

Chronica Tertulliana et Cyprianea 1995

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. Elle ne traite que des publications datées de 1995. En effet, les omissions que nous avons pu relever seront réparées dans un volume récapitulatif, à paraître dans le courant de 1997, qui regroupera les vingt premières livraisons (1975-1994), d'importants compléments et suppléments, ainsi que les index nécessaires.

Les références se font désormais sous la forme : *CTC* 92, 3 ; les renvois au volume se présentent ainsi : *CTC* compl. (compléments aux chroniques publiées) ou *CTC* suppl. (suppléments pour les années 1975-1984) ; on précise suppl. SC (Cyprien), SH (textes hagiographiques), SM (Minucius Felix), SN (Novatien).

Cette année encore, nous avons bénéficié de l'aide d'amis fidèles. Nous remercions en particulier MM. Pierre-Paul Corsetti et Pierre Dufraigne, ainsi que la 'Zweigstelle' de *L'Année philologique* à Heidelberg.

René BRAUN — Frédéric CHAPOT — Simone DELÉANI

François DOLBEAU — Jean-Claude FREDOUILLE — Pierre PETTMENGIN

ÉDITIONS

1. NARDI (Carlo), *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, Fiesole : Nardini, 1995, 274 p. (Biblioteca patristica, 27).

La collection dirigée par Mario Naldini et Manlio Simonetti propose un nouveau dossier thématique sur un point important de la théologie paléochrétienne, cette fois-ci le millénarisme. Suivant un modèle éprouvé (cf. *CTC* 88, 6), il comprend une introduction nourrie et un choix de textes grecs et latins, munis d'une présentation, d'une traduction italienne et de notes. Le dossier va du Nouveau Testament à Tertullien. Une place de choix y est réservée à l'Apocalypse et à Irénée, représentant par excellence du millénarisme asiatique ; les sources traitant de l'eschatologie montaniste, si importante pour Tertullien, sont malheureusement peu

nombreuses. Les adversaires du millénarisme, qui ont triomphé au III^e siècle grâce aux progrès de l'exégèse allégorique, et les derniers tenants de la doctrine (Lactance, Victorin de Poetovio, Commodien) sont simplement évoqués dans l'introduction. Compte tenu de l'intérêt que les savants portent aux thèses millénaristes, et de l'espoir qu'elles font naître périodiquement dans des cercles plus larges, on est heureux d'avoir sous la main cette riche anthologie des textes originaux. Les passages de Tertullien (*Spect* 30, 1-2 ; *Res* 25, 1-3 ; *An* 35, 3 ; 37, 4 ; 58, 8 ; *Marc* III, 24, 1-9, 11-13 ; *Mon* 10, 4) sont cités d'après les meilleures éditions, mais sans appareil critique. On regrettera qu'il y ait vraiment trop de fautes d'impression aux p. 234 et 236 : lire en *Marc* III, 24, 7 *multitudinem* ; *Iacob filium suum* ; en 9, supprimer *et* (*innixum*), etc. Les remarques de critique textuelle que fait E. Evans sur *Res* 25, 2 (dans son édition, Londres, 1960, p. 254) auraient mérité d'être citées ; sa présentation synoptique des emprunts faits à l'Apocalypse est plus parlante que la combinaison un peu compliquée offerte par C. N. : citations en italiques ; appels de note dans la traduction ; références dans les notes. P. P.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

2. FREDE (Hermann Josef), *Vetus Latina. Kirchschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. Repertorium scriptorum ecclesiasticorum latinorum saeculo nono antiquiorum siglis adpositis quae in editione Bibliorum Sacrorum iuxta veterem latinam versionem adhibentur*. 4. aktualisierte Auflage, Freiburg : Herder, 1995, 1049 p. (*Vetus Latina*, I/1).

3. DEKKERS (Eligius), *Clavis Patrum Latinorum qua in Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit* E. D. Editio tertia aucta et emendata, Steenbrugis : in abbacia Sancti Petri ; [Turnholti :] Brepols, 1995, XXXI-934 p. (*Corpus Christianorum. Series Latina*).

Il y aurait quelque ridicule à présenter longuement deux instruments de travail irremplaçables, que les patristiciens utilisent depuis des dizaines d'années : la première édition du *Verzeichnis* (=KV), due à Dom Bonifatius Fischer, date en effet de 1949 ; celle de la *Clavis* (=CPL), publiée déjà par Dom Dekkers, l'a suivie de deux ans. Ils constituent le socle bibliographique sur lequel se sont élevées deux grandes entreprises de notre siècle : la *Vetus Latina* de Beuron et le *Corpus Christianorum, Series latina*, de Steenbrugge. Il suffira de rappeler ici que ces deux répertoires, qui ont pour objet d'inventorier tous les textes patristiques latins et d'en indiquer les éditions de référence, sont en fait complémentaires et unis par un jeu subtil de concordances. Le KV embrasse aussi un domaine absent de la CPL, celui des traductions latines d'œuvres grecques, que recense la *Clavis Patrum Graecorum* de M. Geerard ; il a un lien fort avec le *Thesaurus Linguae Latinae*, dont il indique systématiquement les abréviations. La CPL permet l'accès à des éditions dépassées mais combien utiles, comme la *Patrologia Latina*, et à une foule d'encyclopédies et de répertoires. Ses indications bibliographiques, très à jour, présentent de façon concise les principales études sur les textes et leur transmission : les lecteurs de la CTC y trouveront, comme nous, de précieuses indications sur les quelque 80 œuvres qu'elle est amenée à 'surveiller'. Basé sur une connaissance inégalée des anciennes versions de la Bible et de leurs citations par les Pères, le KV donne parfois des indications originales sur des problèmes d'authenticité, de datation ou de sources : on verra par ex. la notice consacrée à l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien (p. 766). La CPL en tient compte, mais garde sa liberté de jugement, comme le montre la discussion du *De singularitate clericorum* (n° 62). Les deux éminents bibliographes s'accordent en général sur le choix des éditions à citer, une divergence, comme dans le cas du *De virginibus velandis* ou de la *Cena Cypriani*, doit inviter à la réflexion.

P. P.

PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

4. MORESCHINI (Claudio), NORELLI (Enrico), *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, T. 1, *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia : Morcelliana, 1995, 619 p.

Le titre de ce fort volume en suggère aussitôt le double mérite : les auteurs ne considèrent pas les deux littératures chrétiennes, grecque et latine, comme deux traditions parallèles indépendantes ; ils font remonter l'origine de cette littérature au Nouveau Testament, sans omettre du reste les textes apocryphes. Les patristiciens apprécieront cette présentation et cette conception qui évitent la dichotomie entre monde grec et monde latin, mais qui a cependant l'inconvénient d'ignorer le contexte culturel et littéraire païen. Les écrivains relevant plus directement de la *Chronique* (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien, Commodien, Novatien) occupent une centaine de pages (p. 451-550). Sobrement écrites, celles-ci nous ont paru, dans l'ensemble, justes et informées.— Ajouter à la bibliographie : p. 467, G. Sanders et M. Van Uytenghe, *Bibliographie signalétique du latin des chrétiens*, Turnhout, 1989 ; O. García de la Fuente, *Introducción al latín bíblico y Cristiano*, Madrid, 1990 ; p. 480, G. Eckert, *Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationkunst in Tertullians Apologeticum*, Stuttgart, 1993. Le *Dictionnaire de Spiritualité* commencé en 1937 (p. 14 et 19) est désormais achevé ; p. 15, la *REAug* et les *RecAug* méritaient sans doute d'être signalées parmi les revues de patristique.

J.-C. F.

5. AZZALI BERNARDELLI (Giovanna), *Gli Africani : Tertulliano, Cipriano, Arnobio, Lattanzio — Storia della Teologia*, T. 1, *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di Enrico dal Covolo, Bologna : Centro Editoriale Dehoniano ; Roma : Edizioni Dehoniane, 1995, p.121-146.

Dans le premier tome de cette ambitieuse histoire de la foi chrétienne et de l'intelligence de cette foi, qui va du Nouveau Testament à Karl Rahner, Tertullien apparaît souvent (comme on le constate grâce à un index fort bien fait), notamment pour sa réfutation des hérétiques (cf. Giuseppe Visona, *Gli scritti antieretici : la teologia tra ortodossia ed eresia*, p. 63-79, en particulier p. 66-71) et pour sa christologie (cf. Manlio Simonetti, *La cristologia prenicena*, p. 147-179, en particulier p. 164-166). Toutefois il revenait à G. A. B. de présenter l'homme et les grandes options de sa théologie, construite autour des combats qu'il livre contre les païens et surtout contre les hérétiques, et formulée dans une langue qu'il a largement contribué à former. L'A. examine successivement sa doctrine et sa terminologie trinitaires, sa christologie, qui met en valeur la nature humaine du Christ, et son ecclésiologie. Le thème de l'unité de l'Église, présent chez Tertullien, sera fondamental pour un pasteur comme Cyprien, confronté aux problèmes posés par la pénitence des *lapsi* et le rebaptême des hérétiques. G. A. B. lui consacre des pages éclairantes où elle cite abondamment des textes fameux (*Unit* 5-6 ; *Don* 14). Si grand que soit à d'autres points de vue l'intérêt de leurs œuvres, les deux «intellectuels» qui ont suivi ont pu apporter à l'élaboration de la théologie chrétienne.

P. P.

6. FREDOUILLE (Jean-Claude), *L'apologétique chrétienne antique : métamorphoses d'un genre polymorphe — Revue des Études Augustiniennes*, 41, 1995, p. 201-216.

Dans cette conférence présentée au dixième congrès de la FIEC (août 1994), J.-C. F. revient, pour les élargir et les approfondir, sur les vues qu'il avait développées précédemment (cf. *CTC* 92, 12) à propos du genre littéraire de l'apologétique chrétienne. C'est par une erreur de perspective que les historiens de cette littérature situent l'âge d'or du genre au II^e siècle. En fait les plus grandes apologies sont postérieures (*Préparation évangélique, Institutions divines, Thérapeutique des maladies helléniques, Cité de Dieu*). Conduisant ses analyses sans disjoindre

littérature grecque et littérature latine, il démontre d'abord que jusqu'à la paix de l'Église, l'apologétique a été un discours de substitution empruntant sa mise en œuvre à des cadres institutionnels ou à des genres existants selon la personnalité des auteurs et les contingences locales. C'est ainsi que l'*Apologeticum* (ou *Apologeticus*) de Tertullien paraît bien avoir été conçu par son auteur comme une «lettre ouverte» *Ad praesides* et parallèle à ce que sera quelques années plus tard l'*Ad Scapulam*. En choisissant pour titre *Octavius*, Minucius, lui, a voulu intégrer solidement à la lignée du dialogue antique son ouvrage qui n'en est pas moins, par le fond, un échantillon de l'apologétique. La seconde partie est essentiellement consacrée aux transformations du genre à l'époque constantinienne et postconstantinienne, quand le rapport de force entre christianisme et paganisme change, puis s'inverse. Cette seconde apologétique n'emprunte plus aux mêmes genres littéraires et se diversifie en spécifications subgénériques. Ce que Jérôme appelait les *libri contra gentes* relève de la littérature polémique : ils sont souvent dirigés contre tel ou tel intellectuel païen et/ou son œuvre antichrétienne. Ce fut le cas des «contre-discours» suscités par le *Contre les Galiléens* de l'empereur Julien. De défensive, l'apologétique se fait alors accusatrice – et on l'observe notamment quand elle s'associe à d'autres genres comme la poésie (avec Prudence) et l'histoire (avec Orose). Pleine d'observations fines et d'idées neuves, comme de rapprochements significatifs avec des faits littéraires situés en amont ou en aval, cette «pérégrination» à travers un secteur de la littérature chrétienne qui reste spécifique – malgré tous les liens formels le rattachant au patrimoine classique – se termine par une réflexion sur les quatre œuvres tenues chez les modernes pour des réussites insurpassées du genre : quelle qu'ait été l'originalité de leur propos et de leur ambition, elles n'en ont pas moins été conçues par leurs auteurs respectifs comme structurellement liées à l'ancienne apologétique et relevant des écrits *contra gentes* selon la classification de Jérôme.

R. B.

ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

7. URIBARRI BILBAO (Gabino), *Arquitectura retórica del Adversus Praxean di Tertulliano — Estudios Eclesiásticos*, 70, 1995, p. 449-487.

On sait combien les traités de Tertullien sont imprégnés de rhétorique, et la confrontation de ses œuvres, même les plus théologiques, avec les règles recueillies dans les manuels de rhétorique permet de mieux en dégager la composition et, du même coup, de mieux en comprendre l'intention profonde. C'est une telle analyse que G. U. B. applique à *Prax*. Reconnaissant dans ce traité un ouvrage polémique, il souligne le rôle essentiel et central qu'y joue l'exégèse scripturaire. Celle-ci occupe en effet le cœur du traité (chap. 11-26) et a pour tâche de révéler si, dans la Bible, l'unicité de Dieu implique, par delà la pluralité des noms Père et Fils, une identité. Pour cela Tertullien emprunte à la rhétorique la division des *status legales* et cherche successivement à montrer l'absence d'ambiguïté des textes qui évoquent la distinction Père-Fils (11-16) et à réfuter l'interprétation que les hérétiques donnent de certains textes suggérant, à première vue, l'identification Père-Fils (17-26, *scriptum et uoluntas*). Cela acquis, l'A. remonte du centre à la périphérie pour montrer que les chapitres précédents et suivants préparent ou prolongent la démonstration scripturaire. Ainsi les chapitres 3-10, 6 ont valeur de réfutation préparatoire (*praesumptiones*) en levant les principaux obstacles à la bonne intelligence de l'Écriture : définition des mots *monarchia*, *filius* (*an sit ? quid sit ? quomodo sit ?*) et *alius*. Quant aux chapitres 27-30, ils consolident la réfutation en s'attaquant à un avatar de la thèse patripassienne, le «filiopatrisme» – dont nous avouons toutefois avoir mal compris la spécificité. La démarche de l'A. est donc légitime et féconde. Cependant, le danger d'enfermer l'œuvre dans un cadre trop rigide ne nous semble pas complètement évité lors de la discussion

sur la place du chap. 17 (p. 469-470), destinée, de façon un peu artificielle, à déterminer si celui-ci appartient à la confirmation ou à la réfutation. À nos yeux, il s'agit d'un chapitre de transition entre l'étude des textes qui parlent clairement de la distinction Père-Fils et l'analyse de ceux qui, à cause de leur ambiguïté trop grande, étaient utilisés par les patripassiens : encadrée par les phrases conclusives de la fin du chap. 16 et introductives du chap. 18, l'évocation de textes montrant que le Fils agit et parle au nom du Père permet de justifier l'application au Fils des dénominations du Père et fonde donc la bonne intelligence de passages comme *Apoc.* 1, 8, qui affirment l'unité de Dieu et appartiennent au *corpus patripassionorum*. Il y a là un glissement qui, sans rupture, conduit le lecteur de la confirmation à la réfutation. F. C.

8. CECCON (Maurizio), *Note sulla cronologia del De opere et elemosynis di Cipriano di Cartagine — Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica* (Università degli studi di Torino), Bologna : Pàtron, 1995, p. 135-157.

Dater l'opuscule de Cyprien sur l'aumône n'est pas chose aisée, en raison de l'absence de toute allusion au contexte historique, et les diverses hypothèses qui ont été jusqu'ici proposées dépendent avant tout de l'interprétation du texte, comme le souligne à juste titre M. C. Rien ne laisse entendre que le traité ait été composé à l'occasion de la peste (252-253), selon l'opinion courante, et encore moins qu'il s'agisse du sermon évoqué par Pontius (*VCypr* 9). Le traité préconise une charité *ad domesticos fidei* (*OpEl* 24, citant *Gal.* 6, 10), le second une charité universelle, *non ad solos domesticos fidei* (le biographe reprend sciemment la même expression, mais négativement). Pour situer *OpEl* en 250, Watson sollicite fortement le texte et interprète l'œuvre parénétiq ue comme une œuvre polémique, comme une réponse de l'évêque en exil à ses adversaires, qui l'accusaient d'envoyer de l'argent aux chrétiens éprouvés par la persécution pour les rallier à son parti (*Epist* 41). Rebenack, pour qui le traité est antérieur à la persécution, n'a pas vu que les œuvres postérieures condamnaient tout autant l'attachement aux richesses, ni que la spiritualité de l'aumône était associée, dans le traité, à celle du martyr.

L'hypothèse personnelle de M. C., situant le *De opere* dans la mouvance immédiate du *De lapsis* et du *De unitate*, est intéressante. Dans les trois traités en effet s'exprime, souvent en des termes analogues, l'idéal d'une communauté unie, à l'image de la première communauté de Jérusalem, à l'intérieur de laquelle serait pratiquée radicalement la charité entre frères, cette *caritas in ecclesia* qui, pour M. C., est le sujet même du *De opere*. On pourrait ajouter, en se référant à l'article de C. Burini (voir *CTC* compl. 37), que Cyprien évoque la première communauté de Jérusalem seulement dans les trois traités et dans la *Lettre* 11, contemporaine de la persécution. On reste néanmoins gêné par le fait que, dans le *De opere*, à la différence des deux autres traités et de la lettre, rien ne transparait ni de la récente persécution, ni de ses conséquences immédiates, aucun rapport n'est établi entre la persécution et l'abandon par les chrétiens de l'idéal apostolique. Du *De lapsis* et du *De unitate* nous savons, par leur auteur, qu'ils ont été lus tous deux au concile du printemps 251 et envoyés ensemble à Rome, mais sans que leur soit jamais associé le *De opere*. Aux parallèles établis par M. C. entre *OpEl* et *Laps* ou *Vnit*, on pourrait en opposer d'autres, notamment avec l'*Ad Demetrianum*, rédigé probablement en 253. La prudence voudrait qu'une date trop précise ne soit pas attribuée à un ouvrage dont l'enseignement se veut dégagé de toute actualité brûlante. S. D.

9. SINISCALCO (Paolo), *La lettera 63 di Cipriano sull'eucarestia. Osservazioni sulla cronologia, sulla simbologia e sui contenuti — Storia e interpretazione degli antichi testi eucaristici*, Genova : Università di Genova, Facoltà di lettere, D.A.R.FI.CL.ET, 1995, p. 69-82 (Publicazioni del D.A.R.FI.CL.ET, Nuova serie, 159).

On a beaucoup écrit sur la *Lettre* 63 de Cyprien. Nous trouvons ici quelques mises au point claires et justes sur des aspects essentiels de l'œuvre. P. S. souligne l'originalité de l'exégèse

typologique, découvrant à travers toute l'Écriture des «figures» de la Passion. Il rappelle le lien qu'établit Cyprien entre le mystère du sacrifice du Seigneur (*sacrificii dominici sacramentum*) et l'eucharistie – mémorial de la Passion du Seigneur et offrande de son corps et de son sang par le *sacerdos*, son véritable suppléant. Il insiste sur la mise en lumière du rapport entre l'eucharistie et l'unité de l'Église, «figurée» par le mélange des grains de blé dans le pain et celui du vin et de l'eau dans le calice (*Epist* 63, 13, 4).

Trois points retiennent plus particulièrement son attention.— 1) Pour Cyprien, l'usage (déjà signalé par Justin) du mélange de l'eau et du vin, indispensable pour parvenir à la *sobria ebrietas*, semble tellement aller de soi qu'il le dit attesté par Matthieu et Paul dans leurs récits de la Cène, bien que cette précision ne s'y trouve pas. En fait, la question ne devait pas se poser, l'usage antique étant de consommer le vin coupé d'eau (*Der Kleine Pauly*, article *Wein*), et le vin versé dans le calice étant prêt à la consommation.— 2) La *Lettre* 63 donne une définition très claire de la *traditio dominica* : il s'agit des actes, leçons et préceptes du Seigneur – manifestation de Dieu et de son plan salvifique –, transmis par les apôtres et proposés à l'imitation des croyants.— 3) Le respect de la *traditio dominica* est un thème majeur de la lettre, comme il l'est du *De unitate ecclesiae*. Une même préoccupation semble animer l'évêque de Carthage dans les deux écrits : fustiger ceux qui méprisent la tradition (*Vnit* 19) et contestent l'autorité de l'Église et de son responsable. Il y aurait là, selon P. S., un indice possible de datation : la *Lettre* 63 serait contemporaine du traité sur l'unité de l'Église. Bien que les préoccupations de Cyprien aient changé par la suite, comme le souligne P. S., force est pourtant de constater que le respect de la tradition demeure son souci constant : ce souci s'exprime fortement dans la *Lettre* 74, sur le baptême des hérétiques. Cyprien reproche aux partisans du baptême unique, comme aux aquariens de la *Lettre* 63, d'établir leur propre tradition, une tradition toute humaine, au mépris de la tradition du Seigneur, transmise par les apôtres ; il encourage les premiers, autant que les seconds, à «revenir à l'origine de la tradition divine» (*Epist* 63, 1, 1 ; 74, 10, 2). Dans ces conditions, ne convient-il pas de renoncer à dater la *Lettre* 63 (voir l'état de la question proposé par G. W. Clarke dans *The Letters of St. Cyprian*, 3 [= ACW 46], 1986, p. 287-288) ? S. D.

10. SAXER (Victor), *La Vita Cypriani de Pontius, «première biographie chrétienne» — Orbis romanus christianusque. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, Paris : De Boccard, 1995, p. 237-251.

V. S. nous livre les réflexions que lui a suggérées une relecture de *VCypr*. — 1) *VCypr* utilise *PPerp* pour soutenir une thèse : celle de la prééminence de l'évêque martyr sur les martyrs carthaginois qui l'ont précédé. Il n'y a guère d'emprunts littéraux (opinion à tempérer en se référant à l'étude d'Aronen, *CTC* suppl. SH 41), mais une parenté d'idée certaine : la grâce surabondant en ces temps nouveaux, le nouveau martyr l'emporte sur les anciens justes et même sur les premiers martyrs.— 2) Il est clair que le biographe disposait des procès-verbaux des deux interrogatoires, consignés dans *ACypr*. Qu'il escamote la question du magistrat sur la qualité épiscopale du prévenu – procédure conforme au second édit de Valérien – peut s'expliquer par l'évidence de la chose aux yeux du biographe et de ses lecteurs (pour une autre explication, voir ci-dessous, n° 38).— 3) *VCypr* utilise aussi des éléments contenus dans les ch. 2 et 5 des *ACypr*, ce qui oblige à se demander si ces chapitres ne sont pas aussi anciens que les procès-verbaux eux-mêmes (la question serait à reprendre en se référant à l'éd. Bastiaensen, 1987, que V. S. ne semble pas connaître).— 4) Bien qu'il doive l'essentiel des informations qu'il nous communique à *PPerp*, *ACypr* et aux œuvres de Cyprien, on ne peut pas refuser au biographe la qualité de témoin oculaire : les éléments qu'il est seul à rapporter sont «psychologiquement et historiquement vraisemblables». Nous ajouterions volontiers une dernière observation : Pontius élabore en une œuvre réellement originale, beaucoup plus qu'on ne l'a dit, les éléments vus ou empruntés (voir *CTC* 94, 35). S. D.

11. FATICA (Luigi), «*Ad Quirinum*» di Cipriano : possibile lettura in chiave di teologia narrativa — *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, XXIII Incontro di studiosi dell' Antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, p. 479-489 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 50).

On peut lire *Ad Quirinum* I et II dans la perspective ouverte par la «théologie narrative», en ce sens que Cyprien ne substitue pas sa propre réflexion au texte sacré, proposé comme se suffisant à lui-même, et qu'il présente une histoire du salut : au livre I, histoire de l'infidélité du peuple juif ; au livre II, «histoire christique», qui va de l'éternité divine à l'accomplissement eschatologique en passant par l'Incarnation et le temps de l'Église. Deux observations : 1) Cyprien désigne ses extraits bibliques non par *testimonia* (p. 481), mais par *capitula* ; 2) rien ne permet de supposer que l'actuelle division en trois livres soit postérieure à Cyprien (p. 482).

S. D.

TEXTE, LANGUE, STYLE

12. VAN WINDEN (J. C. M.), *The adverbial use of cum maxime in Tertullian — Vigiliae Christianae*, 49, 1995, p. 209-214.

Étude méthodique des 35 emplois qu'on relève chez Tertullien de cette locution adverbiale qui a souvent déconcerté et divisé les traducteurs (sont cités et utilisés principalement les britanniques). Partant de l'analyse du *TLL* VIII, c. 74, l. 32s., mais sans tenir compte du troisième sens (= *potissimum*) indiqué l. 74 s., l'A. distingue deux significations dont l'une se réfère à une notion de gradation («plus que tout», «pour la plus grande part»), l'autre étant temporelle («précisément»). Du premier sens relèvent 9 exemples (dont deux ou trois cas douteux), du second 26 qui sont répartis entre le présent («en ce moment précis»), le passé rapproché («tout récemment»), le futur («très bientôt»). Tous les passages où apparaissent ces emplois sont replacés dans leur contexte et analysés ; éventuellement sont indiquées les divergences des traducteurs et rectifiées certaines interprétations. La conclusion est que cet emploi adverbial correspond soit à *maxime* seul, soit à *nunc maxime* ou *tunc maxime*. — Si l'on peut être d'accord d'une façon générale avec cette description, il reste que certains détails appellent la contestation : ainsi, pour l'emploi avec le futur («très bientôt»), est donné p. 214 un seul exemple et très douteux, celui de *Marc* III, 4, 1 où nous continuons à penser, comme nous l'avons fait dans notre traduction de *SC* 399 (p. 67), qu'il faut comprendre «que surtout il devait confondre». De la même façon, pour *Mon* 17, 2 (où P. Mattei traduit par «surtout» dans son édition de *SC* 343, p. 204), toute hésitation entre ce sens et un sens temporel («tout récemment», p. 210) nous paraît exclue au profit du premier. Enfin, pour *Pud* 6, 3, la signification de *potissimum* (= «de préférence») proposée par le *TLL* à la l. 79 peut paraître plus valable que celle de «il y a juste un moment» adoptée ici p. 213. S'il est exact que la valeur temporelle (en rapport au présent ou au passé) est prédominante, il faudra admettre que les cas où conviennent les sens de «surtout» et de «de préférence» restent encore bien nombreux. R.B.

13. GRAMAGLIA (Pier Angelo), *Note sul "De pudicitia" di Tertulliano — Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 31, 1995, p. 235-258.

Le *De pudicitia* avait déjà donné à P. A. G. l'occasion de déployer son érudition bien connue (cf. *CTC* 93, 14). L'examen de l'édition commentée due à Cl. Micaelli et Ch. Munier (cf. *CTC* 93, 1) lui permet de revenir sur le texte de ce traité difficile. Une quinzaine de remarques (aux p. 255-258) traitent, judicieusement d'ailleurs, de problèmes philologiques en général mineurs, mais l'essentiel de l'article porte sur deux questions théologiques qui ont des répercussions

importantes sur l'interprétation du texte, et parfois même sur son établissement. L'A. pense que les commentateurs, et en dernier lieu Cl. Micaelli (dont il reconnaît du reste les mérites), ont péché par anachronisme.

1. La distinction entre *peccata remissibilia* et *irremissibilia* ne serait pas une invention de Tertullien montaniste, comme on le répète depuis B. Poschmann (*Paenitentia secunda*, 1940), mais la pratique de l'Église, ainsi que le montre *Apol* 39, 4, où sont distinguées les simples *castigationes* et la *censura diuina* qui entraîne une excommunication définitive. Le *De paenitentia* n'accorde pas la rémission de tous les péchés ; en fait, il ne s'adresse qu'aux pécheurs véniels, ceux qui ne sont pas exclus de l'Église. Ce renversement de perspective a diverses conséquences : par ex., les Églises «qui ne rendent la paix ni à l'idolâtrie ni à l'homicide» (*Pud* 12, 11) ne doivent pas être considérées comme montanistes ; ce sont tout simplement les communautés chrétiennes d'Afrique (dont certaines garderont la même sévérité en matière d'adultère jusque loin dans le III^e siècle ; cf. Cyprien, *Epist.* 55, 21).

2. Le pardon des péchés s'obtient par la prière qu'adressent à Dieu les pénitents, les communautés et, parfois, les martyrs, – non par un pouvoir d'absolution réservé à la hiérarchie épiscopale. Ainsi l'«édit d'indulgence» de *Pud* 1, 6 n'est en aucun cas une formule sacramentelle d'absolution, comme il en apparaîtra seulement au XIII^e siècle (on notera qu'A. D. Nock, *A Feature of Roman Religion* [1939], repris dans ses *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, t. I, p. 491-2, se contentait de souligner la tradition d'autorité caractéristique de la religion romaine). La question de l'épiscopat amène l'A. à commenter longuement la formule *ad omnem ecclesiam Petri propinquam* (*Pud* 21, 9), qui lui paraît «s'insérer très bien dans la pensée et le style de Tertullien au point de vue linguistique, ecclésiologique et textuel» (p. 250). Les différentes corrections proposées, dont celle de G. Poupon (*Petri* prouinciam ; cf. *CTC* 86, 10), font l'objet d'un examen critique.

On croit utile de signaler pour finir les principaux termes dont P. A. G. a, suivant son habitude, analysé les usages chez Tertullien : *castigatio* (p. 236) ; *censura* (236sq) ; *deriuare* (251sq) ; *digredi* (242) ; *exorare* (243) ; *impingere* (257) ; *numerus* (255) ; *in persona* + génitif (252) ; *primatus* (248) ; *propinquus* (245sq) ; *prouincia* (253sq) ; *relegare* (237sq). P. P.

14. RANKIN (David), *Tertullian's Use of the Word Potestas* — *The Journal of Religious History*, 19, 1995, p. 1-9.

Basé sur l'étude des 267 occurrences de *potestas* que recense l'*Index Tertullianus*, ce travail examine d'abord la présence chez Tertullien des divers sens du mot distingués par l'*Oxford Latin Dictionary*, puis il se concentre sur les quelque 120 passages où Tertullien parle de la *potestas* divine. C'est un attribut essentiel de Dieu, et si un certain pouvoir appartient aux démons, à l'Empereur et à quelques êtres spirituels (mais pas aux évêques en tant que tels : cf. *Pud* 21, 17), c'est par permission et délégation de Dieu lui-même (cf. *Fug* 2, 6 ; *Apol* 30, 3 ; *Pud* 21, 2-3).— Pouvait-on étudier la notion de puissance divine sans s'intéresser aux autres mots qui la traduisent, comme *potentia*, *uis* ou *uirtus* ? En tout cas, l'A. aurait eu intérêt à regarder l'article *potestas* du *TLL*, t. X, 2, c. 300-321, ainsi que celui de J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 4, p. 155-157. Les *summae potestates* d'*An* 46, 8 ne se réfèrent pas à Auguste seul, comme il est dit p. 6, mais à tous les souverains, de Cyrus à Auguste, qui sont évoqués aux § 4-7. P. P.

15. UGLIONE (Renato), *Gli hapax tertulliani di matrice fonica* — *Bollettino di Studi Latini*, 25, 1995, p. 529-541.

Poursuivant ses recherches linguistiques sur les innovations d'origine phonique de Tertullien (cf. *CTC* 91, 4), R. U. dresse ici, de façon systématique et complète, le bilan des hapax qui

entrent dans cette catégorie. Sur un total de 352 – chiffre établi d'après Hoppe et contrôlé grâce au *TLL*, au Forcellini et à l'*Index* de Claesson – 159 sont rapportés à une motivation phonique comme cause soit déterminante, soit accessoire. L'étude, riche en observations stylistiques sur les passages plus spécialement commentés, procède en distinguant les diverses «figures de son» responsables de ces néologismes. Le facteur principal a été l'homéotéleute, qu'elle ait joué seule ou combinée avec l'allitération. Vient ensuite cette dernière, s'exerçant sans intervention de la précédente. Enfin, les jeux phoniques de l'étymologie et ceux de la paronomase sont allégués pour expliquer une série, moins nombreuse, d'autres cas.— Concernant un des derniers hapax cités p. 541 (*adauctor* en *Test* 2, 4), on remarquera que la paronomase avec *dator* est des plus approximatives et que d'ailleurs le texte est loin d'être sûr. R. B.

16. KOOREMAN (Marion), *The expression of obligation and necessity in the works of Tertullian : the use of habere + infinitive, -urus esse, and the gerundive — Latin vulgaire, latin tardif IV*. Actes du 4^e colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Caen, 2-5 septembre 1994, édités par Louis Callebaut, Hildesheim : Olms-Weidmann, 1995, p. 383-394.

Le corpus utilisé dans cette étude est l'*Aduersus Marcionem* pour l'adjectif en *-nd-*, et l'œuvre entière de Tertullien pour *habeo* + infinitif et *-urus sum* ; l'expression du futur est laissée de côté. Sont adoptées les distinctions de modalité suivantes, proposées par des linguistes modernes : «deontic» (l'obligation/nécessité vient d'une autorité humaine, notamment de lois ou de règles) ; «neutral» (elle vient de circonstances extérieures) ; «inherent» (elle vient d'une propriété inhérente au sujet). Il apparaît que les trois périphrases verbales ne sont pas interchangeables : l'adjectif en *-nd-* relève le plus souvent de la première catégorie, jamais de la troisième ; les deux autres périphrases essentiellement de la seconde. Pour la première modalité («deontic»), l'obligation exprimée par l'adjectif en *-nd-* vient presque toujours de l'écrivain, parfois de la Bible ; avec *habere*, elle vient toujours de la Bible. Pour la seconde («neutral»), elle vient de la destinée lorsqu'elle est exprimée par *-urus sum*, elle est presque toujours logique lorsqu'elle est exprimée par l'adjectif verbal. Sur le plan de l'«illocutoire» enfin, les trois paraphrases sont le plus souvent de simples assertions ; seul l'adjectif en *-nd-* peut avoir une force incitative ou directive. Une erreur manifeste d'impression rend difficile la compréhension de cette dernière partie de l'étude (les tableaux 4 et 5, p. 392, ne peuvent s'appliquer à la même fonction).

Les classifications de M. K. ont l'avantage de montrer que Tertullien n'emploie pas indifféremment les trois périphrases, mais comme toutes les classifications préétablies, elles laissent échapper des nuances, orientent l'interprétation et contraignent à des choix qui se révèlent en fin de compte subjectifs. M. K. elle-même en a bien conscience, lorsqu'elle fait part au lecteur de ses hésitations à propos de la Bible : bien que ce livre inspiré ne puisse être considéré comme une autorité humaine, elle a dû se résoudre à la ranger parmi les «sources déontiques» de l'obligation (p. 388). Et peut-on séparer totalement l'expression du futur et celle de l'obligation/nécessité ? S. D.

17. UGENTI (Valerio), *Le clausule metriche nel De idololatria di Tertulliano — Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, vol. 2, Lecce, 1995, p. 385-408.

18. UGENTI (Valerio), *Norme prosodiche delle clausule metriche nel De idololatria di Tertulliano — Augustinianum*, 35, 1995, p. 241-258 (Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara, I. Temi di esegesi. Questioni di letteratura cristiana antica).

Dans ces deux articles (dont le premier nous est resté inaccessible), V. U. paraît avoir exactement suivi le modèle donné par J. H. Waszink, *The technique of the clausula in Tertullian's De anima*, in *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, p. 212-245. Il partage en deux groupes les 493 périodes en lesquelles il a divisé le *De idololatria*, 313 où les clausules sont certaines

(objet du premier article) et 180 qui font difficulté, soit parce qu'elles appartiennent à des citations de l'Écriture, soit parce que la phrase est trop brève (moins de huit syllabes), soit parce qu'il se pose des problèmes de prosodie. Ce sont eux qui sont passés méthodiquement en revue dans le second article : voyelle brève devant une *muta cum liquida* ; – devant le groupe *qu-* ; hiatus ou élision ; *-ii* et *-iis* en fin de mot ; *-o* en fin de mot ; désinence *-erimus* et *-eritis* ; le verbe *prehendo* et ses composés ; *nihil* ; autres termes susceptibles de plusieurs scansions. Enfin, l'A. reconnaît une structure métrique dans trois phrases brèves. Le résultat final, qui porte maintenant sur 455 périodes, est le suivant : crétique + trochée : 28,4% (39,5% avec les formes à résolution) ; dicrétique 11,9% (14,5%) ; ditrochée : 20,7% (28, 6%) ; trochée + crétique : 4, 8% (9, 7%) ; dactyle + trochée : 1, 3% ; autres clausules : 6, 4%. On rapprochera ces chiffres de ceux auxquels K. Müller arrive pour Minucius Felix (cf. *CTC* 92,13) ; on est encore loin de la pratique d'Arnobé : les clausules utilisées par les deux auteurs sont essentiellement métriques.— Dans son étude des ambiguïtés prosodiques, l'A. en est réduit à expliciter Tertullien par lui-même, c'est-à-dire à choisir la solution qui paraît le mieux cadrer avec les résultats sûrs obtenus par ailleurs. On lui accordera volontiers que l'abrégement de la syllabe *-la-* dans *idololatria* (15 occurrences) entraînerait un renforcement invraisemblable de la clausule héroïque, et qu'il faut scander ainsi la fin du mot — — — (clausule crético-trochaïque, la plus fréquente). En revanche, est-il assuré, par exemple, que *nihil* doit être lu dans un cas comme une syllabe (21, 5 *scis nihil esse*, pour avoir un dispondée) et dans l'autre comme deux (23, 2 *sed nihil dixi*, pour avoir une crético-trochaïque) ? La réponse viendra sans doute du répertoire de toutes les clausules de Tertullien qu'a entrepris le Département de philologie classique et médiévale de l'Université de Lecce, un grand travail auquel on souhaite un prompt achèvement.

P. P.

19. AMAT (Jacqueline), *Le latin de la Passion de Perpétue et de Félicité — Latin vulgaire, latin tardif IV* (cf. n° 16), p. 445-454.

«Le latin», ou plutôt «les latins» comme il est rappelé en introduction, puisqu'il faut distinguer au moins quatre styles différents, correspondant respectivement à la Préface (à laquelle il faut joindre le § 2 et l'épilogue), à la relation de Perpétue (§ 3-10), à celle de Saturus (§ 11-13), enfin au récit de la Passion proprement dite (§ 14 à 21, 10). Au contraire, le style de la passion grecque est uniforme, ce qui condamne d'avance les efforts de qui voudrait y trouver la recension primitive.

L'A. de cette communication vient d'achever une nouvelle édition du texte latin de *PPerp*, destinée à la collection Sources chrétiennes. Elle tente ici d'explicitier, en matière de langue et de style, les traits spécifiques de chacun des «scripteurs». Les styles les plus proches sont ceux des deux martyrs : néanmoins la relation de Perpétue est plus imagée, celle de Saturus moins familière et plus ecclésiale. Le rédacteur de la Passion «unit à une certaine élégance profane des réminiscences bibliques» et pourrait bien être, comme l'avait jadis suggéré R. Braun, le diacre Pomponius mentionné aux § 3, 6 et 10. L'auteur de la Préface – qui n'est pas Tertullien – use d'un style enchevêtré et composite, de beaucoup le plus complexe, qui associe aux traditions scripturaires un vocabulaire et une syntaxe influencés par Cicéron. Quatre styles donc, mais peut-être seulement trois auteurs, car J. A. laisse en finale une question ouverte : «L'auteur (de la Préface) est-il le même que celui qui complète le récit des martyrs ?». En d'autres termes, faut-il supposer un seul rédacteur avec deux niveaux de style ou deux rédacteurs distincts : le premier, un écrivain professionnel chargé d'encadrer le texte ; le second, un témoin oculaire du martyre que rien n'interdirait alors d'identifier à Pomponius ? — On est embarrassé pour juger ce travail, sans avoir vu l'édition actuellement sous presse. La grille d'analyse est scolaire et manque cruellement de technicité : il est fâcheux par exemple que le mot «Exorde» désigne, par suite d'un lapsus réitéré, l'épilogue de la Passion (§ 21, 11). Les renvois à la bibliographie antérieure sont limités à l'extrême : la phrase «de caso quod mulgebat» (§ 4, 9) est ainsi

qualifiée de «raccourci de style», sans référence à l'explication – beaucoup plus sophistiquée – d'Elena Zocca, dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 50, 1984, p. 147-154. Mais il se peut que ces imperfections soient liées au genre de la communication. Les conclusions en revanche, qui coïncident du reste souvent avec l'opinion dominante (sur le rapport entre latin et grec, les différences de style, le rejet de l'attribution à Tertullien), paraissent recevables. F. D.

20. BARTALUCCI (Aldo), *A proposito di una particolare nomenclatura in un testo agiografico antico* — *Bollettino di studi latini*, 25, 1995, p. 542-549.

Commentaire des noms de vêtements (*lacernobyrrus*, *dalmatica*, *linea*) et de pièces de tissu (*linreamina*, *manualia*, *lacinae manuales*), mentionnés en ACypr 4, 1-2 Bastiaensen (5, 2-5 Musurillo). L'A. met en doute l'existence du composé *lacernobyrrus* : selon lui, la leçon originale était «se byrrum exspoliauit», et le mot *lacerno/lacerna* des manuscrits n'est qu'une glose explicative, insérée dans le texte. Le *byrrus*, un vêtement sans manches, d'ordinaire à capuchon, était peu coûteux et pouvait sembler inadéquat pour un évêque, d'où l'intrusion postérieure de *lacerna*, désignant un vêtement de plus grand prix. F. D.

SOURCES, INFLUENCES

21. GÄRTNER (Hans Armin), *Die Rolle und die Bewertung der skeptischen Methode im Dialog Octavius des Minucius Felix* — *Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede*, Münster Westfalen : Aschendorff, 1995, p. 141-147 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 22).

L'*Octavius* de Minucius Felix doit avoir pour modèle le *De natura deorum* de Cicéron et oppose, comme lui, à un philosophe sceptique – en la personne de Caecilius (12, 7-13) –, un penseur dogmatique, le chrétien Octavius. Mais l'issue est différente, puisque Minucius Felix nous invite à une réfutation du scepticisme et met en scène la défaite et la conversion de Caecilius. Celui-ci dépend d'ailleurs moins de la tendance sceptique de l'Académie, incarnée par Arcésilas et Carnéade, dont il se réclame, que du pyrrhonisme, surtout préoccupé de préserver la tranquillité de l'âme. Cette influence pyrrhonienne se manifeste notamment par son refus de remettre en cause l'affirmation de l'existence de Dieu, et par le soin qu'il a de la reconnaître comme nécessaire (*Oct.* 17, 2 ; cf. Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.* 3, 2). La réfutation du scepticisme proposée par Minucius (14, 3-6), inspirée partiellement du *Phédon* 88 c 1 - 91 c 5, est destinée à préparer l'exposé dogmatique du chrétien Octavius. Il s'agit d'une part de montrer que l'argumentation *pro* et *contra* conduit non pas à s'approcher de la vérité, mais plutôt à s'en désintéresser en suspendant son jugement. D'autre part, Minucius retourne l'accusation de naïveté portée contre les chrétiens, dans la mesure où l'ἔποχῆ revient à avouer sa crédulité et son incapacité de choisir entre deux argumentations contradictoires. F. C.

TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE

22. SCHMID (Ulrich), *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der Marcionitischen Paulusbriefausgabe*, Berlin ; New York : W. De Gruyter, 1995, 381 p. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 25).

Cet important ouvrage, issu d'une thèse soutenue en 1994 à l'université de Munster, prend place dans le mouvement de réaction, qui s'est amorcé il y a une dizaine d'années, contre la reconstruction des Écritures marcionites par Harnack (cf. *CTC* compl. 32). Spécialement consacré à l'*apostolikon*, il remet en cause, avec plus de force et de précision que la dissertation de J. Clabeaux (cf. *CTC* 84, 14), le travail du savant allemand estimé trop peu critique dans la réception des sources et exagérément porté à admettre des interventions tendancieuses de l'hérétique sur le texte. Quatre parties principales, liées et étagées avec une grande rigueur, conduisent à la présentation en annexe (p. 313-344) du texte marcionite de l'apôtre – qui occupait une soixantaine de pages chez Harnack ! Après une première partie de caractère méthodologique qui retrace l'histoire de la recherche, la seconde partie, – la plus longue (plus de 200 pages !) – consiste en un réexamen systématique et minutieux des sources qui sont de provenance exclusivement ecclésiastique : Tertullien, Épiphane, Adamantius, et à titre accessoire Origène. Les deux dernières parties sont dévolues respectivement à une appréciation du matériel retenu et à une mise en relation avec l'histoire du corpus paulinien.

De ces analyses qui s'appuient sur une solide documentation concernant la tradition primitive du texte néotestamentaire, ressort l'idée d'un Marcion beaucoup moins hardi qu'on l'a prétendu dans sa « mutilation » des Écritures. L'essentiel de ses interventions se limiterait au retranchement de quelques passages ayant trait aux thèmes d'Abraham père des croyants, des promesses d'Israël référées à l'Église, de la médiation du Christ dans la Création, peut-être aussi à la suppression de la *sarx Christi* (*Eph.* 2, 14 ; *Col.* 1, 22). La plus grande partie de ce qu'on a réputé être des altérations de texte théologiquement tendancieuses se laisserait expliquer par les habitudes de citation des sources : d'autres ont été trouvées par Marcion dans le texte qu'il a utilisé ; d'autres enfin proviennent de fautes mécaniques de transmission. L'étude du contenu et de l'ordonnance du recueil marcionite (10 lettres et *Rom.* amputé de ses deux derniers chapitres) aboutit à reconnaître que Marcion n'a fait que suivre une forme prémarcionite d'édition autorisée des épîtres qui se présentait déjà ainsi, et qui se caractérisait par sa pointe antijudaïque et par le profil combatif qu'elle offrait de l'apôtre, celui d'un représentant exclusif du paganochristianisme. Finalement, le « phénomène Marcion » est mis en rapport avec le développement de l'œuvre missionnaire de Paul, qui a survécu à ce dernier et, au fil des décennies, avec l'émergence de nouvelles communautés, aurait connu des tensions et des conflits : l'Église marcionite serait le produit de l'accentuation d'une tendance extrémiste (p. 304-308).

Par ces vues neuves qui comportent, U. S. le reconnaît lui-même, une part d'hypothèse, l'ouvrage suscitera des débats. En ce qui concerne plus particulièrement Tertullien, principal témoin de cet *apostolikon* dans son *Marc V*, plus de 10 pages lui sont consacrées pour passer au crible toutes ses citations en les comparant à celles de ses autres traités, en déterminant ses habitudes de citateur, en présentant des tableaux comparatifs de son vocabulaire de traduction. Il y a là une mine d'analyses que tout travail sur *Marc V* ne devra plus ignorer. Un long excursus (p. 40-59) porte sur la question qui avait jadis opposé Harnack à Zahn, celle de l'existence d'une traduction latine de ce Paul marcionite que l'Africain aurait eue sous les yeux. Contre les vues de Harnack, qu'avaient confirmées d'autres travaux (von Soden, Zimmerman), et au terme d'un examen approfondi, U. S. se prononce en faveur de l'utilisation exclusive d'un texte grec. Mais, malgré l'aspect systématique de la démonstration, nous continuons à penser que, dans l'efflorescence des traductions latines des livres saints aux II^e et III^e siècles, il est peu vraisemblable que les textes marcionites à Carthage aient été lus et pratiqués uniquement en grec. Un des principaux arguments de Harnack, tiré de *Marc V*, 4, 8 («*duae ostensiones sicut inuenimus interpretatum*») est écarté par U. S. qui veut voir mentionnée ici une glose marginale (apo-/epi-/endeixis) du texte grec (p. 125-126 et p. 317). Mais aucune justification d'une telle sorte de glose n'est fournie, et il ne semble pas non plus qu'il y ait eu d'autres cas de gloses marginales. Nous ne sommes donc pas convaincu que Tertullien ait recouru exclusivement à un original grec du texte marcionite. Il faut remarquer aussi que les thèses de

U. S. emporteraient davantage l'adhésion si elles s'appuyaient sur l'ensemble des Écritures marcionites, Évangile compris. Enfin, cet ouvrage laisse en suspens beaucoup d'autres questions épineuses, comme notamment celle des rapports de Tertullien avec une *versio latina* ou des *versiones latinae* de l'Écriture ou des parties de l'Écriture utilisée(s) dans la communauté chrétienne de son temps.

R. B.

23. JAY (Pierre), *Jesaja — Reallexikon für Antike und Christentum*, Lief. 132/33-134 (= Bd XIV), 1995, c. 764-821.

La partie «chrétienne» de cet article (c. 787-821) montre le rôle exceptionnel joué par Isaïe, prophète messianique par excellence, aussi bien dans le Nouveau Testament que chez les Pères. P. J. examine successivement les écrits des premiers siècles, de Clément de Rome à Cyprien, puis les commentaires patristiques, enfin l'exégèse de certains passages-clés. Les citations faites par Tertullien (étudiées aux c. 802-803) donnent à celui-ci le moyen de montrer que le Christ a réalisé les prophéties d'Isaïe – argument essentiel contre les Juifs et contre Marcion – et qu'Israël a démerité et s'est laissé aveugler. Les mêmes thèmes sont orchestrés dans les *Testimonia* de Cyprien (c. 803-805) qui, au livre III, utilise aussi Isaïe pour illustrer divers aspects de la vie chrétienne : responsabilité, culte en vérité et souci de la justice. Sa connaissance parfaite du dossier permet à P. J. de signaler l'apparition d'exégèses originales (comme celle d'*Is.* 29, 18 en *Quir* I, 4) ; elle fait tout l'intérêt des coupes exégétiques qu'il propose pour des textes fameux comme l'annonce du Précurseur (*Is.* 40, 3-5), les quatre chants du Serviteur ou l'onction du Messie (*Is.* 61, 1-3 ; on notera qu'en *Marc* IV, 14, 13 la citation est entremêlée de béatitudes).

P. P.

24. VAN DER LOF (L. J.), *Abraham's Bosom in the Writings of Irenaeus, Tertullian and Augustine — Augustinian Studies*, 26, 1995, p. 109-123.

Poursuivant son étude de l'interprétation qu'ont donnée les Pères de la figure d'Abraham (cf. *CTC* 94, 17), l'A. analyse l'exégèse qu'Irénée (*Adu. Haereses* II, 24, 4 ; 34, 1 ; III, 14, 3), Tertullien (*An* 7, 3-4 ; 9, 8 ; 55, 2-4 ; *Marc* IV, 34, 11 ; *Idol* 13, 4) et Augustin (notamment *De Genesi ad litt.* 33, 63-65 ; *Epist.* 164, 3, 8 ; 187, 2, 6) ont proposée de l'expression «sein d'Abraham» dans la parabole du riche et de Lazare (*Luc* 16, 19-31). Ils l'interprètent généralement, en relation avec *Apoc.* 6, 9-10, comme un lieu souterrain, où les chrétiens attendent, après leur mort, le Jugement Dernier. Tertullien, en particulier, distingue entre la prison réservée aux païens et le sein d'Abraham, séjour temporaire où les chrétiens jouissent de la félicité. C'est là que se trouvaient les patriarches et les prophètes, et le Christ les a rejoints pour les faire participer à son être. L'A. suggère de voir dans cette image d'un séjour provisoire réservé aux chrétiens le point de départ de l'idée de Purgatoire : en face du «sein d'Abraham», le lieu où est enfermé le riche, temporaire également et distinct de la Géhenne éternelle, peut préfigurer le Purgatoire, dont Augustin semble avoir déjà conçu l'idée.

F. C.

25. MATTEI (Paul), *Recherches sur la Bible à Rome vers le milieu du III^e siècle : Novatien et la Vetus Latina — Revue Bénédictine*, 105, 1995, p. 255-279.

Le texte biblique de Novatien a stimulé la sagacité des patristiciens, depuis A. d'Alès qui y trouvait la première attestation d'une traduction «vienne romaine» jusqu'à E. Lupieri pour qui les citations de l'Ancien Testament proviennent de *testimonia* traduits du grec. Après avoir clairement présenté les différentes thèses en présence, P. M. analyse avec soin l'Ancien Testament de Novatien (c'est-à-dire, essentiellement, les citations de *Gen.*, *Ps.* et *Is.* qu'on rencontre dans le *De trinitate*) – pour les Évangiles, une étude de V. Loi (*Augustinianum*, 14, 1974, p. 201-221) avait montré que leur texte est 'européen' ; il en va sans doute de même pour

les épîtres pauliniennes (cf. p. 278, n. 35), mais le travail reste à faire. Les conclusions auxquelles arrive l'A. sont les suivantes : – 1. Novatien fait incontestablement usage de *testimonia*, mais s'il leur emprunte la structure de certaines citations, celles-ci ont un «matériel verbal» provenant d'une traduction de la Bible. – 2. Ce texte biblique est différent de celui utilisé par Cyprien, et sans doute issu d'une révision 'européenne' (ou en tout cas 'non africaine') de ce dernier. – 3. On ne saurait rien dire sur le modèle grec de cette révision (les leçons aberrantes s'expliquant par la tradition testimoniale). L'ensemble paraît convaincant. Même si on a parfois du mal à suivre le raisonnement de l'A. (les renvois du type «voir *infra*» ne facilitent pas la tâche du lecteur), on apprécie les analyses philologiques de détail, notamment celles qui portent sur des problèmes de critique textuelle (p. 263-265) ou sur les citations de l'Ancien Testament qui sont aussi transmises par le Nouveau (p. 269-270 ; ajouter *Is.* 61,1/*Lc* 4, 18 cité en *Trin* 29, 13). Peut-être le témoignage de Tertullien, énigmatique il est vrai, aurait-il pu être invoqué plus souvent, ainsi p. 275 (n° 17) : *Is.* 53, 5 apparaît en *Marc* IV, 21, 12 sous la forme «ut liuore eius sanaremur» ; p. 277 (n° 28) à propos d'*Is.* 53, 7 : la variante «coram tonde se» est attestée en *Iud* 9, 28 et 13, 21 (θ) ; la formulation de *Trin* 28, 9 «ad iugulationem adductus est» est déjà dans *Res* 20, 5 (iugulationem θ : uictimam *Gel ex Masb*). P. P.

ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

26. DUVAL (Yvette), *Lambèse chrétienne : La gloire et l'oubli. De la Numidie romaine à l'Ifriqiya*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1995, 215 p. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 144).

L'étude publiée en 1984 par le même auteur sur la densité des évêchés dans l'Afrique du III^e siècle (voir *CTC* suppl. SC 54) trouve ici un complément et une illustration. Pour nous en tenir à la période romaine, il nous est montré que, contrairement à des thèses encore parfois soutenues aujourd'hui, la Troisième Légion Auguste cantonnée à Lambèse ne devait guère compter de chrétiens en son sein et que les martyrs condamnés à Lambèse venaient d'ailleurs (l'exception de Mammarius et de ses compagnons n'est même pas assurée, car la valeur historique de leurs *Acta* est suspecte). Il y a eu cependant un évêché important à Lambèse, dont on peut supposer qu'il fut créé lorsque la ville devint la capitale de la Numidie – érigée en province au début du III^e siècle –, et dont les seuls évêques connus, Privatus et Januarius, apparaissent, au milieu du même siècle, comme les chefs de l'Église numide. Mais rien ne transparaît plus ensuite d'une quelconque activité de la communauté lambésitaine ; la disparition du siège épiscopal est attestée en 411. C'est que «Lambèse n'a jamais dû être le centre d'une grande communauté chrétienne, vaste et vivante» et que l'implantation d'un évêché a dû y être décidée par le primat d'Afrique, au début du III^e siècle, pour des raisons d'opportunité. Lambèse a sombré dans l'oubli, et les sources des époques vandale et arabe ne mentionnent même pas son nom.

Parmi les documents utilisés pour le III^e siècle, plusieurs entrent dans le domaine de la *Chronica*. Pour l'interprétation de *Cor* 1, Y. D. suit Y. Le Bohec (voir *CTC* 92, 25) : l'incident n'a pas eu lieu à Lambèse. De la *Lettre* 39 de Cyprien, on ne peut déduire non plus que les oncles de Célérierus aient subi le martyre en Afrique, encore moins à Lambèse. Si l'on analyse minutieusement la *Passio Mariani et Iacobi* (11), on ne peut mettre en doute que les martyrs, venus d'une localité éloignée de Numidie, aient souffert à Lambèse, mais le texte ne dit rien des chrétiens de la ville. De la confrontation des *Lettres* 62, 70, 76 de Cyprien et des *Sententiae* naît une appréciation fine et convaincante du rôle de l'évêque de Lambèse, au milieu du III^e siècle, et de ses relations avec celui de Carthage. Januarius – et il en était sûrement de même pour Privatus avant sa destitution – apparaît comme un coordinateur et un médiateur en

Numidie. Il est le porte-parole de huit évêques numides sollicitant une aide financière des chrétiens de Carthage, pour le rachat des chrétiens de leurs communautés enlevés par les Barbares. Au nom de dix-huit évêques numides et en son nom, il demande à Cyprien son avis sur la question du baptême des hérétiques, et c'est à lui que Cyprien adresse d'abord sa réponse. Mais en même temps, ces deux démarches montrent l'autorité de l'évêque de Carthage en Numidie. La place de Januarius dans les *Sententiae* et son absence de la correspondance entre Cyprien et les confesseurs numides condamnés aux mines semblent prouver aussi qu'il n'exerce pas en Numidie un primat absolu, alors que Cyprien cherche à maintenir le sien en Numidie comme en Afrique.

L'interprétation que donne Y. D. d'*Epist* 59, 10, 1 se fonde sur des arguments nouveaux qui s'ajoutent à ceux qui sont habituellement avancés pour prouver qu'il n'y a pas eu de concile à Lambèse et que le texte de Cyprien a été mal compris. En revanche nous ne saisissons pas bien pourquoi, à moins d'une erreur de sa part, Cyprien aurait appliqué improprement le mot *colonia* à la ville de Lambèse (p. 27-28).
S. D.

27. DOUMAS (François-Régis), *Les attitudes de Tertullien devant la philosophie et les philosophes. Étude chronologique*, Lyon : Institut catholique, Faculté de Théologie, 1995, 293 f. dactyl. (Thèse pour le doctorat en théologie).

Fr.-R. D. reprend la question des rapports de Tertullien avec la philosophie et dégage les différentes attitudes qu'il a adoptées au cours de sa carrière littéraire. Après une première période de méfiance et de parti pris critique, qui culmine avec le *De praescriptionibus*, Tertullien serait progressivement revenu à une attitude plus conciliante et plus compréhensive, très manifeste à partir du *De anima*. Sur ce point l'évolution vers le montanisme n'aurait entraîné aucune crispation particulière, mais correspondrait au contraire chez Tertullien à une période d'ouverture. Cette étude, animée d'une ardente bienveillance pour Tertullien, n'est cependant pas exempte de faiblesses. Le choix de s'en tenir aux seules références explicites de Tertullien à la philosophie et aux philosophes limite gravement les résultats de l'enquête, dans un domaine où les affirmations explicites comptent moins que la muette utilisation de la culture antique. En outre l'ouvrage, qui ne manque pas d'ambition, poursuit d'autres buts, en particulier il cherche à retracer l'évolution intellectuelle de Tertullien et, pour cela, revient sur la question très difficile de la chronologie de ses œuvres. Mais une telle entreprise présente le risque d'adapter la chronologie à l'idée que l'on s'est faite de l'évolution de l'auteur. Or les arguments utilisés pour déplacer dans le temps certaines œuvres (*Bapt*, *Orat*, *Paen* et *Pat*) dateraient d'avant 197 ; *Prax* serait la dernière œuvre de Tertullien) ne se fondent jamais sur des faits philologiques, mais dépendent généralement d'interprétations ou d'indices assez fragiles. Nous retiendrons surtout de cette étude courageuse et généreuse son absence de préjugés et son regard assez neuf sur la période montaniste de notre auteur.
F. C.

28. GROUT-GERLETTI (Dominique), *Les animaux malades en Afrique au III^e siècle en Afrique — Homme et animal dans l'Antiquité romaine*. Actes du Colloque de Nantes 1991, Tours : Centre de Recherches A. Piganiol, 1995, p. 173-204 (Caesarodunum, n° hors série).

Poursuivant sa tentative de diagnostic, à travers l'œuvre de Cyprien, de l'état sanitaire et médical au III^e s. (cf. *CTC* compl. 44), D. G.-G. cherche à définir la situation du bétail pendant cette période de crise. Pour cela, elle commente essentiellement *De habitu virginum* 17, 15-18, où le choix d'un *topos* biblique révélerait « malgré tout l'adéquation avec la réalité » (p. 189). Un tel principe expose au risque de l'extrapolation arbitraire, écueil auquel malheureusement l'analyse n'échappe guère.
F. C.

29. LETTA (Cesare), *IL Afr*, 265 e il proconsolato d'Africa di C. Cingio Severo — *Latomus*, 54, 1995, p. 864-874.

Une étude approfondie de l'inscription *IL Afr*, 265 (fragments d'une dédicace à Commode trouvée à Thuburbo Maius) permet à C. L. d'apporter deux précisions sur Cingius Severus, un des proconsuls d'Afrique favorables aux chrétiens que Tertullien évoque en *Scap* 4, 3 : son prénom était Caius, et son proconsulat a dû se dérouler en 190-191, avant celui de Vespronius Candidus (191-192). La liste donnée par Tertullien est donc dans l'ordre chronologique. P. P.

30. BÖS (Gunther), *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffs durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn : F. Schöningh, 1995, 242 p. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 39).

Cette étude consacrée au concept de *curiositas* en retrace l'histoire depuis ses origines — chez Cicéron, Sénèque et Apulée — jusqu'à Thomas d'Aquin, en s'arrêtant notamment sur Tertullien (p. 85-90) et Augustin (p. 91-129). Elle s'efforce de dégager à la fois les éléments de continuité et les points de divergence dans la façon dont les auteurs ont conçu cette notion. Ainsi l'ambiguïté de la curiosité, considérée tantôt comme un trait de frivolité se manifestant dans le goût pour les divertissements, tantôt comme une aspiration légitime à découvrir la vérité, n'apparaît pas seulement avec les auteurs chrétiens, mais était déjà bien présente chez un païen comme Apulée. De même l'idée de subordonner la curiosité à son utilité, en particulier pour défendre et renforcer la foi, n'est pas une invention de Tertullien. En revanche celui-ci lie, de façon nouvelle, la curiosité à l'inquiétude, à la *scrupulositas*, qui peut être un puissant stimulant à la conversion, mais risque aussi de conduire à l'hérésie. Concernant Tertullien, cet ouvrage apporte peu, et G. B. reconnaît lui-même être largement tributaire du chapitre que J.-C. Fredouille a consacré à la question dans son *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 411-442. F. C.

31. SCHMIDT (Victor), «Revelare» und «Curiositas» bei Apuleius und Tertullian — *Groningen Colloquia on the Novel*, 6, 1995, p. 127-135.

La valeur religieuse de *reuelare*, désignant la manifestation du divin qui se révèle à l'homme ou lui communique une connaissance, n'est pas une invention chrétienne et n'apparaît pas seulement avec Tertullien, mais semble déjà présente chez Apulée, *Met.* 3, 15. Elle est toutefois ici employée par la servante Photis, dont les révélations sur les pratiques magiques de sa maîtresse constituent une perversion de l'authentique révélation de la déesse Isis, telle qu'elle apparaît dans le dernier livre. Poursuivant l'analyse par une étude sur la relation entre *reuelare* et *curiositas* chez ces deux auteurs, V. S. croit pouvoir reconnaître une communauté de concepts et de vocabulaire entre Apulée et les chrétiens du II^e s. En effet à la *reuelatio*, qui offre le repos, s'oppose la curiosité, connotée péjorativement chez les deux auteurs et liée à la magie et à l'inquiétude. La relation qu'établit même Tertullien entre curiosité et hérésie n'est pas inconnue d'Apulée : la curiosité de Lucius le conduit à la transformation opérée par Photis, qui n'est qu'une contrefaçon de la véritable métamorphose, que propose Isis et qui conduit *ad portum quietis* (*Met.* 11, 15). L'analyse de V. S. est délicate et séduisante, même si les indices sur lesquels elle repose restent très ténus et si elle efface un peu trop l'ambiguïté de la notion de *curiositas* (cf. ci-dessus la recension de l'ouvrage de G. Bös). F. C.

32. ZOCCA (Elena), *La «senectus mundi». Significato, fonti e fortuna di un tema cipriano — Augustinianum*, 35, 1995, p. 641-677 (Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara, II. Studi agostiniani. Il cristianesimo nei secoli).

Partant du premier texte latin chrétien qui développe le thème païen de la *senectus mundi* (*Dem* 3-4), l'A. en recherche d'abord les sources et les composantes. Cyprien cite textuellement une phrase de Salluste (*Iug* 2, 3), déjà présente chez Minucius Felix. Il ne fait pas appel au schéma historiographique des âges du monde, utilisé par Cicéron, Sénèque, Ammien Marcellin, mais plutôt à la vision lucrétienne d'un univers où l'homme est soumis, comme la nature entière, à la dégénérescence. Cette vision est également présente dans l'*Asclepius* (24-25), dont on peut légitimement se demander s'il n'a pas inspiré Cyprien directement, et autant que Lucrèce. Si l'authenticité cyprienne du *Quod idola* était prouvée, cette hypothèse serait renforcée, puisqu'en *Quod id* 6 il est fait allusion à Hermès Trismégiste et à *Ascl* 8.

Après ce tour d'horizon, E. Z. explore la littérature chrétienne d'Afrique jusqu'à Augustin. Elle n'a pas trouvé le thème de la vieillesse du monde chez Tertullien, bien qu'il évoque souvent les signes de la fin des temps. En revanche, elle relève et commente les occurrences suivantes : *Oct* 11, 1-3 ; Ps-Cypr, *Laud* 13 ; Arnobe, *Adv Nat* I, 2, 3 ; Lactance, *Inst* VII, 14-16 ; *Epit* 66, 6 ; Augustin, *Serm* 81, 8-9. Plus que par l'influence probable du passage de l'*Ad Demetrianum* sur les auteurs, elle se montre intéressée par les diverses manières dont ils traitent le thème et par l'évolution qu'elle croit discerner dans ce traitement.

Selon elle en effet, et contrairement à ce qu'on dit d'ordinaire, Cyprien n'a pas christianisé le motif de la *senectus mundi*. Dans *Dem* 3-5, il n'y a pas rencontre, mais juxtaposition de deux interprétations inconciliables des calamités présentes : l'explication païenne par le vieillissement du monde et la lecture chrétienne apocalyptique des signes eschatologiques. La fusion des deux serait attestée pour la première fois dans le *De laude martyrii* (27 : «exclamat Iohannes et dicit : 'Iam quidem securis ad radicem arboris posita est', monstrans scilicet et ostendens ultimam esse rerum omnium senectutem»). Chez Augustin, le thème des âges du monde et celui de la *senectus mundi* se rejoignent et sont parfaitement christianisés : les temps chrétiens, inaugurés par l'Incarnation, coïncident avec le dernier âge et la décrépitude du monde.

L'évolution ainsi retracée ne nous paraît pas correspondre à la réalité. Si, dans l'*Ad Demetrianum*, Cyprien a développé successivement, et en les distinguant fortement (début du § 5), les deux représentations, païenne et apocalyptique, c'est qu'il lui fallait dépasser l'explication physique des calamités présentes, bien connue de tous, pour retourner contre Démétrien l'accusation portée par lui contre les chrétiens : dans leur signification eschatologique, les calamités présentes manifestent la colère de Dieu envers les idolâtres et les persécuteurs. Pour dire que Cyprien ne fait pas sien le thème de la *senectus mundi*, on ne peut tirer argument non plus, nous semble-t-il, du fait que dans le reste de l'œuvre, et notamment en *Mort* 24-25, les catastrophes actuelles sont toujours envisagées dans une perspective eschatologique. Les deux interprétations ne sont pas sur le même plan et l'une n'interdit pas l'autre. Loin de prouver que, pour Cyprien, la ruine du monde n'a pas pour cause sa vieillesse, mais l'approche de sa fin (p. 650), la phrase «Mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum sed fine testatur» (*Mort* 25) laisse au contraire transparaître le schéma païen des âges du monde, si l'on tient compte de *iam* : dans une étape antérieure, par son vieillissement, la nature manifestait déjà l'approche de la fin ; maintenant c'est par sa mort qu'elle prouve cette fin. L'association des deux thèmes, le thème païen de la *senectus mundi* et le thème chrétien de la fin des temps, est bien présente déjà chez Cyprien. S. D.

33. SÁNCHEZ SALOR (Eustaquio), *Los orígenes del cristianismo en Hispania. Los casos de Mérida y León-Astorga— Estudios de religión y mito en Grecia y Roma. X Jornadas de filología clásica de Castilla y León*, ed. J. M. Nieto Ibáñez, Universidad de León, Secretariado de publicaciones, 1995, p. 165-181.

Après avoir évoqué les légendes sur les origines du christianisme en Espagne, l'auteur tire de la lettre de Cyprien aux fidèles de León-Astorga et de Mérida (*Epist* 67) quelques indices sur

ce qu'il devait être au III^e siècle, indices que confirment à l'occasion les *Actes* du Concile d'Elvire. Que deux évêques apostats aient pu contester leur déposition montre que les apostats étaient certainement nombreux et influents. Plus généralement, on peut dire que le christianisme était déjà bien implanté en Espagne, dans des communautés organisées et hiérarchisées, en relation avec Rome et Carthage. S. D.

ACTES DES MARTYRS

34. BUTTERWECK (Christel), «*Martyriumssucht*» in der Alten Kirche ? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen : J. C. B. Mohr, 1995, X-288 p. (Beiträge zur historischen Theologie, 87).

L'argument central de cette thèse est que le désir du martyr occupe une place quasi nulle dans l'histoire des persécutions, qu'il a parfois été grossi par les contemporains dans une perspective polémique ou apologétique, qu'il est enfin devenu une sorte de «fable convenue» à date tardive, notamment à partir de Bède. Cet argument vient d'être apprécié et critiqué par W. Rordorf, dans *RÉAug*, t. 42, 1996, p. 164-165. Signalons seulement ici que, parmi les sources exploitées, figurent plusieurs ouvrages apologétiques et polémiques de Tertullien (p. 46-62), ainsi que son *Ad martyras* (p. 159-164) ; de Cyprien, sont commentés l'*Ad Fortunatum*, l'*Epistula 58 ad Thibartianos* et diverses lettres à des confesseurs (p. 177-187) ; plus rapide en revanche est le traitement des Actes et Passions d'Afrique qui sont du ressort de cette chronique (*ACypr*, *PMar*, *PMon*, *PPerp* : p. 195-197). Pour la thèse de l'auteur, l'attitude des Montanistes et des Donatistes était un sujet délicat (p. 111-122 et 123-140) : il n'est pas sûr que C. B., sur ce point, parvienne à convaincre tous ses lecteurs. F. D.

35. HEFFERNAN (Thomas J.), *Philology and authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* — *Traditio*, 50, 1995, p. 315-325.

Essai regroupant deux discussions philologiques, dont la seconde présente une importance réelle pour l'interprétation globale de *PPerp*.— 1) En 8, 3, le vase qui apaise la soif de Dinocrate est deux fois appelé *fiala* (du grec φιάλη) ; la graphie avec *f* initial au lieu de *ph* n'est pas attestée, semble-t-il, antérieurement et surprend chez une jeune femme cultivée qui connaissait le grec ; elle pourrait cependant être originale et s'expliquer par une fidélité voulue à l'égard d'une version africaine de l'Apocalypse (où le terme se lit à de multiples reprises).— 2) On estime en général que le récit de Perpétue (§ 3-10) est une sorte de journal de prison que la jeune femme rédigea au milieu des vicissitudes de son incarcération. Mais la fréquence des notations du type «post paucos dies», «crastina die», «alio die», qui assurent la cohésion temporelle entre les événements, viole l'un des principes fondamentaux de la rédaction d'un journal. D'autre part, les verbes sont presque tous au passé, et les rares exemples de présent sont en fait des présents historiques, ce qui jette aussi un doute sérieux sur le moment où le texte fut écrit sous sa forme actuelle. Ces remarques ne doivent pas inciter à récuser le caractère autobiographique du récit ; elles suggèrent plutôt que le rédacteur de la Passion, même s'il disposait de notes prises par la martyre (*hypomnemata*) ou encore d'une relation orale, a effectué un travail de réécriture nettement plus grand qu'on ne le croit habituellement. Sur le rôle qu'il faut attribuer à Perpétue dans la confection de *PPerp*, l'A. partage ainsi le doute déjà manifesté par Augustin : «Nec illa sic scripsit uel quicumque illud scripsit» (*De natura et origine animae*, I 10, 12, cité p. 316, n. 7).— La première argumentation est fragile : vu l'usage fluctuant des graphies *ph* et *f* dans les manuscrits, il n'est pas exclu que les éditeurs modernes aient partout imprimé *phiala* chez les auteurs classiques et conservé *fiala* dans un texte considéré

comme un monument en *sermo vulgaris*. Restituer la graphie employée par Perpétue d'après des témoins qui remontent, dans le meilleur des cas, à la fin du IX^e s. est pour le moins imprudent. La seconde discussion soulève un problème majeur. Je me demande pourtant si elle n'est pas fondée sur une analogie spé cieuse avec les journaux intimes, rédigés par tranches quotidiennes, qui se sont multipliés depuis le XIX^e siècle. Le scepticisme d'Augustin est indéniable, mais il ne faut pas oublier qu'il fut exprimé dans un contexte polémique. Pourquoi les chapitres 3 à 10 n'auraient-ils pas été écrits d'un seul jet par Perpétue dans les jours qui précéderent immédiatement son exécution ? Il était alors habituel que les condamnés à mort soient traités avec un peu plus d'humanité, comme le montre d'ailleurs le § 16 de *PPerp* : «Iussit (tribunus) illos humanius haberi, ut fratribus eius et ceteris facultas fuerit introeundi et refrigerandi cum eis». Une telle solution n'offrirait aucune prise à l'argumentation exposée plus haut et permettrait de continuer à interpréter, au sens littéral, la formule introductive du rédacteur (§ 2, 3) : «Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut *conscriptum manu sua* et suo sensu reliquit». F. D.

36. PETRAGLIO (Renzo), *Passio Perpetuae et Felicitatis. Stile narrativo e sfondo biblico — La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici* (cf. n° 11), p. 185-192.

Analyse de deux passages : le premier entretien de Perpétue avec son père, qui se retire, vaincu, après avoir tenté de lui arracher les yeux (§ 3, 1-3) ; le changement de sexe, qui intervient dans la dernière vision de la martyre (§ 10, 7 : «Et facta sum masculus»). Dans le premier cas, l'A. essaie de dégager l'arrière-plan biblique des expressions *oculos eruere* et *uexare* qui servent à exprimer respectivement dans l'Ancien Testament la violence des païens contre Israël et dans le Nouveau la possession diabolique : chez son père, Perpétue parvient à s'expliquer le passage brutal de l'amour à la violence en y retrouvant l'action du démon. Le changement de sexe a de nombreux précédents dans la mythologie païenne : le songe de Perpétue, qui suppose une culture imprégnée de métamorphoses, est en même temps transgression et refus de cette culture ; l'abandon de la féminité et le silence au sujet de l'époux sont éclairés par un rapprochement avec le texte d'Esther 14, 24-27 (LXX) ou 13-18 (Vulgate).— À propos d'*oculos eruere*, il est dommage que l'A. n'ait pu tirer parti du dossier réuni par Andreas Kessler en 1994 (cf. *CTC* 94, 31). F. D.

37. SCHLEGEL (Birgit), *Vibia Perpetua — Katechetische Blätter. Zeitschrift für Religionsunterricht, Gemeindegemeinschaft, kirchliche Jugendarbeit*, 120, 1995, p. 190-193.

Présentation vivante des événements relatés dans la *Passio Perpetuae* ; esquisse d'un portrait de Perpétue, à qui est comparée en finale Sophie Scholl, exécutée par les Nazis à l'âge de 21 ans. F. D.

38. DELÉANI (Simone), *Le récit de la mort de Cyprien dans la Vita Cypriani : structure et signification — La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici* (cf. n° 11), p. 465-477.

Dans le prolongement d'un travail précédent (cf. *CTC* 94, 35), S. D. étudie l'organisation du récit de la mort de Cyprien qui occupe la deuxième partie de *VCypr* : elle le fait au moyen d'une comparaison précise et fine avec le récit parallèle des *Acta Proconsularia*, et en recourant aux analyses de la narratologie actuelle (qui distingue chronologie et «configuration»). S'il y a, entre les deux documents, identité de trame événementielle articulée en trois épisodes (attente de Cyprien, journée de l'arrestation, journée de l'exécution), *VCypr* révèle la volonté d'écrire autre chose qu'un compte rendu historique ; elle élabore un texte conduisant le lecteur à une

compréhension globale toute différente. C'est ce que font apparaître d'une part la modification des *ultima uerba* qui, en *VCypr*, portent sur la confession du nom – véritable sommet du récit – et d'autre part l'insistance sur les vertus du saint, tous les détails et jusqu'à l'organisation des phrases visant à les mettre en évidence. Après les *ultima uerba*, le personnage de l'évêque martyr s'efface du récit pour céder la première place d'abord à la foule des fidèles associés à la passion et à la gloire de son pasteur, ensuite et surtout à Dieu qui devient le véritable protagoniste. Par sa réflexion sur l'événement et son souci de la communiquer au lecteur, *VCypr* est bien une œuvre de théologien : son auteur reprend et diffuse l'enseignement de Cyprien sur le martyr comme couronnement d'une vie sainte. R. B.

DOCTRINE

39. RANKIN (David), *Tertullian and the Church*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995, XVIII-229 p.

Tertullien n'a pas écrit un traité *De ecclesia*, mais on trouve dans son œuvre beaucoup d'indications sur ce qu'est l'Église, et ce qu'elle devrait être ou ne pas être. L'A., dont on connaît les travaux préparatoires (cf. *CTC* 85, 27 ; 89, 41 et 52 ; *supra* n° 14), les a regroupés sous deux thèmes : la doctrine ecclésiologique de Tertullien, saisie en particulier au travers de ses images de l'Église, la doctrine (et d'abord la terminologie) des ordres et des ministères. Les traités les plus exploités sont pour le premier thème *Apol*, *Prae* et *Pud*, pour le second *Bapt* et *Cast* (avec des références à toute l'œuvre, auxquelles renvoie un index locorum). Le fait que certains écrits datent de la période catholique et d'autres de la période montaniste est significatif : pour D. R., la position du Carthaginois est restée fondamentalement la même – « nihil noui Paracletus inducit » (*Mon* 3, 9) – même si l'accent se déplace des problèmes de doctrine vers ceux de discipline, même si une place prépondérante est désormais réservée à l'Esprit et à ses prophètes. Tertullien ne met pas en question l'apostolicité des évêques, qu'ils soient ou non *spiritales* (pour reprendre l'expression de *Lei* 16, 3) ; ses attaques « au vitriol » (une expression qu'affectionne D. R.) portent non pas sur l'institution, mais sur des personnes qui ne remplissent pas leurs devoirs. De même, il ne mettrait jamais en question la séparation entre les laïcs et la hiérarchie (essentiellement tripartite, évêques, prêtres et diacres) : « sa variété de laïcisme consistait surtout à imposer aux laïcs les obligations, par ex. la monogamie, qui étaient prescrites au clergé » (p. 190). Il y a du vrai dans cette interprétation de *Cast* 7, 2-4 (p. 129-130 ; argument repris p. 201-203 dans une 'Note méthodologique', qui surprend un peu, en tout cas par sa place à la fin du livre), mais ce laïc – d'après D. R. lui-même (p. 39) – semble s'être réservé un rôle de docteur bien à lui, et n'avoir pas, dès ses débuts, nourri un respect exagéré de la hiérarchie, comme en témoigne cette remarque frondeuse de *Bapt* 17, 2 : « nisi si episcopi iam aut presbyteri aut diaconi uocabantur discentes domini ».

La monographie de D. R. n'est pas toujours facile à suivre, même si elle ne manque pas de formules frappantes, comme p. 144 : « A less than holy church is, for Tertullian, not logically possible », et de remarques suggestives, souvent placées en note (ainsi p. 41, n. 1, un parallèle entre les montanistes et les charismatiques d'aujourd'hui). Elle témoigne d'une lecture étendue des œuvres de Tertullien et des premiers écrivains chrétiens. Quelques absences surprennent cependant : *An* 43, 10, sur le thème de l'Église-mère (p. 78ss), *Bapt* 16 sur le baptême de sang du martyr (p. 183) ; la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, facilement accessible dans l'édition de B. Botte (1963), aurait pu fournir davantage de parallèles, par ex. sur le statut des veuves dans la communauté. Il arrive à l'A. de citer les textes eux-mêmes, en latin et en traduction anglaise, mais il se contente souvent d'une paraphrase ou d'un commentaire plus ou moins éclairant : à lire l'exposé fait aux p. 149-150 d'après *Pud* 21, 17, le lecteur ne se doutera pas de

la force de l'opposition *ecclesia spiritus ... ecclesia numerus episcoporum*, à moins qu'il ne se soit reporté à une édition.

Le thème abordé avait déjà suscité de nombreuses études. On est gêné de constater que la bibliographie comporte de graves lacunes, les unes reconnues (p. 17, n. 35 ; 80, n. 27), les autres silencieuses, comme : H. Janssen, *Kultur und Sprache...*, 1938 ; E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, 1947 (qui aurait renvoyé à de nombreuses études antérieures) ; H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, 1964, – pour ne rien dire de la CTC ou des volumes de Tertullien publiés dans la collection «Sources chrétiennes». Le livre de H. J. Vogt, *Coetus sanctorum. Der Kirchengriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, 1968, aurait permis d'utiles comparaisons («the African Novatian» de la p. 83 surprend).

Enfin et surtout, on se demande parfois si l'A. a bien compris le latin de Tertullien. Passons sur les fautes d'impression, dont la répétition inquiète tout de même (lire *officii* en *Virg* 9, 1 [p. 142 et 175] ; *consessum* en *Cast* 7, 3 [p. 153 et 203]) et sur les problèmes de critique textuelle soit ignorés – en *Idol* 24, 4 les derniers éditeurs reviennent au texte transmis *archetypum*, au lieu de *arcae typum* (p. 66) ; soit simplifiés – en *Fug* 11, 1, *actores* n'est qu'une conjecture due à J. J. Thierry dans son édition de 1941 (p. 151) ; soit présentés inexactly : il est faux de dire (trois fois : p. 136, 177 et 179) qu'en *Cast* 13, 4 la variante *quae* (ΘR) est mieux attestée que *quantae* (A edd. a Rigaltio). Autre inexactitude : en *Praes* 43, 5, *promotio* (Bmg Gel : *promissio* reliqui) n'est pas un mot 'virtuellement inventé' par Tertullien (p. 188) ; on le rencontre au moins dans une inscription de l'époque de Caracalla (*CIL* III, 14.416). Mais ce qui crée un sentiment de malaise, c'est le nombre des traductions contestables. De *Res* 16, 4 «itaque animae solius iudicium praesidere», il est difficile de tirer le concept «to offer judgement» (p. 155) ; on comprendra avec M. Moreau : «c'est le jugement de l'âme seule qui s'impose». En *Apol* 21, 11, *uirtus praesit* ne veut pas dire «power is over all» (p. 158), mais «est à la disposition» (= *praesto esse* ; cf. *TLL* X 2, c. 956, l. 34 et déjà Waltzing *ad locum*). Il ne faut pas chercher en *Mon* 11, 1 «a uiduis quarum sectam in te recusasti», la première et seule fois où Tertullien désigne l'institution des veuves (p. 177) ; ici *secta* veut simplement dire 'conduite' (Mattei), 'way of life' (Le Saint). Pour conclure sur un accident qui nous semble symbolique, on regrettera qu'un développement fort intéressant, où D. R. montre que dans les écrits tardifs le pronom personnel *nos* désigne tantôt les montanistes tantôt les chrétiens en général, soit déparé par un contre-sens sur *Pud* 5, 12 (p. 32) : la phrase «etiam apud Christianos non est moechia sine nobis» fait partie de la prosopopée de l'idolâtrie et de l'homicide, qui parlent d'eux-mêmes à la première personne du pluriel ; il n'y a là aucune allusion aux montanistes.

P. P.

40. KIRKPATRICK (L. S.), *Baptism, Scripture and the Problem of the Christian Sinner in Tertullian's «De paenitentia» and «De pudicitia»* — *Irish Biblical Studies*, 17, 1995, p. 75-85.

L'A. montre l'évolution de la doctrine pénitentielle de Tertullien entre le *De paenitentia*, qui défend la pratique de l'exomologèse et reconnaît comme rémissibles par l'Église tous les péchés commis après le baptême, et le rigorisme du *De pudicitia* : l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide sont péchés mortels, et l'Église n'a pas pouvoir sur terre de les remettre. Ces deux positions contradictoires s'appuient l'une et l'autre sur l'Écriture, interprétée de façon plus ou moins restrictive. Ainsi, d'après l'ouvrage de la période montaniste, les clés du Royaume de Matthieu 16, 19 ont été remises seulement à Pierre, et non pas à l'Église tout entière (*Pud* 21, 9-10) ; dans *I Cor* 5, 1-5, l'esprit qui échappe à Satan n'est pas celui du fornicateur, mais celui de l'Église qui doit rester à l'écart de toute souillure (*Pud* 13, 24-25). Cette évolution se manifeste parfois dans l'exégèse d'un même passage : ainsi l'interprétation de *Luc* 15, compris dans *Paen*

8 comme la volonté divine de remettre tous les péchés après le baptême, est restreinte, en *Pud* 7, 3, à la rémission des péchés au moment de la conversion des païens. C'est un témoignage de la place centrale de l'Écriture dans l'argumentation de Tertullien et du pragmatisme de celui-ci.

F.C.

41. DIHLE (Albrecht), *Tertullians Lehre vom zweifachen Willen Gottes — Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede* (voir n° 21), p. 61-65.

Dans la philosophie antique, le monde est réglé par la raison et la volonté de Dieu, dont toutes les actions servent à consolider et confirmer cet ordre rationnel. L'homme ne peut donc souhaiter le changement du cours des choses, qui ne serait qu'une détérioration, et a pour devoir moral de se rapprocher le plus possible du modèle divin, en conformant son action à la raison. Le christianisme hérita de cette perspective, mais dut la concilier avec la double image de Dieu comme celui qui fait respecter l'ordre et châtie les transgressions, mais aussi comme celui qui fait preuve de compréhension et d'indulgence, et finalement pardonne. Certains auteurs, comme Athénagore, *Supplique*, 24, 3, restèrent fidèles à la conception traditionnelle, en distinguant l'ordre universel, réglé par Dieu, et la détérioration qu'y apporte la faiblesse des anges et des hommes. Mais A. D. nous montre, dans une fine analyse, qu'avec Tertullien on rencontre un effort remarquable pour tirer les conséquences de cette nouvelle image de Dieu, en s'appuyant sur la psychologie de son époque. En effet, lors des polémiques sur la question du mariage, Tertullien distingue en Dieu deux volontés (*Mon* 3 ; *Cast* 3, 6) : la première, *uoluntas pura*, s'exprime dans les commandements divins, auxquels il faut se soumettre sous peine de punition ; la seconde, *uoluntas quasi inuita*, qui semble contredire l'ordre divin parfait, est faite de compréhension et d'indulgence – le mariage est toléré – et permettra la rémission des péchés et le salut des pécheurs. Cette dualité de la volonté ne compromet pas la rationalité de l'action divine, qui peut s'exprimer, aux yeux de Tertullien, même dans la colère de Dieu (*Marc* I, 26 ; *An* 16, 5). Cette distinction trouve sa correspondance chez l'homme dans le domaine éthique. Là encore Tertullien n'abandonne pas complètement le cadre de pensée philosophique et continue à identifier la sagesse et la justice de l'action humaine au savoir. Mais la nouveauté réside dans la distinction de deux savoirs humains, l'un qui vient du libre usage de l'intellect et l'autre qui est fondé sur la foi (*Praes* 7, 13 ; 14, 5 ; *Mon* 2, 3). Ainsi Tertullien réinterprète-t-il l'éthique traditionnelle, en mettant en avant l'idée de révélation divine et en assimilant le savoir à la foi.

F. C.

42. OSBORNE (Eric), *The conflict of Opposites in the Theology of Tertullian — Augustinianum*, 35, 1995, p. 623-639 (Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara, II. Studi agostiniani. Il cristianesimo nei secoli).

Le conflit des opposés, ou plutôt la conciliation de ceux-ci en une harmonie supérieure assurée par la raison, occupe une place centrale chez Tertullien. Par là le théologien qu'on a, à tort, tenu pour non philosophe, alors qu'il déploie une large connaissance de la pensée grecque, procéderait directement d'Héraclite et des stoïciens. L'introduction de l'étude, où sont rapportés de nombreux témoignages, souligne l'importance de l'idée et les divers aspects qu'elle revêt dans la philosophie antique. Mais, curieusement, on ne trouve pas cité Empédocle à qui l'Africain paraît bien attribuer la paternité de la conception (*An* 8, 1). Passant à Tertullien, l'A. suit l'illustration du thème dans trois domaines : 1) la christologie, avec la victoire du Christ sur la mort par l'humiliation de la croix, et avec la jonction *in una persona* des deux natures distinctes (Esprit et Chair) ; 2) la doctrine de Dieu, où la polémique avec Marcion et avec Praxéas met en œuvre la conciliation d'opposés (Justice/Bonté en Dieu selon *Marc* II, 29 ; «monarchie»/«économie» dans la Trinité) ; 3) l'apologétique où le même thème sert pour expliquer la persécution comme déstabilisatrice d'un monde fait d'oppositions raisonnablement

modulées, et pour prouver la Résurrection qui équilibre la Création.— Sur cette *concordia oppositorum*, ou, selon la formule horatienne, cette *concordia discors*, qui a joué le rôle d'un véritable topos chez les Anciens, on verra aussi notre édition de *Marc I (SC, n° 365)*, p. 301 s.

R. B.

SURVIE

43. HECK (Eberhard), *Pseudo-Cyprian, «Quod idola dii non sint» und Laktanz, «Epitome divinarum institutionum» — Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede* (voir n° 21), p. 148-155.

En mettant en doute, pour la première fois, en 1891, l'authenticité de *QuodId*, Goetz inaugurerait une controverse dont sont rappelées ici les principales étapes. Fort de son expérience récente – il vient d'éditer l'*Epitomé* de Lactance, en 1994, dans la collection Teubner –, E. H. reprend la thèse de Diller (1935), développée par Axelson (1941) et combattue par Simonetti (1950) : *QuodId* serait une compilation de peu postérieure à Lactance et empruntant aux *Institutions divines* et à l'*Epitomé* autant qu'à Tertullien et Minucius Felix. Quitte à subir, comme M. Simonetti, les sarcasmes de l'auteur, je ne suis vraiment convaincue ni par les six rapprochements présentés, ni par le reste de l'argumentation.

Faute de pouvoir ici reprendre en détail chacun des points exposés, je me contenterai de quelques observations. Alors que le compilateur reproduit textuellement des passages entiers de Tertullien et surtout de Minucius Felix, il faut supposer, pour prouver le recours à Lactance, «ein Gemisch aus verschiedenen Laktanzstellen», un art de contaminer les sources, inattendu chez un écrivain dont est dénoncée dans le même temps la médiocrité. Ainsi, «qui mediator duorum hominem induit quem perducit ad patrem» (§ 11) serait un emprunt à *Epit.* 39, 7 («suscepit carnem ut inter deum et hominem medius factus hominem ad eum magisterio suo superata morte perduceret») et à *Inst.* 4, 25, 8 (*mediator*) – passage sans relation avec *Epit.* 39, 7. Pourquoi l'auteur de *QuodId* n'aurait-il pas pu tout aussi bien emprunter *mediator* à Tertullien, auquel il a emprunté la phrase qui précède immédiatement la phrase incriminée ? À plusieurs reprises en effet, le mot *mediator* est appliqué au Christ par Tertullien, en parfaite conformité avec les anciennes versions latines des épîtres pauliniennes (R. Braun, *Deus christianorum*...). La note sur Hermès Trismégiste (§ 6), qui n'a de précédent ni chez Tertullien ni chez Minucius, supposerait un recours simultané à *Inst.* 2, 14, 9 – où Lactance prête au Trismégiste une autre pensée que le compilateur – et à *Inst.* 1, 8, 1 – où le compilateur serait allé chercher, pour l'attribuer au Trismégiste, une définition platonicienne de Dieu.

D'une manière plus générale, il nous paraît dangereux de supposer qu'un écrivain soit obligé de recourir à un modèle pour utiliser des mots courants et exprimer des faits ou des idées banals. On trouve couramment, chez les auteurs chrétiens, l'expression «hominem ad Deum patrem perducere» (p. ex. *Cypr. Mort* 8), ou «induere hominem». Un modèle est-il nécessaire pour employer *praedicare* au lieu de *dicere* (§ 6) ? ou pour énoncer des attributs de Dieu, divulgués par la liturgie, la catéchèse, l'homilétique ? La légende de Leucothée et Méléicerte devait être suffisamment connue pour que le compilateur, si inculte qu'on le suppose, n'ait pas besoin de lire Lactance pour l'évoquer (§ 2 ; *Inst.* 1, 21, 23). Il le fait du reste avec une autre idée directrice que Lactance, ce qui pourrait expliquer qu'il ait pris sciemment le nom de la divinité pour Leucothée et celui de l'homme pour Méléicerte.

Qu'il n'y ait aucune mention de l'opuscule avant Jérôme ne nous paraît pas non plus un argument suffisant pour repousser après Lactance la date de sa composition, ni même pour refuser la paternité de Cyprien. Il a pu être mis sur le même plan que l'*Ad Quirinum*, autre recueil d'*excerpta*, et par là même être exclu, comme lui, des listes des ouvrages de Cyprien. Le

fait que Lactance reproche à Cyprien de n'avoir pas utilisé la culture profane dans l'*Ad Demetrianum* ne prouve pas non plus, à notre avis, qu'il ne connaissait pas *QuodId*. Son but était simplement de montrer ce qu'un apologiste ne doit pas faire. Dans une perspective analogue, Jérôme (*Epist.* 70, 3, 1 et 5, 2) distingue les deux œuvres, en les mentionnant dans deux développements différents, l'une comme étant, selon le jugement de Lactance, l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire lorsqu'on veut défendre le christianisme devant les païens, l'autre comme étant au contraire l'exemple de ce qu'il faut faire.

Malgré l'ingéniosité de la démonstration d'E. H., à partir des parallèles relevés par Diller et Axelson, le dossier nous semble loin d'être clos, ce qui ne veut pas dire que nous nous rallions à la thèse de l'authenticité cyprianique. À lire E. H., on croirait qu'aucun autre choix, notamment celui de l'incertitude, n'est possible à celui qui n'admet pas d'emblée l'hypothèse d'une compilation de Lactance. Or, si M. Simonetti n'a pas édité l'opuscule dans le volume des traités de Cyprien publié dans le *CCL*, ce n'est pas nécessairement parce qu'il renie son article de 1950, et si R. Braun trouve que la question n'est pas définitivement résolue, ce n'est pas forcément parce qu'il croit en la paternité de Cyprien. Tant que l'œuvre n'aura pas fait l'objet d'une analyse d'ensemble (notamment à partir de l'agencement des emprunts et d'un examen des sutures), permettant d'en comprendre l'intention, d'en déterminer le genre littéraire, il nous paraît prématuré de conclure. S. D.

44. VOGÜÉ (Adalbert de), «*Hic aut quaeritur uita aut amittitur*». Une citation inaperçue de Cyprien chez Jérôme et Rufin — Cassiodorus. *Rivista di studi sulla tarda antichità*, 1, 1995, p. 231-233.

L'auteur avait déjà repéré dans dans le Chrysostome latin et chez le Maître (voir *CTC* suppl. SC 166) un souvenir de Cyprien, *Dem* 15 : «*Hic uita aut amittitur aut tenetur*». À ces réminiscences, il en ajoute ici une autre, trouvée chez Jérôme (*Epist.* 84, 6, 3 : «*Hic aut quaeritur uita aut amittitur*», avec une reprise critique de Rufin, *Apol. c. Hier.* 1, 39). S. D.

45. ADKIN (Neil), *Cyprian's De habitu uirginum and Jerome's Libellus de uirginitate seruanda* (*Epist.* 22) — *Classica et Mediaevalia*, 46, 1995, p. 237-254.

Poursuivant l'étude des dépendances de Jérôme dans la lettre à Eustochium (voir *CTC* 93, 47), N. A. semble vouloir épuiser, ici, toutes les ressources du *De habitu uirginum* de Cyprien. Aux réminiscences déjà détectées par ses prédécesseurs, il en ajoute une bonne douzaine, dont certaines paraissent bien ténues et d'autres peu assurées (il nous est montré que Jérôme a fort bien pu trouver l'idée ou l'expression ailleurs, ou encore qu'il a contaminé plusieurs sources). Cependant, l'analyse de l'une d'entre elles retiendra notre attention, en raison de son intérêt tant pour l'intelligence du texte de Cyprien que pour celle du texte de Jérôme :

CYPR, *Hab* 22 : 'Multiplicabo, inquit mulieri Deus, tristitias tuas et gemitus tuos, et in tristitia paries filios, et conuersio tua ad uirum tuum et ipse tui dominabitur.' Vos ab hac sententia liberae estis, uos mulierum tristitias et gemitus non timetis, nullus uobis de partu circa filios metus est : nec maritus dominus, dominus uester et caput Christus est ad instar et uicem masculi, sors uobis et condicio communis est.

HIER, *Epist.* 22, 18 : 'in doloribus et anxietatibus paries, mulier' : lex ista non mea est ; 'et ad uirum conuersio tua' : sit conuersio illius ad maritum, quae uirum non habet Christum ; et ad extremum 'morte morieris' finis est coniugii : meum propositum sine sexu est.

La ponctuation est celle que propose N.A.

Dans son commentaire de *Gen* 3, 16, Cyprien recourt à *I Cor* 11, 3 («*omnis uiri caput Christus est : caput autem mulieris uir*»), mais pour la démonstration suivante (1) la vierge est libérée de la domination de l'homme (l'homme, qui est la tête de la femme, n'est pas la tête de la

vierge), 2) le Christ est la tête de la vierge comme il l'est de l'homme, et donc 3) partageant la condition de l'homme, la vierge échappe à la contrainte due au sexe (*masculus* est même emprunté à *Gal* 3, 28, verset sur l'abolition des sexes). Avec finesse, N. A. montre que Jérôme met en dialogue le commentaire de Cyprien, dont il reprend les trois points : la vierge est libre de la sentence originelle («*lex ista non mea est*» signifie : «cette loi ne me concerne pas», et non «ce n'est pas moi qui ai établi cette loi», selon une traduction courante) ; la vierge n'est pas soumise à l'homme ; la virginité échappe à la loi du sexe. S. D.

46. DOLBEAU (François), *Un sermon inédit d'origine africaine pour la fête des saintes Perpétue et Félicité* — *Analecta Bollandiana*, 113, 1995, p. 89-106.

Le corpus des textes antiques consacrés à Perpétue et Félicité s'enrichit, avec la publication de cet inédit, d'une pièce importante qui avait été utilisée par Bède dans son martyrologe. Il s'agit d'un sermon prêché, très vraisemblablement à Carthage, lors du *natalis* des deux saintes (donc, sans doute, un 7 mars). Les trois manuscrits qui nous l'ont conservé l'attribuent à Augustin, et de fait certains thèmes, comme celui de la *perpetua felicitas* des martyres, se retrouvent dans les sermons authentiques (s. 280-282). Toutefois un assez grand nombre de maladresses, qu'on ne saurait expliquer par des fautes de transmission, rendent peu probable une attribution 'directe' à l'évêque d'Hippone. F. D. note une parenté certaine avec un *tractatus* attribué à Quodvultdeus (*CPL* 415) : le 'Sitz im Leben' des deux pièces doit être Carthage, première moitié du V^e siècle. L'édition, très soignée, tire le meilleur parti d'une tradition manuscrite restreinte, récente (XI^e-XVI^e s.), et bifide. Nous aurions préféré *tristia* en 2, 17 et ponctué autrement 2, 6-11 : «*Quid loquar — deseruit ? Futura reuelando — temperando, ubique se — ostendit (sic NW). Quae praemia — ministravit ?*» On notera en 1, 18 l'expression *fragilis sexus*, chère à Jérôme (*Epist.* 53, 13, etc. ; et aussi *fragilitas sexus*), alors qu'Augustin et Quodvultdeus parlent d'*infirmior sexus* (tour utilisé ici en 1, 11 ; une fois chez Jérôme, *Epist.* 1, 4).

P. P.

47. *L'Europe des humanistes (XIV^e-XVII^e siècles)*. Répertoire établi par J.-F. Maillard, J. Kecskeméti et M. Portalier, Paris : CNRS Éditions ; Turnhout : Brepols, 1995, 543 p. (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes).

Répertoire alphabétique de 2350 humanistes (morts après 1325 et nés avant 1600), qui ont transmis – par leurs éditions, commentaires ou traductions – des œuvres d'auteurs antiques ou médiévaux (antérieurs à 1500). À chaque humaniste est consacrée une notice en deux parties : la première fournit des indications biographiques sommaires et renvoie à des articles de dictionnaire ou à des études spéciales ; la seconde énumère les auteurs et ouvrages anonymes transmis, qui sont répartis en quatre alinéas correspondant aux sections suivantes : Antiquité païenne, Bible, époque des Pères, VII^e-XV^e siècles. En finale, un index des auteurs et anonymes regroupe, entrée par entrée, tous les humanistes mentionnés dans le répertoire : c'est ainsi que les noms de *Cyprianus Carthaginiensis*, *Minucius Felix*, *Novatianus*, *Tertullianus* y sont associés respectivement à ceux de 26, 7, 1 et 32 éditeurs, traducteurs ou commentateurs.

L'ampleur du domaine concerné ne permettait aux rédacteurs ni de descendre au niveau des œuvres particulières (sauf un certain nombre d'anonymes), ni d'isoler les attributions fautives : par exemple, sous la mention *Cyprianus*, on trouvera réunis, de façon indissociable, les travaux érudits sur les textes authentiques comme sur les traités pseudépiques ; de même, les œuvres majeures de Novatien (*De trinitate*, *De cibis iudaicis*) furent publiées sous le nom de Tertullien dès 1545, trente-huit ans avant que Jacques de Pamèle (seul «transmetteur» cité) ne les restitue à leur véritable auteur. Les patristiciens devront aussi penser à chercher leur bien sous des entrées collectives comme *Acta Sanctorum*, *Liturgica*, *Patres Ecclesiae*, *Vitae Sanctorum*. Il était, à l'évidence, impossible d'être exhaustif. Le présent répertoire, malgré ses imperfections,

est sûrement destiné à rendre de grands services, notamment en signalant des traducteurs ou commentateurs méconnus.

Certaines absences restent néanmoins surprenantes : pour m'en tenir ici au domaine couvert par cette chronique, je note que l'édition princeps des Actes de Cyprien se lit dans le *Sanctuarium* de Boninus Mombritius (non cité) ; celle des Passions de Montanus et Lucius et de Marien et Jacques est due à Laurentius Surius (non cité) ; la Passion de Perpétue et Félicité fut imprimée d'après les papiers de Lucas Holstenius (cité, sans allusion à *PPerp*) ; enfin, les Actes des Scillitains parurent d'abord dans les *Annales ecclesiastici* de Baronius (non cité), mais la découverte de leur recension primitive est due à Jean Mabillon (exclu, parce que né après 1600). Il est vrai que l'hagiographie est constituée d'une multitude de textes brefs qu'il était malaisé de récupérer sans étude spéciale, mais Mombritius, Surius et Baronius, en tant que «transmetteurs» de *Vitae Sanctorum*, méritaient mieux que l'oubli. F. D.

NOUVELLES

48. Véronique Coin a soutenu en 1995 à l'Université de Paris-Sorbonne un mémoire de DEA sur *Le mysticisme de Cyprien de Carthage et son expression*.

49. La CTC 96 recensera le second tome de l'*Epistularium* de Cyprien, dû à G. F. Diercks ; la *Petite vie de Tertullien* de Charles Munier et son article de synthèse paru dans *Catholicisme ; Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy* de Christine Trevett, et de nombreux articles parus notamment dans *Nomen latinum. Mélanges offerts à André Schneider*.