? La présence en 115 de l'adverbe *male* suffit, à mon sens (c'était déjà l'opinion d'Hartel), à donner à la phrase une coloration négative ; la leçon *ad* de V (qui donne prétexte à la conjecture) est une anticipation du complément qui suit : *ad murmura*. En 127 enfin, ne convient-il pas de placer la virgule avant et non après *Sodomum* ?

L. M. tient pour acquis, selon l'opinion courante, que le *De Sodoma* est du même auteur que le *De Iona* (CPL 1426). Dans P et V, les deux poèmes se lisent de fait à la suite l'un de l'autre, et le vers initial du second évoque directement l'argument du premier. Il s'agit donc des deux volets d'un diptyque, que l'A. a eu tort de disjoindre : là est sans doute la critique majeure qui peut être formulée à l'égard de son travail. Ce diptyque est introduit, dans P, par un titre global : *De excidio Sodomae et Niniue*, qui évoque à l'esprit le *De excidio urbis* d'Augustin. La rubrique de P, même si l'auteur n'en est pas responsable, pourrait d'ailleurs révéler quelque

chose sur le dessein central du poète. Toute cité terrestre est confrontée à deux destinées possibles : périr avec Sodome, se repentir comme Ninive. F. D.

TRADUCTIONS

4. TERTULLIEN, *Le baptême*, [Vanves] : AIM [Aide Inter-monastères] ; [Dourgne] : SODEC [Société d'En Calcat], 1993, 40 p. (Témoins du Christ, 33 ; Textes de l'Église ancienne).

Les extraits du traité sur la prière publiés dans la même collection (cf. *Chron. Tert. 1987*, n° 5) en sont à leur troisième édition : c'est dire le besoin auquel répondait cette traduction en français fondamental, disposée «per cola et commata» et destinée à la lecture et à la méditation dans les monastères. Ce nouveau petit volume suit le même modèle. Le texte est cette fois-ci presque intégral, avec juste quelques omissions aux chapitres 3, 8-10, 15 et 17-19. La traduction, due à une moniale de Jouarre, se base sur l'édition parue dans «Sources Chrétiennes» (t. 35, 1952) ; elle a été révisée par l'excellent connaisseur de Tertullien qu'est Jean-Pierre Mahé. P. P.

5. CYPRIAN OF CARTHAGE, *Born to New Life*. Edited by Oliver DAVIES. Translations by Tim WITHEROW, with an introduction by Cyprian SMITH, London-Dublin-Edinburgh : New City, 1991, 141 p. (Spirituality of the Fathers).

Dans le domaine de la vulgarisation patristique, les éditions New City manifestent une grande activité en tous pays, depuis quelques années. En France, on leur doit le périodique *Connaissance des Pères de l'Église* ; aux États-Unis a été lancée une édition des œuvres de saint Augustin traduites en anglais «pour le XXI^e siècle» ; en Espagne, une collection «Biblioteca de patristica» (voir ci-dessous, n° 6) ; en Angleterre, une collection «Spirituality of the Fathers», dont nous présentons ici l'un des numéros. Dans l'Introduction, C. Smith montre l'intérêt de Cyprien pour nos contemporains ; O. Davies donne ensuite quelques indications très sommaires sur l'homme et l'œuvre. Le choix des textes publiés (*Donat., patient., elem., mortal.* ; *Lettre 37* aux confesseurs en prison et extraits de la *Lettre 63* sur l'eucharistie) convient au propos de l'éditeur. La lecture rapide en est facilitée par l'absence de toute annotation, l'usage d'un anglais moderne et simple et l'introduction de nombreux gros sous-titres. S. D.

6. CIPRIANO, *La unidad de la Iglesia*. Introducción y notas de Carmelo FAILLA. Traducción del latín de Joaquín Pascual TORRÓ, Madrid : Ciudad Nueva, 1991, 143 p. (Biblioteca de patristica, 12).

Sous ce titre sont présentés, en langue espagnole, l'*Ad Donatum*, le *De unitate ecclesiae* et le *De dominica oratione*. La lecture est facilitée par la présence de sous-titres, d'une introduction qui va à l'essentiel et d'une annotation légère. Cependant l'information date : aucun travail postérieur à 1970 n'est pris en considération. Le texte latin choisi par le traducteur est celui de Hartel (l'édition récente du CCSL n'est même pas mentionnée dans la bibliographie). S. D.

PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

7. DALY (Cahal B.), *Tertullian the Puritan and his Influence. An Essay in Historical Theology*, Dublin : Four Courts Press, 1993, VIII-221 p.

Monumentum aere perennius ..., ce livre est la thèse soutenue par l'auteur devant la Faculté de Théologie de l'Université Pontificale de Maynooth en 1945. Elle n'est pas «actualisée» : C. B. D. estime, en effet, que les études publiées depuis près d'un demi-siècle n'ajoutent ni n'ôtent rien à la valeur et à la solidité de son ouvrage. De fait, les plus récentes mentionnées dans la Bibliographie datent de 1942, et le texte de Tertullien utilisé est celui d'Oehler (1853).

L'auteur a lu attentivement Tertullien, Cyprien, Novatien. En l'absence d'une introduction et d'une conclusion qui indiqueraient la ligne directrice de la thèse, le lecteur doit parcourir une prose facile certes, mais quelque peu répétitive, et qui ne lui apprend rien de bien nouveau : sur le puritanisme de Tertullien (c'est-à-dire son attitude à l'égard du péché et des pécheurs), sur l'unité de l'Église africaine (Tertullien, Agrippinus, les montanistes, Cyprien, les novatianistes et plus tard les donatistes) concernant la non-validité du baptême des hérétiques, sur l'influence de Tertullien sensible chez Novatien. En appendice, d'utiles tableaux sur la démarche pénitentielle selon Tertullien et Cyprien. J.-C. F.

8. KYTZLER (Bernhard), *Minucius Felix — Theologische Realenzyklopädie*, t. 23, Berlin-New York : W. De Gruyter, 1994, p. 1-3.

Présentation précise, juste, informée de l'*Octavius* et de l'auteur par son récent éditeur (cf. *Chron. Tert.* 1992, n° 2), mais manque toujours dans la Bibliographie l'étude de P. G. van der Nat (1977). J.-C. F.

9. TRISOGLIO (Francesco), *Cipriano uomo vescovo scrittore attraverso al suo epistolario — Civiltà Classica e Cristiana*, 14, 1993, p. 345-387.

F. T. éprouve sympathie et admiration pour Cyprien, dont il a dû lire et relire l'œuvre. Pour les *Lettres*, ici étudiées, il se réfère à la seule édition Bayard (1925) et semble ignorer le travail, pourtant fondamental, de G. W. Clarke (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 4 et 1989, n° 3). Avec enthousiasme, successivement il souligne l'originalité de la correspondance de Cyprien dans la littérature épistolaire des Latins, originalité due à la personne de l'écrivain et au rôle des citations scripturaires ; dégage les «idées maîtresses» (prééminence de l'Église et des notions qui lui sont associées – discipline, vérité, unité, collégialité, tradition apostolique ; transcendance des valeurs chrétiennes et d'une morale vécue comme témoignage de foi et union au Christ jusqu'au martyre) ; montre la noblesse de l'évêque, conscient de la responsabilité et de la dignité de sa fonction, la noblesse de l'homme et du chrétien, la noblesse de l'écriture, reflet des réalités supérieures qu'elle évoque. S. D.

ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

10. BAMMEL (Caroline), *Die erste lateinische Rede gegen die Christen — Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 104, 1993, p. 295-311.

Ce premier discours contre les chrétiens est naturellement celui de Fronton, entrevu grâce à la référence donnée par le païen Cécilius en *Oct* 9, 6 (cf. *infra*, n° 22). D'où l'on induit que *Nat* I reproduit également quelques-unes des accusations du célèbre orateur.

C. B. reprend, avec prudence, l'hypothèse selon laquelle Fronton aurait utilisé, dans son propre discours devant le Sénat, celui de Caton (*De coniuratione*) au moment de l'affaire des Bacchanales (186), et suppose que le discours de Fronton comme *I Apol* de Justin se situent dans un contexte comparable. J.-C. F.

11. ECKERT (Günter), *Orator christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum*, Stuttgart : F. Steiner, 1993, 278 p. (Palingenesia, 46).

Issu d'une dissertation présentée devant l'Université de la Sarre, cet ouvrage, qui étudie l'influence de la rhétorique sur la conception et la composition d'*Apol*, comporte trois parties, correspondant aux trois ensembles que, au prix de quelques variantes, on y distingue généralement : chap. 1-3 (p. 31-86), chap. 4-45 (p. 87-177), chap. 46-50 (p. 178-260), c'est-à-dire le *prooemium*, l'*argumentatio* et l'*epilogus*.

Chaque fois, G. E. commence par résumer l'enseignement des rhéteurs sur chacune de ces trois parties du discours et s'attache à montrer la fidélité de Tertullien à cet enseignement, non sans quelque systématisation : G. E. est ainsi conduit à assimiler purement et simplement *Apol* à un discours judiciaire, ce qui est certainement excessif. Si l'article que R. Braun consacra, il y a trente ans, à l'architecture d'*Apol* (repris dans *Approches de Tertullien*, cf. *Chron. Tert.* 1992, n° 46) est bien cité dans la Bibliographie, il n'a guère été, apparemment, utilisé : cette étude aurait permis cependant d'analyser plus subtilement la structure et la conception d'*Apol*. Il reste que cette dissertation sera indispensable pour toute lecture approfondie du chef-d'œuvre littéraire de Tertullien.

J.-C. F.

12. RIZZI (Marco), *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell' 'altro' (II-III secolo)*, Milano : Vita e Pensiero, 1993, XXX-232 p. (Studia Patristica Mediolanensia, 18).

Dans cet ouvrage, préparé par des publications antérieures (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 16-17), M. R. étend son enquête, dans le même esprit, aux autres apologistes des II^e et III^e siècles. Il s'intéresse donc aux *prooemia* des apologies parce qu'ils lui paraissent particulièrement significatifs des rapports entretenus par un auteur et son lecteur potentiel (*l'autre*) et caractérisés, en l'espèce, par une *altérité* radicale, du fait de l'opposition existant entre l'auteur chrétien et le lecteur païen. Le *prooemium* est précisément destiné à établir un "pont communicationnel" entre les deux. De ce point de vue, M. R. est conduit à distinguer quatre types d'apologies.

D'abord celles qui s'adressent à un ou plusieurs personnages officiels : *Apologies* de Justin, *Supplique* d'Athénagore, *Apologeticum* de Tertullien. S'agissant de ce dernier, M. R. souligne l'importance des thèmes relatifs à la justice et à la vérité ainsi qu'au *nomen Christianum*.

Un deuxième groupe réunit l'*Ad Autolyicum* de Théophile, l'*Épître à Diognète* et l'*Ad Demetrianum* de Cyprien, trois textes adressés à un individu en particulier, personnellement identifié, mais représentatif de son milieu. Le ton est alors plus direct.

Le troisième ensemble est constitué par l'*Ad Graecos* de Tatien, la *Cohortatio ad Graecos* et l'*Oratio ad Graecos* du Ps.-Justin, l'*Ad nationes* de Tertullien et l'*Aduersus nationes* d'Arnobe : leur public est alors élargi à l'ensemble des païens, c'est un auditoire universel. M. R. souligne le caractère abrupt des *exordia* dans l'*Ad nationes* et l'*Aduersus nationes* et l'importance prise par le thème de l'ignorance des païens.

Le quatrième chapitre est consacré au seul *Octavius*, qui constitue parmi les apologies de cette époque un cas particulier, atypique, puisque nous avons affaire à un dialogue placé sous le signe de l'amitié. Le couple thématique dominant devient celui de l'amitié et de la vérité.

Dans le dernier chapitre sont réunis le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie et le *Contre Celse* d'Origène, dans lesquels M. R. voit une transformation de l'apologétique : avec le premier, la rhétorique est devenue chrétienne ; avec le second, l'apologie est autre chose que ce qu'elle était précédemment.

A juste titre, l'auteur souligne la difficulté que l'on rencontre lorsque l'on veut proposer une définition littéraire univoque et compréhensive de la première apologétique chrétienne ; mais

nous ne le suivons plus quand il affirme que l'apologétique ne constitue pas une "catégorie littéraire" (p. 215) ou qu'il est tenté, paradoxalement, d'en exclure le *Contre Celse*, sous prétexte que *l'autre* n'y trouve plus de place. La perspective sous laquelle M. R. aborde l'apologétique est intéressante, mais un peu étroite pour permettre des conclusions génériques.

J.-C. F.

13. BERTOLINI (Marco), *Incendio fetonteo e incendio sodomitano : un'interpretazione del mito di Fetonte in Carmen de Sodoma 107-114 — Politica, cultura e religione nell'Impero romano (secoli IV-VI) tra Oriente e Occidente*. Atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di Fabrizio CONCA, Isabella GUALANDRI, Giuseppe LOZZA, Napoli : M. D'Auria, 1993, p. 187-199 (Collectanea, 7).

L'auteur du *De Sodoma* (CPL 1425), après avoir relaté la pluie de feu, prend soin d'ajouter que cet événement véridique est à l'origine de la légende mensongère de Phaéon. M. B. revient sur ce passage, déjà commenté par Ralph Hexter (cf. *Chron. Tert.* 1990, n° 16), et plus récemment par Luca Morisi, dont l'étude (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 21) n'est pas ici mentionnée. Il passe ainsi en revue les interprétations antiques du mythe de Phaéon (*Timée* de Platon, *De mundo* pseudo-aristotélicien, Dion Chrysostome, etc.). La même relation entre Bible et mythologie est attestée chez Orose, qui fait dériver la légende païenne d'une sécheresse consécutive aux fléaux d'Égypte ; mais Celse est le seul, avec le *De Sodoma*, à rapprocher l'histoire de Phaéon du cataclysme de la Genèse, en supposant probablement un rapport inverse entre les deux récits.

F. D.

TEXTE, LANGUE, STYLE

14. GRAMAGLIA (Pier Angelo), compte rendu de *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, t. 2, Nice, 1991 (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 12) — *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 29, 1993, p. 420-435.

Les pages 423-426 de ce compte rendu sont consacrées à une discussion très serrée des modifications que le regretté Gösta Claesson avait proposées au texte du *De pudicitia* (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 22). Ce dernier ne trouve grâce que 10 fois (sur 34) aux yeux de son recenseur : 1, 1 morabatur ; 2, 9 inquit [ut] quid (*I Cor.* 5, 12) ; 2, 10 dimittatur tibi. Adeo ; 11, 1 confert ; 14, 17 quo modo ; 18, 8 decipit (*I Cor.* 5, 6 ; cf. R. Braun, *SC* 365, p. 253) ; 19, 6 sed fidem moechia ; 19, 10 Statim dictum est ; 20, 2 non habemus <non> (*I Cor.* 9, 6) ; 20, 9 tactus [leprae] fuisset (*Lév* 14, 40). Il est intéressant de constater que Ch. Munier, qui avait sauvé de l'oubli ce travail du savant suédois, se montre encore plus prudent : dans son édition (*supra*, n° 1), il ne le suit qu'en 1, 3 et en 19, 10.— Comme on pouvait s'y attendre, les suggestions de Claesson ont déclenché chez P. A. G. une crise de *libido disserendi*, aux résultats variables mais jamais négligeables. On rendra son vrai nom à Ioannes Clemens : il s'agit de John Clement, l'ami de Thomas More.

P. P.

15. VINE (Brent), *CIL I²(4) 2867.3 Jaiva* — *Glotta*, 69, 1991, p. 235-242.

Dans une inscription de Calabre datable du III^e siècle av. J.-C., l'A. propose de corriger la lecture Jaiva en [I]jana. Ce nom «rustique» de Diane (cf. Varron, *res rust.* 1, 37, 3) apparaît en *Nat* 2, 15, 3, un passage inspiré de Varron (voir B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum diuinarum*, Wiesbaden, 1976, p. 84-85 et 218 [cf. *Chron. Tert.* 1977, n° 13]). Dans ses

éditions (1929, 1954), Borleffs établit le texte suivant d'après l'*Agobardinus* (f. 34 r^o, l. 15-16), témoin unique et fort endommagé :

l Vt cetera transuolem, etiam locorum urbis ue<l> loca deos <arbitramini> arc<uum Ianum> l patrem (et diua Arquis e<s>t Iana), et montium septe<m> Monti<n>um.

urbis uel : urbisue A || arbitramini *add. Borleffs* || arcuum Ianum *Godefroy* : arc<...[8?]>... A || est *Oehler* : & A || Iana *Godefroy* : Iana A || septem Montinum *Saumaise* : septemontium A

L'A. propose de modifier profondément le texte:

Vt cetera transuolem, etiam locorum urbis uel loca deos arbitramini, Ianiculi^a ianum patrem (est et «Trivia», arquitenens^b Iana)^c et montium septem Montinum

^aou : Portae Ianualis || ^bou : arques || ^cou : patrem (et Triuia arques est Iana) || ^cou encore : patrem et triuii arquitem [ou arquitenentem] Ianam

Ces suggestions hardies ne convainquent pas, même si la conjecture *arques* est séduisante (ce serait un hapax, mais le pluriel *arquites* est attesté dans les glossaires). On aurait aimé que soient mieux distinguées les deux étapes du raisonnement critique : d'abord la reconstitution du texte qu'avait dû porter A, dont les marges sont aujourd'hui très difficiles à déchiffrer – à ce propos on notera qu'en dépit de B. V. (p. 240, n. 24), Cardauns a raison d'imprimer non *ar[uum]* mais *arc[uum]* : c'est en effet la lecture, révisée, de la seconde édition de Borleffs – et ensuite seulement, après cette phase quasi papyrologique, la correction éventuelle du texte transmis. L'idée que Tertullien ait pu s'inspirer d'Arnobe (p. 240 : «Arnobius ... on whom Tertullian may have been drawing») *befremdet*, comme on dit outre-Rhin. P. P.

16. VASSILEIOU (Alain), *Les éponges des rétiaires. Mythe et réalité — Dialogues d'histoire ancienne*, 18, 2, 1992, p. 137-162.

Les «éponges des rétiaires» dont parle Tertullien en *Spect* 25, 4 (*poterit et de misericordia moueri defixus in morsus ursorum et spongiarum retiariorum* ?) ont fait couler beaucoup d'encre depuis les *Aduersaria* de Turnèbe (1580) jusqu'à un article mémorable de Louis Robert (*Hellenica*, 3, 1946, p. 151-162 ; complété dans *CRAI*, 1982, p. 236-237 et 243 [cf. *Chron. Tert.* 1982, n° 32]). Constatant l'in vraisemblance de toutes les solutions proposées, A. V., qui dénonce plaisamment le mythe des Éponges, propose de corriger *spongiarum* en *punctas*. Le terme, attesté chez Végèce (1, 12) pour désigner la frappe d'estoc (par opposition à *caesa*, la frappe de taille), dépeint ici la mise à mort par le rétiaire, la pénétration de l'épée dans le corps sur laquelle se fixent les regards des spectateurs (cf. *Passio Perp.*, 21, 3 : «ut gladio penetranti in eorum corpore oculos suos comites homicidii adiungerent»). – *Spongiarum* est le texte transmis, donné par l'*Agobardinus* (f. 103 r^o ; A. V., en bon disciple de Fontenelle, aurait pu consulter l'original), par l'édition princeps B et sans doute par le *codex Ioannis Clementis* (= C), puisque Pamèle ne signale pas de variante. A-t-on le droit de corriger le texte de notre archétype ? Assurément, s'il est fautif, comme cela semble bien le cas ici. Le mécanisme de la faute est en tout cas facile à imaginer. En onciale, les confusions entre IT, OU et CG sont banales (voir par ex. L. D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford, 1965, p. 58 et 60) ; on peut donc passer aisément de PUNCTAS à la *vox nihili* PONGIAS, qu'un copiste lettré aura corrigé en SPONGIAS. Il faut lui reconnaître un certain talent, si l'on considère la fortune de sa conjecture. P. P.

17. SEAGRAVES (Richard), *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cypriatic Correspondence*, Fribourg Suisse : Éditions Universitaires, 1993, XII-338 p. (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, 37).

On peut distinguer deux parties dans cet ouvrage. La première est consacrée au clergé tel qu'il apparaît dans la correspondance de Cyprien. Après avoir relevé, en guise de

«Prolegomena», des termes se rapportant au clergé et aux fonctions ecclésiastiques en général, l'auteur s'intéresse successivement à l'évêque (ch. 1), au prêtre et au diacre (ch. 2), au bas clergé (sous-diacre, lecteur, exorciste, acolyte, fossoyeur : ch. 3). Pour chaque catégorie de clercs, il indique les termes employés, en retrace brièvement l'histoire, en précise le sens chez Cyprien, examine ensuite la procédure d'ordination ou de nomination, puis le rôle et la condition, puis les qualités requises – ce qui ne va pas sans redites (les qualités des diacres énumérées par saint Paul en *I Tim.* 3, qui sont les qualités chrétiennes de foi, d'humilité et de douceur, de loyauté, de pureté, se retrouvent inévitablement dans les trois chapitres). Comme le montre cette brève analyse, la première partie du livre ne répond guère aux promesses du sous-titre : l'étude lexicale y est réduite au minimum (simples relevés de vocabulaire) ; la priorité est en réalité accordée aux institutions, au point même que trois pages sont consacrées au *fossor*, malgré l'absence de ce terme et de son référent dans l'œuvre de Cyprien (p. 174-176). Lorsque plusieurs mots désignent la même réalité, on attendrait d'une étude lexicale qu'elle dégage les différences d'emploi ; on souhaiterait, p. ex., qu'une telle étude infirme ou confirme l'existence de la différence que certains chercheurs ont cru percevoir – et que signale R. S. comme en passant – entre *sacerdos* (l'évêque dans ses fonctions liturgiques) et *episcopus* (l'évêque dans ses fonctions administratives). Au mieux, R. S. indique les contextes dans lesquels est utilisé tel mot plutôt que tel autre, mais sans en rien déduire (p. ex. pour *conpresbyter*, p. 86 sq.).

Mis à part le chapitre 6, qui décrit le comportement de Cyprien dans sa charge épiscopale, la seconde partie du livre répond mieux que la première au projet de son auteur. Y sont étudiés en effet un certain nombre de mots, retenus en raison du nombre de leurs occurrences, ou de l'importance des notions qu'ils véhiculent dans la conception que Cyprien se fait du rôle de l'évêque : *disciplina*, *diligentia*, *iustitia*, *auctoritas*, *potestas*. Grâce à une concordance qu'il a eu le mérite de préparer pour sa recherche, R. S. a pu établir des relevés exhaustifs et il prend soin de présenter chaque emploi dans son contexte. Cependant la classification qu'il propose des divers emplois ne nous a paru ni convaincante ni utile. Pour *disciplina*, p. ex., il reprend tout d'abord, sans la critiquer ni l'adapter, un schéma qui avait été proposé pour Tertullien par V. Morel ('*Disciplina* : le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien — *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 40, 1944-45, p. 5-46), distinguant 'action d'enseigner' et 'contenu d'enseignement', puis à l'intérieur de ce dernier groupe, 'doctrine chrétienne dans sa globalité' d'une part, et de l'autre 'doctrine chrétienne sans la *regula fidei*', c'est-à-dire les traditions et les pratiques sans la doctrine contenue dans les Évangiles. Dans une seconde section («Moral Training»), recouvrant à la fois les règles et le comportement, il multiplie les subdivisions, sans donner d'autre explication que la citation des passages concernés. Il apparaît très nettement que cette classification dépend avant tout de l'interprétation du contexte – il s'agit d'«effets de sens» plus que de significations à proprement parler – et que tel passage pourrait être aussi bien être situé sous une autre rubrique que celle qui lui est attribuée.

Les naïvetés sont nombreuses. Ainsi, R. S. s'étonne que le mot *exorcismus* ne se trouve pas chez Cyprien, alors qu'il figure dans l'œuvre de Tertullien (p. 156) ; mais il ne se demande pas si cette absence est fortuite ou voulue. Il semble attribuer la fréquence du mot *presbyter* à l'attachement que Cyprien portait à son clergé (p. 85). Il présente *conpresbyter* comme une variante significative de *conpresbyter* (p. 86). On pense aujourd'hui que le groupe *episcoporum et sacerdotum* désigne les seuls évêques dans «nec hoc in episcoporum tantum et sacerdotum, sed et in diaconorum ordinationibus obseruasse apostolos animaduertimus» (CYPR., *epist.* 67, 4, 3 ; état de la question dans le commentaire de G. W. Clarke, *ACW* 47, p. 148). La présence de l'antithèse *non tantum ... sed et*, renforcée par l'insertion de *tantum* au milieu du premier membre, apparaît à R. S. comme un argument susceptible de confirmer cette interprétation (Excursus A, p. 80-82). Il ne se rend pas compte que l'existence d'une opposition forte entre deux membres de phrases n'empêche nullement que le premier soit constitué d'une coordination d'éléments différents. L'ordinateur lui permet de montrer que la construction est chère à Cyprien, mais il ne se méfie pas assez de son instrument : les cinq constructions relevées

contiennent bien les trois mots *non*, *tantum* et *sed*, mais deux d'entre elles seulement sont des antithèses !

R. S. a fait un important travail préalable de dépouillements et de documentation, mais sans aller vraiment au-delà. Très scolaire, son livre pourra être consulté comme un répertoire commode, avec des tableaux, des index facilitant la consultation, avec quelques mises au point utiles sur les questions controversées. S. D.

18. MONTI (Carla Maria), *Per la 'Cena' di Giovanni Immonide — Medioevo e Latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Milano : Vita e Pensiero, 1993, p. 277-302 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 7).

L'ouvrage de Jean diacre, achevé en 876, est un remaniement en vers de la *Cena Cypriani* (CPL 1430). Il fut édité en 1914 par Karl Strecker (MGH, *Poetae Latini medii aevi*, t. IV/2), dont le texte vient d'être reproduit par Christine Modesto avec une traduction allemande (cf. *Chron. Tert.* 1992, n° 3). Strecker s'est appuyé sur dix manuscrits, dont un seul renferme la totalité du poème (Ivrée, Bibl. cap. 24, IX^e-X^e s.= J). C. M. M. montre que son édition peut être améliorée, grâce à deux autres copies complètes : Londres, British Library, Harley 2773, début XII^e s. (= G) ; Turin, Biblioteca Reale, Varia 140, milieu XI^e s. (= T2). G confirme deux conjectures de Strecker, là où le reste de la tradition est fautif : il remonte donc très haut dans le stemma d'ensemble. T2, qui est apparenté à J et provient d'Ivrée, est le premier manuscrit à fournir en rubrique le nom de l'auteur *Ymonides*, jusqu'ici restitué par la critique interne. En finale, C. M. M. republie la dédicace au pape Jean VIII d'après G, J et T2, alors que Strecker disposait seulement du témoignage de J. F. D.

TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE

19. CACITTI (Remo), «*Ad caelestes thesauros*». *L'esegesi della pericope del «giovane ricco» nella parenesi di Cipriano di Cartagine — Aevum*, 67, 1993, p. 129-171.

R. C. a consacré une étude approfondie et érudite, d'une soixantaine de pages, à l'emploi de la péricope du jeune homme riche (*Matth.* 19, 16-22 et *Luc* 18, 18-30) dans l'œuvre de Cyprien. Nous avons rendu compte, il y a deux ans, de la première partie de cette étude, concernant le texte scripturaire retenu par l'évêque (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 51). La seconde partie, ici présentée, expose l'interprétation que celui-ci en a donnée et l'usage qu'il en a fait. A vrai dire, on chercherait en vain, dans ses traités et ses lettres, un commentaire exégétique de la péricope, mais on en trouve des citations partielles et des allusions si fréquentes qu'elle semble avoir été la source vive de sa théologie et de sa spiritualité. C'est pourquoi l'étude de R. C. déborde largement le cadre de la péricope. Par une fine analyse de textes fondamentaux (notamment *Fort. praef.* 5, *titulus* 6 ; *testim.* 3, *titulus* 11 ; *domin. orat.* 20 ; *laps.* 11 ; *eleem.* 7 ; *mortal.* 26), l'auteur montre quelle place éminente occupe, dans la spiritualité de Cyprien, le renoncement à tous les *saecularia*, renoncement symbolisé par la vente des biens que Jésus conseille au jeune homme riche. Cette rupture absolue exprime la radicalité de la conversion et de l'engagement baptismal. Si la pauvreté est, au plan de l'éthique, un aspect de l'ascèse individuelle, elle est théologiquement le signe permanent, durant toute la vie du baptisé, de son renoncement à Satan et de son adhésion au Christ. Elle entre dans l'économie du salut : préférée à la richesse par le Christ rédempteur, elle constitue pour le converti un statut nouveau, seul approprié à l'épanouissement de l'homme nouveau qu'il est devenu et à son cheminement vers les *caelestia*. L'œuvre charitable (*da pauperibus*) est une manifestation concrète de ce dépouillement total ; elle est le lieu où convergent foi et observation des commandements ;

pratiquée en Église, elle donne à la pauvreté une dimension ecclésiale. Ayant placé son trésor dans le ciel, le croyant obtiendra un intérêt du septuple : il trouvera une nouvelle patrie, de nouveaux parents, et retrouvera aussi ses anciens biens, sauvés de la corruption démoniaque et restaurés par la passion du Seigneur et celle de ses imitateurs.

R. C. dégage les diverses perspectives dans lesquelles peut être abordée la pensée de Cyprien, à partir de la péricope du jeune homme riche : éthique, spiritualité, sotériologie, eschatologie. Au passage, il étudie les thèmes fondamentaux de cette pensée (le martyr, forme suprême du dépouillement, le *contemptus saecularium*, la *sequela* et l'*imitatio Christi*), ou bien encore en appelle au témoignage de Pontius, qu'il réhabilite avec bonheur (p. 139-141). Le diacre de Cyprien a fort bien compris la leçon de son maître et l'illustre par l'exemple même de celui-ci. S'il rapporte que le nouveau converti a vendu tous ses biens, ce n'est pas par souci du détail historique, mais pour montrer la radicalité de la conversion au Christ. R. C. en veut pour preuves l'abondance et le caractère des réminiscences scripturaires dans le passage, notamment l'allusion à l'invitation adressée par Jésus au jeune homme riche (VCy 2, 7), l'exemple de Job, et l'organisation même en un texte cohérent, porteur de la même leçon, des *testimonia* du Livre de Job empruntés par Pontius à l'*Ad Quirinum* de Cyprien (VCy 3).

Nous ne partageons pas toutes les *Osservazioni finali e prospettive* que l'auteur regroupe à la fin de son importante contribution à la connaissance de la pensée de Cyprien. Plusieurs d'entre elles durcissent en effet les données de l'analyse nuancée et juste qui constitue le corps de l'article. Il ne nous semble pas possible en effet de parler, à propos de Cyprien, d'une pensée millénariste, radicalisant le message de Jésus, et d'une fuite hors du monde, en réaction à la décadence de celui-ci et à la violence de l'État. Certes, l'épiscopat de Cyprien a été marqué par des luttes, des difficultés et des malheurs incessants, mais il faut faire la part des lieux communs littéraires, philosophiques et théologiques, lorsque l'évêque évoque la décadence du monde et les signes de l'approche de la fin des temps ou emploie des images et des expressions millénaristes. Lui-même a connu l'exil, mais n'a cessé d'aspirer au retour et a accompli avec une constance admirable ses tâches administratives et financières. Sa conversion a été radicale, mais il a continué à vivre dans le siècle, sans renoncer à l'aisance et aux honneurs d'un haut dignitaire. Comme R. C. le dit lui-même ailleurs dans son article, il a connu la situation paradoxale du chrétien – si bien décrite par saint Paul –, vivant dans le monde sans être du monde. S. D.

20. FELBER (Anneliese), *Ecclesia ex gentibus congregata. Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik*, Graz : Universität, 1992, 10*-197 p. (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität, 85).

Grâce à ses index, cette étude peut être utilisée comme un répertoire des emplois exégétiques de l'épisode de Rahab. Minutieusement replacés dans leur contexte, ceux-ci sont présentés auteur par auteur et œuvre par œuvre. Les diverses interprétations sont énumérées dans une brève conclusion.

Un chapitre est consacré à Cyprien (p. 79-101) : rapide présentation, claire et nuancée, de son ecclésiologie (essentiellement d'après U. Wickert et M. Bévenot) ; analyse des deux œuvres qui font appel à Jos. 2, 18 et 19 (*unit. eccl.* 8 et *epist.* 69, 4). De même que l'arche de Noé, la maison de Rahab est la figure de l'Église : seuls ceux qui y demeureront rassemblés seront sauvés. Comme l'y invite le texte scripturaire utilisé par lui, proche de la Septante («*omnis qui exierit ostium domus tuae foras reus sibi erit*»; VULG. : «*sanguis ipsius erit in caput eius*»), Cyprien insiste sur la responsabilité de ceux qui abandonnent l'Église en toute connaissance de cause. A. F. voit là un indice, parmi d'autres, que Cyprien vise les seuls schismatiques – et ne songe pas aux païens –, lorsqu'il exclut du salut ceux qui sont hors de l'Église. La conclusion générale de l'ouvrage laisse entendre que l'interprétation de Cyprien lui est propre, mais la question n'est pas explicitement abordée. S. D.

ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

21. KERESZTES (Paul), *Imperial Rome and the Christians* — Lanham-New York-London : University Press of America, 1989, 2 vol.

I. *From Herod the Great to about 200 A.D.* – VII-216 p.

II. *From the Severi to Constantine the Great* – XIII-385 p.

Bien qu'ils ne concernent pas directement les auteurs analysés dans la *Chronica*, ces deux volumes fournissent des aperçus utiles sur le contexte historique et l'attitude des empereurs à l'égard du christianisme. La seconde partie de chacun des deux volumes est constituée de textes et documents divers.

J.-C. F.

22. KÜNEWEG (Uwe), *Das 'Umstürzen des Leuchters' (Justin, I apol. 26, 7) – eine versteckte jüdische Polemik* — *Studia Patristica*. Vol. XXVI. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991 : *Liturgica, Second Century, Alexandria before Nicaea, Athanasius and the Arian Controversy*, Leuven : Peeters Press, 1993, p. 151-155.

L'accusation portée contre les chrétiens de "renverser les lampes" au cours de leurs réunions pour se livrer, dans l'obscurité, à toutes sortes de pratiques condamnables (cf. Tert., *Nat* I, 7, 23 sq ; *Apol* 8, 7 ; Min. Fel., *Oct* 9, 6) viendrait, selon Min. Felix, de Fronton (cf. *supra* n° 10). Pour U. K., cette accusation a pu être empruntée à la polémique juive antichrétienne (cf. Justin, *Dial.* 10 ; Origène, *Contre Celse*, 6, 27), mais détournée, par les païens, de son sens originel : les Juifs auraient donné à ce grief (l'extinction des lumières), un sens symbolique : l'abandon du judaïsme, qu'expliquerait leur attachement à la *menorah* (chandelier).

J.-C. F.

23. SCHWARTE (Karl-Heinz), *Die Christengesetze Valerians* — *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff, hrsg. von Werner ECK, Köln-Wien : Böhlau, 1989, p. 103-163.

Cette étude s'efforce de reconstituer, après tant d'autres, le contenu des deux édits de Valérien contre les chrétiens et surtout de discerner les intentions du législateur. Selon K. H. S., les mesures de 257 et 258 rompent résolument avec la politique religieuse des empereurs précédents, et contrairement à l'opinion de la plupart des historiens, celles de 258 marquent un changement d'attitude par rapport à celles de 257. D'une étude attentive des *Acta Cypriani* et de la Lettre de Denys d'Alexandrie à Germanus conservée par Eusèbe (*hist. eccl.* 7, 11, 1-11), il conclut qu'en 257 seuls étaient visés les responsables des communautés (et non tous les chrétiens, comme on l'affirme généralement) : en paralysant l'activité des évêques – exilés s'ils ne respectaient pas le culte officiel –, des prêtres et des diacres – menacés de la peine capitale s'ils organisaient des réunions ou pénétraient dans les cimetières –, l'empereur espérait paralyser la vie de l'Église. L'échec de ces mesures a entraîné la publication d'un second édit, visant cette fois tous les chrétiens en raison de leur foi – et non plus pour refus du culte païen –, et renouant sur ce point avec le rescrit de Trajan. En effet, outre les responsables religieux, les notables sont désignés dans l'édit (*Lettre 80* de Cyprien, 1, 2), ce qui suppose, selon K. H. S., la désignation implicite des chrétiens de basse condition, même s'ils ne sont pas recherchés systématiquement.

L'auteur examine soigneusement les témoins dont nous disposons et revient sur plusieurs questions controversées. Notons qu'il propose de retenir, pour *Acta Cypriani*, 1, au lieu du texte habituellement adopté par les éditeurs («eos qui non romanam religionem colunt debere Romanas caerimonias recognoscere» ; voir *Chron. Tert.* 1989, n° 33), la leçon de quelques manuscrits anciens : «eos qui romanam religionem colunt debere Romanas caerimonias

recognoscere». Cette leçon aurait l'avantage de mieux faire saisir l'intention du premier édit : au lieu de dissocier croyance religieuse et culte, comme le laisse entendre l'autre leçon, Valérien exigerait une participation au culte comme preuve d'adhésion à la religion de l'Empire. S. D.

24. BUCHHEIT (Vinzenz), *Bildung im Dienst der Wahrheit (Min. Fel. Oct. 14)* — *Symbolae Osloenses*, 68, 1993, p. 116-128.

Selon V. B., Minucius Felix n'est pas exactement le témoin que l'on prétend de la rencontre entre le christianisme et la culture antique, et pour le montrer il s'appuie sur le chap. 14 d'*Oct* dans lequel l'auteur met en garde contre les séductions de l'éloquence. Mais ce chapitre ne représente qu'un moment de la pensée de Minucius Felix et ne se comprend que si on le rapproche d'autres passages du dialogue (cf. *Mélanges J. Collart*, Paris, 1978, p. 371).

J.-C. F.

25. BURNS (J. Patout), *Social Context in the Controversy between Cyprian and Stephen—Studia Patristica*. Vol. XXIV. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991 : *Historica, Theologica et Philosophica, Gnostica*, Leuven : Peeters Press, 1993, p. 38-44.

Cette communication, présentée en 1991 au XI^e Congrès International de Patristique d'Oxford, est développée dans l'article ci-dessous.

26. BURNS (J. Patout), *On Rebaptism : Social Organization in the Third Century Church* — *Journal of Early Christian Studies*, 1, 1993, p. 367-403.

Approche sociologique (école de Mary Douglas) de la controverse qui opposa Étienne et Cyprien : les communautés chrétiennes de Rome et de Carthage peuvent être étudiées comme des 'groupes séparés' (séparés, en l'occurrence, du paganisme satanique), dans lesquels les individus sont intégrés ou réintégrés par des rites de purification et de 'passage', baptême et pénitence, et en dehors desquels ils ne peuvent être sauvés. J. P. B. procède à une lecture minutieuse de l'œuvre de Cyprien dans cette perspective, et aboutit à une analyse dont nous donnons ici les grandes lignes.

Pour comprendre la querelle, il faut remonter à la persécution de Dèce, qui a suscité des réactions et une situation différentes dans les deux Églises. La communauté de Carthage a été profondément déstabilisée. Tout d'abord, l'édit n'exigeant pas l'abjuration, la plupart des *sacrificati* n'avaient pas conscience d'avoir apostasié, mais seulement d'avoir manifesté leur attachement à l'Empire ; l'identité du groupe, reposant sur la séparation vis-à-vis du paganisme, s'en trouvait compromise. Excommuniés provisoirement par Cyprien, ils avaient en grand nombre obtenu la paix de la part des confesseurs : ainsi se trouvait introduit dans la communauté un recours nouveau, différent du rituel ordinaire de la réconciliation conférée par l'évêque. Cyprien était affronté à deux partis, celui des laxistes et celui de Novatien et des rigoristes. Dès son retour d'exil, il entreprit donc de redéfinir et de reconstruire sa communauté, admettant parmi les pénitents, en vue de leur réconciliation, les apostats repentis et excluant les rebelles considérés comme schismatiques. Le groupe retrouvait ainsi son identité, mais en se séparant davantage encore. Rejetés à l'extérieur avec les païens, les schismatiques étaient soumis au même rituel de passage qu'eux, s'ils voulaient entrer dans la communauté véritable ; il leur fallait donc recevoir le baptême pour la seconde fois. L'Église de Rome, elle, n'a pas souffert pareillement de la persécution de Dèce : elle n'a pas connu de crise d'identité, car il ne s'est formé aucun parti laxiste en son sein, et l'opposition de Novatien n'a pas altéré la conscience qu'elle avait de sa sainteté. Elle n'a pas eu à se redéfinir en rejetant ses opposants ; ses frontières sont demeurées les mêmes, entre le monde païen et ceux qui croient au Christ et

sont baptisés en son nom. C'est pourquoi Étienne est resté fidèle à la tradition apostolique du baptême unique.

Cette étude se lit avec intérêt. Mais l'auteur tire de la correspondance de Cyprien, nous semble-t-il, des conclusions un peu rapides concernant la situation, bien mal connue, de l'Église de Rome à la même époque. Et peut-on vraiment appliquer aux communautés chrétiennes du III^e siècle, dont les membres appartiennent à la société païenne et vivent, en dehors du culte, au cœur de cette société, les lois sociologiques qui régissent les 'groupes séparés', tribus ou sociétés secrètes ? Peut-on réduire leur liturgie et leur doctrine à de simples 'rites de passage' et à des règles destinées à maintenir leur identité et sauvegarder leurs marques?
S. D.

ACTES DES MARTYRS

27. SHAW (Brent D.), *The Passion of Perpetua.— Past & Present*, 139, May 1993, p. 3-45.

Article ambitieux et important, hélas vicié par diverses erreurs dans les traductions anglaises des originaux latins. B. S. commente, en historien de la vie privée, le récit des derniers jours et du supplice de Perpétue. Comme le titre l'indique d'emblée, cette jeune femme, de rang élevé et d'une culture inhabituelle chez les personnes de son sexe, est au cœur de l'analyse. L'A., refusant les grilles de lecture théologique et psychanalytique, cherche à éclairer sa situation familiale et conjugale, sa place dans une société privilégiant les hommes d'âge mûr, les connotations sexuelles de son exécution publique. Il souligne la singularité de l'expérience de la martyre, la simplicité de son récit autobiographique, enseveli sous les interprétations successives de lecteurs masculins, depuis le rédacteur de la Passion (*BHL* 6633) jusqu'aux savants modernes, en passant par le remanieur des Actes (*BHL* 6634-6636) et par des prédicateurs comme Augustin et Quodvultdeus. Le rédacteur de la Passion, tout en respectant la teneur du journal de Perpétue, insère ce dernier dans un cadre théorique, qui incite à en faire une lecture théologique. Le remanieur des Actes, qui abrège la Passion à des fins liturgiques, supprime le journal, et plus généralement tout ce qui pouvait choquer dans l'attitude de Perpétue vis-à-vis de son père, de son époux ou de son enfant. Augustin et Quodvultdeus, avec des talents divers, commentent la résistance de la martyre en termes de virilité. Et l'A. conclut, de façon évocatrice, mais sûrement excessive : «Given the irreducible feminine *duritia* of Perpetua's record, their reactions seem as logical and natural as antibodies surrounding a foreign vital infection».

Des sous-titres auraient été les bienvenus pour faciliter la lecture d'un article aussi dense. B. S., à côté de réflexions pertinentes, formule aussi des hypothèses gratuites ou même fausses. Je range dans la première catégorie la remarque de la p. 25 («absence of any mention of Felicitas by Perpetua»), dans la seconde les doutes exprimés au sujet de l'authenticité de la vision de Saturus (p. 32) ou les spéculations de la p. 8 («Perpetua and Felicitas were not readily susceptible to credible accusations of adultery. Were the authorities and the crowd attempting to shame the two women with the imputation of a different sort of sexuality ?»). Les traductions anglaises des S. 280-282 d'Augustin et des deux textes restitués à Quodvultdeus sont si fautives qu'elles rendent partiellement caduc le commentaire qui en est donné ; on contrôlera, à titre d'exemple, le latin sous-jacent aux phrases : «the Devil who had defeated man through woman should not be able to escape these ambushes» (p. 39) ; «Perpetua and Felicitas were able to tread on the head of the snake, because Eve had not been admitted into the core of their hearts» (p. 43) ; «she spurned her new body, her new strength» (p. 44). De même l'explication fournie p. 24-25 sur l'absence du mari de Perpétue repose, à mon avis, sur un contre-sens. La jeune femme en effet écrit ceci (§ 5, 6) : «Ego dolebam casum patris mei, quod solus de

passione mea gauisurus non esset de toto genere meo». On a généralement déduit de ce passage (en donnant à l'action de «gaudere de passione» un sens positif) que les autres membres de la famille étaient chrétiens et qu'ils se réjouissaient de la couronne de martyr destinée à la jeune femme. B. S. en tire une conclusion inverse : «Only her father out of all of the relatives on his side of the family sympathized with her plight. It seems most probable, then, that her own husband was frankly hostile to her decision to become a Christian». Les modernes, certes, peuvent se tromper, mais l'interprétation devenue traditionnelle est déjà attestée dans un sermon antique que je publierai dans les *Analecta Bollandiana* en 1995 : «Doluit enim Perpetua patrem suum, quod solus in suo genere inuentus est, qui non meruit de eius passione gaudere».

Voici pour terminer quelques compléments d'information. Il est surprenant que l'A. n'ait pas exploité l'édition commentée, qu'a récemment donnée de la *Passio Perpetuae* A. A. R. Bastiaensen (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 3).— Perpétue et Félicité sont les figures majeures d'un groupe de martyrs des deux sexes : ce fait intriguait déjà les prédicateurs antiques et a conduit B. S. à recenser les récits des II^e et III^e s. dont les héroïnes étaient des femmes. À ses relevés, on ajoutera la Passion de Guddène, exécutée à Carthage le 27 juin 203, c'est-à-dire moins de quatre mois après Perpétue (cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, p. 174). Le fait que cette pièce soit égarée depuis le IX^e s. n'enlève rien à son intérêt dans une discussion de ce type.— Parmi les interprètes et lecteurs masculins du journal de Perpétue, un hagiographe de la seconde moitié du XI^e s., Goscelin de Saint-Bertin, aurait mérité une petite place : sous le titre d'*exemplum*, il résume en effet les visions et l'histoire de la jeune martyre, dans un ouvrage adressé à une moniale d'Angers (cf. C. H. Talbot, *The 'Liber confortatorius' of Goscelin of Saint Bertin*, dans *Studia Anselmiana*, 37, 1955, p. 50-51).

F. D.

DOCTRINE

28. VICIANO (Albert), *La sotériologie de Tertullien insérée dans la tradition théologique de l'Asie Mineure — Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi della antichità cristiana, 7-9 maggio 1992*, Roma : Institutum Patristicum «Augustinianum», 1993, p. 117-126 (*Studia ephemeridis «Augustinianum»*, 42).

En réponse à des recenseurs de son travail doctoral (cf. *Chron. Tert.* 1986, n° 31 ; également *Chron. Tert.* 1989, n° 48), A. V. souligne d'abord les aspects de cette sotériologie qui font de Tertullien le continuateur de la tradition asiote (Irénee, Mélicon), sans pouvoir se réduire simplement au fond commun de la prédication chrétienne : 1) incarnation du Verbe en tant que fondement de l'œuvre salvifique (la notion de *salus carnis* est le pivot de cette sotériologie d'où est exclue toute perspective juridiciste, la rédemption étant libération, acquisition ou mieux réunification de l'humanité avec Dieu) ; 2) *passio* de Jésus ; 3) croix de Jésus (Tertullien insiste sur la volonté du Fils dans l'exécution du dessein salvifique du Père, et sur son caractère de médiateur des deux natures). Mais cette doctrine ne reprend pas identiquement celle d'Irénee ; elle présente des traits neufs, comme la rénovation de l'homme *in melius* (et non *in pristinum*), et l'accent mis sur la liberté de l'homme pour lutter, grâce à la force de l'Esprit, contre péché et démon et atteindre ainsi le salut moyennant ses mérites. Par là, Tertullien a adapté à la mentalité latine la théologie qu'il recevait de la tradition grecque : fait qui mérite considération dans l'actuel dialogue œcuménique avec les orthodoxes.

R. B.

29. HÉBERT (Geneviève), *Tertullien : une philosophie de l'histoire — Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris : Éditions du Cerf ; Assas Éditions, 1993, p. 413-423.

Un des apports les plus originaux de Tertullien à l'histoire de la pensée est qu'il a esquissé une conception du sens de l'histoire fondée sur le progrès et les exigences de la raison. La démonstration qu'en fait G. H. est largement tributaire – elle le reconnaît elle-même – du chapitre «Vetere et noua» de la thèse de J.-C. Fredouille. Après des réflexions sur le temps chez les philosophes païens (notamment stoïciens) et chez les chrétiens, elle analyse l'argumentation de Tertullien, dans ses ouvrages apologetiques, sur l'antiquité et la nouveauté du christianisme, sa conception de la loi qui se fonde sur la raison (*Ap* 4, 13 ; *Cor* 4, 5), sa vision de l'histoire du salut qui donne son intelligibilité à l'histoire contemporaine (*Ap* 20, 5) et ses vues sur le passage de la loi primordiale à la loi mosaïque (*Iud* 2, 4). Une telle philosophie du progrès le prédisposait à accueillir et défendre le montanisme. R. B.

30. GESSEL (W. M.), *Der Ternar. Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach De praescriptione haereticorum Tertullians — Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle*, St. Ottilien, 1991, p. 139-154.

Règle de foi, tradition, succession apostolique, constituent une triade indissociable qui, pour Tertullien, est au centre de la Révélation. Cette conviction est nettement formulée dans les deux 'prescriptions' de *Praes* 21. W. M. G. a raison de ne pas prendre celles-ci dans leur sens proprement juridique et de ne pas voir dans ce traité un ouvrage de théologie fondamentale.

J.-C. F.

31. HOSAKA (Takaya), *Terutyrianusu no shizen shingakuteki sekaizô : dai 1-bu : tai ikyô ronsô* [= Das naturtheologische Weltbild Tertullians. Erster Teil : in der Polemik gegen die Heiden] — *Seikei daigaku ippan kenkyû = Bulletin of Seikei University*, 26, 1993, p. 39-57

Dans cet article très documenté, qui abonde en citations latines (le plus souvent correctes) et en références bibliographiques, l'A. se propose de montrer l'importance de l'idée de nature dans la théologie de Tertullien, où la révélation ne jouerait qu'un rôle «secondaire» (p. 34). Il insiste d'abord sur les contradictions des païens, quand une *peruersitas* inspirée par Satan vient offusquer la connaissance naturelle qui permet à l'homme de distinguer le bien et le mal ; des exemples sont pris à *Apol* (ainsi 2, 7-8 : procédure illogique contre les chrétiens) et à *Spect* (ainsi 21, 2-3 : comportement schizophrénique des spectateurs). Un autre développement est consacré au *testimonium ueritatis* de l'âme, qui est naturellement bonne mais ne conserve intégralement ce caractère que chez les chrétiens. Enfin l'A. explique le «fiunt non nascuntur Christiani» d'*Apol* 18, 4 : «Devenir chrétien, c'est dire que l'on décide de vivre suivant l'âme naturelle qu'on possède de naissance» (p. 45). P. P.

32. TIBILETTI (Carlo), *Nota sul presunto modernismo di Tertulliano* (De testimonio animae) — *Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer = Augustinianum*, 33, 1993, p. 449-466.

Les "modernistes" italiens condamnés par l'encyclique *Pascendi* de Pie X (1907) se sont réclamés de *Test* pour légitimer leur conception de l'immanence du divin dans l'homme et en déduire la nécessité de rejeter tout dogme révélé. Mais en fait, leur immanence vitale, négatrice de la transcendance, dépourvue de contenu précis, et issue d'un obscur sentiment inconscient, tourne le dos à la pensée de Tertullien. C. T. s'appuie sur *Marc* I, 10, 1-4, sur plusieurs passages de *Test* et sur *An* 41 pour le montrer : l'âme, image de Dieu et connaturelle à lui, douée de capacité divinatrice et cognitive, fournit du divin une connaissance immédiate qui est de caractère essentiellement intellectuel (les verbes utilisés sont *nosse*, *comperire*, *cognoscere*,

intelligere, sapere). D'autre part, ce témoignage s'associe à la preuve cosmologique pour constituer la voie d'une connaissance naturelle qui est appelée elle-même à se compléter dans la connaissance surnaturelle (les *praedicationes* de Dieu). R. B.

33. MATTEI (Paul), *Du divorce, de Tertullien, et de quelques autres sujets... Perspectives nouvelles et idées reçues* — *Revue des Études Augustiniennes*, 39, 1993, p. 23-35.

A propos du recueil d'articles de C. Munier (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 78) sont présentées deux séries d'observations : 1. Question du divorce (cf. *Chron. Tert.* 1986, n° 33) : en s'appuyant sur *Pat* 12, 5, *Vx* II, 1, 1 et *Mon* 10, 7, P. M. insinue que, dans la Carthage de Tertullien, la permission du remariage des divorcés ne se limitait pas aux hommes et aux cas de rupture pour adultère ; il conclut à la coexistence de plusieurs attitudes dans les communautés jusqu'à l'établissement d'une plus stricte discipline au IV^e siècle.— 2. Interprétation globale de Tertullien : a) concernant la morale, P. M. s'associe aux critiques dont a été l'objet la thèse de C. Rambaux (cf. *Chron. Tert.* 1979, n° 29) et il se fonde sur *Pat* 16, 5 et *Cor* 14, 4 pour marquer l'importance de l'échange : l'action morale comme don en retour, commandé par une grâce dont l'initiative revient à Dieu et au Christ (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 66) ; b) concernant l'ecclésiologie, il souligne la cohérence de Tertullien dans sa conception d'une Église comme "substance divine". R. B.

34. MATTEI (Paul), *Deux notes sur mariage (divorce) et virginité dans Novatien* — *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 29, 1993, p. 357-365.

Poursuivant ses recherches sur Novatien (cf. *Chron. Tert.* 1992, n° 39), P. M. porte successivement son attention sur deux textes : 1) *De bono pudicitiae* 5-6 montre que, concernant le problème du mariage et du divorce, le Romain occupe une position doctrinale médiane entre Tertullien et les synodes occidentaux du début du IV^e siècle ; 2) *De trinitate* 29, 26 (à propos de la triade "apôtres, martyrs, vierges") : le rapprochement avec d'autres textes fait ressortir ce qui rapproche Novatien de Cyprien (l'ascèse peut se substituer au martyre) et ce qui l'en sépare (discretion du thème de la *sequela Christi*). R. B.

35. CRAMER (Peter), *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200 - c. 1150*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993, XX-356 p. (Cambridge studies in medieval life and thought, Fourth series, 20).

Confronté aux difficultés qu'avaient les théologiens des XI^e et XII^e s. à s'entendre sur la nature des sacrements, l'A. a voulu comprendre, en prenant l'exemple du baptême, quelle avait été la genèse des diverses opinions médiévales. Six chapitres, conçus chacun comme un essai cohérent, mènent le lecteur d'Hippolyte de Rome à Abélard. Le second est consacré à Tertullien, à Ambroise et à la Passion de Perpétue et Félicité, dont le rédacteur pourrait bien, selon P. C., avoir été Tertullien. Le commentaire des textes retenus (*Bapt* 2-4, visions de Perpétue) n'est pas de type érudit ; il cherche plutôt à transcrire en mots des impressions personnelles de lecture. Chez Tertullien, l'Esprit flottant sur les eaux de Genèse 1, 2, représente la figure majeure du baptême. Ce qui ressort de l'expérience de Perpétue est que le rite baptismal est à la fois «a preparation for and a pre-enactment of death». On est surpris de constater que la bibliographie finale n'inclut pas l'ouvrage fondamental de V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après les principaux témoins*, Spoleto, 1988 (dont le ch. VIII [p. 121-138] traite précisément de Tertullien et de la Passion de Perpétue). F. D.

36. TRETTEL (Giulio). *Il calice eucaristico nell'epistola LXIII di san Cipriano — Sangue e antropologia nel Medioevo*. Atti della VII settimana, Roma, 25-30 novembre 1991, Roma : Centro Studi Sanguis Christi, 1993, t. I, p. 417-439 (Collana «Sangue e antropologia», 8).

Présentation de la *Lettre 63* de Cyprien à l'intention d'un public non averti. L'auteur insiste sur deux arguments invoqués par Cyprien pour justifier l'emploi du vin, et non de l'eau, dans le sacrifice eucharistique : le respect de la tradition du Seigneur ; la préfiguration du sang du Christ dans l'Ancien Testament. S. D.

37. ADOLPH (Anneliese). *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern, etc. : Peter Lang, 1993, 263 p. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 460) [Diss. Tübingen, 1991].

Cet exposé réparti sur seize sections, elles-mêmes subdivisées en plusieurs points, séduira le théologien par son caractère systématique : en une suite de propositions visant à l'exhaustivité et n'excluant pas les reprises, A. A. présente la théologie de l'unité de l'Église que lui a permis de reconstruire un examen préalable, très scrupuleux, des textes de Cyprien et que l'ont aidée à préciser et à formuler les analyses de ses prédécesseurs. Elle était fort bien préparée à ce travail, tant par sa formation que par une longue pratique de la théologie au service de l'Église évangélique, puis de l'Église catholique.

Le concept d'unité est central dans la pensée de Cyprien, il assure la cohérence de son ecclésiologie et même de toute sa théologie. Une est l'Église, locale ou universelle, un le peuple de Dieu, pourtant géographiquement divisé, une la fonction épiscopale, malgré le nombre des évêques, et cette unité interdit la présence de deux évêques pour la même communauté. L'unité fait du «corpus coepiscoporum» un organisme vivant, entièrement solidaire de l'Église une et indivisible, et incarnant en quelque sorte l'unité de l'Église et de la fonction ecclésiastique. Il en va de même pour l'union du troupeau et de son pasteur : toute séparation entre eux est séparation de l'Église. Leur union est communion des croyants au Christ ; en effet, par son ordination dans l'Église, l'évêque agit comme le représentant du Christ. Son ordination dans l'Église l'introduit dans la succession apostolique et le rend seul responsable de son peuple devant Dieu ; elle lui confère l'Esprit Saint et, à ce titre, en fait l'unique dispensateur des sacrements. Son appartenance à l'Église rend valides les sacrements qu'il distribue car, à travers lui, c'est l'Église qui confère ces sacrements. De l'unité naît la sainteté de l'Église, lieu exclusif du salut et de la vérité. Si l'unité de l'Église a une telle efficacité aux yeux de Cyprien, c'est qu'elle est établie par Dieu, fondée sur le Christ ; elle n'est ni morale ni philosophique, mais sacramentelle ; elle tire son origine de l'unité trinitaire, réalité invisible dont elle est le signe visible (*sacramentum unitatis*).

On aurait aimé trouver dans ce livre une présentation et une discussion des principales interprétations, souvent divergentes, qui, au cours des siècles, ont été données de l'ecclésiologie de Cyprien. Mais la démarche d'A. A. ne s'y prêtait pas : la théologienne a cherché plutôt, chez ses prédécesseurs, des approches et des jugements sur lesquels appuyer sa propre reconstruction. En revanche, sur des points particuliers, son livre fournit d'utiles mises au point. Nous en retiendrons quatre. 1) Une section est consacrée au rapport entre l'unité de l'Église et l'unité de la fonction épiscopale (ch. III) : contre les théologiens qui font de la seconde tantôt la conséquence, tantôt la condition de la première, A. A. se rallie à l'opinion de ceux qui voient indistinctement dans l'une le signe et l'expression de l'autre.— 2) H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Terullian bis Cyprian*, Nijmegen, 1938, p. 123 sq., discerne, chez Cyprien (*epist.* 73, 4-5 et *testim.* 3, 86), une différence de sens entre *schismatici* et *haeretici*. Textes de Cyprien à l'appui, A. A. montre que cette différence n'existe pas : étant en dehors de l'Église comme les seconds, les premiers sont également en dehors de la vraie foi (p. 180 sq.). On pourrait toutefois objecter

que, si cette assertion est théologiquement exacte, elle ne l'est pas linguistiquement. Cyprien emploie *schismaticus* seul dans des contextes qui insistent sur la séparation ; il coordonne aussi souvent les deux termes, manifestant par là qu'il a conscience d'une différence.— 3) Selon l'auteur (ch. XIV), on ne peut tirer directement de l'enseignement de Cyprien, comme certains l'ont fait, une théologie de l'Église-Corps du Christ et, par là-même, «sacrement» d'unité. C'est l'unité de l'Église, et non l'Église, qui est «sacrement», signe visible de l'unité trinitaire. Certes, l'eucharistie incorpore les croyants au Christ et confirme ainsi leur union et l'unité de l'Église. Mais celle-ci a été établie originellement par Dieu.— 4) Deux sections (ch. IV et V) sont consacrées à la fonction de Pierre, à l'Église de Rome, aux notions d'*ecclesia principalis*, *matrix et radix*, *primatus*. Tout en restant nuancée, la position d'A. A. est plutôt 'romaine'. Selon elle, dans la pensée de Cyprien, Pierre est plus qu'un symbole ou une unité numérique : il est le fondement de l'Église, il a été voulu par le Christ pour porter sacramentellement l'unité. L'Église de Rome est dite *principalis* (*epist.* 59, 14), non parce qu'elle est la première en date (Koch), ni parce qu'elle jouit d'un véritable primat, ni parce qu'elle est l'*Urkirche* partout identique (Wickert), mais parce qu'elle est et demeure le signe, le point de départ et la source de l'unité de l'Église (interprétation analogue dans le commentaire *ad loc.* de G. W. Clarke, *The Letters of St Cyprian*, vol. 3, 1986, p. 257 ; il est surprenant qu'A. A., pourtant assez bien documentée par ailleurs, n'ait pas eu recours à cet ouvrage indispensable). Il y a bien, pour Cyprien, un primat de l'Église et de l'évêque de Rome, non pas au sens moderne du terme, mais en ce sens que l'évêque de Rome, successeur de Pierre, est comme lui le témoin, le signe véridique et le garant de l'unité, et que le siège épiscopal romain est «l'actualisation sacramentelle de l'origine de l'unité». La voie était ainsi ouverte, souligne l'auteur, à l'élaboration ultérieure du concept de primat romain.

S. D.

38. MARGERIE (Bertrand de), *Saint Cyprien donnait-il l'Eucharistie aux divorcés remariés ?—Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 60, 1993, p. 273-275.

La réponse est négative : si l'évêque de Carthage accorde la paix aux adultères (*epist.* 55, 20, 2), c'est après une longue pénitence et à la condition qu'il n'y ait pas récidive ; le cas des adultères ne diffère pas de celui des «diacres fornicateurs» (*epist.* 4, 4, 1-3) ou des apostats.

S. D.

39. NOBILI (Augusta), *La catechesi cristologica di S. Cipriano — «Humanitas» classica e «sapientia» cristiana*. Scritti offerti a Roberto Iacoangeli, a cura di Sergio FELICI, Roma : LAS, 1992, p. 99-109.

En s'appuyant principalement sur le livre II de l'*Ad Quirinum*, A. N. énumère les principaux traits de la christologie de Cyprien : préexistence et divinité du Christ ; naissance virginale et humanité ; mystère pascal. Évêque et pasteur, Cyprien développe surtout ce dernier aspect, incitant ses fidèles à imiter le Christ, à en partager la Passion afin de participer à sa Résurrection.

S. D.

40. CUA (Armando), *«Publica est nobis et communis oratio» (S. Cyprianus, De dominica oratione, c. 8) — Salesianum*, 55, 1993, p. 485-498.

Cette interprétation, propre à Cyprien, de l'emploi du «nous» dans le *Pater noster* s'inscrit dans sa conception de la prière (cf. *unit. eccl.* 12 ; *epist.* 11, 7) et dans son ecclésiologie : universelle et communautaire, faite par tous et pour tous (tel est le sens de *publica* et de *communis*), la *Prière du Seigneur* est «non seulement l'expression et la manifestation de l'unité de l'Église, mais aussi l'instrument de sa réalisation». On saura gré à A. C. d'avoir mis ainsi l'accent sur l'explication cyprianique de *notre* dans *Notre Père* — dans leurs études sur les

commentaires anciens du *Pater*, ni K. B. Schnurr ni M. B. von Stritsky ne s'y étaient intéressés (voir *Chron. Tert.* 1986, n° 14 et 1989, n° 20) –, et d'avoir signalé quatre utilisations de cette exégèse en plus de celles qui figurent dans l'édition Réveillaud du traité de Cyprien (Paris : PUF, 1964, p. 169, n. 2). S. D.

41. MATTEI (Paul), 'Extra ecclesiam nulla salus' et puissance du nom de Jésus. Tensions et fractures dans la théologie du De rebaptismate — *Studia Patristica*. Vol. XXIV. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991 : *Historica, Theologica et Philosophica, Gnostica*, Leuven : Peeters Press, 1993, p. 300-305.

Dans cette communication, P. M. complète une étude parue en 1990 (voir *Chron. Tert.* 1990, n° 15). Plus rhéteur et polémiste que théologien, l'auteur du *De rebaptismate* ne semble pas s'apercevoir que sa pensée est «tendue entre deux pôles». D'une part en effet, il fonde son refus de l'anabaptisme sur la *uirtus* du nom de Jésus invoqué au baptême, de l'autre il affirme que le salut est impossible sans la collation de l'Esprit par l'imposition des mains, et que l'Esprit ne peut être communiqué en dehors de l'Église. Il adhère donc en réalité à la même ecclésiologie que Cyprien et, de ce fait, vide de son efficacité salvifique la *uirtus nominis Iesu* au nom de laquelle pourtant il combat Cyprien. S. D.

HÉRÉSIES

42. ORBE (Antonio), *Hacia la doctrina marcionítica de la redención — Gregorianum*, 74, 1993, p. 45-74.

Poursuivant le réexamen du marcionisme à partir de l'exégèse des textes bibliques (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 72), A. O. explicite la doctrine de la rédemption. Celle-ci est liée à la mort sur la croix : le Christ de Marcion a souffert en un corps passible et mortel, mais non de chair, pour racheter les (seules) âmes des hommes de la captivité de la loi (= du Créateur). Il le fait par l'effusion de son sang (= le sang de son corps céleste). L'hérétique n'a pas eu beaucoup à modifier dans la lettre des énoncés scripturaires. Rares sont les cas où, comme pour *Col.* 1, 22 (cf. Tert., *Marc* V, 19, 6), il a dû supprimer *carnis* à côté de *in corpore*. Pour lui la *sarx* est exclue de la rédemption et le mot "corps" désigne soit le corps psychique de l'homme, soit le corps ecclésial du Christ. C'est à ce corps ecclésial que les croyants sont incorporés par la rédemption. Les Pères ont moins combattu les idées de Marcion sur cette question que ses prémisses anthropologiques et surtout christologiques qui lui permettaient de donner aux termes une application totalement différente. R. B.

43. MARKSCHIES (Christoph), *Das Problem des historischen Valentin : neue Forschungen zu Valentinus Gnosticus — Studia Patristica*. Vol. XXIV (cf. n° 25), p. 382-389.

La position de C. M. est nette : pour connaître la doctrine de Valentin, nous ne disposons que de ses fragments. Les autres textes, ceux des hérésiologues comme ceux de Nag Hammadi, ne reflètent pas fidèlement sa pensée, qui se situe entre Philon et Clément d'Alexandrie.

Pour soutenir cette thèse, C. M. s'appuie volontiers sur les passages de *Val* dans lesquels Tertullien insiste sur l'évolution du valentinianisme. Celle-ci, certes, est incontestable, mais sa prise en considération n'exclut pas pour autant qu'il y ait bien eu une dualité d'enseignements (affirmée par le même Tertullien et d'autres hérésiologues), ésotérique et exotérique. J.-C. F.

44. MAY (Gerhard), *Marcione nel suo tempo — Cristianesimo nella storia*, 14, 1993, p. 205-220.

Revenant sur Marcion avec la même prudente méthode (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 32 et surtout *Chron. Tert.* 1990, n° 56), G. M. part d'Irénée, *Haer.* I, 27, 2-3 pour souligner tout ce qui rattache l'hérétique au gnosticisme (spéculation sur les êtres célestes, critique de l'A. T.). Mais il marque ce qu'a eu d'unique la césure radicale établie par lui entre le dieu supérieur et celui de la Bible. Marcion s'est écarté aussi des gnostiques en recourant, pour légitimer sa doctrine, à une reconstruction historico-philologique ; son idée que l'Église s'était éloignée de l'évangile originel est un des éléments les plus marquants de sa pensée. Son paulinisme repose en fait sur des présupposés dogmatiques : retrouver sa doctrine des deux dieux. S'il fut le créateur de la notion de canon néotestamentaire, il apparaît toutefois, étant donné la fluidité du texte du N. T. à l'époque, que son entreprise de révision a été moins audacieuse que ne l'ont prétendu ses adversaires catholiques. Il a, en tout cas, rendu manifeste dans l'Église une crise latente et qui était inévitable à mesure que devenait plus lointaine l'origine judaïque. R. B.

45. HILL (Charles E.), *The marriage of Montanism and Millennialism— Studia Patristica*. Vol. XXVI (cf. n° 22), 1993, p. 140-145.

Malgré l'accord presque général des savants, il n'est pas assuré que les représentants du montanisme originel aient partagé la croyance millénariste : leur eschatologie se limitait à attendre comme imminente la parousie, avec descente de la Jérusalem céleste à Pepuza. C'est seulement avec Tertullien (*Marc* III, 24, 3-6) qu'on pourrait observer une connexion entre millénarisme et montanisme. La conception du Carthaginois qui situe la résurrection des justes dans la Jérusalem céleste descendue ici-bas, s'écarte en tout cas de celle d'Irénée (*Haer.* 5, 34, 1-2) qui admet un royaume millénaire dans une Jérusalem *réédifiée* sur le modèle de la cité céleste et ensuite, après ce *millenium* et après le Jugement, la descente de la Jérusalem du ciel. Il est probable que Tertullien s'écartait aussi des montanistes d'Asie mineure. Il aurait, par cette conception, fusionné le millénarisme irénéen et l'attente montaniste (non millénariste) de la descente de la cité céleste. R. B.

46. JENSEN (Anne), *Prisca – Maximilla – Montanus : who was the founder of Montanism ? — Studia Patristica*. Vol. XXVI (cf. n° 22), 1993, p. 147-150.

La désignation de "montanisme" est tardive (V^e siècle). Les témoins anciens de ce mouvement charismatique qui s'était opposé à la structure "monoépiscopale" de l'Église, le désignent comme "nouvelle prophétie" ou "hérésie phrygienne". Dans le trio initiateur, il semble bien que le don de prophétie ait appartenu aux deux femmes, tandis que Montan n'aurait été que l'organisateur, l'administrateur de la structure ecclésiale. Ne sont cités à date ancienne que les *logia* des deux prophétesses (cf. Tert., *Exh* 10, 5 : «sanctam prophetidem Priscam»).— Mais le texte d'Eusèbe (*Hist. eccl.* V, 14) qui est versé à l'appui de la démonstration ("Paraclet" aurait le sens littéral de "supporter", "avocat") n'est pas susceptible d'une telle interprétation : il oppose bien le *Paraclet* Montan aux deux femmes qui sont ses prophétesses. R. B.

SURVIE

47. ADKIN (Neil), *Tertullian in Jerome (epist. 22,37,1f.) — Symbolae Osloenses*, 68, 1993, p. 129-143.

Poursuivant sa microanalyse stylistique et critique de *l'epist. 22* de Jérôme (cf. *Chron. Tert.* 1992, n° 74 ; 1993, n° 44 ; infra, n° 48 ; et aussi *Grazer Beitrage*, 15, 1988, p. 177-186 ; *Latomus*, 51, 1992, p. 408-421 ; *Philologus*, 136, 1992, p. 234-255 ; *RFIC*, 120, 1992, p. 185-203 ; *RBPpH*, 71, 1993, p. 96-100 ; *RhM*, 136, 1993, p. 187-195 ; *Orpheus*, N. S. 15, 1994, p. 154-156), N. A. identifie deux nouveaux emprunts de Jérôme à Tertullien : d'abord une série de réminiscences, assez lâches, du *De oratione* 25, 5-6, puis l'habile condensation d'un passage du *De corona* :

3, 4 : ad omnem progressum atque promotum, ad omnem actum, ad omnem exitum, ad omnem aditum et exitum, incessum manus pingat crucem quacumque nos conuersatio exercet frontem signaculo terimus

(le passage de Jérôme avait déjà été cité par La Cerda dans son édition de Tertullien, t. 1, 1624, p. 659). A son habitude, l'A. se plaît à démonter le travail de marqueterie qui lui semble caractéristique de Jérôme, et à dénoncer les incohérences auxquelles l'entraînerait l'emprunt de formulations clinquantes.— Notes de lecture. P. 131 : s'il est vraisemblable qu'en écrivant «quanquam apostolus semper orare nos iubeat» Jérôme pense à *I Thess.* 5, 17, la formule de Tertullien «omni in tempore et loco» (*Or* 24 ; cf. 3, 2 ; *Iei* 10, 3) paraît plutôt se référer à *Eph.* 6, 8 + *I Tim.* 2, 8.— P. 132, n. 12 : le sommeil comme prière des saints («sanctis etiam ipse somnus oratio sit») est une formule bien frappée de Jérôme, et un thème connu (cf. *DS*, 10, c. 1037-38), mais Augustin n'y fait pas allusion en *serm.* 80, 7 ; il y vise ceux qui s'endorment en priant (cf. *serm.* 362, 29 : «in ipsis uocibus dormitabit»). P. P.

48. ADKIN (Neil), '*Istae sunt quae solent dicere*'. *Three Roman Vignettes in Jerome's «Libellus de uirginitate seruanda» (Epist. 22)* — *Museum Helveticum*, 49, 1992, p. 131-140.

Dans cette analyse de trois brefs discours que Jérôme met dans la bouche de *virgines* ennemies de son ascétisme, N. A. relève une série d'emprunts conjoints, et pas toujours cohérents, à la Bible, aux Pères de l'Église et aux classiques : la passion du style l'aurait cette fois encore emporté sur la logique. On notera juste ici les parallèles avec Tertullien, parfois tenus mais toujours intéressants ; nous avons ajouté entre soufflets des contextes qui nous paraissent significatifs.

Carn 3,2 sed satis erat illi (sc. Christo), § 13,3 sufficit mihi conscientia mea inquis, conscientia sua

Carn 4,2 <quod pannis dirigitur... quod> § 39,2 <cruentus egeritur, inuoluitur pannis> blanditiis deridetur blanditiis deridetur

Carn 20,3 (Dauid) per quem se cecinit ipse Christus § 12,2 (Salomon) per quem se cecinit ipsa sapientia

Cult 2,9,6 non, inquis, utemur nostris ? *Res* 3,3 uiue dum uiuis § 29,5 rebus tuis utere et uiue dum uiuis

Vx 1,5,2 <onera ... quae> parricidiis expugnatur § 13,2 necdum nati filii parricidae

Vx 1,8,4 <per uinolentiam> quiduis mali insinuant § 29,5 <uinosaes atque lasciuas> quiduis mali insinuant

Vx 1,8,5 deus enim illis, ut ait apostolus, uenter est, ita et quae uentri propinqua § 29,4 nulla illis nisi uentris cura est et quae uentri proxima

Virg 14,6 non enim confitebuntur nisi ipsorum infantium suorum uagitiibus proditae § 13,1 quas nisi timor uteri et infantum prodiderit uagitus

Beatus Rhenanus notait dès 1539 (édition, p. 602) la postérité hiéronymienne de *Vx* 1, 8, 4-5 et La Cerda dès 1624 (édition, t. I, p. 749) celle de *Virg* 14, 6. L'influence de *Virg* 14 avait été signalée par H. Koch, cité par F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, 4, 1934, p. 282. Dans l'esprit de N. A., on pourrait monter en épingle l'emploi du verbe *ruere* pour dépeindre la chute des vierges en *Virg* 14, 3 comme en *epist.* 22, 13, 1. P. P.

49. ADKIN (Neil), *Tertullian's De idololatria and Jerome — Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer = Augustinianum*, 33, 1993, p. 11-30.

On avait déjà signalé que Jérôme s'inspire du *De idololatria* dans les lettres à Héliodore (*epist.* 14, 10 ; cf. *Idol* 12, 4), à Eustochium (*epist.* 22, 11, 1 ; cf. *Idol* 5, 1) et à Marcella (38, 5, 1 ; cf. *Idol* 12, 3). N. A. montre que le passage où Tertullien a évoqué la vocation des apôtres, Jacques et Jean d'une part, Matthieu de l'autre (*Idol* 12, 3) a vraisemblablement influencé Jérôme en *epist.* 14, 6, 1 et 22, 21, 8-9 ; ce dernier développement incorpore aussi un souvenir de *Idol* 12, 2 («*crucem tuam tollas*») et une imitation de *Mart* 3, 1 «*nemo miles cum uxore ad bellum cum deliciis uenit*» qui devient «*nemo enim miles cum uxore pergit ad proelium*» — d'où Ps.-Hier., *epist. ad Oceanum*, 5 (PL 30, 290A) : «*nemo miles cum uxore pergit ad bellum*» (rapprochement signalé par H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, p. 468, n. 2). Les exhortations à ne se soucier ni du vivre ni du vêtir (aussi en *Idol* 12, 2) ont dû inspirer *epist.* 22, 31, 3, où la tournure «*puella sum delicata*» vient peut-être de *Spect* 28, 3 «*delicatus es Christianus*» et la formule «*tua, quae sunt aliena*» de *Pat* 7, 5 «*quod nostrum esse uidetur alienum est*». — N. A. a omis de signaler un autre emprunt dans la lettre à Héliodore (*epist.* 14, 5, 2 ; cf. *Idol* 1, 5), signalé jadis par le regretté P. G. van der Nat (éd. *Idol*, Leiden, 1960, p. 45 ; d'où J. C. M. van Winden, *Vigiliae Christianae*, 36, 1982, p. 113). On lui en propose ici un autre, toujours antérieur au départ de Jérôme pour l'Orient, tiré d'une lettre à Damase :

<i>Idol</i> 6,3	Negas te quod facis colere ? Sed illi non negant, quibus hanc saginatiorem et auratiorem et maiorem hostiam caedis, salutem tuam	<i>epist.</i> 21,12	Talis est daemonum multitudo, quae per idola manu facta cruore pecudum et uictimis pascitur, et nouissime saginatio quadam hostia, ipsius hominis morte, saturatur
-----------------	--	---------------------	--

50. DULAËY (Martine), *Victorin de Poetovio premier exégète latin*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1993, 2 vol., 373 et 266 p. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 139-140).

On trouvera t. 1 p. 300-307 et t. 2 p. 149-153 analyses et références d'emprunts ou d'allusions à des écrivains et des œuvres relevant de la *Chronica* : Tertullien, *Apol*, *Prax*, *Iei*, *Iud* et *An* ; Minucius Felix ; Cyprien, *Quir*, *Fort*, *De bono pat.* ; Novatien ; Fragment de Muratori ; Ps.-Cyprien, *Iud*, *De montibus* et *De pascha computus*. J.-C. F.

51. PICASSO (G.), *Motivi ecclesiologici nella «Collectio canonum» del cardinale Deusdedit. I testi di san Cipriano — Medioevo e Latinità in memoria di Ezio Franceschini* (cf. n° 18), p. 403-418.

Depuis le travail de pionnier de Charles Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XII^e siècle*, Mulhouse, 1957, on sait que les textes de Cyprien tiennent une place modeste dans les collections canoniques, sauf dans celle du cardinal Deusdedit, un partisan de Grégoire VII mort tout à la fin du XI^e siècle. Les citations de l'évêque de Carthage y forment trois blocs (livre I, 262-281 ; II, 120-132 ; IV, 197-210). L'A. les identifie – sauf deux (II, 130-131) introduites par *Idem in concilio suo* et qui ne sont pas cyprianiques – et indique

leur diffusion dans les autres collections, jusqu'au Décret de Gratien. Elles proviennent des lettres, du *De unitate ecclesiae catholicae* et du *De lapsis*, ainsi que de deux apocryphes, le *De XII abusiis saeculi* (IV, 197) et le *De aleatoribus* (IV, 203). Le travail était pratiquement fait dans l'édition de V. Wolf van Glanvell (Paderborn, 1905). Ce qu'ajoute l'A., c'est une réflexion sur l'ecclésiologie de Deusdedit qui, tout en affirmant le primat de l'Église romaine, *omnium ecclesiarum mater*, insiste beaucoup à la suite de Cyprien sur l'unité de l'épiscopat : «episcopatus unus episcoporum multorum concordia numerositate diffusus» (II, 265 = *epist.* 55, 24).— On est surpris de ne pas voir utilisé l'ouvrage classique de M. Bévenot, *St. Cyprian's De unitate Chap. 4 in the Light of the Manuscripts*, Rome, 1938, où il est souvent question de Deusdedit aux p. LXVI-LXXV : «The Canonists and De unitate, Chap. 4». P. P.

52. LA HAYE (Régis de), *Saint Cyprien, patron de Moissac — Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne*, 117, 1992, p. 137-159 (6 fig.).

Histoire du culte de Cyprien à Moissac, depuis sa translation, en 1122, jusqu'à l'époque moderne. Grâce à des documents d'archives, on sait quand furent fabriquées les diverses châsses du martyr, et dans quelles chapelles celles-ci furent tour à tour offertes à la vénération des fidèles. Les reliques provenaient, d'après la tradition locale, du village de Saint-Cyprien dans le Lot, mais certains bons esprits, à commencer par l'évêque de Cahors, Alain de Solminihac, doutaient, dès le XVII^e s., de leur authenticité. F. D.

53. FREDOUILLE (Jean-Claude), *Tertullien en Allemagne et en France de 1870 à 1930 — Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges*. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly (25-27 octobre 1991), Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1993, p. 93-101 (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Age - Temps Modernes, 27).

Les larges sondages pratiqués par J.-C. F. dans la production des tertullianistes allemands et français lui ont permis de déterminer trois phases dans la «Tertullianforschung» : 1. celle de l'éclosion (1870-1889), très largement dominée par l'érudition allemande, pour la quantité comme pour la qualité : qu'on songe par ex. aux travaux exemplaires de M. Klussmann – 2. l'âge des grandes synthèses (1890-1905), marqué par les sommes toujours consultées de Ch. Guignebert (1901), P. Monceaux (1901), H. Hoppe (1903) et A. d'Alès (les trois dernières ont fait l'objet récemment soit de réimpression, soit de traduction) – 3. enfin le temps des grandes monographies (1906-1930), parmi lesquelles se détachent celles de P. de Labriolle (1913) et de J. Lortz (1927-28). L'originalité française tient peut-être à l'accent mis sur les études proprement littéraires, où se sont illustrés un Monceaux et un Labriolle (1920).— Cette étude suggestive aurait gagné en ampleur si l'A. avait pu étendre son enquête à des pays limitrophes, comme la Belgique où les travaux de J.-P. Waltzing brisent le monopole germanique en matière de critique textuelle, et la Suède où les deux frères ennemis G. Thörnell et E. Löfstedt font fleurir les études sur la langue de Tertullien ; c'est grâce au second que les *Beiträge* de Hoppe purent être publiés à Lund en 1932 : dans l'Allemagne en pleine crise économique, ils n'avaient pas trouvé d'éditeur. P. P.

RÉIMPRESSIONS

54. RORDORF (Willy), *Lex orandi, lex credendi. Articles réunis à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Fribourg Suisse : Éditions Universitaires, 1993, XVI-515 p. (Paradosis, 36).

Sous ce beau titre, et par les soins de collègues du Groupe Suisse d'Études patristiques, sont rassemblées trente études – anastatiquement reproduites – qui ont jalonné, de 1962 à 1993, la féconde recherche de W. R. Parues dans des périodiques ou des ouvrages collectifs en marge de ses livres et de ses éditions, ces études – la plupart en allemand, mais quelques-unes en français et anglais – sont réparties entre trois rubriques : 1) Liturgie ; 2) Théologie (doctrine, éthique, exégèse) ; 3) Apocryphes. Actes de Paul. Ce groupement correspond assez bien à l'évolution suivie par l'historien – internationalement reconnu – du "dimanche" qui s'est, ensuite, beaucoup intéressé aux problèmes théologiques de la "tradition", avant de porter son attention maintenant à la littérature apocryphe. La rigueur scientifique a valu aux travaux de W. R. leur réputation ; mais on ne saurait passer sous silence la ferveur œcuménique qui est, chez lui, la marque du pasteur. C'est elle qui s'exprime notamment dans l'étude XVII, parue en 1990 («Le problème de la tradition dans la discussion œcuménique des dernières décennies»).— Dans sa reconsidération du matériel patristique, W. R. ne pouvait manquer de rencontrer – directement ou indirectement – Tertullien. D'où plusieurs études qui touchent à celui-ci. L'important article de *Vigiliae Christianae* 23, 1969, p. 105-141 sur son attitude à l'égard de la *militia* est reproduit p. 263 s. Son témoignage sur l'exégèse de l'échelle de Jacob est évoqué dans l'étude XXII qui souligne l'intérêt de *Marc* III, 24, 9 pour reconstituer une interprétation christologique du passage (voir notre édition p. 305-306). On sait que *Bapt* 17, 5 nous a laissés de précieuses indications sur les Actes de Paul : l'étude XXIX (de 1990) défend le texte de Borleffs fondé sur le *Trecensis* 523 et revalorise, contre diverses hypothèses, le témoignage du Carthaginois sur ce point précis. Les études les plus récentes concernent les apocryphes : XXVI (de *Studia Patristica* 25, 1993, p.142-158), sous le titre significatif de «Terra incognita», est une large introduction aux problèmes de cette littérature ; et XXV («Hérésie et orthodoxie selon la correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul», de 1993 aussi) est un réexamen approfondi qui aboutit à des conclusions nettes : cette correspondance remonte à la première moitié du II^e siècle, elle a une origine distincte des Actes de Paul, l'enseignement visé serait celui de Saturnin. Le recueil se clôt (p. 497-510) sur la bibliographie complète du récipiendaire.

R. B.

56. HARNACK (A. von), *Marcion, the Gospel of the alien God*, transl. by J. E. STEELY and L. D. BIERMA, Durham, NC : Labyrinth, 1990, X-182 p.

La publication, en 1984, du livre de R. J. Hoffmann (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 31), par ses outrances et ses positions intenable, a ramené l'attention sur Marcion et, du même coup, sur l'ouvrage classique que lui avait consacré A. H. (2^e éd. Leipzig 1924 ; réimpr. Darmstadt 1960). Ce produit de toute une vie de recherches a fait prévaloir, pendant de longues années, l'image d'un Marcion bibliste s'inspirant de Paul pour restaurer une pure religion de rédemption et d'amour. Même si, depuis, d'importants correctifs n'ont cessé d'être apportés à ce profil d'un hérétique dont on reconnaît aujourd'hui les attaches au gnosticisme et à la philosophie contemporaine (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 32, et ici même n° 44), il faut se féliciter de voir paraître une traduction anglaise de ce livre. Certes on peut regretter les allègements pratiqués par l'éditeur : ont été omis, à cause de leur technicité, les treize appendices (400 pages !) qui mettent à la disposition du lecteur, dans l'édition allemande, tout le précieux matériel minutieusement collecté par A. H. à partir de sources dispersées, souvent peu accessibles. Du moins les notes, elles, sont reproduites en fin de volume. Même sous cette forme simplifiée, réduite aux dix chapitres dans lesquels A. H. a suivi Marcion, du point de départ de son hérésie jusqu'à l'organisation de son église et à l'histoire postérieure de celle-ci, cette traduction pourra rendre des services. La partie philologique et historique du travail (notamment tout ce qui concerne le culte et la morale du marcionisme) n'est guère périmée ; et d'autre part, l'interprétation harnackienne de Marcion, pour n'être plus admise telle quelle de nos jours, n'en appartient pas moins à l'histoire de notre siècle.

R. B.

57. MEULENBERG (L.), *Cipriano : A única fonte e os muitos rios — Atualização* (Belo Horizonte), 21, 1992, p. 23-52 ; 133-151 ; 207-228.

Traduction portugaise de l'étude recensée en *Chron. Tert.* 1990, n° 9.

P. P.

NOUVELLES

58. Pendant l'année universitaire 1992-1993, Hans-Werner Thönnies a soutenu devant la Katholisch-theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum une thèse intitulée : *Caelestia recogita et terrena despicias. Altkirchliche Apologetik am Beispiel Tertullians im Vergleich mit modernen Entwürfen* (parue à Berne, chez P. Lang, en 1994).

59. La *Chron. Tert.* 94 recensera entre autres, outre la thèse de H. W. Thönnies, l'édition de *Marc III* par R. BRAUN (SC 399) ; E. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology* ; A. ZILLENBILLER, *Die Einheit der katholischen Kirche : Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*, et de nombreux articles dont nous regrettons d'avoir eu connaissance trop tard pour en rendre compte cette année.