

Chronica Tertulliana et Cyprianea 1994

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. Nous remercions en particulier MM. Pierre-Paul Corsetti et Pierre Dufraigne, qui nous ont fourni de précieuses indications bibliographiques, et M. Jean-Pierre Rothschild, qui nous a permis l'accès aux travaux de B. Hall.

Avec cette livraison, la *Chronica* boucle un cycle de vingt ans. L'Institut d'Études Augustiniennes envisage de publier une réimpression de l'ensemble de nos bulletins. Le volume sera muni des index nécessaires, et d'un supplément où nous efforcerons de rendre compte de tous les ouvrages et articles que nous avons pu omettre. Ces recensions ne seront pas reprises dans la prochaine livraison de ce bulletin, qui ne traitera que des publications de 1995. Nous remercions d'avance les lecteurs qui voudraient bien nous signaler les lacunes qu'ils ont pu repérer : *nemo proficiens erubescit*.

René BRAUN — Frédéric CHAPOT — Simone DELÉANI

François DOLBEAU — Jean-Claude FREDOUILLE — Pierre PETTMENGIN

ÉDITIONS

1. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem, Liber III*, éd. René BRAUN, Paris : Éditions du Cerf, 1994, 363 p. (Sources Chrétiennes, 399).

On a déjà dit tout le bien qu'il fallait penser des deux premiers tomes de l'*Adversus Marcionem* que la collection "Sources Chrétiennes" s'honore de publier (cf. *Chron. Tert.* 1990,

n° 2, et 1991, n° 2). Le troisième les surclasse encore, à la fois par l'importance des problèmes qu'il soulève et par la maîtrise avec laquelle R. B. les traite, en théologie et en philologue.

L'introduction est remarquable par sa densité et sa clarté. On appréciera en particulier l'analyse du livre, reprise dans un plan d'ensemble et, dans le corps de la traduction, par des intertitres et des manchettes qui permettent de suivre pas à pas les raisonnements, parfois bien subtils, de Tertullien. L'édition comporte la matière d'un commentaire perpétuel, qui se partage entre de nombreuses notes en bas de page et un important appendice en fin de volume : 102 notes critiques discutent les difficultés du texte ou de la traduction (il n'y en avait que 60 pour le livre II, d'une taille comparable) et 18 notes complémentaires, qui sont de véritables petites dissertations, abordent des points de vocabulaire, de doctrine ou d'exégèse. Un index fait de main d'ouvrier permet un accès facile aux richesses des trois volumes publiés. La *recensio* du texte avait été faite par Kroymann, au moins dans ses grandes lignes ; on disposait de bonnes traductions en anglais et en italien ; la lecture de *Marc* restait pourtant un exercice difficile. Avec l'édition de R. B., on est entré dans une ère nouvelle.

L'essentiel de *Marc* III est consacré à la réfutation de la christologie marcionite, à partir d'un grand débat sur les Écritures, dont le point principal porte sur l'annonce prophétique du Christ dans l'Ancien Testament : était-ce bien, comme l'affirme la Grande Église, le Christ du Créateur qui était annoncé par Isaïe et dans les Psaumes ? La position de Marcion est comparable à celle des Juifs, pour qui le Messie n'est pas encore venu, et Tertullien remploie contre lui des arguments qu'il avait utilisés contre eux dans l'esquisse que constitue l'*Aduersus Iudaeos* (sur les rapports de ces deux œuvres, R. B. se rallie à la thèse, communément admise aujourd'hui, de G. Säflund et H. Tränkle). La comparaison des textes aurait été sans doute plus aisée si les emprunts avaient été indiqués non pas en tête de chapitre, mais page par page. On aurait ainsi perçu tout de suite des divergences que R. B. signale souvent, mais pas toujours ; on comparera par ex. son traitement des ajouts de *Marc* en 14, 6 (34-38) et 14, 7 (47-50).

Le texte repose toujours sur le témoignage de deux manuscrits, l'un conservé, le *Montepessulanus* (=M), et l'autre perdu, le *Hirsaugiensis*, que l'on reconstitue à partir de deux copies (FX) et de l'édition princeps de Beatus Rhenanus (R¹). De M, il a existé deux copies, celle de Gorze dont Rhenanus a obtenu une collation pour sa troisième édition (d'où la fréquence des variantes attestées par MR³), et celle de Dijon, dont subsistent différentes collations. Les notes de Saumaise dans son exemplaire de travail (B. N., Réserve, C. 300) montrent cette fois encore que D n'a d'originalité que dans quelques fautes propres et que le savant éditeur du *De pallio* est un critique avisé : par ses conjectures, il devance Rigault (2, 1 [8] *defendi*) et R. B. lui-même (8, 1 [5] *aborsiuos*). Les indications de l'apparat sont très claires, parfois même un peu trop précises lorsqu'elles s'efforcent de reproduire typographiquement les abréviations des manuscrits, un exercice périlleux et rarement utile. Nous avons relevé très peu d'inexactitudes : en 3, 1 (5), la coupure «exautoravit. Siquidem» apparaît déjà dans R¹ ; en 6, 1 (1), on lit en F non pas «est», mais «est constat» ; il aurait fallu noter en 13, 1 (1) «et Pam : om. θ», et en 6, 3 (19) «fuerat Oehler : fuerit θ». La préférence donnée par deux fois à la leçon de X contre le reste des témoins – 4, 2 (15) *superinduceret X [M^{sc} ??]* ; 13, 4 (24) *uobis X (=Is. 7, 14)* – veut dire que son copiste a su corriger le texte fautif de l'archétype de la tradition. Le second cas est sûr, le premier beaucoup moins.

Kroymann, qui fut le premier à utiliser M de façon systématique, avait profondément modifié le *textus receptus* des anciennes éditions. Ses innombrables conjectures ont eu le mérite de faire sentir bien des difficultés, et parfois de les résoudre : R. B. en conserve près de 25. Il en a lui-même proposé 17. Cinq concernent la ponctuation, toujours si délicate chez Tertullien : 13, 6 (36-37) ; 13, 8 (56) ; 17, 3 (19) ; 17, 5 (45) ; 18, 4 (29-30). Les autres modifient le texte transmis : 1, 2 (19) <ut> *decretum est [ut]* ; 4, 2 (7) *Christus* ; 5, 3 (30) *nec* ; 7, 7 (62) <tantum> (cf. *Iud* 14, 10) ; 8, 1 (5) *aborsiuos* ; 13, 4 (21) *inquis* ; 17, 3 (18) *adnuntians* ; 19, 5 (34) <quam eius> (cf. *Iud* 10, 14) ; 19, 6 (38) *significare meum creatorem* ; 19, 7 (45) *depu-*

tandam ; 24, 11 (87) [uolant uelut] ... *hi qui* ; 24, 13 (108) *sperandam* didici. On ajoutera une conjecture non retenue, bien que tentante, *oneras* pour *honoras* en 11, 5 (26), et des remarques suggestives sur les textes parallèles de *Iud* (cf. p. 87, n. 5 ; 88, n. 1 ; 126, n. 1).

La correction du texte latin est bonne, malgré quelques erreurs : 3, 1 (6) *multo* : *multos* θ ; 7, 6 (47) *delineatur* : *deliniatur* θ ; 17, 2 (13) *supra* : *citra* θ ; 19, 7 (43) *Christo* : *Christo eius* θ ; 24, 12 (101) *qui et* : *et non habet* θ. Les quelques fautes d'impression dans l'introduction et les notes ne sont pas gênantes, même si l'on regrette que le futur collaborateur de R. B., Claudio Moreschini, ait son nom estropié p. 45 et 238. Le fait que l'édition de Pamèle soit toujours datée de 1579 (p. 52) montre que ce fantôme bibliographique a la vie dure – la correction apportée au t. I (p. 361) n'a pas réussi à l'extirper !

Le soin que R. B. met à décrire la langue de Tertullien est toujours exemplaire, et on lui pardonnera volontiers quelques redites, notamment entre les indications de l'apparat et celles des notes critiques (cf. 8, 1 [5] et p. 231 ; 18, 3 [19] et p. 250). Les analyses de R. B. se fondent toujours sur le dépouillement systématique du *TLL* et de l'*Index Tertullianus*, ce qui leur donne une grande sûreté, sauf bien sûr si Claesson s'était basé sur une édition aujourd'hui dépassée : ainsi l'expression *conserere gradum* (2, 1 [1] ; cf. p. 58, n. 1) apparaît deux fois dans le texte de *Iud* établi par Tränkle (2, 1 ; 7, 1). R. B. sait mieux que quiconque qu'il ne faut pas se fier aveuglément aux choix des éditeurs : il démontre par ex. p. 259 que *qui* au sens de *quare*, dont Claesson relève 11 occurrences, n'appartient en fait pas à l'usage de Tertullien. Il faudrait citer des dizaines de petites études parfaitement ciselées, comme celles sur *obtusio/obtusio* (p. 224-225), sur *exinde quod/quo* (p. 236-237), sur le sens de *lancinare* (p. 286-288), etc. On proposera, en hommage, trois modestes suggestions. En 1, 2 (15), est-il raisonnable de lire *seorsus* avec *M* (seule occurrence chez Tertullien) et non *seorsum* avec β (plus de 20 occurrences) ? En 3, 3 (23) et 20, 10 (77), l'omission de *esse* après *posse* est un phénomène courant ; cf. Waszink, éd. *An.*, p. 263. Sur l'emploi du génitif "indépendant", on verra Thörnell, *Studia Tertulliana*, II, 1920, p. 57-58, qui ponctue ainsi 20, 7 (46-48) : «*Nam quia uiro deputare non poterat uirginis [=quod uirginis erat], eum uentrem patri deputauit.*»

Quelques remarques en passant sur la traduction, remarquablement lisible et fidèle. R. B. a plusieurs fois fractionné de longues périodes «par souci d'allègement» (p. 228). Il me semble qu'en 2, 4 (22-24), la coupure en deux phrases ne respecte pas le mouvement du texte. En 19, 9 (56-59), la traduction retrouve la ponctuation traditionnelle et paraît reposer sur le texte rejeté «*ostensa est enim*» (sur tout le passage, voir Thörnell, *Studia Tertulliana*, I, 1918, p. 76-77). En 6, 8 (71-72), R. B. traduit le texte de Kroymann (cité dans *Deus Christianorum*, p. 190) *portio certe, qua* et non le sien *portio, certe qua*. En 16, 3-4 (22-23), la répétition de *certe*, sûrement voulue (cf. *Iud* 9, 21-22), est rendue par deux tours différents, ce qui traduit une certaine gêne ; faut-il, comme *R*³, mettre le premier dans une phrase interrogative, à laquelle répondrait «'certe', inquis» ? Autres suggestions : 1, 1 (7) *adeo* doit avoir ici la valeur d'*ideo* (cf. Hoppe, *Beiträge*, p. 115) ; 6, 5 (31) *abscondam* "ferai disparaître" (*Is.* 29, 14 κρύψω ; *Marc* IV, 25, 4 *celabo*) ; 10, 5 (28) *figendo* "en la façonnant" ; 12, 2 (13) "nom commun" ne rend pas bien *sensus ... communis* (cf. Evans : "common <to all nations>") ; 13, 2 (9) *scilicet uagitu* est ironique : «c'est bien sûr par son vagissement...».

L'apparat biblique est d'une abondance et d'une qualité exceptionnelles. Les citations isolées sont souvent commentées en bas de page, et les notes complémentaires "décortiquent", avec beaucoup de pénétration, les dossiers scripturaires les plus fournis, comme celui sur les deux avènements du Christ (p. 276-280 ; on notera p. 279, à propos du bouc émissaire, une coïncidence avec la Mishnah, qui ne peut guère s'expliquer que par une tradition judéo-chrétienne, non attestée par ailleurs) ou ceux sur les figures et les prophéties de la croix (p. 294-297). Les ouvrages de G. Quispel et P. Prigent avaient déjà apporté beaucoup de matériel, mais R. B. sait les compléter et les corriger et, en suivant méthodiquement les démonstrations de Tertullien, il est à même d'en faire ressortir l'originalité et la vigueur.

Devant tant de richesses, on est presque gêné de présenter quelques remarques de détail. Tout d'abord, une question technique : serait-il possible, lorsqu'une citation revient plusieurs fois dans le même chapitre, de répéter non pas la lettre en exposant qui sert d'appel de note, mais la référence elle-même ? Ainsi en 8, 7, on comprendrait tout de suite que le passage n'est qu'une longue adaptation de *I Cor* 15, assez fidèle malgré le changement de personne (cf. la traduction littérale donnée en *Res* 48, 3-5).— Certains versets de l'Ancien Testament sont cités dans le Nouveau. Si la source de Tertullien se laisse déterminer sans ambiguïté, il vaudrait la peine de la préciser : ainsi, en 17, 5, c'est le texte de *Matth.* 8, 17 qui est reproduit, et non celui d'*Is.* 53, 4.— Quelques citations "classiques" chez les Pères n'ont pas de correspondant exact en hébreu ou en grec : si R. B. commente bien (p. 296) l'addition *a ligno* que comporte la citation du *Ps.* 95, 10 en 19, 1, il aurait pu aussi souligner l'omission de *a deo* en *Deut.* 21, 23 (maledictus [a deo] omnis qui pependerit in ligno, cité en 18, 1), sur laquelle on peut toujours voir la note de G. Archambault à Justin, *Dial.* 96, 1.— Enfin on a peut-être lieu de s'étonner du nombre anormalement élevé de références fausses qui apparaissent dans *Marc* III : 1. Joël pour Amos (6, 6 ; cf. p. 226) ; 2. I au lieu de II *Règnes* (20, 8 ; cf. p. 255) ; 3. *Ps.* 57 pour 67 (22, 6 ; cf. p. 260) ; 4. Michée pour Malachie (22, 6 ; cf. p. 261) ; 5. *Ps.* 57 pour 58 (23, 4 ; cf. p. 263) ; 6. peut-être Amos pour Isaïe (24, 11 ; cf. p. 212, n. 3). R. B. s'est efforcé de séparer les erreurs de Tertullien, qu'il respecte (nos 1, 2, 6), des accidents de la transmission, qu'il corrige (nos 3 à 5). On peut se demander si dans le cas n° 5 il n'y aurait pas un vestige de l'ancienne numérotation des Psaumes dans la Bible africaine, qui est inférieure d'une unité à celle des Septante (cf. C. H. Turner, *Journal of Theological Studies*, 6, 1905, p. 264-268). Il vaudrait sans doute la peine d'examiner toutes les références aux Psaumes que donne Tertullien, comme on l'a fait pour Cyprien.

On pourrait faire quelques additions minimales au commentaire (par ex. rapprocher 18,7 d'*Idol* 5, 3-4), mais le vrai problème qui attend maintenant R. B., traducteur et annotateur des livres IV et V (C. Moreschini se chargeant de l'établissement du texte), sera non plus d'ajouter, mais de supprimer. Le livre IV à lui seul est plus volumineux que les trois premiers réunis. Il faudra donc trouver une présentation plus ramassée, mais qui ne prive pas le lecteur de cette alliance de la réflexion et de l'érudition qui fait le prix de cette grande entreprise. P. P.

2. *Sancti Cypriani episcopi epistularium* ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipuis edidit G. F. DIERCKX, Turnholti : Brepols, 1994, VIII-310 p. (Corpus Christianorum, Series Latina, III B - Sancti Cypriani opera, Pars III,1).

Wilhelm von Hartel (1839-1907), futur ministre des cultes et de l'instruction publique de la monarchie austro-hongroise, n'avait pas 30 ans en 1868, lorsqu'il publia son édition des *Opera omnia* de Cyprien (*CSEL* 3, t. 1-2), la première après la révolution dans les méthodes de la critique textuelle qu'on place d'ordinaire sous le patronage de Karl Lachmann. On en a, bien souvent, relevé les faiblesses, mais il faut tout de suite ajouter qu'aujourd'hui encore elle n'est pas totalement remplacée, et que certaines des éditions partielles qui lui ont succédé n'ont pas réalisé des progrès substantiels. Celle que nous donne maintenant G. D., après des années ou plutôt des décennies de travaux préparatoires, devrait au contraire satisfaire les plus exigeants. On ne pourra la juger pleinement que lorsqu'auront paru la fin de la correspondance (lettres 58 à 81) et surtout le tome consacré à l'introduction, à la description des manuscrits et à l'exposé des principes de critique retenus par l'éditeur, mais on se rend compte dès maintenant qu'il s'agit d'une œuvre monumentale, établie sur la première *recensio* complète de la vaste tradition cyprienne.

Pour avoir une idée de l'apport de cette nouvelle édition, nous l'avons soumise à deux tests, qui opposent l'un Hartel à G. D. et l'autre G. D. à lui-même. Dans *l'epist.* 48, de Cyprien au pape Corneille, le texte du *CCL* diffère en 12 endroits de celui du *CSEL*. Sept fois, G. D. est revenu au texte traditionnel, celui de Baluze (1726) puis de la *Patrologie latine*, en

rejetant une intervention arbitraire (l. 45 ut *secl. Hart*) et des tournures moins bien attestées et/ou moins conformes à l'usage de l'auteur (7 ad [*ante diaconos*] *Hart* ; 43 ab *om. Hart*, etc.). Quatre fois, G. D. rejette le texte reçu par ses prédécesseurs, d'où des nouveautés qui peuvent être intéressantes (27 *Mauretianus duas Di* : *Mauretianam Bal Hart* ; 29 *placuit* : *placuit ut* ; 32 *sicuti* : *sicut* ; 36 *profecisse* : *processisse*). Dans le cas d'une tripartition (17 in *praesentiam Di* : in *praesentia Hart* in *praesenti Bal*), la leçon retenue s'impose face à une conjecture gratuite et à une variante qui ne remonte qu'à un seul témoin antique (garanti par l'accord *Pk*). Enfin, on signalera que quatre fois G. D. approuve les choix de Hartel contre la vulgate imprimée (notamment à la l. 46 *protectio* au lieu de *dignatio*). Le bilan est donc honorable, mais pas spectaculaire. Le contraire aurait surpris : le texte de Cyprien, dont on connaît depuis longtemps des témoins de base, est bien établi au moins dans ses grandes lignes. Ce qui est en revanche exceptionnel, c'est la qualité de l'apparat critique, positif ou négatif suivant les cas, mais toujours d'une parfaite clarté, que sert une typographie aérée et impeccable (on lira seulement l. 37 *sic* au lieu de *sit*). S'inspirant d'une pratique de l'édition "Budé" (1925), G. D. indique dans un appareil spécial les témoins sur lesquels se fonde son texte, mais alors que le chanoine Bayard se contentait de reprendre les manuscrits utilisés par Hartel, dont il reproduisait ensuite de rares leçons, les choix faits par G. D. offrent un aperçu raisonné sur la transmission du texte.

On le voit en comparant son édition des lettres 30, 31 et 36 à celle qu'il en avait donnée en 1972 dans les *Opera Novatiani* (CCL 4). Le texte lui-même n'a subi que quelques retouches, en général justifiées : *epist.* 30, 2, 2, (32) *quia* rattaché à la citation de *Rom.* 1, 8 ; 31, 6, 4 (134) *importunis cibis Di*² : -*nus cibus Di*¹ ; 7,1 (144) *satisfacientibus* : *satisfactionibus* ; 8, 2 (162) *aduersus* : *aduersum* ; 36, 4, 2 (92) *in domino* : *semper*. En revanche, on s'étonne de la faute *adque* pour *atque* en 30, 3, 2 (60) – le texte de Hartel, qui la contient, a-t-il servi de "copie" ? – et on peut n'être pas convaincu par le maintien de la variante *et exoptauit* en 31, 1, 3 (24). La grande nouveauté, c'est l'apparat. Alors que celui de 1972, renforcé par une copieuse *appendix critica*, était si riche que seul l'éditeur lui-même pouvait en tirer quelque profit, G. D. a choisi maintenant de présenter non plus la totalité de la tradition manuscrite, mais seulement le témoignage des chefs de file qu'il avait identifiés en appliquant les méthodes stemmatiques traditionnelles, par un labeur qui force l'admiration. Si chaque lettre (ou groupe de lettres) a fait l'objet d'une enquête aussi étendue et aussi précise, on ne peut que s'incliner devant le tour de force de G. D. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que dans le cas de ces trois lettres, l'éditeur s'est contenté d'élaguer un matériau surabondant (en supprimant parfois, à contre-cœur sans doute, des informations intéressantes pour l'histoire du texte de Cyprien). Il apparaît notamment que sa reconstitution de *V* (le *Veronensis* perdu) a fait des progrès importants, comme on en constate aussi dans les appareils des citations bibliques et des testimonia.

On attend donc avec impatience, et avec une grande reconnaissance, les deux tomes qui termineront cette édition destinée à faire date. P. P.

3. PSEUDO CIPRIANO, *I due monti Sinai e Sion*. De duobus montibus, a cura di Clara BURINI, Fiesole : Nardini, 1994, 330 p. (Biblioteca Patristica, 25) ; EAD., *Per una nuova edizione dello ps. cipriano De duobus montibus—Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma : Gruppo Editoriale Internazionale, 1994, p. 47-72.

Première édition critique du *De duobus montibus* (CPL 61 = *Mont.*) depuis celle de Hartel en 1871. Le texte latin, relativement court, et sa traduction italienne occupent les p. 144-185 ; le volume renferme en outre une copieuse introduction, un commentaire linéaire, assez prolixe, et un index complet du vocabulaire. L'édition est fondée sur la collation de six manuscrits (s'échelonnant de la fin du VIII^e au XII^e s.), choisis d'après les enquêtes antérieures sur les corpus cyprianiques (de Von Soden, Bévenot, Diercks, etc.). Les p. 123-126 recensent les passages où le texte retenu diffère de celui de Hartel (ajouter *iuxta tractus* en 9.6). En général,

C. B. est plus conservatrice que son prédécesseur dans le respect des vulgarismes, dont on se demande souvent s'ils reflètent l'usage de l'auteur antique ou la phonétique mérovingienne. Pour la datation du texte (un sujet controversé), elle souligne la faiblesse des arguments en faveur d'une époque antérieure à Tertullien et adopte une solution basse, en continuité avec les suggestions de Romero-Pose et Simonetti : «tra la seconda metà del III sec. e la prima metà del IV». Sauf quelques paragraphes d'introduction et de conclusion, l'article des *Mélanges Naldini* donne une première version (p. 49-71) des p. 127-138, puis 111-126 du volume de la *Biblioteca Patristica*.— Ce travail est consciencieux et rendra des services, mais il aurait sans doute gagné à être concentré et revu de plus près par les savants directeurs de la collection. Le t. 4 de la *Patrologie latine* de Migne remonte à 1844, et non à 1891 (qui est seulement l'année d'une réimpression très fautive) : on voit donc mal comment une note de la *Patrologie* pourrait confirmer un jugement de Hartel (p. 187). Les développements sur l'auteur et la date de *Mont.* n'emportent pas l'adhésion : il se peut que Daniélou se soit trompé en suggérant un judéo-chrétien de la fin du II^e s., mais la présente réfutation de Daniélou laisse intacte l'argumentation de Harnack en faveur de la première moitié du III^e. D'autre part, en quoi l'«inattendibilità degli argomenti addotti dal Daniélou (p. 25)» renforce-t-elle une datation basse ? en quoi les parallèles supposés avec la théologie donatiste (figée sur des positions archaïques) obligent-ils à descendre *Mont.* jusqu'à la première moitié du IV^e siècle ? Après tout, C. B. a choisi de suivre en partie Daniélou, en adoptant en 9.6 la version psalmique *iuxta tractus*, qui révèle l'influence de l'Épître de Barnabé.

Le début du texte est ponctué ainsi : «Probatio capitulorum : quae in scripturis deificis continentur quae in veteri testamento figuraliter scripta sunt per novo testamento spiritualiter intellegenda sunt, quae per Christo in veritate adimpleta sunt». Cela est proprement inintelligible et non conforme à la ponctuation des manuscrits que j'ai consultés. Il faut revenir, à mon sens, à l'opinion de G. Mercati, qui voyait dans les premiers mots une didascalie (cf. p. 187). Voici comment il convient alors de présenter le texte : «De duobus montibus (= titre). Probatio capitulorum quae in scripturis deificis continentur (*sc.* de duobus montibus = sous-titre). Quae in veteri testamento... (= vrai incipit, constitué d'une phrase équilibrée)». Le sous-titre introduit une partie se terminant au § 11 par les mots : «Ecce probavimus per omnium scripturarum deificarum fidem duo montes Sina in terra et Sion in caelo duorum testamentorum portare figuram...», qui font écho ou ont donné naissance à la rubrique initiale. Le développement suivant (§ 12) commence d'ailleurs par une expression voisine : «Aliam probationem veritatis scripturis positam...». Cette observation amène à nuancer ce que dit l'A. de la structure (p. 53-54) et du genre de l'ouvrage (p. 17-18, n. 28). *Mont.* est constitué en fait de deux démonstrations exégétiques (*probationes*) : au cas où l'on tiendrait à lui conserver, avec C. B., le qualificatif d'homélie, ce terme serait alors à entendre au sens – non technique – de conférence d'exégèse, sans relation avec des lectures liturgiques.

L'établissement de certains passages est surprenant : en 9.2 («accepit tabulam et titulum et scripsit tribus linguis»), il ne serait pas très audacieux de conjecturer *exscripsit* pour *et scripsit* ; si en 8.1, l'archétype de *Mont.* a substitué *videbunt* à *vivebunt*, est-il raisonnable de conserver en 3.3 et 7.2 des leçons aberrantes, qui sont elles aussi explicables par un lapsus minime : «partem incredulam viventem per fidem (credulam *Hartel*)», «temptaverunt dominum in loco aquoso (inaquoso *Hartel*)» ? Produire une édition critique ne consiste pas à se distinguer d'un prédécesseur à chaque fois que cela semble possible. F. D.

4. BENOÎT (André), MUNIER (Charles), *Le baptême dans l'Église ancienne (I^{er}-III^e siècles)*, Berne ; Berlin ; Francfort-sur-le-Main, etc., 1994, XCV-276 p. (Traditio Christiana. Thèmes et documents patristiques, 9).

A. B. et C. M. ont rassemblé dans cet ouvrage les principaux textes pré-nicéens relatifs au baptême, depuis la Doctrine des douze Apôtres jusqu'au Concile de Nicée, en y intégrant les

textes gnostiques et même juifs. Les textes latins et grecs sont présentés dans leur langue originale et accompagnés d'une traduction ; les textes hébraïques et coptes sont retenus en traductions anglaise et française. L'introduction évoque à grands traits l'évolution de la liturgie et de la théologie du baptême, des origines à Nicée, puis est complétée par une abondante bibliographie, bien au fait des recherches récentes. Les extraits, numérotés et classés par ordre chronologique et par auteur, sont accompagnés de courtes notes bibliographiques. Tertullien et Cyprien, avec respectivement 37 et 27 textes (soit 32 et 26 pages) constituent, avec Origène, les plus gros dossiers du recueil.

Malheureusement cet ouvrage commode est déparé par de nombreuses fautes. Outre les innombrables coquilles (ex. : p. XLII, dernière ligne, lire "en dehors" ; p. 119, l. 5 lire "dans l'armée" ; p. 123, l. 7 lire "Dieu", puis, l. 11, "venimeuses" ; p. 139, note 2 de l'extrait 108, supprimer le "dans" ; p. 142, l. 4, lire "Fredouille"), l'absence de cohérence dans certaines abréviations (ex. : l'*Évangile de Marc* abrégé *Marc*, p. XIII, puis *Mark*. p. XIV, n. 9; *Ioh.* p. XIV, n. 10, et *Jean* p. XVI), les erreurs dans les renvois aux notes (ex. : p. LVIII, le renvoi 3 ne correspond à aucune note ; p. 133 déplacer le numéro de l'extrait vers le haut), et les interférences entre l'édition allemande et l'édition française (ex. : p. 129, *Tertullian*), on s'étonne de l'absence de Cyprien dans l'*index* des citations patristiques. Ces erreurs sont encore plus déplorables lorsqu'elles affectent le texte même des extraits. Pour nous en tenir à Tertullien, nous relevons :

- en *Mart* 3, 3, oubli de *hoc* après *quodcumque*
- en *Bapt* 2, 1, lire *aliquando*
- en *Bapt* 3, 2, lire *informes*
- en *Bapt* 8, 2, les auteurs s'écartent de l'édition de Borleffs qu'ils disent suivre
- en *Bapt* 15, 2, oubli des crochets droits autour de *sed* (qui n'est pas traduit) ; le texte *sane quae*, que donnent les manuscrits et que retiennent les éditeurs, est remplacé, sans doute par erreur, par *sane quid*
- en *Marc* I, 28, 3, Braun a déplacé le changement de paragraphe après *semel factum est* ;
- en *Res* 8, 3, lire *abluitur*, à la place du barbarisme *abluitura*.

L'absence de note pour préciser le contexte de tel passage est parfois gênante : ainsi il ne serait pas inutile de mentionner clairement que le *ipse* de l'extrait 88 (= *Praes* 40, 3) désigne Satan. Le classement par auteur, pour commode qu'il soit, n'est toutefois pas le plus adéquat dans le cas des témoignages qu'apportent les Pères sur des pratiques hérétiques. Ainsi en est-il pour les extraits 112 et 113 empruntés à *Marc* et à *Val*. Il eût alors été utile, pour que tels extraits ne passent pas inaperçus et puissent être recoupés avec d'autres *testimonia*, d'en indiquer les références dans l'*index* analytique sous un lemme "marcionisme" ou "valentinisme". Ces imperfections matérielles rendent parfois irritante la lecture d'un ouvrage par ailleurs riche et utile.

F. C.

TRADUCTIONS

5. PONTIUS, *Vie de Cyprien*. PAULIN, *Vie d'Ambroise*. POSSIDIUS, *Vie d'Augustin*. Introduction par Jean-Pierre MAZIÈRES, traduction et notes par Nadine PLAZANET-STARRI, Jean-Pierre MAZIÈRES, Paris : Migne, 1994, 197 p. (Les Pères dans la foi, 56).

Conforme au but de la collection, ce volume donne au public francophone un accès facile aux trois *Vies*, sans surcharge d'érudition. Mais faute d'une information préalable suffisante et d'un effort réel d'interprétation, les auteurs n'en livrent qu'un reflet pâle, flou et inexact. G.

Madec a rendu compte de la traduction de la *Vie d'Augustin* (RÉAug, 40, 1994, p. 520). La *Vie de Cyprien* n'est pas mieux traitée. On se félicitera qu'elle soit accompagnée, en appendice, d'une traduction des *Acta Cypriani*. Mais on s'étonnera que J.-P. M. la présente comme une simple biographie, décrivant «la conversion après une jeunesse orageuse» (dans l'opuscule de Pontius, rien n'est dit de cette jeunesse) et «l'œuvre littéraire» (dès la première phrase, Pontius prend la précaution d'affirmer qu'il ne parlera pas des écrits de l'évêque, suffisamment éloquents par eux-mêmes, mais seulement de ses *opera et merita* ; la "liste" du chapitre 7 ne mentionne aucun titre et a pour but d'évoquer l'action pastorale de l'évêque à travers ses écrits). La traduction de N. P.-S. est approximative. Au seul chapitre 2, «*Inter fidei suae prima rudimenta nihil aliud credidit Deo dignum, quam si continentiam tueretur*» est rendu par «pour s'éveiller à la foi, il estima que rien n'était digne de Dieu, si l'on n'observait pas la continence» ; *festinatio* est traduit par "enthousiasme" et *uelocitas* par "précocité", alors que Pontius cherche à montrer que son héros brûle les étapes et anticipe le Royaume dès sa conversion. Relevons encore : "pêcheurs" pour *lapsi* (7, 5), "nous déduisons (des Écritures)" pour *accipimus* (13, 4), "dévotion à la foi" pour *deuotio fidei* (15, 4), "sentence pleine de sens" pour la *sententia spiritalis* inspirée au juge par l'Esprit (17, 1). A la fin du ch. 9, Pontius cite les paroles de son évêque, et non celle du Seigneur comme le laisse entendre la traduction de N. P.-S.

Malheureusement, ces inexactitudes faussent parfois le sens général. Les longues phrases de la préface sont si morcelées dans la version française qu'on ne peut plus y saisir les intentions du biographe. La traduction de *sacerdos* par "prêtre", lorsque ce mot est coordonné à *martyr* – trois fois au moins –, empêche de comprendre l'intention première de Pontius : célébrer le premier "évêque" d'Afrique à subir le martyre. Ne pas tenir compte de la relation *ceteros ... quidam* (5, 5) entraîne un contresens qu'aggrave encore une annotation confuse (n. 18, p. 28) : au moment de l'élection de Cyprien à l'épiscopat, tous (*ceteros*) sont joyeux, mais certains (*quidam*) font opposition ; il ne s'agit pas à cet endroit des conflits ultérieurs. La méconnaissance du tour asyndétique et antithétique introduit par *uiderit* rend incompréhensibles la fin du chapitre 6 et une partie du chapitre 11 (11, 3). Pontius présente les agréments de l'exil à Curubis comme réels, et non comme possibles (ch. 12).

On comprend mal pourquoi, devant un texte difficile, les auteurs n'ont pas cherché à tirer profit des éditions commentées, et munies d'une traduction italienne satisfaisante, de Pellegrino et Bastiaensen. S. D.

PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

6. DIDIER (Béatrice), éd., *Dictionnaire universel des littératures*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, 3 vol., CXXVIII-4396 p.

Cet imposant dictionnaire réserve une place honorable à la littérature latine chrétienne concernée par notre *Chronica*. Nous y rencontrons une série d'articles, souvent brefs mais riches, sur les principales personnalités littéraires de cette époque, qui font l'objet d'un rapide portrait moral et dont l'œuvre est présentée à grands traits : il s'agit de Tertullien et Minucius Felix (J.-Cl. Fredouille), Cyprien et Novatien (S. Déléani) et Commodien (J.-M. Poinsotte). Ces notices monographiques, enrichies d'une bibliographie, sont complétées par des articles consacrés à la poésie didactique chrétienne, qui évoque notamment à son tour Commodien, aux hymnes liturgiques chrétiennes (J.-L. Charlet), ainsi qu'à la *Vetus Latina* (G. Nauroy). Dans ce dernier cas, la complexité de l'histoire des vieilles latines rendait difficile une présentation succincte, et l'auteur a dû en rester à une information très générale et, du même coup, peu

éclairante ; l'utilisation des travaux de P.-M. Bogaert et la citation dans la bibliographie de son article de la *Revue théologique de Louvain* : «La Bible latine des origines au Moyen-Age. Aperçu historique, état des questions» (cf. *Chron. Tert.* 1988, n° 15), eussent peut-être permis de répondre mieux aux attentes du lecteur.

F. C.

ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

7. KESSLER (Andreas), *Tertullian und das Vergnügen in «De spectaculis»* — *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 41, 1994, p. 313-353.

Étude de *uoluptas* chez Tertullien, plus particulièrement dans *Spec* où se rencontrent 34 des 61 occurrences du mot dans toute l'œuvre. Il comporte une valeur neutre comme il ressort de la proposition *hic uoluptas ubi est uotum* (*Spec* 28, 5), ce qui est en accord avec le stoïcisme. Le moraliste conçoit donc la possibilité d'un plaisir positif. Après avoir examiné les *uoluptates* mauvaises liées au paganisme, A. K. étudie – et c'est la partie la plus intéressante de ce mémoire de licence – le programme des *uoluptates a Deo contributae* sur lequel s'achève *Spec* (ch. 28-30) : il montre qu'il n'est pas à considérer comme pure rhétorique, mais correspond bien aux conceptions et aspirations de Tertullien sur la vie chrétienne (*Deo uiuere*). A propos de la *uoluptas* donnée par la vision du Jugement dernier, l'Africain n'est pas lavé du soupçon de sadisme et de "Schadenfreude".

R. B.

8. MENGHI (Martino), *Tertulliano e il «De spectaculis»* — *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, 9-10, 1992, p. 189-209.

L'importance du «spectacle» comme moyen privilégié de dialogue entre les sujets et le pouvoir sous l'Empire sert de point de départ à M. M. – auteur d'une traduction récente de *An* (cf. *Chron. Tert.* 1989, n° 1) – pour souligner plusieurs aspects peu étudiés de *Spec*, et d'abord ceux qui concernent la portée sociale et politique des jeux. Il le fait en un parcours qui n'est pas exempt de parenthèses dont certaines sont peu utiles : ainsi p. 202-203, sur l'espace scénique à Rome (les passages allégués de *Spec* visent en effet non le théâtre, mais le cirque et le stade). De fines analyses sont présentées sur les dispositions psychologiques des spectateurs, comme p. 199-202 le rapprochement avec le spectacle du naufrage chez Lucrèce (II, 1-4), et la contradiction entre l'attitude de la vie courante et le comportement dans les jeux. L'observation la plus intéressante, qui revient dans toute la fin de l'étude et s'appuie sur les derniers chapitres, a trait au thème du *regard*, du rapport visuel qui s'instaure par le chemin des yeux – porte de l'âme – entre le spectateur et l'objet de son spectacle. Dieu apparaît comme le seul vrai spectateur (*Spec* 20, 3) et c'est aux seuls spectacles voulus par lui que doivent se limiter les chrétiens.

R. B.

9. HERRERA (Rosa M.), *Temor en interés en el «Liber ad Scapulam» de Tertuliano* — *Helmantica*, 43, 1992, p. 391-398.

Analyse de la notion de crainte qui, associée à celle d'intérêt, serait au centre de l'exhortation adressée à Scapula pour qu'il arrête la persécution. Sans prolongement vers les autres œuvres, sans tentative pour replacer l'écrit dans la tradition du genre apologétique – l'étude d'E. Heck (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 27) n'est pas citée –, ce travail (de débutante ?) se clôt sur des remarques sémantiques (à propos d'*expauescere* et *pertimescere*) et stylistiques.

R. B.

10. POIRIER (Michel), *Dans l'atelier d'un évêque écrivain. Enquête sur la manière dont Cyprien de Carthage conduit sa pensée, compose et rédige son ouvrage, dans le «De opere et eleemosynis»* — *Revue des Études Latines*, 71, 1993, p. 239-250.

Dans cette *Enquête* minutieuse sur le *De opere et eleemosynis*, l'A. étudie comment Cyprien associe les références à l'Écriture et le travail de rhétorique. Ainsi l'utilisation du dossier de *Testimonia ad Quirinum*, manifeste dans les chapitres 4-8 et 9-10, n'a pas empêché la composition littéraire : dans le premier cas, le déplacement de la citation de *Tobie* évoquant la délivrance de la mort par l'aumône et l'ajout d'*Actes* 9, 40, qui rapporte la résurrection de la charitable Tabitha, créent une habile transition entre l'Ancien Testament et le Nouveau ; dans le second cas, on relève la reprise symétrique, dans un développement moins scripturaire et plus autonome (chap. 11-14), des deux réponses des chapitres 9-10. Cyprien sait également tirer un parti à la fois littéraire et doctrinal de la polysémie des mots *munus* et *opus*. Enfin la "microlecture" de la période du chap. 1, l. 6-9 montre comment la connaissance de la Bible fonde et nourrit, sans la brider, l'élaboration stylistique de l'auteur. C'est une belle démonstration de l'unité de la forme et du fond chez un grand écrivain !

F. C.

11. TORNATORA (Alberto), *Diabolus eloquens, l'archetipo letterario di un «nuovo» locus a fictione (Cipriano, De opere et eleemosynis cap. 22)* — *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 59 (N. S. 17), 1993, p. 21-34.

Conformément aux préceptes de la rhétorique antique (Quintil. 5, 10, 96), Cyprien introduit un *locus a fictione* dans l'argumentation de son *De opere* : devant le Christ Juge, le diable joue le rôle de l'accusateur et prononce une *rogatio* en règle (ch. 22 ; le terme de *rogatio* est-il bien approprié ?). La figure du *diabolus eloquens*, qui aura un grand succès littéraire, trouverait ici son origine, plutôt que dans la Bible, où les interventions de Satan sont rares et brèves, la parole étant réservée à Dieu. Sur la polysémie de *munus* (p. 27), il convient de renvoyer à M. Poirier, *Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot munus dans le De opere et eleemosynis de saint Cyprien* — *Studia Patristica*, 12 (= *TU*, 115), 1975, p. 254-260.

S. D.

12. RICKLIN (Thomas), *Imaginibus vero quasi litteris rerum recordatio continetur. Versuch einer Situierung der Cena Cypriani* — *Peregrina curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme*, hrsg. von Andreas KESSLER, Thomas RICKLIN, Gregor WURST, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 215-238 (Novum Testamentum et orbis antiquus, 27).

La *Cena Cypriani* (CPL 1430) est une œuvre énigmatique. Son dernier éditeur, Christine Modesto, proposait de la localiser en Italie du Nord vers la fin du IV^e s. et l'interprétait comme une sorte de centon carnavalesque, sans portée blasphématoire ou didactique (cf. *Chron. Tert.* 1992, n° 3). T. R. essaie de préciser les intentions de l'auteur et les genres littéraires dont ce dernier s'inspirait. La *Cena Cypriani* serait effectivement une sorte de centon, mais avec une très claire visée mnémotechnique, reconnue par Raban Maur, l'un de ses adaptateurs médiévaux. La tradition antique de l'*Ars memoriae*, illustrée notamment dans l'*Ad Herennium*, incluait une composante grotesque dont l'auteur anonyme a su tirer parti. Le parallèle, depuis longtemps reconnu avec un sermon de Zénon de Vérone, n'oblige pas à situer et à dater l'ouvrage comme l'a fait Modesto. Un ecclésiastique, éduqué de façon traditionnelle, aurait pu concevoir la *Cena Cypriani* à n'importe quel moment entre le début du III^e et la fin du V^e siècle. La phrase latine du titre (cf. p. 224, n. 43) est empruntée à Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae* V, 338.

F. D.

TEXTE, LANGUE, STYLE

13. QUELLET (Henri), *Concordance verbale de l'Ad uxorem de Tertullien*, Hildesheim : Olms-Weidmann, 1994, [IV-] 262 p. (Alpha-Omega, Reihe A : Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie, 152).

On a déjà dit plusieurs fois les mérites et les limites des concordances lemmatisées que le fin latiniste qu'est H. Q. dresse, au fil des ans, pour les œuvres de Tertullien. Après *Cor* (1975), *Cult* (1986), *Pat* (1988) et *Cast* (1992), c'est maintenant *Vx* qui fait l'objet de sa diligente compilation. On se félicitera que la liste des variantes, présente dans les trois premières livraisons, ait été rétablie dans celle-ci, comme on le souhaitait en *Chron. Tert. 1992*, n° 8 (mais l'outil de travail serait encore plus utile si les vocables non retenus dans le texte de référence figuraient aussi, d'une façon ou d'une autre, à leur place dans la concordance). L'A. a fondé ses dépouillements sur une édition (*SC 273*) qui n'est pas d'une sûreté totale. Il a corrigé un certain nombre de fautes ; un coup d'œil à nos *Errata Tertullianea* (cf. *Chron. Tert. 1992*, n° 26) lui aurait permis de rétablir *arbitrum* en II, 5, 4 (au lieu d'*arbitrium*) ainsi que le possessif *suam omis* après *libertatem* en II, 8, 2. P. P.

14. RUGGIERO (Fabio), *Tertullianea I. De corona : note di critica testuale — Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S. 46 (75), 1994, p. 109-126.

Dans ces 29 notes critiques, d'ampleur très diverse (de deux lignes à cinq pages), F. R. examine les passages où son édition de *Cor* (cf. *Chron. Tert. 1992*, n° 1) diffère de celle de Jacques Fontaine, parue en 1966 dans la collection "Érasme". On éprouve une impression de déjà vu, car à l'exception d'une seule, consacrée à *Cor 7, 6* (variante *illilillic*), elles figuraient déjà, sous une forme plus ramassée et parfois plus frappante, dans la «Nota di critica testuale» qui occupe les pages 116-129 de son édition. Beaucoup des choix ici défendus viennent d'être examinés par R. Braun dans une recension détaillée de l'édition (*Gnomon*, 67, 1995, p. 561-563), à laquelle nous renvoyons. On se bornera ici à deux remarques. En étudiant le début du traité, F. R. a très bien montré qu'il y a deux recensions cohérentes, celle de l'*Agobardinus* (A) et celle du corpus dit de Cluny (FNXR = θ), et qu'on ne peut choisir indifféremment des leçons dans l'une puis dans l'autre, voire dans les deux en même temps (comme Kroymann qui lit en 1, 1 *adibant* [A] *adhibetur* [θ]). En revanche il aurait dû indiquer plus nettement que l'accord de A et de tout ou partie de θ garantit le texte de l'archétype de notre tradition, lequel peut être bon (10, 3 *uacat* ; 13,7 *erunt*) ou contestable (1, 5 *musitant* AN ; 1, 5 *et in proelio* AFN ; 3,3 *ebdomadem* AFN). Dans les cas où la tradition se partage entre A et θ , F. R. a tendance à préférer la leçon de A, mais sans exclusive ; ainsi il choisit avec θ en 7, 6 *illic* ; en 13, 2 *domini dei nostri*, et en 15, 1 *inattaminatam*. P. P.

15. COSTANTINI (Marie-Louise), *Le terme de caro dans le De carne Christi de Tertullien. Essai d'interprétation structuraliste et intersubjective — Nomina rerum. Hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, Nice, 1994, p. 133-150 (L.A.M.A. Centre de recherches comparatives sur les langues de la Méditerranée ancienne, 13).

Après des considérations générales sur la complémentarité défendue et revendiquée des méthodes structuraliste et intersubjective, est proposé un essai original de critique littéraire les associant toutes deux et appliquée au domaine de l'antiquité. Familière avec les théories et les terminologies des linguistes, M.-L. C. traite *Carn* comme «texte» et indépendamment du plan des idées, sans que toutefois celui-ci soit entièrement délaissé. Elle voit dans cette œuvre un cantique de la chair, une litanie sans cesse modulée où la texture phonique crée un "courant sous-jacent de signification" (R. Jakobson). De *caro*, mot-clé de l'œuvre, centre vers lequel

convergent tous les rayons du texte, elle s'attache à reconstituer le réseau sémantique qu'il forme avec ses «diverses et inséparables collocations» (*homo, natiuitas, resurrectio*, etc.) jusqu'à la page finale de *Carn* où «*caro* cède désormais la place au nom du Christ en lequel il trouve sa résolution finale et l'accomplissement prophétique de sa destinée». — P. 138 : la qualification de «maître de saint Augustin» est-elle justifiée pour Tertullien ? R. B.

SOURCES, INFLUENCES

16. WEIDMANN (Clemens), *Unentdeckte Dichterimitationen in Tertullians Ad Nationes* — *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik*, 107/108, 1994/95, p. 467-481 (= ΣΦΑΙΡΟΣ, Hans Schwabl zum 70. Geburtstag gewidmet).

L'A. propose deux corrections au texte fort corrompu de l'*Ad Nationes* I. En *Nat* I, 7, 28, il propose de remplacer le texte *si nihil tale probetur*, peu compréhensible, par la conjecture *si nihil tale proditur*. Cette clausule iambique, habituellement évitée en prose, serait un emprunt délibéré au mètre du drame antique, que Tertullien évoque quelques lignes plus haut (*Nat* I, 7, 27) dans l'allusion aux tragédies *Thyeste* et *Œdipe* ; l'A. trouve un argument supplémentaire dans la fin de la phrase, où *grande nescio quid aestimari oportet* pourrait être une réminiscence des tragédies de Sénèque *Œdipe* 925 et *Thyeste* 267-270. Cette conjecture nous paraît bienvenue, dans la mesure où elle lève une difficulté, tout en s'adaptant bien à la suite du texte : *Nat* I, 7, 33 viendra répondre explicitement à la question posée ici : une personne tout nouvellement convertie au christianisme serait-elle prête, même en échange de la vie éternelle, à ne pas trahir les monstruosités imputées aux chrétiens ?

Une autre réminiscence poétique permettrait de résoudre la double *crux* de *Nat* I, 10, 37 : il s'agirait d'un souvenir de l'*Illiade* 21, 196, vers auquel Quintilien faisait lui-même allusion dans un passage dont il est admis que Tertullien s'inspire ici, *Inst.* 10, 1, 46, lorsqu'il explique qu'il faut commencer l'histoire de la littérature par Homère. C. W. propose donc la conjecture : *ab ipso exordia <r fonte> uestro, eius* (ou *poetis* ?) *'unde omnia <flumina> et omne aequor' cui...* Le *eius*, sorti de la proposition dont il dépend, reprendrait le mot *litteratura*, à moins qu'il ne faille le remplacer par le datif *poetis*. Cette dernière correction nous paraît un peu hasardeuse, et *eius*, comme le reconnaît l'A. lui-même, reste problématique. Cependant l'identification de l'allusion homérique est éclairante, et la conjecture séduisante. F. C.

TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE

17. VAN DER LOF (L. J.), *Tertullian and Augustine on Titus 3, 10-11* — *Augustinus*, 38, 1993, p. 517-525 (= *Charisteria augustiniانا Iosepho Oroz Reta dicata*, curantibus P. MERINO et J. M. TORREALLA, t. I, Theologica).

L'apôtre Paul indique à Tite la façon de se conduire face aux arguties d'un "hérétique" (seule attestation du mot dans le Nouveau Testament) : «Mais les recherches vaines, les généalogies, les disputes, les controverses relatives à la Loi, évite-les : elles sont inutiles et vaines. Celui qui est hérétique, écarte-le après un premier et un second avertissement...» (3, 9-10, cité d'après la *TOB*). Tertullien se réfère à ce texte en plusieurs passages de *Prae* (6, 1 et 3 ; 7, 7 ; 12, 1 ; 14, 6, et surtout 16, 1-2). Comme de nombreux Pères latins (cf. *Vetus Latina*, 25, II, p. 935-936), il lit un texte où la possibilité d'un nouvel échange est exclue (16, 1 : *post unam correptionem*). Cela ne l'empêche pas de se lancer, après avoir asséné l'argument de

prescription, dans des réfutations détaillées de ceux qui faussaient le message révélé et transmis par la tradition. A la différence d'Augustin, beaucoup plus humain, Tertullien n'a aucune sympathie pour l'hérétique, même s'il est hasardeux de déduire de *Scorp* 2, 1 qu'il préconise le recours à la force pour mieux le convaincre de son erreur (voir le commentaire de G. Azzali *ad locum*).
P. P.

18. LO CICERO (Carla), *La persecuzione come punizione divina in Cipriano : motivi biblici e classici* — *Res Publica Litterarum*, 15, 1992, p. 91-97.

L'auteur étudie deux passages dans lesquels Cyprien présente la persécution comme une punition juste et une épreuve salutaire voulues par Dieu (*laps.* 5-7 ; *epist.* 11, 1). Tradition païenne, notamment historiographique (mais n'y a-t-il pas plutôt là des "lieux" devenus "communs" ?), et tradition scripturaire convergent dans le traitement des motifs qui viennent se greffer sur ce thème : relâchement de la discipline au cours d'une longue période de paix ; pédagogie divine fondée à la fois sur la clémence et la sévérité ; interdépendance des vices, *avaritia, luxuria, superbia, discordia*, les derniers tirant leur origine du premier. Dans le *De lapsis*, C. L. C. a repéré quelques réminiscences classiques et scripturaires non encore signalées (n. 4, et passim).
S. D.

ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

19. RIVES (James Boykin), *Religion and authority in the territory of Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Ann Arbor : University Microfilms International, 1994, IX-280 p. [Dissertation Stanford University, 1990]

L'A. analyse le relâchement, dans l'Afrique impériale, du lien qui unissait très étroitement, sous la République, la religion et l'autorité socio-politique, et donc le déclin de la religion officielle. À côté de celle-ci se développent, en toute indépendance par rapport au pouvoir impérial, les pratiques magiques et surtout le christianisme, que l'A. étudie dans son dernier chapitre. La nouvelle religion, détachée de l'autorité politique, a constitué une structure interne disposant de ses propres instances détentrices de l'autorité, ce que le paganisme n'avait jamais connu. J. B. R. explique cette spécificité à la fois par des raisons conjoncturelles et par le contenu même de la foi chrétienne. D'une part le double danger de l'idolâtrie et des persécutions contraignit les chrétiens à s'exclure du pouvoir et de la société et à créer, en s'inspirant des règles de la société païenne, une structure propre dont ils dépendaient et dans laquelle ils plaçaient l'autorité – ce qui permettait d'ailleurs aux membres des classes élevées de la société de retrouver, à l'intérieur de l'Église, le rôle qu'elles exerçaient jusqu'alors dans le monde païen. D'autre part, en faisant dépendre le destin ultime de l'homme, c'est-à-dire le bonheur éternel ou la damnation, du contenu de la foi de chacun et de sa conduite morale, le christianisme rendait nécessaires l'unité de pensée dans l'Église et l'existence d'une autorité reconnue qui déterminât ce qu'il fallait croire et faire. Cette nécessité intrinsèque à la foi nouvelle fut encore renforcée par les controverses avec les gnostiques et les montanistes. Ainsi s'expliquerait l'apparition, à la fin du II^e et au III^e s., d'une structure ecclésiastique rigide à la tête de laquelle figure l'évêque, devenu l'ultime arbitre terrestre du destin éternel des chrétiens.

L'A. étudie ensuite le témoignage que Tertullien et Cyprien nous livrent d'une telle évolution. Le premier insiste surtout sur la *regula fidei* transmise par la tradition apostolique, et ne réserve pas l'autorité spirituelle à la hiérarchie ecclésiastique, dont le rôle est, à ses yeux, essentiellement administratif. En revanche Cyprien, du fait sans doute de sa personnalité et surtout des circonstances de son épiscopat, confie à l'évêque à la fois l'autorité administrative et

l'autorité spirituelle ; ainsi la pénitence ne relève-t-elle plus d'une relation entre l'individu et Dieu, mais elle est régie et déterminée par les chefs de l'Église. Avec Cyprien, l'évêque – l'élu de Dieu – assume sa charge à la façon d'un gouverneur de province.

Cette étude ambitieuse traite d'une question importante de l'histoire de l'Église et du christianisme, et en propose une solution intéressante et stimulante, qui peut également aider à comprendre le tournant constantinien. Nous ferions toutefois deux réserves. D'abord l'isolement des chrétiens et leur rupture avec le reste de la société ne doivent pas être exagérés, et l'A. aurait pu souligner davantage que, la question religieuse exceptée, les chrétiens se reconnaissent membres à part entière de la société impériale. Ensuite les différences qu'il relève entre Tertullien et Cyprien peuvent aussi s'expliquer par leur différence de statut, seul le second étant évêque ; de même les silences de Tertullien sur l'organisation ecclésiale doivent être interprétés avec prudence : ainsi, à propos de la discipline pénitentielle, l'absence de documents suffisamment explicites sur le rôle de la hiérarchie ecclésiastique n'est-elle pas forcément l'indice d'une absence d'intervention des évêques. F. C.

[N. B. Une version révisée de ce travail est parue en 1995 à Oxford, Clarendon Press (XVII-334 p.)]

20. STROBEL (Karl), *Das Imperium Romanum im «3. Jahrhundert» : Modell einer historischen Krise ? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr.*, Stuttgart : Steiner, 1993, 408 p. (Historia. Einzelschriften, 75)

La thèse d'habilitation qui est à l'origine de ce livre, soutenue à Heidelberg en 1989 sous le titre *Mundus ecce mutat et labitur*, a été réduite pour la publication, ce qui explique sans doute qu'il n'y ait pas de bibliographie générale, rassemblant les innombrables études indiquées dans les notes, et que le titre des articles mentionnés ne soit jamais donné. Nous avons affaire cependant à une véritable somme sur l'histoire des mentalités au III^e siècle. K. S. s'interroge sur la validité de la notion de "crise", souvent utilisée depuis Gibbon pour caractériser cette période de l'Empire romain : de Marc Aurèle à la fin du III^e siècle peut-on percevoir, dans les diverses couches sociales des populations de l'Empire, le sentiment d'une crise générale ? Il se méfie d'emblée des présupposés, notamment de l'idée moderne de développement et de crise, que l'on ne peut appliquer sans précaution à l'Antiquité. À la suite de R. MacMullen et A. Chastagnol, il insiste sur la nécessité de tenir compte des différences locales. Pour mener son enquête, il examine de très nombreux documents (références regroupées dans le copieux index des pages 389-408) : inscriptions, papyrus et monnaies, témoignages des auteurs chrétiens et païens contemporains ou postérieurs, littérature rabbinique, textes apocalyptiques en langue grecque et en langue copte. Il les replace minutieusement dans leur contexte historique et idéologique, de façon à interpréter avec le moindre risque d'erreur la manière dont les événements ont été perçus par les hommes de l'époque. Il analyse les textes avec finesse et prudence, tenant compte du genre littéraire et de l'intention des auteurs. Sa conclusion générale est qu'on ne peut parler globalement ni d'un "âge d'anxiété" (E. R. Dodds), ni de "la crise mondiale du III^e siècle" (A. Alföldi), ni de "la crise de l'Empire romain" (G. Alföldy).

Un chapitre est consacré à Tertullien (p. 88-106). S'appuyant sur une lecture attentive de l'auteur et sur des études récentes, notamment celle de J.-C. Fredouille, *Tertullien et l'Empire* (cf. *Chron. Tert.* 1984, n° 18), K.S. voit dans l'œuvre de Tertullien, jusque dans la période montaniste, un témoignage d'optimisme temporel et de loyalisme : le monde ne s'achèvera pas tant que l'Empire subsistera, et celui-ci permet aux chrétiens d'attendre la Parousie dans la paix et le respect de la *disciplina*. Tertullien ne détecte jamais dans les événements vécus les signes précurseurs de la fin des temps, mais seulement les signes de la colère de Dieu, conséquence de la *uera religio neglecta* (Scap 3). Lorsqu'il affirme l'imminence du Jugement, c'est

conformément à la tradition apostolique et ecclésiale, et dans un but parénétiq (argumentation du *De cultu*). Il est significatif que les exigences rigoristes du *De fuga* ne soient pas fondées sur l'annonce de l'imminence du Jugement et que la phrase «nunc per Paracletum componitur in maturitatem» appartienne à l'une des dernières œuvres (*uirg* 1).

Le chapitre consacré à Cyprien (p. 145-184), plus détaillé encore, aboutit à des conclusions sensiblement analogues. K. S. se montre très réservé à l'égard des affirmations de G. Alföldy, son directeur de thèse (cf. *Chron. Tert.* 1989, n° 74) : non seulement il ne perçoit pas, comme celui-ci, une évolution de la pensée de Cyprien au cours de la persécution de Dèce, évolution manifestant une conscience de plus en plus grande de la crise, mais il lui paraît difficile de parler de crise et de conscience de la crise à partir de l'œuvre de l'évêque. Certes, la communauté carthaginoise a connu la persécution et l'épidémie de peste. Mais il n'y a pas lieu de parler d'insécurité générale en Afrique, sous prétexte que la Lettre 62 fait état d'une incursion barbare, ni de considérer comme des faits actuels toutes les calamités énumérées par Cyprien, notamment dans l'*Ad Demetrianum*. En réalité, les malheurs vraiment vécus ne sont jamais présentés par Cyprien comme des signes de l'imminence de la fin des temps : la persécution est décrite comme une punition et une épreuve, et les maux dont Démétrien rend responsables les chrétiens comme la conséquence de l'incrédulité des païens ; le *De opere* exhorte les chrétiens à réparer par leur générosité les ravages de la peste, et le *De mortalitate* ne fait aucune allusion à un cataclysme final, mais cherche à consoler les chrétiens en deuil et leur enseigne la bonne mort. Si le terme d'antéchrist est appliqué aux hérétiques, c'est que les chrétiens vivent dans la dernière période de l'histoire, inaugurée par le Christ et dont on ignore le terme, marquée par une intensification des attaques de Satan, dont les hérétiques sont les auxiliaires – mais cela n'a rien à voir avec l'Empire. À la différence des malheurs réels, les calamités convenues de la tradition prophétique et apocalyptique – présentées par cette tradition comme des signes eschatologiques –, sont retenues par Cyprien comme des arguments de foi fondés sur l'Écriture et comme des moyens rhétoriques, pour encourager au mépris du monde et à la conversion. Dans l'*Ad Demetrianum*, à des fins apologétiques et protreptiques, Cyprien conjugue deux visions décadentes du monde, l'eschatologie païenne représentant le monde à l'image d'un organisme vieillissant, et l'eschatologie chrétienne apocalyptique, mais le traité ne témoigne ni d'une crise ni de la conscience d'une crise (p. 171-184).

La documentation de K. S. est si riche qu'on a scrupule à signaler l'absence de quelques publications importantes en langue française : les travaux de R. Braun, notamment ceux qui concernent la chronologie des traités de Tertullien ; le livre de L. Duquenne sur la chronologie des lettres de Cyprien ; les Actes du Colloque International du CNRS sur *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, Paris, 1984. S. D.

21. SELINGER (Reinhard), *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern, etc. : P. Lang, 1994, 229 p. (Europäische Hochschulschriften : Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 617) [Diss. Wien, 1993].

L'ouvrage est bien une "anatomie" de la persécution de Dèce, qui est minutieusement présentée, étape par étape, région par région. Sont examinées en détail les questions suivantes (p. 77-140) : la date de la promulgation de l'édit et les dates de son application ; l'organisation des commissions et leur fonctionnement (convocation de la population concernée ; enregistrement ; délivrance des certificats de sacrifices ; poursuite et traitement des récalcitrants) ; l'identité des personnes concernées par la célébration religieuse ; la durée et les modalités de cette célébration. R. S. insiste à juste titre sur les différences locales que nous permettent de percevoir les documents littéraires ou épigraphiques et les papyrus. Il montre bien également quel effort ont dû fournir les bureaux pour exécuter les prescriptions de l'édit, et

compare les moyens mis en œuvre avec ceux qu'exigeaient les recensements de population (p. 112-119).

La démarche et l'interprétation de R. S. rejoignent celles des historiens actuels. Il manifeste la même circonspection qu'eux vis-à-vis des sources chrétiennes : la haine de Dèce contre Philippe, qui aurait été favorable aux chrétiens, est une légende due à Eusèbe ; Dèce n'était pas l'Antéchrist que nous présente Cyprien. Son édit n'était pas dirigé contre les chrétiens, mais s'inscrivait dans la continuité de la politique religieuse des empereurs. Il devait être proche des rescrits ordonnant une *supplicatio* pour célébrer le *dies imperii*, jour commémoratif de la proclamation par ses troupes de l'empereur au pouvoir ou de sa reconnaissance par le Sénat. R. S. insiste beaucoup sur ce point, établit un tableau comparatif des cérémonies décrétées par tous les prédécesseurs de Dèce pour leur *dies imperii* (p. 45-49) et donne en annexe de son étude le texte d'une trentaine de documents officiels relatifs à cette célébration. Si les évêques ont été menacés, ce n'est vraisemblablement pas en vertu d'une disposition particulière de l'édit, comme les chrétiens le laissent entendre – Dèce était plutôt préoccupé d'affermir l'État et son pouvoir –, mais en raison d'une notoriété qui les exposait à l'animosité des populations et des autorités locales (p. 141-177). Les communautés ont été plus éprouvées par les divisions consécutives à la persécution que par la persécution elle-même.

Pour dater de décembre 250 la lettre que Cyprien adresse aux confesseurs romains, et de décembre 249 leur emprisonnement, et donc le début de la persécution à Rome, R. S. avance des arguments qui nous ont paru peu probants (p. 84 et n. 257). De la lettre de Cyprien il ressort nettement que ces confesseurs entament leur deuxième année d'incarcération. Nous savons d'autre part que leur arrestation est postérieure à la *passio* de l'évêque Fabien (*Chron.* 354, *MGH, AA*, 9, p. 75). Fabien étant mort le 20 janvier 250, on est conduit à dater la lettre de la fin janvier 251 (L. Duquenne). R. S. voit un obstacle à cette datation dans la phrase de Cyprien «Eant nunc magistratus et consules siue proconsules, annuae dignitatis insignibus et duodecim fascibus gloriantur. Ecce dignitas caelestis in uobis honoris annui claritate signata est...» (*epist.* 37, 2, 1). Mais le subjonctif n'indique pas forcément, comme le voudrait R. S., que l'entrée en charge des magistrats en janvier soit postérieure à la lettre, il souligne simplement une antithèse («les magistrats peuvent bien entrer en charge et se glorifier, mais vous ...»). Cyprien peut donc bien avoir écrit cette phrase fin janvier, et il n'y a pas lieu d'avancer à décembre le moment de l'incarcération des confesseurs romains et, pour cela, de donner à *passio*, dans la mention du *Chronographe* relative à Fabien, le sens inusité de "confession", comme le suggère R. S.

Cette étude utile et assez bien documentée est gâchée par la présentation défectueuse des nombreuses citations latines qu'elle contient, imprimées de surcroît en caractères gras. Tantôt de fâcheuses "coquilles" rendent méconnaissables cas, accords, modalités verbales, tantôt le texte reproduit est si curieusement délimité qu'il devient inintelligible. S. D

22. PERETTO (Elio), *La sfida aperta. Le strade della violenza e della nonviolenza dalla Bibbia a Lattanzio*, Roma : Borla, 1993, 348 p.

Dans cette étude consacrée aux rapports de la violence et de la non-violence, conçue comme un refus actif de la violence et une recherche de réconciliation, le dernier chapitre traite des «premiers maîtres de la pensée chrétienne de langue latine» et accorde une place prépondérante à Tertullien (p. 250-292), à côté de Minucius Felix, Cyprien (p. 292-305), Novatien, Arnobe et Lactance. La question à laquelle sont soumis ces auteurs – et à laquelle nous sommes peut-être plus sensibles que ne l'étaient les penseurs de l'Antiquité – revient essentiellement, dans le cas de Tertullien, à étudier, une nouvelle fois, son attitude à l'égard de l'institution militaire. L'analyse des thèmes ou de l'argumentation d'un choix de traités, présentés, à quelques détails près, dans l'ordre chronologique, conduit l'auteur à souligner le raidissement progressif de la

position du Carthaginois, qui trouve sa formulation la plus radicale dans *Cor.* Ainsi, sans refuser les métaphores militaires ni s'opposer à l'Empire lui-même, Tertullien invite à fuir le service militaire, pour la raison qu'il est aux antipodes de l'amour de Dieu et de son prochain, et que les serviteurs de l'amour et de la paix ne peuvent être au service d'une institution violente.

On le voit, cette analyse, qui s'intègre dans un ouvrage plus général, n'offre pas de vues nouvelles sur Tertullien. Elle insiste peut-être abusivement sur son caractère "antimilitariste" et "pacifiste" (p. 289), et gagnerait sans doute en justesse si elle considérait plus attentivement ses préoccupations profondes. Par exemple à propos de *Cor.*, l'article de J.-C. Fredouille sur l'argumentation (cf. *Chron. Tert.* 1984, n° 15) a notamment montré que Tertullien est somme toute moins intéressé par la question morale du port d'une arme, que par le danger idolâtrique, ce qui conduirait à nuancer l'analyse de Peretto.— À propos de Cyprien, l'auteur montre son attachement à la paix et à l'unité qui doivent s'exprimer dans la charité. Cela se manifeste, par exemple, dans son action réconciliatrice dans la communauté chrétienne entre les *confessores* et les *lapsi*, mais la paix peut aussi avoir une valeur théologique et spirituelle et désigner la sérénité intérieure due à la communion avec Dieu et le salut de l'âme. C'est donc un portrait sans surprise, mais juste, qui nous est proposé de l'évêque de Carthage.

La lecture de ces monographies successives présente de l'intérêt, mais on souhaiterait que l'ouvrage fût tendu par une problématique plus forte et plus nette qui lui donnât une plus grande unité et mît mieux en évidence les clivages entre les personnalités et les époques. F. C.

23. HALL (Bruce W.), *The Samaritans in the writings of Justin Martyr and Tertullian — Proceedings of the First International Congress of the "Société d'études Samaritaines"*, Tel Aviv, April 11-13, 1988, Tel-Aviv University, Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, 1991, p. 115-122.

B. H. avait préparé, sous la direction de A. D. Crown, une thèse intitulée *Samaritan Religion from John Hyrcanus to Baba Rabba. A critical examination of the relevant material in contemporary Christian literature, the writings of Josephus, and the Mishnah*, Sydney, 1987. Il publie ici, en les systématisant, ses observations sur deux des plus anciens auteurs chrétiens qui parlent de «res Samaritanae». Le bilan est décevant. Tertullien ne connaît des Samaritains que ce qu'en dit la Bible (alors que ses écrits révèlent parfois un contact direct ou indirect avec le judaïsme de son temps ; cf. *Chron. Tert.* 1977, n° 23). Quant à Justin, lui-même natif de Flavia Neapolis en Samarie, s'il parle plusieurs fois des habitants de cette contrée, il ne semble pas être au courant des croyances propres aux Samaritains. En effet, alors que ceux-ci ne reconnaissent que le Pentateuque, il affirme en *I Apol.* 53 qu'ils ont, tout comme les Juifs, reçu (et mal appliqué) le message des Prophètes. P. P.

24. RIVES (James B.), *Tertullian on Child Sacrifice — Museum Helveticum*, 51, 1994, p. 54-63.

Nouvel examen du fameux passage d'*Ap* 9, 2-3 sur la suppression des sacrifices d'enfants en Afrique. Sans reprendre les problèmes habituels et qui, à ses yeux, «ne sont peut-être pas susceptibles d'une solution» (celui du *proconsulatus Tiberii*, celui de la *militia patris ou patriae*), l'A. veut mettre en garde contre l'interprétation que Tertullien suggère – et qui serait communément admise – d'un arrêt de ces sacrifices par l'effet d'une action politique et militaire de Rome. En fait, la documentation archéologique apporte la preuve que ces pratiques, en dehors de Carthage du moins, étaient déjà en déclin au II^e siècle avant Jésus-Christ ; l'annexion de l'Afrique à l'Empire a probablement hâté cette disparition, mais plus par suite d'une pression sociale et politique indirecte que d'une exclusion autoritaire appuyée par une action armée (p. 61). Dans ces conditions, la mise en croix des prêtres de Saturne évoquée par le texte ne doit

pas être rapportée à une campagne d'ensemble : elle ne peut être qu'un événement isolé, appartenant à un passé récent – et Tertullien la rappellerait pour donner faussement l'impression qu'elle a déterminé la fin des sacrifices d'enfants en Afrique. Dans ce développement où il pratique la rétorsion du grief de *sacramentum infanticidii*, il y aurait eu de sa part «manipulation rhétorique» et adaptation d'un catalogue d'exemples de sacrifices humains – qui se retrouvent ailleurs chez lui et chez d'autres – dans l'intention de montrer que de tels comportements, reprochés aux chrétiens, font partie du paganisme contemporain.— Sans faire beaucoup avancer l'élucidation du passage, cette tentative, qui comporte bien des hypothèses, montre en tout cas combien il est délicat de vouloir traiter comme sources historiques des textes littéraires engagés dans des perspectives démonstratives et rhétoriques. R. B.

25. BRAUN (René), *La femme d'Hasdrubal : un exemplum historique de Tertullien à Orose* — *Nomina rerum. Hommage à Jacqueline Manessy-Guitton* (cf. n° 15), p. 87-95.

La conduite héroïque de la femme (anonyme) d'Hasdrubal, qui au siège de Carthage en 146 av. J.-C. se jeta dans les flammes avec ses deux enfants pour mieux stigmatiser la lâcheté de son époux, est un exemple de vertu païenne qu'utilisent Tertullien (*Nat* 1, 18, 3 ; 2, 9, 13 ; *Mart* 4, 5), Jérôme (*in Eph.* III, 5, v. 25 ; *adu. Iouin.* I, 43 ; *epist.* 123, 7) et Orose (*Hist.* 4, 23, 4). Le dossier était connu, mais alors qu'on insistait surtout sur le courage que suppose un tel suicide par le feu (est-ce à un tel exemple que fait allusion saint Paul en *I Cor.* 13, 3 ? cf. F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, 1, 1929, p. 262), R. B. a le mérite de resituer les textes dans une tradition historiographique et d'analyser le sens que l'*exemplum* prend chez chaque auteur. La filiation spirituelle avec Didon est particulièrement présente chez les deux Africains. Tertullien dépasse la simple opposition entre héroïsme féminin et faiblesse masculine pour souligner l'élan patriotique et la fierté d'une femme et d'un mère. Et pour Jérôme, apôtre de la *castitas*, la courageuse Carthaginoise devient une de ces veuves «*quae mortuis uel occisis uiris superuivere noluerunt ne cogerentur secundos nosse concubitus*» (*adu. Iouin.* I, 43). P. P.

26. UGENTI (Valerio), *Tertulliano, Giuliano e l'insegnamento delle lettere classiche—Rudiae. Ricerche sul mondo classico*, 5, 1993, p. 153-159.

Les deux textes utilisés dans cette étude, *Idol* 10, 4-7 et Julien, *epist.* 61C, sont bien connus, et cités par ex. par H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1965⁶, p. 461-464. Le mérite de V. U. est de montrer qu'un chrétien et un païen convaincus ont recouru, à quelque 150 ans de distance, à des argumentations analogues. L'enseignement de la littérature classique par un professeur païen est, aux yeux du premier, une trahison, un «catéchisme des idoles», et à ceux du second, un manque total de loyauté, une attitude de boutiquier sans scrupule. Les deux sont d'accord pour accorder à l'élève chrétien l'accès aux *saecularia studia* : une nécessité pour Tertullien, qui envisage des contre-poisons ; pour Julien, c'est la bonne voie, qu'il ne faut surtout pas fermer aux enfants. Malgré la différence des contextes, la conclusion est la même : «il est permis aux chrétiens d'étudier, mais non d'enseigner les classiques» (p. 159). P. P.

27. DRINE (Ali), *Cérès, les Cereres et les sacerdotae magnaen Afrique : quelques témoignages épigraphiques et littéraires* — *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles : Latomus, 1994, p. 174-181, 2 pl. (Collection Latomus, 226).

A. D. retient le témoignage de Tertullien pour confirmer l'information qu'apportent, sur l'appellation *sacerdotae magnaen*, certaines inscriptions africaines, selon lesquelles il s'agirait des prêtresses de Cérès. En effet plusieurs passages (*Ux* I, 6, 4 ; *Cast* 13, 2 ; *Mon* 17, 3)

soulignent la chasteté et l'âge avancé des femmes consacrées à Cérès, deux traits caractéristiques de ces *sacerdotes magnae* d'après les témoignages épigraphiques. Cela confirme l'image d'un Tertullien qui connaît bien sa terre natale et dont les informations sont généralement fiables. On peut regretter parfois l'imprécision d'un article qui nous prive du texte latin des citations de Tertullien, empruntées même, dans certains cas, à la traduction ancienne de Genoude et dépourvues de l'indication du numéro de paragraphe. F. C.

28. TURCAN (Robert), *La "Physica Ratio" des "Lions" mithriaques. Tert., Marc.1, 13, 5 — «Foi - Raison - Verbe». Mélanges in honorem Julien Ries*, Luxembourg : Centre Universitaire de Luxembourg, Département des Lettres, Séminaire d'Etudes Anciennes, 1994, p. 239-250 (Numéro spécial du Courrier de l'Éducation Nationale).

Après avoir souligné la variété des traductions qui ont été données de *sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur*, R. T. propose avec justifications historiques et linguistiques une interprétation originale : Tertullien aurait en vue ici les rites initiatiques (*sacramenta*) des Mithriastes, rites consistant en une épreuve du fer ardent (évoqué par *aridae et ardentis naturae*) et parallèles au "sacrement de l'eau" qu'est le baptême (*Bapt 1, 1*). D'autre part, les "Lions" de Mithra joueraient le rôle de sujet dans la proposition qu'il faudrait comprendre ainsi : «tout comme les Lions de Mithra expliquent allégoriquement leurs sacrements de la nature aride et brûlante». Ce rôle d'instructeurs ou de catéchistes assigné aux Lions serait confirmé par une inscription du Mithraeum de S. Prisca.— Outre le caractère hypothétique de ce rôle, la principale difficulté de la nouvelle interprétation, c'est qu'elle ne tient pas compte de certaines indications du contexte. La proposition litigieuse prend place à la fin d'une longue phrase qui a multiplié les parallélismes en les soulignant d'homéotéleutes : Tertullien y vise les théoriciens ou exégètes du paganisme (*uulgaris superstitio*) ; après l'explication "naturaliste" des dieux traditionnels (*figurans Iouem... Iunonem... Vestam... Camenas... Magnam Matrem...*), il passe aux dieux des religions orientales, avec les deux exemples d'Osiris et de Mithra ; il utilise dans ces deux cas un verbe au pluriel, dont le sujet est à tirer de *uulgaris superstitio*. Il est clair que le sujet de *philosophantur* reste le même que celui de *argumentantur*. Ces deux termes associent "dialectique" et "philosophie" pour indiquer des explications rationnelles venues du "siècle", comme sont associés, en *Res 5, 1*, *retoricari* et *philosophari*. D'autre part, la notion de symbole qui domine tout le développement depuis *figurans* suggère de prendre *sacramenta* dans ce sens. On comprendra donc que ce sont les tenants de ce système d'explication qui allégorisent philosophiquement les Lions de Mithra et voient en eux les symboles du feu. Du verbe rare qu'est *philosophari*, il n'y aura pas lieu de s'étonner que Tertullien l'emploie avec un attribut du complément d'objet ou avec une proposition infinitive où *esse* est sous-entendu. La construction d'*argumentari* aussi, dans la proposition symétrique, est inhabituelle. R. B.

29. BESKOW (Per), *Tertullian on Mithras — Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990*, Roma : L'Erma di Bretschneider, 1994, p. 51-60 (Storia delle religioni, 9).

S'interrogeant sur la valeur des informations de Tertullien à propos du mithriacisme, P. B. procède en particulier à l'analyse des deux principaux témoignages que sont *Cor 15, 3-4* et *Praes 40, 1-5*. Il montre que la terminologie utilisée par Tertullien est délibérément empruntée au christianisme, afin de présenter les pratiques religieuses païennes comme des contrefaçons diaboliques des mystères chrétiens. Si l'on doit par exemple admettre, de la lecture du second texte (difficile et suscitant depuis longtemps l'interrogation des spécialistes du mithriacisme), l'existence dans les mystères d'un rite du bain et du signe, et reconnaître dans la cérémonie de

la couronne celle décrite dans *Cor* 15, P. B. explique que le terme *oblatio* ne désigne toutefois pas un rite de communion : il a plutôt été choisi pour évoquer ce que Tertullien croit être une imitation païenne de la cérémonie chrétienne. De même on ne peut déduire avec certitude de l'expression *imaginem resurrectionis inducit* (*Praes* 40, 4) l'existence d'une cérémonie mithriaque de résurrection, mais elle atteste en revanche que Tertullien voyait dans la naissance de Mithra d'un roc une contrefaçon du thème chrétien de la résurrection. Cette étude a donc le mérite d'inviter à une saine prudence dans la lecture des témoignages de Tertullien, qui nous apprennent autant sur le Carthaginois lui-même et ses préoccupations, que sur le mithriacisme.

Les mêmes conclusions sont tirées de *Cor* 15, 3-4 où *sacramentum*, sans être un terme technique des mystères, désignerait le serment du néophyte mithriaque afin de mieux suggérer le rapprochement avec le rite baptismal chrétien, qui porte souvent ce nom chez Tertullien. L'analyse est cependant ici moins pertinente, dans la mesure où, dans le passage, le mot signifie avant tout le serment militaire, même si une discrète allusion au baptême n'est pas impossible.

On peut regretter d'autre part que P. B. n'ait pas adapté la traduction de *Cor* 15, 3-4 qu'il emprunte à un volume de la collection *The Fathers of the Church* pour la faire correspondre au texte qu'il reprend de l'édition de J. Fontaine, assez sensiblement différente de celle de Kroymann. Dans le même passage il faut en outre lire *temptatus* et non *temptus*, écrit par erreur. F. C.

ACTES DES MARTYRS

30. SAXER (Victor), *Afrique latine — Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 1, Turnhout : Brepols, 1994, p. 25-95 (Corpus Christianorum).

Vue panoramique sur l'ensemble de l'hagiographie africaine, bien documentée, même si l'A. a oublié, par mégarde, d'évoquer la *Passio S. Victoris* (BHL 8565). Les premiers chapitres sont consacrés respectivement aux Actes des martyrs Scillitains (p. 29-33), à la Passion de Perpétue (p. 33-35), aux « Documents sur le martyr de Cyprien » (p. 35-43), aux Passions de Marien et Jacques et de Lucius et Montan (p. 43-49). — L'étude la plus complète sur les listes des Scillitains est celle de Fabio Ruggiero, *Il problema del numero dei martiri Scilitani* (cf. *Chron. Tert.* 1988, n° 30), qui n'a pas été reproduite dans l'édition que le même auteur (cité par V. S. sous le nom fautif de Ruggieri) a donnée en 1991. La bibliographie sur la Passion de Perpétue est ici réduite au minimum : le développement des études sur les femmes a pourtant fait sortir cette œuvre du cercle étroit des spécialistes et suscité des commentaires qui ne sont pas tous répétitifs (cf. *Chron. Tert.* 1989, n° 35 et 37 ; 1992, n° 29 ; 1993, n° 27, etc.). Si l'on confond le proconsul défunt de la *Passio Lucii et Montani* (6, 1) avec le juge de Cyprien, Galerius Maximus (cf. p. 38 et 48), on doit admettre que ce dernier mourut non de la maladie qui l'avait contraint au repos (*Acta Cypriani*, 2, 3), mais de mort violente, à la suite d'une émeute (*Passio Lucii*, 2, 1). Les pages les plus originales – anticipant une étude parue dans *Orbis romanus christianusque... Travaux sur l'Antiquité Tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, Paris : De Boccard, 1995, p. 237-251 – sont consacrées à la Vie de Cyprien par Pontius, dont V. S. défend, de façon énergique et probante, l'authenticité. F. D.

31. KESSLER (Andreas), *Der Angriff auf die Augen Perpetuas. Versuch einer Deutung von Passio Perpetuae 3, 3 — Peregrina curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme* (cf. n° 12), p. 191-201.

L'A. s'attache à expliquer un détail du texte (§ 3, 3). Pourquoi le père de Perpétue, rendu furieux par la profession de foi de sa fille («Me dicere non possum nisi quod sum, christiana»), a-t-il tenté de lui arracher les yeux («Mittit se in me, ut oculos mihi erueret») ? D'après la science antique (*De physiognomonia*, Pline), les yeux étaient la partie du corps la plus précieuse, révélatrice des sentiments ou même résidence de l'âme ; ils occupaient aussi une grande place dans le langage affectif (Plaute, Térence) et la poésie amoureuse (Catulle, Martial). En manifestant son attachement au Christ, Perpétue a défié son père, comme elle devait ensuite, par la force de son regard, faire baisser les yeux de la foule (§ 18, 2 : «vigore oculorum deiciens omnium conspectum»). Celui-ci répond à une telle provocation, en s'attaquant à ce qui, pour lui, manifeste la trahison de sa fille et l'attachement pernicieux à un rival, le Christ.

F. D.

32. MCKECHNIE (Paul), *St. Perpetua and Roman Education in A. D. 200 — L'Antiquité classique*, 63, 1994, p. 279-291.

Que signifient les mots «liberaliter instituta» que le rédacteur de la Passion emploie, en 2, 1, à propos de Perpétue ? L'A. cherche à répondre à cette question, en s'appuyant à la fois sur la *Passio* et sur l'ensemble des sources latines relatives à l'instruction des jeunes filles. Perpétue, qui est âgée d'environ 22 ans, se montre capable d'argumenter comme de rédiger un texte en prose rythmique : elle avait donc, au minimum, suivi jusqu'au bout l'enseignement d'un *grammaticus*, soit à la maison, soit dans une école ouverte aux deux sexes. D'après les témoignages connus, un tel niveau n'avait rien d'exceptionnel et n'est pas à interpréter, en l'occurrence, comme un indice d'excentricité paternelle. La jeune femme possédait en outre une culture biblique plus vaste que ne l'ont dit certains modernes.— Malgré les spéculations ingénieuses de l'A., je vois mal comment on pourrait préciser la durée de la catéchèse de Perpétue ou l'âge que celle-ci avait lors de son mariage. La plus récente édition commentée du texte n'est pas celle de J. W. Halporn, Bryn Mawr, 1984, mais celle d'A. A. R. Bastiaensen (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 3).

F. D.

33. PERKINS (Judith B.), *The «Passion of Perpetua» : a Narrative of Empowerment—* *Latomus*, 53, 1994, p. 837-847.

Analyse détaillée du journal et du martyre de Perpétue. Dans ses rêves, la jeune femme se voit capable de monter jusqu'au ciel, d'ôter la souffrance de son frère, de vaincre au combat un athlète masculin. Cela lui donne confiance en son pouvoir et lui permet d'affronter victorieusement l'autorité de son père comme celle de l'État. L'imagerie de la dernière vision (changement de sexe, piétinement du visage de l'Égyptien) manifeste cette subversion fondamentale. La Passion de Perpétue renverse, comme celle des martyrs de Lyon, les structures hiérarchiques de la société antique. Ce n'est pas un hasard si les personnages qui devraient en principe être les plus faibles (femmes, esclaves, vieillard) y sont au centre du discours.— L'exposé est bien conduit, mais l'A. insiste trop sur la résistance à une «gender-based hierarchy» : Perpétue ne lutte pas, en tant que femme, contre des pouvoirs masculins, mais contre les exigences des païens, avec la force et la liberté de qui a revêtu l'homme nouveau. Les citations latines sont affectées d'un nombre inquiétant de coquilles.

F. D.

34. MILLER (Patricia Cox), *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton : Princeton University Press, 1994, XII-273 p.

Ouvrage ambitieux, qui cherche à renouveler la compréhension des textes antiques en exploitant des grilles de lecture contemporaines. Le rêve y est conçu, sur un mode actif, comme une relecture de la vie, une sorte de kaléidoscope où des fragments d'expérience personnelle

sont recomposés en figuration nouvelle de la personnalité (p. 128). La première partie, thématique, traite des théories, des interprétations et de la valeur curative des rêves ; la seconde commente les visions et songes d'Hermas, Perpétue, Aelius Aristide, Jérôme, enfin des deux Grégoires (de Nazianze et de Nysse).

Le chapitre consacré à Perpétue (p. 148-183) offre d'abord un excellent état de la question : les diverses interprétations des rêves de la jeune femme y sont rappelées et classées en fonction de l'importance qu'elles accordent aux éléments bibliques. L'A. propose ensuite sa propre analyse, à partir d'outils conceptuels empruntés à deux féministes, Julia Kristeva et Luce Irigaray (langage carnavalesque, masculinité sous-jacente au langage). Ces clés de lecture sont assurément originales, mais la question est de savoir si, dans une société différente de la nôtre, elles ouvrent la porte ou faussent la serrure. Dans la première vision, P. C. M. insiste sur la connexion établie par l'échelle entre le pasteur et le serpent phallique («beneath the paternal position lurks a phallic figure of destruction» ; il sera plus loin question du «sinister shepherd»). Si Dinocrate – le jeune frère mort du cancer à sept ans – est séparé de Perpétue par un abîme, c'est que «the male is so cancerous that no approach by the female is possible». La victoire finale sur l'Égyptien manifeste que «when the female is in the ascendant, elevated above the foul figure of repressive structures, that foul figure succumbs to the liberating rebellion of what it had marginalized». En conclusion, ce qui meurt, dans le rêve, est «the master narrative of theological doctrine that so devalued female identity». — Afin de ne pas trahir une pensée cohérente et vigoureuse, mais étrangère à mon sexe, j'ai préféré multiplier les citations textuelles. Si l'on accepte le postulat initial (le conflit homme-femme des sociétés postmodernes existait déjà dans l'Afrique du III^e siècle), l'exposé est intelligent et brillant. Dans la mesure où des faits majeurs nous échappent (comme la personnalité du mari de Perpétue, que la Passion n'évoque jamais), j'avoue ma préférence pour une approche du texte plus modeste et d'un féminisme moins provocant.

F. D.

35. DELÉANI (Simone), *La «Vita Cypriani» — Connaissance des Pères de l'Église*, 56, Décembre 1994, p. 9-13.

Loin d'être l'œuvre d'un «esprit stérile» et d'un «écrivain médiocre», la *VCy* révèle chez son auteur, le diacre Pontius, une certaine culture classique et biblique, une bonne connaissance des règles de composition et d'élocution. Mais c'est surtout la cohérence du dessein et la validité du témoignage que S. D. défend et éclaire par une analyse fouillée, en tout point convaincante. Elle souligne la nouveauté du projet par rapport à la *Passio Perpetuae* qui est la référence affichée : l'objet de la *VCy* est de proclamer, dans leur valeur exemplaire, «les œuvres et les mérites» de l'évêque martyr, considérés comme sa passion, le martyr proprement dit n'étant que le couronnement accordé par Dieu en récompense. Ainsi s'explique que le récit soit construit, avec des raccourcis saisissants, autour de trois pôles (élection épiscopale, proscription de 250, martyre) qui sont les trois degrés de gloire d'un achèvement vers le sommet de la grâce. Mais la *VCy* ne s'est pas voulue «histoire», «séquence chronologique» comme le fait bien voir une comparaison avec les *Acta proconsularia* à propos de la mort de l'évêque (étude parue dans *La narrativa cristiana antica*, Rome, 1995, p. 465-477). Si elle emprunte certains procédés au genre biographique, elle n'est pas une biographie : des faits sont omis, la durée est occultée, tout ce qui ne contribue pas à manifester la sainteté du personnage est écarté. En revanche, l'interprétation véhiculée par le commentaire l'emporte sur la narration. Un tel projet s'enracine d'ailleurs dans la spiritualité martyriale de Cyprien lui-même (une vie consacrée à Dieu comme substitut du martyre).

R. B.

DOCTRINE

36. SESBOUÉ (Bernard), WOLINSKI (Joseph), *Le Dieu du Salut*, Paris : Desclée, 1994 (Histoire des Dogmes, 1).

Dans le premier volume de cette nouvelle *Histoire des Dogmes* qui veut «synthétiser les résultats les meilleurs des découvertes acquises» depuis Tixeront (p. 10), le chapitre *De l'économie à la "Théologie" (III^e s.)* est dû à J. W. ; les pages 186-203 qu'il consacre à «économie et théologie trinitaire chez Tertullien» s'appuient essentiellement sur les travaux de J. Moingt. Sont cités et commentés avec précision les principaux textes de *Prax* qui traitent de l'unité de substance, de la démonstration du nombre en Dieu, de la naissance du Fils à l'extérieur, de sa génération à l'intérieur (comme Sagesse), de l'origine éternelle du Fils et de l'Esprit. Contre la thèse de Harnack qui voyait là une «trinité économique» destinée à revenir à son unité originelle, J. W. fait valoir justement que «les économies ne réalisent pas la distinction des personnes, mais la manifestent» (p. 198). On appréciera aussi sa conclusion, toute en nuances, sur l'apport de Tertullien à la formulation du dogme, sur son rôle par rapport aux grands conciles du IV^e siècle qu'il anticipe sans toutefois donner à "substance" et "personne" leur plein sens théologique.— Mais p. 191 (dernière ligne) et p. 192 (titre), à propos du vocabulaire de la particularité, il conviendra d'écarter "espèce" et d'adopter "aspect" pour traduire *species*, comme le fait d'ailleurs très bien la suite de l'argumentation. R. B.

37. GONZALEZ (Justo L.), *Christian Thought revisited. Three types of theology*, Nashville : Abingdon, 1989, 185 p.

Présenté comme l'appendice d'un vaste ouvrage en trois volumes du même auteur – *History of Christian Thought* paru en 1970-1975 (2^e éd. 1987) – cet essai soutient la thèse qu'il existe trois types de théologie : A. une théologie fondamentaliste (ou légaliste) illustrée par Tertullien ; B. une théologie libérale (d'inspiration philosophique) incarnée en Origène ; C. une théologie pastorale (centrée sur l'histoire du salut), dont Irénée est le plus éminent représentant. À ce troisième type vont les sympathies de l'A. qui le juge le mieux adapté aux problèmes et inquiétudes de notre temps. La première moitié du livre tente de justifier par des analyses cette typologie dont est reconnu d'ailleurs le caractère «nécessairement schématique» (p. 32). Sont évoqués, chapitre après chapitre : 1) Dieu, la création, le péché originel ; 2) le salut ; 3) l'usage de l'Écriture. Chaque fois, des résumés synoptiques visent à faire apparaître les différences essentielles entre ces trois types de pensée théologique. Certes, ce n'est qu'au prix de durcissements et de jugements approximatifs que Tertullien peut être montré comme un théologien dont la perspective de base se résumerait dans le mot Loi (p. 32), dont le Dieu serait essentiellement «juge et législateur» (p. 39). Reprenant des vues de Harnack aujourd'hui dépassées, l'A. affirme l'origine juridique de sa formulation trinitaire (p. 38), et sans connaître les travaux de G. Hallonsten (cf. *Chron. Tert.* 1984, n° 25), il lui attribue la paternité de la doctrine classique de la satisfaction. Concernant l'utilisation de l'Écriture, on ne manquera pas de trouver floues ou même inconstantes les distinctions posées entre "code moral", "prophétie" (pour le type A), "allégorie" (pour B), "typologie", "prophétie" (pour C). Sans être inintéressant en soi, ce genre d'exercice ne peut guère faire avancer la connaissance de la pensée patristique. R. B.

38. KINZIG (Wolfram), *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, 702 p. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 58).

Les historiens s'accordent à penser que, si la notion de progrès ne fut pas complètement inconnue de l'Antiquité classique, elle s'est développée à l'époque chrétienne, et W. K. a entrepris de tracer l'histoire de cet essor, des origines chrétiennes jusqu'au tournant constantinien. Laissant de côté la notion de progrès individuel et spirituel, il montre comment le concept de nouveauté, appliqué à l'histoire collective de l'humanité entraînée vers un mieux, s'est forgé dans les controverses des chrétiens avec les païens, les juifs et les hérétiques. Dès le milieu du II^e siècle on voit s'ébaucher la conception d'une histoire du salut, dans laquelle le christianisme, religion nouvelle, constitue une étape décisive. Par la suite, les penseurs de la fin du II^e s. et du III^e s. – Irénée, Tertullien, Clément, Origène et Arnobe – approfondissent cette interprétation de l'histoire comme une avancée salvifique pour l'humanité, et ils la complètent par une double réflexion sur le progrès de la civilisation et sur la place qu'occupent, dans cette histoire divine, l'Empire romain et le pouvoir temporel. La perspective de ces penseurs reste cependant essentiellement rétrospective. Lactance et Eusèbe viendront couronner cette réflexion préparatoire au tournant constantinien, chacun à sa manière, le premier en s'appuyant davantage sur la tradition, le second de façon plus théologique en intégrant pleinement Constantin dans le plan salvifique de Dieu.

En considérant, dans la perspective des concepts de nouveauté et de progrès, les thèmes que la littérature préconstantinienne a développés, cette étude très riche parvient à les mettre en relation et à dégager, à partir d'eux, l'unité de la pensée chrétienne de cette époque. L'A. ne cède pourtant à aucun systématisme et sait reconnaître que d'autres voies étaient possibles, comme celle qu'a empruntée Hippolyte en adoptant une perspective non pas "progressiste", mais "apocalyptique".

À propos de Tertullien, l'A. montre, après d'autres, qu'à côté de passages sur l'éternité ou l'ancienneté de la vérité, *Iud* met en valeur la nouveauté du christianisme et le progrès de la Loi, qui, nécessitée par la rupture avec la loi adamique qu'a causée la chute, aboutit finalement au christianisme. Avec le montanisme, l'idée de progrès prend chez Tertullien une valeur ecclésiologique, dans la mesure où le progrès réalisé avec les chrétiens par rapport à la Loi mosaïque est poursuivi à l'intérieur de l'Église avec l'évolution de la *disciplina* sous l'influence du Paraclet. Appliquée exclusivement au peuple de Dieu, l'idée de progrès n'a donc pas chez Tertullien de valeur universelle. Quant aux passages sur le progrès de la civilisation, particulièrement *Pal* 2, 6-7, W. K. les juge, de façon d'ailleurs discutable, seulement ironiques et peu susceptibles de nous informer sur la position exacte de Tertullien à l'égard de la civilisation de son temps. F. C.

39. THÖNNES (Hans Werner), *Caelestia recogita et terrena despicias : altkirchliche Apologetik am Beispiel Tertullians im Vergleich mit modernen Entwürfen*, Frankfurt am Main ; Bern, etc. : P. Lang, 1994, XX-256 p. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23, Theologie, Bd 505).

Cette étude, qui emprunte son titre à *Ux* I, 4, 8 – il n'eût pas été inutile de l'indiquer au lecteur –, est consacrée à la façon dont Tertullien conçoit la supériorité du christianisme sur la religion païenne, et consiste essentiellement en un recensement organisé des principaux arguments apologetiques. Il s'agit en particulier de montrer comment *ueritas christiana* et *disciplina* s'impliquent mutuellement et fondent l'argumentation apologetique. L'A. cite abondamment Tertullien, ce qui fait regretter l'absence de tout index. Un rapide dernier chapitre tente de mettre en relation la démarche du Carthaginois avec celle qui est à l'œuvre dans quelques ouvrages récents de théologie fondamentale. F. C.

40. HOFFMAN (Daniel Lee), *The status of woman and gnosticism in Irenaeus and Tertullian*, Ann Arbor : University Microfilms international, 1994, IX-313 p. [Diss. Miami University 1992]

Cette *Dissertation* pour le doctorat de philosophie se propose d'examiner et de réfuter la thèse développée principalement par Elaine Pagels : d'après ses travaux les groupes gnostiques auraient accordé dans leurs communautés un statut élevé aux femmes, en relation avec le rôle majeur que jouent les images féminines dans les textes cosmologiques et théologiques gnostiques ; en réaction, l'église orthodoxe se serait plu à dénigrer la femme et l'aurait cantonnée à une place subalterne. D. L. H. a construit son argumentation en trois temps. Il montre d'abord que les textes gnostiques témoignent à l'unanimité d'un regard négatif sur les femmes. En revanche la lecture des écrivains chrétiens du III^e siècle, particulièrement d'Irénée, atteste le rôle relativement important dévolu aux femmes dans les communautés orthodoxes ; il semble en outre qu'aucun texte de l'évêque de Lyon ne confirme l'idée d'une prépondérance féminine chez les gnostiques. Enfin l'analyse des œuvres de Tertullien, que E. Pagels avait elle-même fortement sollicitées, aboutit au même résultat. Cette dernière partie, qui réexamine notamment certains passages traditionnellement utilisés par les tenants d'un Tertullien misogyne, conteste une telle image : pour Tertullien le statut ontologique de la femme n'est pas inférieur à celui de l'homme ; l'affirmation de *Cult* I, 1 doit être replacée dans son contexte et mise en parallèle avec les autres passages où Adam est présenté comme le responsable de la chute ; Tertullien accorde à la femme un rôle important tant dans le mariage que dans l'Église ; enfin son ralliement au montanisme suppose son acceptation de la place prépondérante qu'occupaient les femmes dans ce mouvement, à commencer par les deux prophétesses Prisca et Maximilla. Quant au témoignage de Tertullien sur les groupes gnostiques, ni *Praes* 41, 5 ni *Bapt* 17, 4-5 ne permettent de conclure que les femmes occupaient une fonction officielle dans les églises hérétiques, ni que les hommes et les femmes y aient été égaux.

Sur bien des points l'analyse prudente de l'A. emporte l'adhésion, et l'idée générale qu'il défend nous paraît vraie : l'intransigeance de l'Église sur le rôle des femmes n'est pas aussi appuyée qu'on l'a dit et, de toute façon, il ne s'agit pas d'une réaction dirigée contre l'organisation des groupes hérétiques. À propos de Tertullien il recourt, à juste titre mais de façon peut-être trop exclusive, à l'étude de F. F. Church (cf. *Chron. Tert.* 1976, n° 26), et l'on peut regretter que sa documentation ne dépasse pas, pour l'essentiel, les ouvrages en langue anglaise. L'interprétation qu'il propose de la place de la femme chez Tertullien s'accorde, dans l'ensemble, avec les études récentes sur cette question rebattue, mais D. L. H. tend à exagérer, pour les besoins de sa cause, le rôle que Tertullien accorde aux femmes à l'intérieur de l'Église et à insister abusivement sur le texte de *Marc* V, 8, 11. D'autre part certains travaux récents sur la femme dans l'Église ancienne eussent permis parfois d'assurer davantage l'analyse, en particulier de mieux relativiser l'attitude de l'Église en l'ancrant dans une tradition ancienne issue de la société et de la philosophie païennes (cf. *Chron. Tert.* 1989, n° 35 ; 1990, n° 41). Enfin, pour terminer par une remarque de détail, dans *Praes* 41, 5 l'impudence exprimée par l'adjectif *procaces* ne consiste pas dans l'absence de voile ou la tenue indécente des femmes hérétiques (p. 248), mais plutôt dans l'audace même d'enseigner, de discuter et d'exorciser.

F. C.

41. TIBILETTI (Carlo), *Postilla sul tema dell'anima cristiana per natura (Tertulliano, Apol. 17, 6)* — *Augustinianum*, 34, 1994, p. 447-454.

Revenant sur le thème central de *Test* (cf. *Chron. Tert.* 1993, n° 32) pour en souligner une fois encore l'originalité, C. T. trace un rigoureux parallèle entre la preuve cosmologique de l'existence de Dieu par le *consensus omnium* (philosophique, déduite de l'expérience externe, expression d'une opinion des masses) et la preuve par le témoignage de l'âme (théologique, directe et immédiate, expérience interne d'une âme isolée). Les deux ne sont pas homogènes et la seconde a valeur prééminente : avec sa physionomie et sa caractéristique propres, elle n'est pas la reprise ou la retouche d'une autre forme d'argumentation.

R. B.

42. URÍBARRI BILBAO (Gabino), *Monarquía. Apuntes sobre el estado de la cuestión — Estudios eclesidásticos*, 69, 1994, p. 343-366.

Prologomènes d'un travail doctoral (Madrid, 1994) en cours de publication. On sait que, après son emploi par Aristote et Philon, la "monarchie" comme désignation du monothéisme a servi aux apologistes, puis aux théologiens chrétiens des II^e et III^e siècles, qui ont eu pour tâche de la concilier avec l'affirmation trinitaire en l'articulant sur la notion d'"économie". C'est dans ce débat que s'inscrit *Prax*. Après un rappel des travaux trinitaires récents (Rahner, Moltmann, Pannenberg) et un tableau des hérésies adoptianistes et modalistes, l'A. passe en revue toutes les études qui ont été consacrées au concept de monarchie dans cette controverse. Curieusement, les contributions françaises (la nôtre, celle de J. Moingt) sont ignorées. Le terme de *monarchiani* ayant été plaisamment forgé par Tertullien en *Prax* 10, 1 (cf. *Deus Christ.*, p. 72, n. 2), il n'y aura pas à s'étonner que cette désignation ne se rencontre pas pour un groupe d'hérétiques dans l'ancienne Église (p. 352, p. 355, p. 363). L'article se termine par une *Propositio* énonçant les objectifs de l'investigation. L'A. se propose notamment de montrer le caractère trinitaire de *monarchia*, telle que l'ont entendue apologistes et théologiens à l'exception de *Praxéas*, et d'établir aussi que Tertullien la comprend à partir de sa racine métaphysique comme $\mu\acute{\iota}\alpha \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ malgré la présence d'éléments politiques dans la justification de son point de vue. Avant même de lire la démonstration, nous souscrivons à de telles conclusions. R. B.

43. URÍBARRI BILBAO (Gabino), *Las teofanías veterotestamentarias en Justino, «Dial.» 129 y Tertuliano, «Prax.» 11-13 Un caso de continuidad en la argumentación exegética antimonarquiana — Miscelánea Comillas*, 52, 1994, p. 305-319.

Les trois citations de *Gen.* 3, 22, *Gen.* 19, 24 et *Prov.* 8, 22 sont sélectionnées par Justin (*Dial.* 129) pour constituer des preuves dans sa polémique contre une variante, sans doute d'origine juive, de ce qui deviendra le "monarchianisme" : ces textes illustrent la différence entre générant et généré, et la pluralité dans la divinité. Avec la même interprétation, ils reparaissent en *Prax* quand il s'agit pour Tertullien d'établir l'altérité du Père et du Fils (11, 3; 12, 1-2; 13, 4). Certes, ils s'y trouvent dispersés parmi d'autres textes, repris aussi du *Dial.* ou inaugurés dans cette controverse. Mais on sera sensible à l'argument que constitue l'accord entre *Dial.* 129, 2 (refus d'une lecture "tropologique") et *Prax* 13, 4 (*non accipienda quemadmodum scripta sunt*). D'autre part ailleurs, quand ces textes sont cités par Tertullien ou par Irénée, ils ne sont jamais l'objet d'une exégèse aussi nettement "antiprémonarchienne". L'A. est donc fondé à voir prouvé par là qu'il a existé une continuité exégétique en ce sens dans le traitement des théophanies ; fondé aussi à repousser la thèse récemment soutenue (R. M. Hübnér) d'un monarchianisme qui aurait été la foi normale de l'Église aux II^e et III^e siècles. Que pour établir les dossiers de *Prax* Tertullien ait pas utilisé *Dial.* ne surprendra nullement. R. B.

44. CLÉMENT (Marcel), *Tertullien : aristotélien malgré lui ? — Homme Nouveau*, n° 1022, du 20 février 1994.

Malgré sa tendance à surévaluer la formation juridique de Tertullien, à sous-estimer inversement sa connaissance de la philosophie, et aussi à négliger toute la tradition ecclésiastique dont il est tributaire, cet article de journal, dû à l'auteur d'une *Histoire de l'intelligence*, fournit une assez bonne présentation de l'apport théologique de l'Africain qui a su, en employant de façon adéquate les notions de substance et de personne, préparer les formulations définitives de la foi. R. B.

45. CALOGIURI (Roberto), *La veste il sole il raggio : metaforica dell'incarnazione e modelli di unità sostanziale in Tertulliano — Sangue e antropologia nel Medioevo*. Atti della VII

settimana, Roma, 25-30 novembre 1991, Roma : Centro Studi Sanguis Christi, 1993, t. I, p. 367-394 (Collana «Sangue e antropologia», 8).

De ce long article où R. G. se propose de montrer comment Tertulien a défendu la *novitas* chrétienne face à de possibles parallèles païens (destin d'Héraclès ; culte de Mithra, etc.), on retiendra surtout l'analyse des métaphores par lesquelles le Carthaginois évoque l'incarnation du Christ, cette *novitas monstruosa* (Marc III, 13, 4) sans précédent dans la mythologie païenne : la chair comme vêtement dont se revêt le Christ (*induere carnem*), qui lui-même sera le vêtement des fidèles dans le baptême (*deum induere*) – le Fils comme rayon issu du soleil (*Apol* 21, 11-12) – la source qui ne souffre pas d'une pollution de l'eau qui en est jaillie (*Prax* 29, 6).— On est surpris que l'A. n'ait pas tiré partie des développements consacrés à ce sujet par R. Braun, *Deus Christianorum*², en particulier p. 310-317 et 708 (avec la bibliographie) ou par T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible. Language - Imagery - Exegesis*, Nijmegen, 1967, p. 94-98. P. P.

46. CALOGIURI (Roberto). «*Figura sanguinis*» : *interpretazione figurale e attitudine metaforica in Tertulliano — Sangue e antropologia nel Medioevo* (cf. n° 45), t. I, p. 395-416.

Marcion se proposait de séparer l'Ancien et le Nouveau Testament. Tertulien maintient avec force la continuité de la Bible, en montrant le rapport typologique entre la Loi et l'Évangile, rendu sensible grâce à des métaphores auxquelles Marcion est aveugle (*Marc* IV, 40, 3 : il "ne comprend pas" [non intellegens] la *figura corporis Christi* que comporte la prophétie de Jérémie 11, 19). Même risque d'incompréhension pour la Pâque, où s'affirme la *similitudo* entre le sang de l'agneau et celui du Christ (*Marc* V, 7, 3). A ce propos, remarques sur le concept de *similitudo* d'après *Marc* V, 14, 3 et 18, 9 : Tertulien semble avoir «anticipé les règles d'une correcte interprétation métaphorique élaborées par la sémantique la plus récente» (p. 412). Les *aenigmata* évoquées en *Marc* III, 5, 3 doivent être comprises à la fois comme des signes et comme des métaphores. P. P.

47. SEAGRAVES (Richard), *Cyprian on Continence and Chastity—Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme* (cf. n° 12), p. 203-213.

On attendrait une étude lexicale : R. S. rassemble en effet les passages de Cyprien contenant les mots *continentia*, *castitas*, *uirginitas*. En fait, il limite sa recherche à l'observation suivante : chez Cyprien, la "notion" de continence s'applique aux hommes comme aux femmes, aux vierges et aux veuves, et même aux couples mariés (*epist.* 55, 20, 2) ; étroitement associée à celle de patience, elle concerne la vie chrétienne tout entière. S. D.

HÉRÉSIES

48. FRENK (W. H. C.), *Montanismus — Theologische Realenzyklopädie*, 24, 1994, p. 271-279.

Synthèse dense, précise et prudente des connaissances actuelles sur ce mouvement : sources et origine, développement jusque vers 230, passage en Afrique du Nord avec Tertulien et, après lui, avec le donatisme, survie en Phrygie (avec le problème des inscriptions de Tembrios), évolution tardive, et pour finir, état des questions. Le grand historien de l'Église ancienne reprend, pour l'essentiel, la substance de son rapport de 1983 : cf. *Chron. Tert.* 1984, n° 32 ; également *Chron. Tert.* 1988, n° 38. R. B.

49. DRIVER (Charles Berry), *The historical and theological features of resurgent Montanism and their effect upon American christianity*, Ann Arbor : University Microfilms International, 1994, [VII-] 182 p. [Diss. Mid-America Baptist Theological Seminary 1990]

L'objet principal de cette dissertation est de montrer les tendances montanistes – dans un sens large – des différents mouvements qui coexistent dans la chrétienté américaine. Seuls les deux premiers chapitres (p. 4-40) intéressent la présente chronique. On y trouve décrit à larges traits et de seconde main le mouvement qui a pris naissance en Phrygie et dont les caractéristiques sont la pratique de l'inspiration directe, l'ascétisme, l'attente du royaume millénaire, le rôle ecclésiastique des femmes. Sur l'adhésion de Tertullien à la Nouvelle Prophétie, l'A. suit les vues de G. L. Bray (cf. *Chron. Tert.* 1979, n° 30). R. B.

50. ALEXANDER (James S.), *Novatian/Novatianer — Theologische Realenzyklopädie*, 24, 1994, p. 678-682.

État actuel – détaillé et prudent – des questions suivantes : le schisme de Novatien et le développement ultérieur du novatianisme dans diverses régions de l'Empire ; l'attribution et la datation des œuvres. J. S. A. ne s'attarde ni sur le contenu de celles-ci, ni sur la pensée de l'auteur. Lire *auctoris* et non *auctorius*, p. 682, l. 3. La *Correspondance* de Cyprien a été publiée par L. Bayard en 1925 : la date de 1961-1962 est celle de la seconde édition (p. 682, l. 6). Ne sont mentionnées dans la bibliographie, ni l'édition commentée du *De Trinitate*, avec traduction en italien, due à V. Loi («Corona Patrum», 1975), ni l'étude de P. Mattei, *L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites — Revue des Études Augustiniennes*, 38, 1992, p. 236-259 (voir *Chron. Tert.* 1992, n° 39). S. D.

SURVIE

51. MICAELLI (Claudio), *Tertulliano nel quarto secolo : Vittorino di Pettau e Vittricio di Rouen — Studi classici e orientali*, 43, 1993 [paru en 1995], p. 251-262.

Avec son rare talent de "sourcier", C. M. continue de démasquer les auteurs antiques qui se sont inspirés, sans le dire, du premier Père de l'Église latin (cf. *Chron. Tert.* 1985, n° 56 et 1989, n° 13 et 70). Sa première partie est à vrai dire quelque peu décevante, car l'emprunt manifeste que Victorin de Poetovio fait à l'*Apologétique* (17, 1) avait été signalé il y a 30 ans par J. Mehlmann, «Tertulliani Apologeticum a Victorio Petavionensi citatum», dans *Sacris Erudiri*, 15, 1964, p. 413-419, et le sujet vient d'être traité avec une tout autre ampleur dans la thèse de Martine Dulaey (cf. *Chron. Tert.* 1993, n° 50). En revanche, en démontrant que pour décrire la foi des ascètes et des martyrs Victrice de Rouen s'est inspiré de *res* (8, 4-5, à rapprocher de *laud. sanct.* 12), C. M. révèle le premier emploi en Gaule d'une œuvre du Carthaginois. En prime, si l'on peut dire, il signale p. 256 un nouvel emprunt de Grégoire d'Elvire à Tertullien (*Apol* 2, 8 ≈ *tract.* 7, 9), non signalé dans l'édition Bulhart (CCL 69).P. P.

52. REBENICH (Stefan), *Insania circi. Eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin — Latomus*, 53, 1994, p. 155-158.

Tertullien condamne les spectacles de son temps pour leur origine idolâtrique, mais aussi pour l'immoralité propre à chacun des genres : «nihil enim nobis dictu, uisu, auditu cum *insania circi, cum impudiciia theatri, cum atrocitate arenae, cum xysti uanitate*» (*Apol* 38, 4). Cette présentation quadripartite sous-tend une partie de *Spect* (ch. 16 à 19) et reparaît dans des formules bien frappées en *Spect* 20, 5 et *Pud* 7, 15. Elle sera imitée ou copiée avec plus ou

moins de pertinence par Salvien, *Gub.* 6, 60 (cf. J.-P. Waltzing, «Tertullien et Salvien», *Le Musée Belge*, 19-24, 1920, p. 43) et par Isidore de Séville, *Orig.* 18, 59 (cf. M. Klusmann, *Excerpta Tertulliana in Isidori Hispalensis Etymologiis*, Hamburgi, 1892, p. 31-32). C'est en particulier le quatrième spectacle, le stade, qui leur a posé problème. Il est significatif que Tertullien lui-même le laisse parfois de côté pour se concentrer sur les trois autres, dont l'immoralité était plus immédiatement compréhensible (*Mart* 2, 7 ; *Marc* I, 27, 5). C'est cette triade qu'on retrouve chez Jérôme (*ep.* 43, 3 ; *in Is.* 7, 17, 12/14 ; *vita Hilar.* 2) et chez Augustin (*sermo* 198, sur lequel on verra maintenant *Recherches Augustiniennes*, 26, 1992, 90-141). La formule *insania circi* (et variantes) qui apparaît plusieurs fois chez ce dernier est sans doute un lointain écho de Tertullien ; en revanche la simple mention (sans jugement moral) du groupe "cirque, théâtre, amphithéâtre" ne permet guère de supposer une filiation. P. P.

53. CIPRIANI (Nello), *L'ispirazione tertulliana nel «De libero arbitrio» — Il mistero del male e la libertà possibile : lettura dei Dialoghi di Agostino*. Atti del V seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 1994, p. 165-178 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 45).

L'unité et la composition du *De libero arbitrio* peuvent s'expliquer par la lecture qu'Augustin a faite de l'œuvre de Tertullien, particulièrement de *Marc*. Ainsi la distinction, qui ouvre et fonde le traité, entre le mal que nous faisons, fruit du libre arbitre de notre volonté, et le mal que nous subissons et qui relève du juste châtement de Dieu, trouve-t-elle sa source dans *Marc* II, 12-14. La division en trois livres, loin d'être un remaniement postérieur, appartient au projet même de l'ouvrage et provient des trois idées développées dans *Marc* II, 5-9 : le mal est une œuvre humaine et non divine (Livre I) ; la liberté humaine n'est incompatible ni avec la bonté de Dieu (Livre II) ni avec la prescience et la toute-puissance de Dieu (Livre III). À l'intérieur de ce schéma, N. C. repère encore l'influence de Tertullien dans la doctrine du péché originel, telle qu'elle est évoquée dans *Marc* II, 8-11 et *An* 40, 1 et 41, 3-4. Enfin la méthode du *Credo ut intelligas*, exposée dans le traité augustien, est elle-même déjà suggérée dans *Marc* IV, 27, 9. F. C.

54. KAMPTNER (Margit), *Die "Metamorphose" des hl. Cyprian bei Prudentius (Peristephanon, 13) — Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik*, 107/108, 1994/95, p. 533-540 (= $\Sigma\Phi\text{AI}\rho\text{O}\Sigma$, Hans Schwabl zum 70. Geburtstag gewidmet).

L'utilisation d'Ovide par Prudence a été bien plus étendue qu'on ne l'a dit jusqu'ici. M. K. en apporte la preuve à propos de l'hymne 13 sur saint Cyprien, qui met en œuvre les techniques poétiques de la contamination et du contraste. Par une étude fouillée des v. 28-31 (transformation physique et morale du héros dépouillant sa jeunesse pécheresse pour passer au Christ), elle montre la présence de souvenirs précis non seulement de *Metam.* 15, 253-257 (sur le thème général de la métamorphose), mais aussi des poésies érotiques (*A. A.* 3, 74 et 77, *Am.* 3, 4, 43 et 14, 15-16) : ce qui servait à des thèmes frivoles et légers, Prudence le retourne pour dire le sérieux de l'engagement chrétien. Ces considérations permettent aussi de justifier le choix de la leçon *seuerum* au lieu de *seueram* pour le v. 29. R. B.

RÉIMPRESSIONS

55. TERTULLIANO, *Apologetico*, a cura di A. Resta Barile, Milano : Arnoldo Mondadori, 1994, XXIX-227 p. (Classici greci e latini).

Réimpression d'une édition recensée dans *Chron. Tert.* 1981, n° 1. Son prix (14000 liras, soit moins de 50 FF) la met hors compétition. P. P.

56. FRANZ (Marie-Louise von), *Passio Perpetuae. Il destino di una donna tra due immagini di Dio : sogni e visioni di una martire cristiana* [traduzione di José F. PADOVA dall'originale tedesco], Como : Red edizioni, 1994, 112 p. (Immagini del profondo, 62).

Traduction italienne d'un essai publié par une disciple de C. G. Jung à Zurich en 1951 (et réimprimé en 1982). En préface (p. 7-13), une spécialiste de neuropsychiatrie, Ida Regina Zoccoli Francesini, introduit les lecteurs à l'univers de Perpétue. Excepté des renvois systématiques à l'édition italienne des œuvres de Jung, aucun effort de mise à jour n'a été tenté : il aurait pourtant été facile de signaler l'excellent commentaire d'A. A. R. Bastiaensen, paru naguère chez Mondadori (cf. *Chron. Tert.* 1987, n° 3). Notons que Félicité n'est pas «una schiava negra ... che il proprio figlio porterà con se al supplizio, ancora dentro il suo seno» (p. 7). De ce même essai, il existait déjà une version française (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 58). F. D.

57. SAXER (Victor), *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Aldershot, Hampshire : Variorum, 1994, XII-298 p. (Collected Studies Series, 448).

Réimpression de quinze articles, parus entre 1959 et 1985. En avant-propos, l'A. évoque à quelles occasions ces diverses études ont été rédigées. Plusieurs concernent Tertullien, Cyprien ou les Actes des martyrs d'Afrique, mais aucune n'a fait ici l'objet d'une recension, parce que les unes sont antérieures à 1975 (début de la *Chron. Tertullianea*) et les autres à 1985 (début de la *Chron. Cyprianea*). En voici les titres, selon la numérotation du volume : IV. 'Figura corporis et sanguinis Domini' : une formule eucharistique des premiers siècles chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise (1971) – V. L'eucharistie chez Tertullien (1971) – VI. La date de la *Lettre 1* (66) de Cyprien au clergé et au peuple de Furni (1977) – VIII. La profession de fede del martire negli Atti autentici dei primi tre secoli (1982) – XII. Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika (1984) – XIII. Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika (1984) – XIV. Reflets de la culture des évêques africains dans l'œuvre de saint Cyprien : problèmes et certitudes (1984). Des astérisques, ajoutés dans les marges, incitent les lecteurs à se reporter aux addenda et corrigenda. Sept index (manuscrits, auteurs païens, citations bibliques, auteurs chrétiens, auteurs modernes, noms de personnes et de lieux) facilitent beaucoup la consultation. En complément aux articles IV-V, il aurait été utile de renvoyer à l'étude de Pier Angelo Gramaglia, *Il linguaggio eucaristico in Tertulliano* (cf. *Chron. Tert.* 1984, n° 8). F. D.

NÉCROLOGIE

58. Le 4 février 1995 mourait brutalement, à l'âge de 82 ans, Carlo Tibiletti – un des meilleurs spécialistes de Tertullien. Né à Turin le 7 mai 1913, il fut très tôt attiré par la spiritualité salésienne et ordonné prêtre en juin 1940. Tout en enseignant dans divers établissements, il fréquenta l'Université des Lettres Classiques de Turin où il fut l'élève du futur cardinal M. Pellegrino : cette circonstance l'orienta de façon décisive vers l'approfondissement critique et spirituel de la pensée chrétienne antique. Son édition commentée du *De testimonio animae* en 1959 (rééditée avec compléments en 1984) a inauguré une activité scientifique mise au service principalement des aspects philosophiques et moraux des écrits patristiques – et qui a toujours été de haut niveau. Sa belle étude *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, parue dix ans après, traitait cette délicate question en

l'insérant dans la perspective de l'histoire du salut : elle devait avoir rapidement l'honneur d'une seconde édition (cf. *Chron. Tert.* 1983, n° 24). Mais c'est Tertullien qui est resté l'auteur de prédilection de Carlo Tibiletti. Il ne s'est pas contenté d'éclairer de multiples façons son message sur le "témoignage de l'âme" dont il a marqué l'originalité par rapport à la philosophie, dont il a détecté les prolongements chez les Lériniens, chez Pélage. Il a renouvelé notre connaissance d'autres ouvrages de l'Africain, comme le *De praescriptionibus haereticorum* (cf. *Chron. Tert.* 1991, n° 6). Bien des problèmes précis – littéraires, historiques, textuels – ont bénéficié de son érudition, de son infatigable labeur. De ce labeur fait foi l'importante bibliographie de la *Raccolta di Studi* que ses collègues et amis lui ont offerte lors de sa retraite (cf. *Chron. Tert.* 1989, n° 72) – et les lecteurs de notre *Chronica* le connaissent bien, puisque de 1975 à 1993, nos volumes ont recensé vingt-trois titres à son nom ! Professeur à l'Université de Macerata de 1975 à 1983, Carlo Tibiletti avait mis fin à son activité enseignante en 1988, mais sans ralentir son travail intellectuel qui s'est poursuivi jusqu'à sa mort en contributions diverses : périodiques, ouvrages collectifs, dictionnaires, etc. J'avais eu le plaisir de faire sa connaissance en 1981, pendant un colloque de l'Augustinianum. Depuis, nous entretenons une correspondance régulière. Lecteur assidu de nos chroniques, il m'écrivait encore, au début de janvier, pour me dire son impatience de recevoir notre dernière livraison. C'était un homme doux, discret, d'une grande modestie, d'une extrême affabilité : il était particulièrement attentif à couvrir, par sa réserve, la richesse de son monde intérieur. Heureusement, de cette richesse, il a su faire profiter sa production scientifique. René BRAUN