

Chronica Tertulliana et Cyprianea 2003

Cette chronique continue et complète la *Chronica Tertulliana* parue dans la *Revue des Études Augustiniennes* depuis 1976 (productions de 1975). Elle a changé de nom et de domaine depuis 1986, et embrasse désormais toute la littérature latine chrétienne jusqu'à la mort de Cyprien. La présente livraison, consacrée en principe aux publications datées de 2003, apporte aussi des compléments aux Chroniques antérieures, de 1998 à 2002 ; ils figurent à leur place normale dans le classement méthodique de ce bulletin.

Les références se font sous la forme : CTC 92, 3 ; les renvois aux notices bibliographiques qui sont propres au volume récapitulatif publié en 1999 (*Chronica Tertulliana et Cyprianea 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*) se présentent ainsi : CTC 75-94, C (compléments aux chroniques publiées) ou CTC 75-94, S (suppléments pour les années 1975-1984) : on précise alors SC (Cyprien), SH (textes hagiographiques), SM (Minucius Felix), SN (Novatien).

Cette année encore, nous avons bénéficié de l'aide d'amis fidèles. Nous remercions en particulier les recenseurs qui ont bien voulu faire profiter une nouvelle fois la *Chronica* de leurs compétences : Mlle Laetitia Ciccolini, M. Michel-Yves Perrin, et le P. Joseph Wolinski. MM. Pedro Pablo Fuentes et José Carlos Martín nous ont procuré les photocopies d'articles introuvables en France ; Mme Isabelle Brunetière et M. Pierre-Paul Corsetti nous ont, une nouvelle fois, fourni de précieuses indications bibliographiques. Nous leur exprimons toute notre gratitude, ainsi qu'aux auteurs qui ont eu l'attention d'envoyer leurs œuvres à notre *Chronica*.

Frédéric CHAPOT – Simone DELÉANI – François DOLBEAU
Jean-Claude FREDOUILLE – Pierre PETITMENGIN

BIBLIOGRAPHIE

1. PEARSE (Roger), *The Tertullian Project* (www.tertullian.org)

Tertullien est maintenant bien présent sur la Toile, mais un seul site lui est spécifiquement consacré, celui que R. P. gère depuis une dizaine d'années, à la force du poignet pourrait-on dire. On l'a brièvement présenté en CTC 97, 69, mais on ne pouvait se douter de la masse impressionnante d'informations dont son rédacteur allait l'enrichir année après année. Il est facile de la mesurer en consultant la rubrique *What is new in 1997, 1998, etc.*, où il détaille les nouveaux documents mis en lignes (textes de et sur Tertullien, mais aussi photographies, graphiques, etc.) et raconte ses projets, ses réussites et aussi ses déceptions. Ce "journal de bord" très personnel est souvent amusant, et réserve toujours quelque heureuse surprise. La curiosité et l'énergie de R. P. semblent sans limites, et elles explorent des domaines, notamment sur l'Internet, que ne pratiquent pas forcément les tertullianistes "de profession" (combien d'entre eux savent qu'il existe une traduction arabe de l'*Apologetique* ?). À chacun de parcourir les rubriques du site, suivant ses intérêts du moment.

Toutes les œuvres de Tertullien sont disponibles en ligne, d'après des éditions clairement identifiées (ce qui n'est pas toujours le cas sur d'autres sites), les meilleures qu'on ait actuellement le droit de reproduire ; parfois même leur apparat critique a été conservé. Chaque texte dispose au moins d'une traduction anglaise (parfois inédite, comme celle que le regretté Gösta Claesson avait faite du *De pudicitia*), et souvent de traductions en d'autres langues : ainsi l'infatigable R. P. pense à mettre en ligne toute la traduction d'A. de Genoude (dont il rappelle, d'après *PL* 1, c. 72, qu'elle est en fait l'œuvre d'un certain H. Denain), ce qui rendra bien service au public francophone. Nous avons regardé d'un peu plus près les sections, importantes, consacrées à la tradition manuscrite de Tertullien. Il y aurait beaucoup de compléments ou de corrections à y apporter (en particulier grâce à des études dont l'A. connaît l'existence, mais qu'il n'a pas eu encore le loisir de consulter : il a la loyauté de le signaler toujours par la mention *Not checked*), mais en contrepartie nous disposons, pour la première fois, de reproductions numériques de deux manuscrits de l'*Apologetique*, Oxford, Balliol College, 79, et Rome, San Isidoro degli Irlandesi I/29 (en prime, R. P. rend accessible un catalogue, inédit, de ce fonds mal exploré), et nous apprenons l'existence d'un nouveau témoin de ce traité, inconnu des tertullianistes, Seitenstetten, Stiftsbibliothek, 30, du XV^e s. À elle seule, cette découverte vaut le voyage. P. P.

ÉDITIONS

2. CYPRIEN, À *Démétrien*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude FREDOUILLE, Paris, Éditions du Cerf, 2003, 228 p. (Sources Chrétiennes, 467).

Dans l'Occident latin, avant la réaction païenne du IV^e siècle, on ne connaît nommément que deux adversaires du christianisme, le proconsul d'Afrique Scapula, auquel Tertullien adresse en 212 une vigoureuse lettre ouverte, et le mystérieux Demetrianus, destinataire du traité rédigé par Cyprien une quarantaine d'années plus tard (J.-C. F. accepte la fourchette traditionnelle "251-253"). La postérité a retenu qu'il "aboyait" contre le vrai Dieu – l'incipit *oblatrantem* a frappé Lactance et Augustin –, mais nous ne savons rien sur sa position sociale : on a voulu en faire un proconsul, un magistrat, voire un *paganus episcopus* (selon un manuscrit de Corbie cité par Baluze). La possible allusion au philosophe cynique Demetrios (Suétone, *Vesp.* 13, 4 « Demetrium Cynicum ... oblatrantem etiam nescio quid satis habuit "canem" appellare ») ne fait pas de Démétrien une fiction littéraire : au sortir de la persécution de Dèce, et au milieu d'une épidémie qui amène Cyprien à conforter la communauté chrétienne par le *De mortalitate*, la virulence d'un adversaire païen devait être bien réelle, qui rendait les chrétiens responsables d'une telle catastrophe. Le thème n'est pas original (et on constate qu'il reparait aujourd'hui en Asie du Sud-Est après le tsunami de décembre 2005) ; la réponse de Cyprien, à la fois apologétique et protreptique, l'est davantage : le vieillissement du monde et les maux qui l'accompagnent, relevés depuis longtemps par les philosophes et les poètes païens, sont en fait la confirmation des prophéties qui annoncent la colère de Dieu (*deus indignans*) contre ceux qui le méconnaissent. À la différence de Tertullien, pour qui les sinistres sont plus légers *ex quo christianos a Deo orbis accepit* (*Apol* 40, 13), Cyprien insiste sur le paroxysme du temps présent, sur la fin du monde qui approche, et sur l'impérieuse nécessité de la conversion.

De nombreuses études sur la première apologétique chrétienne avaient rendu J.-C. F. particulièrement qualifié pour introduire et commenter ce traité qui s'inscrit dans la lignée de Tertullien et de Minucius Felix. On retrouve aussi les qualités qui caractérisent ses éditions de Tertullien dans la collection « Sources chrétiennes » : un travail de première main reposant sur une nouvelle collation des manuscrits ; une traduction à la fois lisible et précise, qui suffit à éviter de fausses pistes (en 10, 2 *morientium funera* est bien rendu par « la fin des mourants » ; il n'est nullement question du devoir d'ensevelissement des morts, comme certains l'ont cru) ; un commentaire concis et précis, faisant le point aussi bien sur les faits de langue et de style – seul regret : les clausules sont négligées – que sur des problèmes d'histoire des idées (ainsi p. 171 sur le thème du *status rectus*) ; une correction typographique exceptionnelle (unique erreur remarquée, *vias difciles* p. 201). Les index sont comme toujours très précieux, même si on aurait préféré un *index rerum notabiliorum* un peu moins sélectif, à cause de la richesse même du commentaire, et si les quelques imitations quasi littérales que fait Cyprien

(p. ex. Salluste, *Iug.* 2, 3, en 3, 3 ; Virgile, *Georg.* I, 102 en 20, 2) méritaient d'être mises en valeur. Ajoutons que la division en paragraphes introduite par cette édition facilitera les références.

Il y a aujourd'hui peu d'espoir, et peu de raison, de modifier profondément le texte de Cyprien. Comme J.-C. F. indique systématiquement les choix de ses prédécesseurs W. Hartel (1868), E. Gallicet (1976) et M. Simonetti (1976), il est facile de voir qu'il n'est sauf erreur que deux fois totalement "original", en 12, 2 *fatigatis* : *flagitatis Hart Sim Gal*, et en 13, 1 *elige* : *lege Hart Sim Gal*. La leçon *fatigatis* est donnée par la seconde main d'un manuscrit du IX^e siècle, Angers, B. M. 148, c'est-à-dire qu'il s'agit selon toute vraisemblance d'une correction, qui s'impose contre toute la tradition manuscrite. Un tel précédent pourrait justifier d'autres audaces ; p. ex. en 14, 1 *aut* : *ad S et T at Hart Gal*, la conjecture de Latino Latini *at* nous semble mieux respecter le mouvement du texte (J.-C. F. ne remontant pas plus haut que Hartel, il ne nous renseigne pas sur les formes que le texte de Cyprien a pu prendre avant 1868, et ne nous indique pas l'auteur de telle conjecture qu'il adopte pourtant dans son texte ; ainsi en 23, 1, on n'apprend pas que <Dei> a été ajouté par J. G. Krabinger dans son édition de 1859).

Dans le cas de Tertullien, il est possible de dresser des stemmas ordonnant les quelques témoins conservés. Dans celui de Cyprien, le nombre des manuscrits est si élevé, et surtout l'ampleur des contaminations survenues avant la copie de nos témoins les plus anciens est si grande, qu'il est sans doute illusoire de vouloir établir une généalogie. J.-C. F. a donc fait sienne l'optique du P. Maurice Bévenot qui, dans son livre sur *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises* (Oxford, 1961), avait voulu faire un choix de manuscrits tel que toute variante ayant une chance d'être authentique soit assurée d'y figurer. Il a retenu toute la « sélection large » de Bévenot, et y a même ajouté quatre témoins des XI^e et XII^e siècles, ce qui donne une base manuscrite de 30 témoins, la plus large utilisée depuis l'édition de Baluze (1726), laquelle se fondait sur une documentation presque exclusivement française.

Il était difficile de présenter un matériel si riche. Il imposait pratiquement un appareil négatif, qui n'est pas toujours aisé à interpréter : pour déduire les témoins en faveur du texte adopté, il faut soustraire de la liste des témoins, opportunément donnée en haut de l'apparat, tous ceux dont est signalée une leçon divergente ; l'opération n'est facile que si les "divergents" sont peu nombreux. Sans doute pour aider ces comptages, les manuscrits sont indiqués dans l'ordre alphabétique de leurs sigles, sans qu'il ait été tenu compte des regroupements, partiels mais significatifs, qui ont été opérés par G. F. Diercks et par d'autres (ainsi *P* et *k* sont deux "images" d'un manuscrit tardo-antique en onciale). Dans le *Conspectus codicum* des p. 46-47 (au demeurant fort pratique pour s'y retrouver au milieu des sigles utilisés depuis Hartel) ne sont indiquées ni l'origine paléographique ni la provenance médiévale des témoins : cela montre bien que l'éditeur s'intéresse au texte de Cyprien *in se*, mais pas aux vicissitudes de sa transmission.

Un autre aspect de l'histoire du texte qui a été laissé de côté, c'est sa tradition indirecte. Il est intéressant que Cyprien devienne prophète dans les *Prophetiae ex omnibus libris collectae* (CPL 84 : PLS 1, 179) : « Itaque sanctus Cyprianus episcopus quoque et martyr prophetauit dicens » (suit *Dem* 3, 2 : *decrescit – disciplina*). Dans son *De cultu imaginum* achevé sans doute en 840, Jonas d'Orléans reprend Claude de Turin qui avait utilisé sans le dire l'*Ad Demetrianum* : « Haec non tua, Claudii, sed beati Cypriani sunt martyris verba, e quibus quaedam subtraxisti, quaedam immutasti, et ut tua propria posuisti » et donne ensuite le texte exact de *Dem* 16, 1-2 : *quid te ad falsos deos – te ante cognosce*, suivi d'une sévère admonestation au *compiler* malhonnête (PL 106, 330C-331D ; cf. P. Boulhol, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien*, Paris, 2002, notamment p. 112 et 234-5, n. 33). Si ces témoignages sont tardifs, il n'en va pas de même des commentaires de Maximin l'Arien aux actes du concile d'Aquilée, où à la suite de Palladius il cite une autorité chère aux Ariens d'Italie du Nord : « Maximinus episcopus disserens dicit : Vtique gentilis fuit Demetrianus quem diu silentium tenens sanctus Cyprianus in ultimo sic respondit ... [suit *Dem* 1-2 : *oblatrantem – ueritate*] » (SC 267, p. 211-215 ; CCSL 87, p. 152-153). Le témoin unique de cette œuvre datant du V^e siècle (Paris, BnF, latin 8907 ; CLA 5, 572), les quelques variantes qu'il apporte au texte de Cyprien – déjà relevées par R. Gryson, SC 267, p. 214-7, n. 1 – auraient mérité d'être citées, en particulier le complément à la citation de *Matth.* 7, 6 et *conuersi elidant uos*, présent aussi dans *Pk. Le Contra*

paganos du même Maximin contient une autre citation de l'*Ad Demetrianum* (CCSL 87, p. 124 : 14, 2 *pudeat te — tueris* et 14, 1 *aut quid — non possunt*).

L'abondance des citations scripturaires dans un ouvrage destiné à un païen avait déjà surpris Lactance. Comme le montre J.-C. F., la réalisation actuelle des prophéties de l'Ancien Testament (qui forment l'essentiel du dossier biblique de *Dem*) devait constituer pour Cyprien, et pour ses interlocuteurs, une preuve de la vérité du christianisme. On se limitera ici à quelques remarques sur le texte de ces citations, qui suivent naturellement la Septante. Cyprien cite de mémoire, ce qui explique un certain flottement dans ses références lorsque des texte voisins apparaissent dans deux livres bibliques. En 23, 2 *quaerite deum et uiuet anima uestra*, Cyprien pense à Amos (*per prophetam Deus praemonens*), mais cite le Psaume 68, 33 *ἐκζητήσατε τὸν θεόν, καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ ὑμῶν* (Amos 5, 6 : *ἐκζητήσατε τὸν κύριον καὶ ζήσατε*). Même fusion en 6, 1 *ipsum* (sc. *Deum*) *audi loquentem* « *Dominum Deum tuum adorabis* » renvoie à Dt 6, 13, mais sous la forme qui apparaît en Matth 4, 10/Lc 4, 8 (*προσκυνήσεις* et non *φοβηθήσῃ*). La citation en 17, 2 *cum iam pridem scriptura diuina posuerit et dixerit* : « *Mihi uindictam ego retribuam dicit Dominus* » a été identifiée comme Rom 12, 19 par C. H. Turner, avec un commentaire qu'il convient de citer (*Journal of Theological Studies*, 29, 1928, p. 116) : « the lemma *Item alibi* [in *Test III*, 106] suggests that Cy. is quoting O. T. through St Paul, but does not know the exact source of the 'scripture'. In fact it is Deut. 32, 35 according to the Hebrew but not according to LXX » (les différences sont bien expliquées dans *La Bible d'Alexandrie*, 5, *Le Deutéronome*, Paris, 1992, p. 336).

Nous voudrions terminer sur une question de cette édition stimulante. Pour son utile reconstitution du *Codex Veronensis* (p. 48-53), l'A. a parfaitement exploité les marges de l'édition érasmiennne annotée par Latino Latini (Naples, BN, Brancacciano, Rari A 19). Comment s'explique alors que son prédécesseur E. Gallicet indique des variantes qu'il ne signale pas lui-même, comme 15, 1 *cognosces* ou 20, 2 *oliua* ? Une erreur humaine semble probable dans le premier cas (c'est Latini qui corrige *cognosce* en *-sces*, à la page 223 de son édition), mais dans le second pourrait-il s'agir d'une variante provenant du deuxième exemplaire de travail de Latini, une édition romaine conservée à l'Archivio capitolare de Viterbe, dont les notes ont été plusieurs fois transcrites (cf. *CTC* 92, 15 et surtout Diercks, *CCSL* 3 D, p. 743) ?

P. P.

TRADUCTIONS

3. BETANCOR (M. A.), SANTANA (G.), VILANON (G.), *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001, 214 p.

Ouvrage en deux parties : une réflexion sur le sport depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine (chapitres 1 et 2) et la reproduction du *De spectaculis* de Tertullien et de Novatien, accompagnée d'une traduction en castillan (chapitre 3). Le premier chapitre retrace succinctement l'évolution du sport, de la Grèce antique aux virulentes protestations des auteurs chrétiens, en insistant sur quelques thèmes (celui de la *Pompa diaboli* par exemple).

Les AA. ont reproduit les éditions d'E. Dekkers (*CCSL* 1, 1954) pour Tertullien et de G. Diercks (*CCSL* 4, 1972) pour Novatien, sans reprendre l'apparat critique. L'introduction sur Tertullien (p. 85-94) néglige les recherches récentes (on retrouve ainsi p. 86 le cliché de la formation juridique de Tertullien, confondu avec le juriste). Suit une présentation du texte (p. 94-102). Le lecteur gagnera à se reporter directement à l'édition de Marie Turcan (*SC* 332, *CTC* 86, 2), qui est ici amplement plagiée (si l'on suit les AA., ils ne lui devraient que le plan du traité). C'est ainsi que les p. 101-103 ne sont qu'une traduction – amputée des passages les plus savants – du très complet chapitre qu'elle consacre à la survie de *Spect.* Les seuls mots dus aux auteurs sont d'une simplification confinant à l'inexactitude (Novatien est présenté comme un clerc de l'école de Cyprien). Suivant le même procédé, les 200 notes qui accompagnent le traité de Tertullien sont en réalité une traduction de celles de M. Turcan. On comprend mieux pourquoi le *De spectaculis* de Novatien ne comporte ni présentation ni annotations : il ne bénéficie pas encore d'une édition aussi richement annotée. À côté de ce pillage en règle, l'abondance des coquilles n'est plus qu'un détail.

L. CICCOLINI

4. Traduction de Cyprien sur le site : www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/cyprien/index.htm

Les Bénédictins de l'abbaye Saint-Benoît de Port-Valais en Suisse ont mis en ligne sur leur site électronique – un CD-Rom est également disponible – un ensemble de traductions françaises de textes patristiques réalisées au XIX^e et au début du XX^e s., dont la plupart des œuvres de Cyprien. Les traités, incomplets – seuls sont repris *QuodId, Dem, Vnit, Laps, Hab, Mort, BonPat, DomOrat, OpEl, Zel* –, et auxquels sont adjointes sans aucune remarque deux œuvres généralement assignées aujourd'hui à Novatien – *Spect, BonPud* –, sont donnés dans la version de l'abbé Jean-Baptiste Thibaut ; la référence complète de cette publication, omise sur le site, est : *Histoire et œuvres complètes de Saint Cyprien, évêque de Carthage, traduction française avec le texte latin en regard par M. l'abbé Thibaut*, 3 vol., Tours (et non Paris), Cottier, 1869. Une édition du texte français seul fut également publiée en deux ou cinq volumes par le même éditeur en 1868-1869. Pour les lettres « numérisées par le hiéromoine Cassien Braun », c'est la traduction du chanoine Bayard (*CUF*, Paris, 1925) qui est reprise, sans que cela soit indiqué. Le même site offre la traduction des *Acta Cypriani* dans la version de H. Leclercq, *Les martyrs. Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX^e s.*, 15 vol., Paris, 1903-1924, ici au tome II. Cet ouvrage est mis en ligne dans sa totalité. — S'il n'est pas possible d'effectuer des recherches par mot-clé, et si la traduction est fondée sur des éditions anciennes, ce site rendra néanmoins des services au lecteur pressé ou à l'étudiant peu familiarisé avec le latin.

M.-Y. PERRIN

PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

5. FÜRST (Alfons), *Minucius Felix — Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 5, 2002, c. 1258.

Brève notice allant à l'essentiel, que le lecteur enrichira lui-même en se reportant à d'autres articles de cette encyclopédie auxquels il est renvoyé. La bibliographie signale la *CTC* et les principales éditions et études parues depuis 1960.

S. D.

6. WALLRAFF (Martin), *Novatian — Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6, 2003, c. 418-419.

Un court paragraphe évoque la cause du schisme dont Novatien est l'auteur, mais ne mentionne pas ses œuvres, à l'exception de *Trin* (même carence dans la bibliographie). Il est suivi d'une brève note sur l'histoire de la secte novatienne.

S. D.

7. MATTEI (Paul), *Un tombeau pour Novatien ? Retour sur une quaestio vexata : elenchus bibliographique, état des lieux, essai de mise au point — Autour de Lactance. Hommages à Pierre Monat*, éd. par Jean-Yves GUILLAUMIN et Stéphane RATTI, Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 2003, p. 123-137.

La découverte à Rome en 1932 de l'inscription *Nouatiano beatissimo marturi Gaudentius diac(onus) fec(it)* (*ICVR*, N. S. 7, 20334) a relancé la discussion sur un éventuel martyr de Novatien, en suscitant un grand nombre d'études, parfois aventureuses, que P. M. recense dans une bibliographie méthodique et critique. Ses propres conclusions sont à peu près les suivantes : Novatien, chassé de Rome par le premier édit de Valérien, est mort en exil (en 258), ce qui fait de lui un martyr ; la catacombe de la Via Tiburtina ayant commencé d'être creusée au milieu du III^e siècle (les premières inscriptions datées sont de 266), il n'y a pas d'objection à ce qu'elle ait abrité la dépouille de l'"anti-pape", après un transfert qui a dû demander un certain délai ; il est peu probable qu'il y ait eu deux martyrs contemporains portant le même *cognomen* fort peu attesté ; toutefois la mention d'un *Nouatianus martyr* dans le Martyrologe hiéronymien (aux 27 et 29 juin) pose problème, car on ne voit pas comment le schismatique aurait pu entrer dans le calendrier : il reste donc la possibilité théorique de « voir en ce chrétien obscur l'occupant temporaire du *loculus* » (p. 136).

P. P.

8. SPRINGER (Carl E.), *Carmen ad quendam senatorem* – *Reallexikon für Antike und Christentum, Supplement-Lieferungen*, 10-11, 2003-4, c. 319-323.

L'article rassemble de manière complète et concise les informations dont on dispose sur le *Carmen ad quendam senatorem*, en distinguant clairement ce qui fait consensus, de ce qui est objet de discussions. Ce poème sort en principe des limites chronologiques de la CTC, mais les 4 manuscrits du texte le mettent sous le nom de Cyprien (*uersus sancti Cypriani episcopi et martyris* ou *beati Cypriani martyris Christi*), et sa date de composition a oscillé, selon les critiques, entre le II^e et le V^e siècle. L'A. traite successivement de sa tradition manuscrite et imprimée, de l'auteur (ni Cyprien de Carthage, ni Cyprianus Gallus ; le texte aurait été écrit en Italie, peut-être à Rome), du style, du contenu, des sources et de la survie du poème, et enfin de la date du texte (dernier tiers du IV^e s. : renouveau du culte de la *Magna Mater* et d'Isis, existence d'une aristocratie païenne dont il est possible de critiquer les croyances).

L. CICCOLINI

ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

9. SCHMIDT (Peter Lebrecht), *Die Cyprian-Vita des Presbyters Pontius – Biographie oder laudatio funebris ?* – BENZ (Lore), ed., *ScriptOralia Romana. Die römische Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen : Gunter Narr, 2001, p. 305-318.

Relecture de VCypr, à la lumière des discussions actuelles sur l'oralité (*Oralität/Auralität*). L'A. rappelle d'abord comment se pose la question d'authenticité, à laquelle jadis R. Reitzenstein répondait par la négative : anonymat de la tradition directe ; attribution au diacre Pontius, au moins depuis Jérôme à la fin du IV^e siècle ; informations sur Cyprien émanant d'un contemporain et conformes à la réalité des faits. Il montre ensuite comment l'écrivain, qui recourt fréquemment à des interrogations rhétoriques, a christianisé un schéma de discours funèbre, en privilégiant par exemple la conversion par rapport à la naissance et en traitant par prétériton de l'éducation ; le récit des *πράξεις* laisse affleurer des intentions apologétiques, et la passion tient la place dévolue à la mort par les orateurs païens. Pontius adopte, il est vrai, un schéma plus chronologique que systématique, en mêlant l'exposé sur les vertus à celui des actions et en achevant sur la mort. Cependant, si l'on dresse un bilan des éléments rhétoriques, l'œuvre, originellement, doit avoir été un discours prononcé en public, avec prologue, épilogue et diverses adresses à l'auditoire, avant sa révision et son édition sous forme de livre. En annexe, l'A. propose un plan de VCypr, en conformité avec les règles du Βασιλικός λόγος de Ménandre le Rhéteur.

F. D.

10. ESCOLÀ Tuset (Josep M.), *Cuestiones varias sobre los "Carmina Pseudocyprianea"* – *Actas del Congreso Internacional "Cristianismo y tradición latina"*, Málaga 2000, publiés dans *Anmal electrónico*, número 6 extraordinario [www.anmal.uma.es/anmal/numero6/indice6.htm]

Brève présentation des six poèmes (*Genesis, Sod, Ion, Carmen ad senatorem, Lign, CRes*) attribués à Cyprien et réunis par Hartel dans le troisième volume de son édition (CSEL 3, 3, 1871). L'A. souligne l'hétérogénéité du corpus (auteur, date – à l'exception de *Ion* et *Sod* que, selon l'opinion courante, il attribue au même auteur –, transmission manuscrite, fortune éditoriale). Ces textes appartiennent cependant à un même mouvement, une poésie chrétienne à visée apologétique, et l'A. annonce une nouvelle édition critique de cinq d'entre eux (*Sod, Ion, Carmen ad senatorem, Lign, CRes*), accompagnée d'une traduction en catalan.

L. CICCOLINI

11. DOLEŽALOVÁ (Lucie), *The Cena Cypriani, or the Game of Endless Possibilities* — GEERLINGS (Wilhelm), SCHULZE (Christian), edd., *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden-Boston-Köln : Brill, 2002, p. 119-130 (Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi, 2).

Cen reste une œuvre énigmatique. L'A. passe en revue l'ensemble des interprétations qui en ont été données : texte didactique, allégorie, parodie, satire, centon, jeu théâtral, *symposion*, et conclut, à juste titre, qu'aucune n'est pleinement satisfaisante. Elle propose donc une nouvelle lecture : *Cen* serait la mise par écrit d'une partie de 'jeu de rôles' pour lettrés chrétiens. L'analyse montre qu'à partir du texte transmis il est, de fait, possible d'extraire la règle d'un jeu avec cartes et jetons. Mais l'objection qu'en finale l'A. formule avec honnêteté semble dirimante : aucun des textes connus de l'Antiquité ne fait allusion à ce type de jeu, apparu seulement au XX^e s. Cela fait penser que l'interprétation proposée est amusante, mais anachronique ; elle ne mérite pas les commentaires acrimonieux qui se lisent à son sujet sur la Toile.

F. D.

TEXTE, LANGUE, STYLE

12. SCARPAT (Giuseppe), *Note di lingua latina — Paideia*, 57, 2002, p. 466-476.

La seconde de ces quatre « notes de langue latine » fait appel au témoignage de Tertullien et de ses citations scripturaires pour montrer que l'emprunt grec *scopus* est entré dans la langue latine, à côté du participe substantivé *destinatum*, qui ne s'est jamais vraiment imposé (p. 470-471).

La première note (p. 466-468) est consacrée à une difficulté grammaticale de *Cult II*, 11, 3 : *Grandis blasphemia si qua dicatur* : « *Ex quo facta est christiana, pauperius incedit !* » (*SC*, 173, p. 157). En éditant ce texte, M. Turcan conserve la leçon *si qua* des manuscrits (sauf l'*Agobardinus* : *si est ex qua*). Sa traduction par « si l'on dit de quelqu'une » n'implique pas, comme le pense G. S., que *qua* soit rapporté à ce qui suit : *qua* peut fort bien renvoyer à l'une des femmes en général dont il est question dans le paragraphe. Elle n'implique pas non plus l'adoption implicite de la correction de Kroymann (*si de qua*). Elle suppose tout simplement que *si qua dicatur* est compris comme la construction "personnelle" du verbe de déclaration *dicere* (« si quelqu'une est dite »), mais avec une forte anacoluthie : à l'infinitif attendu, Tertullien substitue une proposition indépendante au style direct. G. S. pense quant à lui qu'il convient de rattacher l'indéfini *qua* à *blasphemia*, et comprend : « se si dicesse, per esempio... ». Mais si tel était le sens, on attendrait *si haec sit blasphemia* ou tout simplement *si dicatur*.

S. D.

13. SIMÓ ARTERO (Joan Carles), *Análisis semántico del término « pax » en Tertuliano — Cien años de investigación semántica : de Michel Bréal a la actualidad. Actas del congreso internacional de semántica, Universidad de La Laguna, 27-31 de octubre de 1997*, ed. por Marcos MARTÍNEZ HERNÁNDEZ [et al.], Madrid : Ediciones Clásicas, 2000, t. 2, p. 1683-1696.

Dans une analyse plus linguistique que théologique, J. C. S. A. distingue quatre sens fondamentaux de *pax* dans l'œuvre de Tertullien : 1. le sens classique, juridico-politique, de « fin des hostilités, paix civique » ; 2. un sens chrétien issu de l'Ancien Testament, comme bien-être général, le plus souvent matériel, qui est un don de Dieu. Dans ces emplois à dimension sociale, le mot *pax* est lié à des passages vétéro-testamentaires (en particulier *Is* 45, 7 et 52, 7). 3. Un sens inspiré du Nouveau Testament, où la paix désigne le salut et la réconciliation avec Dieu, dès ici-bas, à travers le Christ. La paix est alors le fruit spirituel qu'obtient celui qui agit selon les préceptes de la Loi et de l'Évangile. 4. Le mot *pax* prend enfin une valeur ecclésiale, pour exprimer la réconciliation avec la communauté, qui, symbolisée par le baiser de paix et réalisée dans le pardon, aboutit à l'unité de l'Église. La « paix » est alors réconciliation avec ses frères, avec Dieu et avec l'Église. Ces distinctions sont intéressantes, même si l'analyse les durcit quelque peu ; il n'eût pas été inutile de montrer que ces différentes valeurs se recoupent et peuvent se superposer dans un même texte. Il aurait aussi fallu souligner que le mot n'a jamais, chez notre auteur, le sens de « bonheur éternel ». À cet égard, en *Cast* 1, 1, J. C. S. A. suit le

texte du *CCSL* (*in pacem praemissam*), auquel on préfère maintenant *in pace praemissam* : on admet que *pax* ne signifie pas ici « la paix après la mort », mais « la paix dans la mort », c'est-à-dire la mort chrétienne (voir *SC* 319, p. 121-122). — P. 1683, corriger la date de conversion de Tertullien (197 et non pas 160 !).
F. C.

14. PETITMENGIN (Pierre), CARLEY (James P.), *Malmesbury - Sélestat - Malines. Les tribulations d'un manuscrit de Tertullien au milieu du XVI^e siècle — Annuaire des amis de la Bibliothèque humaniste de Sélestat*, 53, 2003, p. 63-74.

L'établissement du texte de Tertullien repose sur quatre piliers : le corpus de Cluny-Hirsau, l'*Agobardinus* (Paris, BNF, lat. 1622), le *Trecensis* (Troyes, BM, 523), et le corpus de Corbie. Ce dernier, identifié par E. Dekkers, reste difficile à reconstituer. En effet, jusqu'à une date récente, il n'était attesté que par deux catalogues de bibliothèques médiévales (Cologne et Corbie), par un *codex Masburensis* que S. Gelenius déclarait avoir exploité dans son édition de Bâle 1550, et enfin par les variantes d'un *codex Ioannis Clementis Angli*, que Jacques de Pamèle invoquait explicitement en 1583/84.

Deux documents conservés à Sélestat permettent de retracer l'itinéraire du *Masburensis*, entre l'Angleterre et le continent : le premier est une lettre de John Leland à Beatus Rhenanus, datable du 1^{er} juin 1539 (lettre reproduite, éditée et traduite en français aux p. 66-67) ; le second, la collation par Rhenanus d'un *Anglicum exemplar* sur son édition de 1539 (Sélestat, Bibliothèque humaniste, K 39). Le *codex Masburensis*, que John Leland découvrit à Malmesbury en 1533, fut envoyé par lui à Bâle par l'intermédiaire de Richard Morison (1514?-1556) et du portugais Damien de Góis (1502-1574). Rhenanus lut le nouveau témoin, sur lequel il collationna trois traités qu'il avait déjà édités (*Mon, Praes, Res*) et dont il cita quelques variantes. Après sa mort en 1547, le manuscrit fut renvoyé à Bâle, à la demande de Froben, et servit à l'édition Gelenius de 1550.

Un troisième document conservé à Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève – un Tertullien de 1566, exemplaire de travail de Pamèle, coté CC 8° 1097-98 – révèle la suite de l'histoire. Il porte en effet cette mention : « Collatio huius libri facta est ad veterem MS codicem bibliothecae cenobii Malieburensis [sic pour Malmesburensis] nunc Ioannis Clementis Angli », une note qui garantit l'identification du modèle de Pamèle avec le livre expédié jadis par Leland. Le manuscrit de Malmesbury avait donc été restitué par l'imprimeur Froben à John Clement, un ami de Leland (mort fou en 1552). Clement, exilé deux fois sur le continent pour raisons religieuses, y vécut d'abord à Louvain, puis à Malines, où il mourut en 1572 : c'est chez lui, entre 1566 et 1572, que put être collationné le précieux *Masburensis*, que Pamèle désigne sous le nom de *codex Ioannis Clementis*. L'exemplaire de Tertullien dut ensuite disparaître, avec la bibliothèque de Clement, durant l'un des deux sacs de Malines (en 1572 ou 1580). Le seul point restant à éclaircir est la façon dont Jean de Gagny, aumônier du roi de France, eut accès au texte du corpus de Corbie pour son édition parisienne de 1545. [article accessible sur le site www.semantic.fr/bibhum/annuaire/annu03/malmesbury.html]
F. D.

15. ARIS (Marc-Aeilko), *Aus fuldischen Handschriften. Fragment einer Cyprian-Handschrift (Marburg, Hessisches Staatsarchiv, Hr 1, 1) — Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 54, 2002, p. 477-488, 2 fig.

Depuis qu'il a été signalé en 1971 dans le supplément des *Codices Latini Antiquiores* (n° 1728), ce fragment de *OpEl* en onciale du V^e siècle a fait l'objet de plusieurs études, que l'A. aurait eu intérêt à connaître. Si le problème de sa division en paragraphes, qui nous avait surtout retenu (cf. *Revue d'Histoire des Textes*, 2, 1972, p. 230 ; *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, 1990, p. 131-132), est un peu marginal pour son propos, l'article de R. Rouse et Ch. McNelis offre une analyse détaillée du fragment et propose une reconstitution ingénieuse du quaternion où il se trouvait (cf. *CTC* 01, 21). Que ce document provienne d'un manuscrit jadis conservé à Fulda est très vraisemblable, mais non prouvé. Le vrai apport de M.-A. A. est d'offrir une transcription diplomatique des 6 colonnes du fragment. L'absence de références au texte de Cyprien et la suppression du retrait qui signalait les citations bibliques ne facilitent pas son utilisation.
P. P.

16. PERRIN (Michel Jean-Louis), *Dépouillement et esthétique dans les Traités de Cyprien de Carthage : quelques préliminaires – Hommages à Carl Deroux, V, Christianisme et Moyen Âge, Néo-latin et survivance de la latinité*, Bruxelles : Éditions Latomus, 2003, p. 203-209 (Collection Latomus, 279).

Le style de Cyprien est envisagé dans une double relation, d'une part avec celui, "simple" et "fort", de la Bible, d'autre part, avec l'esthétique "dure" et "rugueuse" du portrait dans l'art de son temps. Cyprien « se dégage de l'éloquence mondaine pour se rapprocher de l'exigence cicéronienne de clarté » (p. 209). Sans doute. Mais outre que l'exigence de clarté peut s'accommoder de n'importe lequel des trois genres de style canoniques, on ne peut guère définir sans nuance celui de Cyprien en termes de "rudesse", de "nudité", ou même de "simplicité", comme paraît le suggérer l'A. sans toujours suffisamment distinguer chez Cyprien entre l'idéal stylistique et la réalisation textuelle.

J.-C. F.

17. PERRIN (Michel Jean-Louis), *L'expression de la beauté dans les Traités de Cyprien – Autour de Lactance* (cf. n° 7), p. 173-179.

Cet article s'inscrit dans la continuité de la contribution précédente. L'A. s'intéresse aux mots exprimant la notion de beauté dans les traités de Cyprien. En étudiant leur fréquence, leur contexte, il conclut que son vocabulaire est choisi et orienté en fonction de sa visée théologique (faire apparaître l'opposition entre fausse et vraie beauté), et pastorale (la conversion s'accompagne d'un renversement des valeurs). À des termes (*puchritudo*, *pulcher*) qui impliquent une conception positive et objective de la beauté (3 occurrences seulement, toutes dans *Hab*), Cyprien préfère *forma* et ses dérivés qui contiennent l'idée d'une beauté "frelatée". La notion de beauté est exprimée positivement par le recours à *decus*, toujours associé à un mot du registre de la beauté, et par le vocabulaire appartenant au registre de la lumière (*splendor/splendeo*). D'autres mots, comme *ornamentum* et ses dérivés, souvent connotés négativement (dans *Hab* surtout), prennent une valeur positive quand ils s'appliquent à la beauté d'ordre spirituel.

On pourrait discuter l'extension de l'étude à *claritas* et *gloria*. *Claritas* apparaît rarement sous la plume de Cyprien, mais uniquement dans les citations bibliques, où l'A. reconnaît qu'il ne prend pas de valeur esthétique. Quant à *gloria*, l'A. recense 8 occurrences sur 53 (16 sur 27 pour *glorior*) où il prendrait la valeur biblique de *Kabod-doxa*, ce qui l'apparenterait directement à la notion de beauté. Mais il n'en donne pas les références, et passe plutôt rapidement sur ce point. Or si l'on se réfère à l'étude de A. J. Vermeulen (*The semantic development of Gloria*, Nimègue, 1956, p. 143), à laquelle l'A. renvoie d'ailleurs sur un autre point, « in its strictly biblical sense, *gloria* does not occur in St Cyprian. This shows again that for St Cyprian *gloria* meant renown ».

Remarquons enfin, ce qui rejoint les conclusions de l'A., que la majorité des termes traduisant directement la notion de beauté viennent de *Hab*, ce qui n'est guère étonnant, puisque la beauté y est thématisée pour des raisons pastorales.

L. CICCOLINI

18. ZAGÓRSKI (Mariusz), *Warsztat retoryczny św. Cypriana na podstawie pisma De lapsis* [L'atelier rhétorique de saint Cyprien d'après le *De lapsis*] – *Vox Patrum*, 21, n° 40-41, 2001, p. 195-207 (résumé en allemand, p. 207).

Quelque peu délaissée du côté païen depuis la chute de la République (selon Tacite : p. 206), la rhétorique a retrouvé le plein emploi avec les auteurs chrétiens, empressés à mettre ce qu'elle avait de meilleur au service de l'Évangile. C'est à un inventaire de ses multiples procédés, avec force mots techniques remis dans leur contexte culturel, et autres références à des études spécialisées, que nous convie M. Z., à partir d'une œuvre marquante de Cyprien.

J. WOLINSKI

19. ZOCCA (Elena), *Dai "Santi" al "Santo". Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana, secc. II-V)*, Roma : Edizioni Studium, 2003, 360 p. (Verba Seniorum, N. S. 13).

Comment expliquer le passage de *sancti*, appliqué à la collectivité du peuple de Dieu, juif ou chrétien, à *Sanctus*, désignant un individu digne d'être imité et vénéré ? Tel est l'objet de la recherche menée par E. Z. Pour intéressantes qu'elles soient, les études contemporaines sur le culte des saints n'apportent pas de réponse. Aussi l'auteur suit-elle une autre piste, "historico-linguistique" : l'examen des emplois de *sanctus* (*sancritas*) dans la littérature chrétienne d'Afrique jusqu'à Augustin inclus. Très complète, l'enquête est menée sans que soient négligés les contextes ou perdus de vue les antécédents païens et scripturaires. Après une période durant laquelle le mot est assez rarement utilisé et porte encore, malgré quelques changements intéressants, la marque de ses acceptions traditionnelles, un retournement se produit. Avec Augustin, l'accent est mis sur l'intériorité, et un idéal de sainteté apparaît, fait d'humilité et de charité. La crise donatiste a joué un rôle important dans ce changement, qui trouve son explication essentielle dans le passage de l'ère des martyrs à celle de la paix de l'Église et le besoin de trouver une nouvelle définition de l'identité chrétienne en dehors du martyre (voir *infra*, p. 479, *Bull. Aug.*, n° 301).

Dans les textes hagiographiques, parmi lesquels figurent ceux que la CTC prend en compte, il y a peu d'emplois, et aucun ne traduit une évolution sémantique de *sanctus* (p. 87-99). Dans *Senti*, document conciliaire retenu par E. Z. pour l'époque de Cyprien (voir aussi la Lettre 70, synodale), l'adjectif est utilisé pour qualifier l'*ecclesia catholica* dans un contexte polémique (p. 119-124). Bien que, chez Tertullien (p. 135-148), il soit relativement rare et presque toujours marqué au coin des Écritures – quand il n'est pas l'équivalent de *castus*, comme dans le paganisme –, il fait à plusieurs reprises l'objet d'un commentaire impliquant une interprétation personnelle et originale de la sainteté. Celle-ci apparaît comme une relation d'intime union avec Dieu (*Orat* 3, 2-4 : le nom de Dieu peut être sanctifié en l'homme). La sanctification est produite sacramentellement par le baptême, mais de façon inchoative : la *sancritas* est tension vers la ressemblance (« soyez saints comme je suis saint »).

Pour Cyprien (p. 149-178), E. Z. retient une quarantaine d'emplois significatifs (les deux cents autres sont dans des citations scripturaires ou dans des locutions convenues, comme *Sanctus Spiritus*). L'étude progresse à travers les textes, d'analyse en analyse, selon l'ordre chronologique, montrant avec beaucoup de finesse comment s'enrichit et s'approfondit, en fonction des circonstances et des polémiques, l'idée de sainteté, présente dès les premiers écrits. Le recours fréquent à certains passages de l'Ancien Testament et le vocabulaire utilisé (impureté, contamination, profanation), qu'il s'agisse du péché en général (*Epist* 15, 1, 2, concernant les *lapsi*) ou de l'indignité sacerdotale (*Epist* 65, 2, 1), ont pu faire croire que la sainteté, pour Cyprien, était purement rituelle (E. Z. combat les thèses de J. P. Brisson, mais sa critique pourrait être étendue à bien des publications récentes). En fait, elle est attitude intérieure, tension de l'être sanctifié par le baptême, à la fois pour porter à sa perfection ce qu'il a reçu (« *dinamica temporale* ») et pour se maintenir à l'intérieur du temple de Dieu qu'il est devenu (« *dinamica spaziale* »). Le profane ne surgit pas de l'extérieur, mais naît de la rupture de l'homme avec Dieu et donc avec sa source de sanctification : sorti du « cercle de la sainteté », l'homme devient *profanus* ; pour y rentrer, il doit être de nouveau sanctifié. L'épreuve du schisme et la polémique baptismale ont conduit Cyprien à développer les implications ecclésiologiques de sa pensée. La sainteté de l'Église est fondée sur celle de Dieu, tout comme son unité, si bien que les moyens de sanctification se trouvent en elle seule. L'Église se définit alors comme « cercle de la sainteté » : celui qui reste à l'intérieur, en lien avec Dieu saint et obéit à ses *praecepta sancta*, est lui-même saint ; celui qui sort doit être de nouveau baptisé pour retrouver la sanctification. S. D.

20. FONT JAUME (Alexandre), *La filiación métrica del Carmen aduersus Marcionem — Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21-25 de septiembre de 1999)*. 2, *Lingüística latina, Literatura latina, Filología clásica*, ed. por Antonio ALVAR EZQUERRA y Francisco GARCÍA JURADO, Madrid : Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2001, p. 357-361.

Exposé tiré des positions d'une thèse, déjà commentées dans *CTC* 75-94, C 18. L'A. analyse les quatre premiers pieds des hexamètres en appliquant la méthode de G. Duckworth. Le classement par fréquence des seize schémas possibles coïncide à peu de chose près avec celui de l'*Énéide* et manifeste une prédominance des spondées. Une conclusion analogue découle de l'examen des oppositions et inversions privilégiées. Dans cette filiation virgilienne, PSTERT, *Carm* se révèle proche d'Ausone, Juvencus et Avit, ainsi que, dans une moindre mesure, de Paulin de Périgueux. Personne n'a rectifié la bévue : « del cenobio de Lorscher » (p. 357), déjà relevée en 1999. F. D.

SOURCES, INFLUENCES

21. HALLONSTEN (Gösta), *Tertullian and Platonism – Some Remarks – For Particular Reasons. Studies in Honour of Jerker Blomqvist*, Lund : Nordic Academic Press, 2003, p. 113-127.

Remarques un peu décousues sur les rapports qu'entretient Tertullien avec la philosophie, et en particulier sur quelques convergences, ici ou là signalées par des auteurs, entre sa théologie et le moyen platonisme. G. H. regrette que cette dernière piste de recherche ne soit pas davantage explorée : à juste titre sans doute ; mais, pour diverses raisons, les difficultés sont nombreuses. J.-C. F.

TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE

22. VICASTILLO (Salvador), *La tradición y la Escritura según Tertuliano – La Ciudad de Dios*, 216, 2003, p. 197-219.

Le récent éditeur du *De praescriptionibus* dans la collection « Fuentes Patristicas » (*CTC* 01, 3) propose ici des considérations sur l'ecclésiologie de Tertullien, telle qu'elle s'est élaborée dans la situation concrète de la polémique antihérétique, à partir des trois notions de tradition, doctrine et Écriture. Par une analyse des textes et de leur vocabulaire, S. V. établit que, chez Tertullien, la tradition et l'Écriture sont au service de la doctrine, trésor de vérité que l'Église garde dans sa mémoire : le contenu de la foi (*doctrina, fides, ueritas*) est transmis par l'Église du Christ, dont c'est la fonction essentielle, assignée à chaque Église dans sa totalité, sans référence particulière à un évêque ; quant à l'Écriture, elle n'est pas une réalité autonome, mais est soumise à la doctrine dont elle est la propriété (cf. *Praes* 19-37). La communauté ecclésiale, en tant que dépositaire et gardienne de l'Écriture, a la double obligation de garantir d'une part l'authenticité et l'intégrité du texte biblique, d'autre part la correction de l'interprétation du texte à la lumière de la règle de foi. F. C.

23. DUNN (Geoffrey D.), « Probabimus venisse eum iam ». *The Fulfilment of Daniel's Prophetic Time-Frame in Tertullian's Adversus Iudaeos – Zeitschrift für Antikes Christentum*, 7, 2003, p. 140-155.

Dans ce second volet de l'étude que G. D. D. consacre à la citation et au commentaire de *Dn* 9, 24-27 chez Tertullien, *Adv. Iudaeos*, 8, 3-18 (cf. *CTC* 02, 30), il s'intéresse aux détails de la preuve chronologique sur l'accomplissement de la prophétie. La confrontation avec Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, principalement 125-127) et l'analyse minutieuse de la chronologie proposée par Tertullien l'amènent à souligner les imprécisions et les erreurs de ses calculs – ce qu'on savait déjà. De la lecture du passage, il faudrait induire que Tertullien place la naissance de Jésus en 3 av. J.-C. (ici la confrontation avec *Marc* IV, 19, 10 s'imposerait) et sa mort en 29. Cela conduit également l'A. à envisager une source alexandrine de Tertullien. Nous regrettons une nouvelle fois que G. D. D. ignore l'ouvrage de Bodenmann et ne puisse discuter sa démonstration sur l'origine juive de la source de Tertullien. F. C.

24. CHAPOT (Frédéric), *Tertullien, De resurrectione mortuorum 29-32 dans la tradition d'Ézéchiel 37, 1-14 – La résurrection chez les Pères*, Strasbourg : Université Marc Bloch, 2003, p. 135-159 (Cahiers de Biblia Patristica, 7).

Étude très fouillée et documentée tant de la traduction que de l'interprétation que Tertullien propose de la vision des ossements par Ézéchiel. E. Evans avait déjà (en 1960) relevé une quinzaine de lieux variants par rapport à la LXX et à la Vulgate. L'inventaire de F. C. est beaucoup plus complet (il en signale trente et un) et plus précis, puisqu'il prend en compte les différentes traductions grecques et latines, ainsi que le texte massorétique. Avec une grande acribie, F. C. montre que les "singularités" de la traduction de Tertullien, qu'il étudie une à une, n'en seraient plus, hormis les cas où il traduit un peu librement la LXX, si l'on admettait qu'il recourait à une version de la LXX révisée sur l'hébreu. La seconde partie de l'étude est consacrée à l'interprétation de Tertullien, qui considère la vision d'Ézéchiel comme une annonce de la résurrection, et non comme une annonce de la fin de la dispersion d'Israël – interprétation qu'il critique, sans toutefois l'exclure complètement, et qualifie d'allégorique. F. C. émet l'hypothèse que Tertullien, dans son commentaire réaliste, subirait une influence juive, dans la mesure où le judaïsme a progressivement professé la foi en la résurrection. L'étude textuelle de *Res* 29, et le commentaire de Tertullien convergeraient donc et suggéreraient l'existence de liens entre les deux communautés, juive et chrétienne, de Carthage.

On mesure l'importance de cette recherche qui, comme celle naguère de P. Petitmengin ici rappelée (cf. *CTC* 87, 19), contribue à éclairer progressivement les conditions dans lesquelles Tertullien travaillait sur la Bible et fait apparaître les difficultés et la complexité de cette question. Mais il n'y a pas de relation nécessaire de cause à effet entre l'utilisation éventuelle d'une version grecque d'Ézéchiel révisée sur l'hébreu (dont, au demeurant, les particularités sont assez peu pertinentes) et l'exégèse qu'il propose de la "vision des ossements", puisque cette exégèse, comme d'ailleurs le signale F. C., est déjà celle de Justin et d'Irénée. Et pour Tertullien, il s'agit moins, ici, de proposer une allégorie, fût-elle de caractère historique, que de saisir le sens littéral à un certain degré de profondeur, en pratiquant ce qu'il appelle une *simplicitatis interpretatio* (cf. *Res* 28, 5).

J.-C. F.

ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

25. SAGGIORO (Alessandro), *Dalla pompa diaboli allo spirituale theatrum. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo*, Palermo, Università di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, Istituto di Storia Antica, 1999, 211 p. (= *ΜΥΘΟΣ. Rivista di storia delle religioni*, 8, 1996).

Après avoir montré ce que l'histoire des religions, telle que l'ont pratiquée Angelo Brelich et ses disciples, a pu apporter à la compréhension du théâtre antique, l'A. examine une dizaine de passages où des auteurs chrétiens du II^e et du III^e siècles, tous grecs à l'exception de Minucius Felix (les textes originaux sont donnés en appendice, avec une traduction italienne), portent des jugements sur les spectacles, ou y font référence (parfois pour éclairer quelque aspect de la théologie chrétienne). Il en extrait une dizaine de thèmes récurrents (divinité ; impiété ; *furor/μᾶστια* ; immoralité ; masque ; mensonge ; mythe/action héroïque ; *paideia* ; divertissements/*voluptates* ; public ; *superstitio/δεισιδαιμονία* ; violence et meurtre rituel), qui vont constituer le lit de Procuste sur lequel il va placer le *De spectaculis*. Il s'agit de voir comment ces problématiques trouvent place dans un traité dont la structure semble si bien dessinée : c'est une sorte d'approche transversale (p. 95), qui sera menée avec des analyses subtiles, de type "storico-religioso", pour montrer comment en l'absence d'une condamnation explicite par la Bible, les chrétiens justifiaient le renoncement à ce rituel constitutif de la société et de la religion païennes qu'étaient les jeux, sous leurs différentes formes. Même s'il est souvent difficile à un non-initié de suivre la démarche de l'A., on lui reconnaîtra le mérite de mettre en valeur certains aspects de la pensée de Tertullien, comme la dénonciation du *falsum*, du masque et du mythe, ou le remplacement des plaisirs de ce monde par des *voluptates* chrétiennes. L'épilogue sur Cyprien (*Don et Epist* 2), Novatien (*Spect*) et les premiers textes réglementaires montre comment ont réagi ceux

qui, après Tertullien, ont traité des *spectacula* et de leurs acteurs. On pardonnera volontiers à A. S. quelques bizarreries comme le “Mars *adulterus*” de la p. 167. P. P.

26. DELÉANI (Simone), *Les premiers chrétiens et le théâtre : le témoignage d'une lettre de saint Cyprien (Correspondance, Epist. 2) — Hommages à Carl Deroux, V, Christianisme et Moyen Âge*, (cf. n° 16), p. 62-74.

Un acteur baptisé après avoir renoncé à son métier, mais qui, pour subsister, donne des cours d'art dramatique, jugeant trop modeste l'aide matérielle de l'Église, peut-il demeurer dans la communauté chrétienne ? Telle est la question posée par l'évêque Eucratius à Cyprien, qui lui répond par la négative : enseigner son art et former de nouveaux acteurs, ce n'est pas abandonner complètement ni véritablement un métier incompatible avec la discipline chrétienne. Minutieusement, avec une grande vraisemblance (car nous ne possédons pas la lettre d'Eucratius, et la réponse de Cyprien, dans ces conditions, n'est pas, pour nous, parfaitement explicite), S. D. a su reconstituer ce scénario, qui donne une idée très précise d'un problème disciplinaire, parmi beaucoup d'autres, que devait résoudre Cyprien. — Question subsidiaire (mais qui, en fait, a été le point de départ de la démarche de S. D.) : Cyprien qualifie cet acteur d'*histrion*, mais quel genre de rôle entend-il exactement par ce terme ? À juste titre, S. D. estime probable que Cyprien désigne ici le *pantomimus* dont, sur scène, les gestes et le vêtement féminins sont particulièrement inacceptables, et que, en utilisant ce terme, il a « voulu étendre sa condamnation à l'ensemble de la profession infamante d'acteur » (p. 69). J.-C. F.

27. DUSANIC (Slobodan), PETROVIC (Zarko), *The Flamen Quirinalis at the Consualia and the Horseman of the Lacus Curtius — Aevum*, 76, 2002, p. 63-75.

Peu fiable pour K. Latte, mais défendu par G. Dumézil, le texte de *De spectaculis* 5, 7, est doublement important pour les historiens de la religion romaine : il est en effet le seul à signaler, d'une part, que lors des *Consualia* du 21 août le flamme de Quirinus et les vestales sacrifiaient à l'autel souterrain que Consus avait dans le Cirque, et, d'autre part, qu'y était gravée cette inscription : CONSUS CONSILO MARS DUELLO LARES COILLO POTENTES, où, à la suite de Rigault (1634), il est souvent admis que *coillum* est une translittération de *κοῖλον* (= *cauum*, *penetrable*). Éditeurs et traducteurs ne s'accordent cependant pas sur l'acception exacte du terme : ainsi, parmi les plus récents, M. Turcan, *SC* 332 (1986) : « Consus, maître du conseil, Mars, de la guerre, les Lares, de la resserre » [*i.e.*, p. 133 n. : « silo à grains »], mais E. Castorina (1961), p. 127 n. : « ... [i Lari] potenti nella tutela del penetrabile ». L'interprétation de S. D. et Z. P. s'écarte résolument de celle de leurs prédécesseurs : il leur semble aller de soi que *coillum* – *κοῖλον* désigne le gouffre ouvert au forum dans lequel, en 362 a. C., se précipita Marcus Curtius, en armes et à cheval. Si Quirinus est un dieu guerrier, relèvent également de son domaine la fertilité (d'où les associations avec Consus-Neptune et le rapt des Sabines) et les rites funéraires. Il y a convergence entre les pages de Tite-Live sur les Curtii et l'inscription de l'autel de Consus. La triple formulation de celle-ci trouverait ainsi son unité, en même temps qu'est justifiée la présence mentionnée par Tertullien du flamme de Quirinus aux *Consualia*, présence qui ne s'explique pas seulement par les compétences agraires du dieu.

Ne fût-ce que pour étayer leur démonstration, les AA. auraient dû passer moins rapidement sur la leçon *coillo* et son étymologie, qu'ils paraissent considérer comme définitivement acquises : pourtant, encore récemment, K. W. Weber (1988) a traduit, non sans hésitation, « ... die Laren [mächtig] in häuslichen Angelegenheiten [?] », et suggéré (p. 92, n. 40), après d'autres, de rapprocher le terme de *colere* ; et alors qu'ils reproduisent l'inscription en signalant une corruption possible du texte (†COILLO), comme font depuis Klussmann la plupart des éditeurs (mais ni E. Castorina ni M. Turcan), ils ne tiennent pas compte de cette incertitude dans leur démarche. J.-C. F.

28. GAGLIARDI (Barbara), *Considerazioni sull'atteggiamento di Tiberio di fronte al dogma della divinità di Cristo — Miscellanea di studi storici* (Cosenza, Università degli studi della Calabria, Dipartimento di storia), 11, 1998-2001, p. 47-54.

Rappel des principaux arguments contre la véracité des informations de Tertullien, *Apol* 5, 2, sur l'attitude favorable de Tibère à l'égard de la divinité du Christ et sur sa proposition de le mettre au nombre des dieux. La source de l'apologiste reste inconnue. F. C.

29. ALFARO BECH (Virginia), RODRÍGUEZ MARTÍN (Victoria Eugenia), *Precedentes de las doctrinas antiastrológicas y antifatalistas de Tertuliano — Μήνην. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* [Málaga], 2002, p. 203-220 [rés. en angl.].

L'astrologie et la magie, largement pratiquées dans l'Antiquité, en particulier à l'époque tardive, ont influencé certains milieux juifs, malgré les condamnations de l'Ancien Testament. De même Philon et Flavius Josèphe, tout en contestant ces pratiques, ont parfois intégré des symboles astrologiques dans leurs ouvrages. Le christianisme antérieur à Tertullien, par la voix des Pères apostoliques et des Apologistes grecs, avait montré les dangers de ces disciplines. Tertullien est leur héritier, lorsqu'il condamne la vaine curiosité des Mages (*Idol* 9, 1), son origine idolâtrique et démoniaque (*Apol* 23, 1 ; 35, 12 ; *Cult* I, 2, 1 ; *An* 57, 2), sa relation avec le mal (*Apol* 43, 1) et sa négation de la liberté humaine. Sur ce point, il rencontre des arguments de Carnéade. Le chapitre 9 du *De idololatria* y est consacré. L'intérêt de l'article est de montrer le développement, dans des milieux très divers, d'un discours sur l'astrologie et la magie dans l'Empire romain. Mais, dans l'exposé de V. A. B. et de V. R. M., les va-et-vient entre ces différentes sources ne facilitent pas la clarté du propos, et manifestement les informations ne sont pas toujours de première main. F. C.

30. ALFARO BECH (Virginia), RODRÍGUEZ MARTÍN (Victoria Eugenia), *La antiastrología de Tertuliano — « Homo mathematicus »*. *Actas del congreso internacional sobre astrólogos griegos y romanos (Benalmádena, 8-10 de octubre de 2001)*, Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ y Raúl CABALLERO, edd., Málaga : Charta Antiqua, 2002, p. 325-336.

Rappel utile des passages dans lesquels l'astrologie est condamnée par Tertullien, qui récapitule sa position en *Idol* 9. — P. 325, ce n'est pas parce que l'œuvre de Tertullien (encore qualifié de "jurisconsulte de grand renom") est bien étudiée, que certains aspects de sa personnalité ne nous échappent pas. P. 333, la note sur *curiositas* est sans doute trop rapide et superficielle. J.-C. F.

31. GUILLAUME-COIRIER (Germaine), *Techniques coronaires romaines : plantes « liées » et plantes « enfilées » — Revue Archéologique*, N. S. 2002, p. 61-71, ill.

Éclairés par les recherches de l'archéologue, les deux membres de phrase décrivant les couronnes dans *Cor* 5, 3 (à rapprocher de PLIN., *Nat.* 21, 2) cessent d'apparaître comme des fioritures de style. Avec *flores et inserti et innexi, et in filo et in scirpo*, Tertullien distingue deux techniques coronaires distinctes : celle des fleurs « enfilées sur un fil » (*inserti, in filo*) et celle des compositions de fleurs « liées sur un jonc » (*innexi, in scirpo*). La description est plus embrouillée dans *fascem [...] florum per seriem comprehensorum*, « un faisceau de fleurs maintenues les unes à la suite des autres ». S. D.

32. LO CASCIO (Elio), *Una possibile testimonianza sul valore dell'Antoninianus negli anni di Decio ? — Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (II^e-V^e siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, éd. par François CHAUSSON et Étienne WOLFF, Roma : "L'Erma" di Bretschneider, 2003, p. 299-309 (Saggi di storia antica, 19).

À propos d'un passage de la correspondance de Cyprien (*Epist* 13, 7) bien connu des numismates et des historiens de l'économie antique [cf. p. ex., Cl. Brenot, X. Lorient, D. Nony, *Aspects d'histoire économique et monétaire de Marc Aurèle à Constantin 161-337 après J.-C.*, Paris, 1999 (Regards sur

l'histoire. Histoire ancienne, 130), p. 208], l'A. s'interroge sur la nature de la monnaie physique en laquelle les sommes respectivement de 250 et 175 sesterces – le sesterce est ici une unité de compte – ont pu être versées. Après avoir écarté l'hypothèse d'un paiement en *aurei* et ses sous-multiples, ou en sesterces et doubles sesterces, il envisage un versement en *antoniniani*, la monnaie d'argent créée par Caracalla, et affronte la question controversée de la valeur en sesterces de l'*antoninianus* au milieu du III^e s. : 5, 6 ou 8 sesterces ? Comme seule la première solution permet d'obtenir ici un compte rond, il y voit une corroboration de l'hypothèse qu'il avait antérieurement formulée sur la valeur de l'*antoninianus* à cette date. Il s'agit là d'une nouvelle pièce à verser à un débat entre spécialistes, qui ne manquera pas de rebondir.

M.-Y. PERRIN

33. RATTI (Stéphane), *Réponses de l'Histoire Auguste aux apologistes Tertullien et Lactance* — *Museum Helveticum*, 59, 2002, p. 229-237.

Jusqu'à présent on admettait que le *De mortibus persecutorum* de Lactance était le premier ouvrage chrétien dont l'auteur de l'*Histoire Auguste* ait fait usage. Dans son article, S. R. dégage des rencontres, parfois discutables mais toujours intéressantes, entre cet ouvrage et le *De cultu feminarum* de Tertullien d'une part, et le Livre 5 des *Institutiones divines* de Lactance d'autre part, qui peuvent faire penser que le biographe connaissait ces deux œuvres. Dans la *Vie d'Héliogabale* 33, 5, la série des trois types de pierres précieuses (*ceraunia*, *hyacinthi*, *smaragdi*) ne proviendrait pas de Jérôme, *Epist.* 64, 16, mais de *Cult I*, 1, 3 ; 7, 2 et 8, 1, où Tertullien évoque le mépris des Perses pour les pierres précieuses ; de même *Cult I*, 7, 1, où Tertullien fait allusion à l'habitude des Perses de lier leurs prisonniers avec des chaînes en or, a dû inspirer *Heliog.* 23, 3 et la *Vie des trente Tyrans* 30, 24-25. D'autres fois, le rapprochement s'explique par la volonté de répondre, sur le ton de la plaisanterie, aux affirmations des apologistes chrétiens. Ainsi dans la *Vie de Diadumène* 4, 5, la naissance de douze brebis de couleur pourpre uniforme serait une réponse à *Cult I*, 8, 2, où Tertullien explique que Dieu n'approuve pas ce qu'il n'a pas créé lui-même, à moins qu'il n'ait été capable de faire naître des brebis pourpres : dans une pointe antichrétienne, l'auteur anonyme s'amuserait à relever le défi lancé par Tertullien et à apporter un démenti à ses dénégations. Quant à la description de Gallien, elle serait peut-être calquée sur la conception de l'Antéchrist telle que la développe Tertullien dans *Cult I*, 8, 3. Dans *Inst. diu.* V, 3, 8, Lactance évoque la thèse de Hiéroclès, qui ne voit dans le Christ qu'un *magus* moins habile qu'Apollonios de Tyane, et lui répond par une question rhétorique, lui demandant pourquoi personne ne considérait Apollonios comme un dieu. Selon S. R., c'est à cette fausse question que pourrait répondre l'*Histoire Auguste*, en affirmant haut et fort la divinité d'Apollonios de Tyane : *Vie d'Alexandre Sévère* 29, 2 ; *Vie d'Aurélien* 24, 3. Ces rapprochements « versent des pièces nouvelles en faveur de la thèse que le biographe connaissait bien la littérature chrétienne » et « qu'il s'amuse (...) à apporter aux apologistes les plus réputés des démentis en forme de plaisanteries qu'il faut savoir décrypter » (p. 237).

F. C.

34. STEWART-SYKES (Alistair), *Ordination rites and patronage systems in third-century Africa* — *Vigiliae Christianae*, 56, 2002, p. 115-130.

Dans l'Afrique du III^e siècle, une modification est intervenue dans la relation *patronus/clientes* qui structurait les communautés chrétiennes sur le modèle de la société civile : les prêtres, désormais salariés (*Epist.* 39, 5, 2 : ils reçoivent une *sportula*), ont cessé d'être des "patrons" et sont passés dans la "clientèle" de l'évêque, après avoir reçu de lui, par l'imposition des mains, un *beneficium*, à savoir le don de l'Esprit. Comme *patronus*, Cyprien distribue salaires et secours, et garde la haute main sur la nomination de ses clercs. Comme *clientes*, les prêtres servent leur *patronus* et remplissent pour lui les fonctions qu'il leur délègue. Mais on assiste à un retournement du modèle du "patronage", à l'intérieur de l'Église africaine, par le rite de l'élection : l'accès à l'épiscopat est subordonné au *suffragium plebis* (dans le modèle traditionnel, c'est le patron qui choisit ses clients, et non l'inverse). Ainsi, de même que le pouvoir de l'évêque *patronus* dégageait l'Église de l'emprise des patrons laïcs, les *seniores*, de même l'élection de ses évêques la protégeait de leur pouvoir et garantissait son unité.

Bien que Cyprien ne mentionne pas explicitement l'existence d'un corps de *seniores* laïcs dans sa communauté, A. S. S. voit néanmoins des allusions sûres à ce corps en TERT, *Apol* 39, 5 et CYPR, *Epist* 41, 2, 1 (et non 38, 2, comme indiqué n. 19, p. 120), soutenant la position, assez largement contestée, de B. D. Shaw (voir CTC 02, 41).
S. D.

35. DUNN (Geoffrey D.), *Cyprian and his collegae : Patronage and the episcopal synod of 252* — *Journal of Religious History*, 27, 2003, p. 1-13.

Comme la précédente, cette étude se situe dans le droit fil de travaux récents, notamment ceux de Bobertz (CTC 90, 46-47), sur la reproduction, dans les communautés chrétiennes, du modèle social et politique de la "clientèle". En s'appuyant sur quelques passages d'*Epist* 55 (p. 3, fine analyse du ch. 24, 4), il rappelle l'hostilité, tant des laxistes que des rigoristes, aux décisions prises par le concile de 251 pour la réconciliation des *lapsi*, et l'importance accordée désormais par Cyprien à la *concordia episcoporum*, sans laquelle est impossible l'appartenance d'un évêque à l'Église universelle. Les Lettres 64 et 59, que l'on s'accorde en général à rapporter au concile de 252, témoignent du bon fonctionnement, l'année suivante, de ce que l'évêque de Carthage nomme *sacerdotum collegium*. Le *consensus* des évêques africains trouve sa véritable explication, selon G. D. D., dans la relation de *patronus* à *clientes* qui existe entre Cyprien et ses collègues, comme elle existe entre Cyprien et ses clercs ou ses fidèles. Le mot *collegium* désigne communément un cercle, notamment religieux ou politique, de *collegae* assumant la même fonction et la même responsabilité. Malgré l'égalité de principe des membres du collège épiscopal (en particulier, même *potestas* dans leurs communautés respectives), il y a inégalité, comme dans les collèges païens, dans le domaine de l'*auctoritas* (G. D. D. reprend la distinction entre *potestas* et *auctoritas* proposée par Losada, CTC 88, 42). Avec le prestige et la richesse d'un *patronus*, Cyprien contrôle toute la vie de l'Église africaine et en assure l'unité.

S. D.

36. RIVIÈRE (Yann), *Constantin, le crime et le christianisme : contribution à l'étude des lois et des mœurs de l'Antiquité tardive* — *Antiquité Tardive*, 10, 2002, p. 327-361.

Dans un copieux article visant à réexaminer le lien qu'il serait possible, le cas échéant, de mettre en évidence entre l'adhésion au christianisme de Constantin et l'évolution contemporaine du droit criminel, l'A. s'attarde, au fil de son analyse, sur quelques passages issus des *Acta Cypriani* et de l'œuvre de Tertullien : ils retiendront seuls ici l'attention. En *ACypr* 1, 5, l'A. (p. 339-344), qui a récemment publié une monographie consacrée aux *Délateurs sous l'Empire romain*, Rome, 2002 (BEFAR, 311) et donne ici un complément à son enquête, s'interroge sur les références sous-jacentes à la formule placée dans la bouche de l'évêque face à son juge : *Legibus uestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse*. Il montre, en s'appuyant sur les analyses présentées dans la première partie de son ouvrage, que la législation contemporaine de Cyprien relative à la répression des *delatores* ne les connaît que dans un contexte fiscal, et qu'en conséquence l'évêque procède ici à un déplacement du fiscal au criminel « qui obéit à une logique de la défense, mais n'a aucun fondement juridique ».

L'A. considère ensuite, en des développements moins originaux (p. 344-348), quelques textes de Tertullien relatifs à son attitude face à la justice et aux tribunaux. Il commente *Apol* 2 où l'Africain invoque le strict respect des règles de la procédure et relève, en se fondant sur des textes conservés au *Digeste* (48, 18, 1, 17 ; 48, 19, 16, 3 ; 48, 18, 1), que « la référence de Tert. est juridiquement fondée ». Il examine aussi *Idol* 17, 2-3 et 19, et *Cor* 11, où il est fait défense au chrétien, entre autres, de participer aux actes de coercition accompagnant le déroulement de l'enquête criminelle, et voit dans cette interdiction le reflet de l'adhésion de Tertullien au montanisme. L'analyse de *Spect* 12 sur le rejet de la gladiature est très sommaire et ignore la bibliographie pléthorique dédiée à l'argument.

M.-Y. PERRIN

ACTES DES MARTYRS

37. BURINI (Chiara), « Me sciebam fabulari cum Domino » (*pass. Perp. Fel. 4, 2*) — *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, a cura di Antonino ISOLA, Enrico MENESTÒ, Alessandra DI PILLA, Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, p. 219-229.

L'affirmation que le Seigneur 'converse' avec ses témoins (ὁμιλέω, ὁμιλία) est présente dans deux des plus anciennes passions grecques : celle de Polycarpe (§ 2, 2) et celle des Martyrs de Lyon (§ 51 et 56). Le terme employé, qui implique une relation de familiarité, ne semble avoir ni source ni précédent dans les Écritures : une telle 'conversation' est à entendre comme première récompense accordée à la prière et anticipation du royaume des cieux. Dans l'expression de Perpétue : *Me sciebam fabulari cum Domino* (§ 4, 2), le verbe *fabulor* appartient au même registre de l'échange amical et intime. L'originalité de *PPerp* tient au fait que l'expérience mystique y est révélée par la martyre elle-même, mais le message est en substance identique : Perpétue fait état de son union intime avec Dieu, de sa connaissance directe de l'Époux, preuve certaine de grâce divine, en anticipation de ce qui sera accordé après le martyre.

F. D.

38. BERETTA (Chiara), *La visione di Dinocrate nella Passio Perpetuae come ermeneutica di I Cor 15, 29* — *Annali di scienze religiose*, 7, 2002, p. 195-223.

Effort original pour interpréter la double vision (*PPerp* 7-8), durant laquelle Perpétue voit son jeune frère défunt d'abord assoiffé et incapable de boire, puis rafraîchi et jouant avec l'eau d'une fontaine. Après un bilan des interprétations antérieures, l'A. propose de lire l'épisode à la lumière d'un verset paulinien (*I Cor 15, 29*, qui revêt chez Tert. la teneur suivante : « Quid facient qui pro mortuis baptizantur, si mortui non resurgunt ? ») et d'un article du credo (*descendit ad inferos*). L'A. admet que Perpétue faisait une lecture littérale du verset ; comme elle avait entendu commenter le credo durant sa catéchèse, elle savait aussi que le Christ était descendu aux enfers pour arracher à la mort les justes non baptisés que l'ennemi tenait en son pouvoir. Perpétue offre donc sa passion imminente comme un second baptême, un don de grâce dont le frère mort peut obtenir sa part, de même que la Passion du Christ avait libéré les captifs du diable. — L'explication est ingénieuse, et peut-être correcte. Je reste cependant gêné par la démarche intellectuelle qui consiste à expliquer "obscurum per obscurius". Le verset *I Cor 15, 29* est peu cité dans le monde latin, et jamais, à ma connaissance, dans les anciens Actes des martyrs ; il reste, à ce jour, une *crux* exégétique, et il est douteux qu'il ait jadis été exploité dans la catéchèse. En revanche, l'imitation du Christ est un aspect central des conceptions antiques du martyre, et Perpétue avait certainement entendu l'évocation de sa descente aux enfers. Cela dit, les visions de *PPerp* relatent ailleurs des montées, non des descentes, et le lieu ténébreux où circule Dinocrate est donné comme inaccessible à Perpétue (7, 6), qui continue de voir son frère de loin, sans l'approcher, même lorsqu'elle a obtenu son salut.

F. D.

39. BAUMEISTER (Theofried), *Nordafrikanische Märtyrer in der frühen römischen Heiligenverehrung* — *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 98, 2003, p. 35-46.

Communication donnée au colloque « Fremde in Rom » (Rome, 9-11 mai 2002). La *Depositio martyrum* du chronographe de 354 commémore le 7 mars Perpétue et Félicité, et Cyprien le 14 septembre. Les noms de Félicité et Perpétue se suivent aussi, dans cet ordre, à l'intérieur du Canon de la messe romaine. L'A. essaie de comprendre quelles circonstances historiques ont pu expliquer ces transferts cultuels de Carthage à Rome. Les relations entre Cyprien et les différents évêques romains, cordiales ou tendues selon les cas, ont dû jouer un rôle majeur. Après la grave crise des années 254-257 et la disparition des protagonistes en 258 (Sixte II mourut le 6 août et Cyprien le 14 septembre), l'accueil de cultes africains pourrait avoir été un moyen d'apaiser la tension et rétablir la communion entre les deux Églises. Cyprien fut d'abord commémoré, comme Sixte, au cimetière de Callixte (*in Callisti*) ; mais par la suite, son culte devint lié à celui de Corneille, avec qui il avait entretenu des relations cordiales et qui

était mort en exil à Civitavecchia en juin 253. Chez le chronographe de 354, Corneille est absent de la *Depositio martyrum* comme de la *Depositio episcoporum* ; il est en revanche associé à Cyprien dans deux œuvres de Jérôme (dont une évoque déjà le martyr légendaire de Corneille à Rome un 14 septembre), ainsi que par le *Communicantes* du Canon romain. L'anniversaire commun de Corneille et Cyprien pénétra ensuite dans le Martyrologe pseudo-hiéronymien et la plupart des livres liturgiques. La célébration des saints carthaginois est sans doute à situer aux origines d'un processus d'accueil par l'Église romaine de martyrs étrangers (orientaux, milanais, etc.).

F. D.

40. MACGOWAN (Andrew), *Discipline and Diet : Feeding the Martyrs in Roman Carthage* – *Harvard Theological Review*, 96, 2003, p. 455-476.

On connaît les difficiles conditions de séjour dans les prisons romaines, où les odeurs, les chaînes, l'obscurité, la torture étaient une redoutable épreuve pour le corps. Si les autorités fournissaient parfois des rations de nourriture aux prisonniers (Sénèque, *Contr.* IX, 4, 20), ceux-ci étaient assez largement obligés de subvenir eux-mêmes à leur subsistance, grâce à l'assistance de leur famille ou d'amis. Chez les martyrs chrétiens, la communauté se substitue souvent, dans ce rôle, à la famille : l'Église est comme une famille, et nourrir les martyrs devient une affaire de famille (Tertullien, *Mart* 1, 1). Cette assistance de la communauté chrétienne relève souvent à la fois de la générosité spontanée des frères et d'une organisation ecclésiale, coordonnée par les diacres (Tertullien, *Mart* 1, 1 ; *PPerp* 3, 7). Dans son article, A. McG. étudie l'assistance alimentaire que les chrétiens apportaient à leurs frères emprisonnés et dégage deux approches différentes sur la façon de nourrir les martyrs à Carthage : l'une fondée sur l'abondance, l'autre – représentée notamment par Tertullien – plus ascétique. Cette position de Tertullien, déjà perceptible, selon l'A., dans *Mart* (1 et 3), apparaît beaucoup plus explicitement dans le *De ieiunio*, notamment dans le chap. 12, où la position de Tertullien s'affermirait. Ces deux approches reflètent des conceptions différentes de la fonction du martyr. Le choix de nourrir abondamment les martyrs repose sur le système du patronage tel qu'il structure la société romaine et dans lequel le don de nourriture joue un rôle symbolique important. Le martyr assumant la fonction de patron de la communauté et d'intermédiaire avec le divin, le don de nourriture est une façon d'obtenir de lui l'absolution (*pax*) que recherchent ces chrétiens (Tertullien, *Mart* 1, 6 ; *Pud* 22, 1 ; *PPerp* 13, 1-4). Dans la "stratégie de l'ascétisme", les martyrs ne sont plus conçus comme des patrons, mais comme des exemples pour toute l'Église : il s'agit d'inviter tous les chrétiens à racheter leurs péchés par l'effort et la souffrance (*Pud* 22, 3-4), et la fragilisation du corps humain est une contribution au travail pénitentiel. Dans les deux cas, il s'agit de rechercher la meilleure préparation au combat contre l'apostasie, et les deux stratégies s'apparentent aux traditions populaires sur le meilleur régime à suivre avant une compétition sportive (Tertullien, *Mart* 3 ; *Apol* 42, 5 ; Cyprien, *Don* 7). L'A. voit la postérité de ces deux attitudes dans la pratique du culte des saints et le développement de l'ascétisme monastique. — La distinction entre deux conceptions de l'assistance à apporter aux martyrs emprisonnés, telle qu'elle est défendue par A. McG., n'est pas invraisemblable, et le témoignage de *Iei* 12, 2 sur l'attitude de Tertullien est un argument à considérer. En revanche, l'effort de l'A. pour retrouver des traces de cette attitude dès l'*Ad martyras* ne nous paraît guère convaincant. L'interprétation de *Mart* 1 et 3 sollicite le texte et méconnaît le poids de l'usage de l'image de la nourriture pour évoquer les biens spirituels (cf. Hoppe, *Sintassi e stile di Tertulliano*, ed. italiana G. Allegri, 1985, p. 315-317). D'autre part, dans la période antérieure à sa conversion montaniste, les autres textes où Tertullien décrit la vie des martyrs en prison n'évoquent pas cet aspect – qui ne devait donc pas être objet de débat dans la communauté carthaginoise – et restent silencieux sur la pénurie de nourriture. Ainsi *Pat* 13, à propos de la patience du corps qui prépare la voie de la sainteté, évoque successivement l'ascèse, la continence et le martyr, sans mettre en relation ces trois motifs de patience, et, lorsqu'il décrit les souffrances salutaires de la prison, il ne mentionne ni la soif ni la faim (13, 6).

F. C.

41. FRANSEN (Paul-Irénée), *Les martyrs scillitains – Connaissance des Pères de l'Église*, 89, mars 2003, p. 53-56.

Présentation de la version la plus ancienne d'*AScil*, suivie de notes sur le culte de ces martyrs. La traduction française reproduite est celle du regretté V. Saxer (Rome, 1979 ; cf. *CTC* 75-94, SH 10).

F. D.

42. BREMMER (Jan N.), *The Vision of Saturus in the Passio Perpetuae* — GARCÍA MARTÍNEZ (F.), LUTTIKHUIZEN (G. P.), edd., *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden-Boston : Brill, 2003, p. 55-73.

Après avoir traité du journal de Perpétue (*PPerp* 2-10 ; cf. *CTC* 02, 48), l'A. commente ici en détail la Vision de Saturus, le catéchiste du groupe (*PPerp* 11-13). Dans la première partie (11-12), le protagoniste décrit la réception au ciel des martyrs, d'une façon qui manifeste en quelle estime ceux-ci sont tenus par Dieu, les anges et les anciens ; dans la seconde (13), il relate un entretien avec l'évêque de Carthage et un de ses prêtres, venus implorer la médiation des martyrs et durement réprimandés par les anges. Le changement de partie coïncide avec un brusque changement d'atmosphère, de la liesse (*hilaris*) à la tristesse (*tristis*). La vision, dans son ensemble, démontre l'importance de Saturus, sur la terre comme au ciel.

Il est difficile d'être original dans un champ aussi labouré. L'A. donne son opinion, toujours judicieuse, sur chacune des questions disputées. Il juge peu vraisemblable l'hypothèse d'une rédaction originelle en grec (jadis défendue par Fridh), et estime qu'*edere* (en 11, 1) a bien sa valeur technique de 'mettre en circulation'. Saturus, d'après son nom, doit être un affranchi, qui ne peut en aucun cas être le mari de Perpétue. Dans le jardin céleste, la présence de rosiers et de roses n'est pas vraiment inattendue : la suavité ineffable des parfums est évoquée en finale, de sorte qu'il faut maintenir *folia cadebant sine cessatione* (« les pétales de roses tombaient sans cesse »), sans adopter les conjectures *canebant* ou *candebant*. Les *seniores*, présents autour du trône de Dieu, jouent un rôle dans l'accueil et l'information des martyrs et pourraient renvoyer, comme le voulait Shaw, à l'*ordo* africain de ce nom. La phrase : *coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martyras*, est comprise comme associant deux catégories de personnes, non exclusives l'une de l'autre : « many brethren, and also martyrs ». — Commentaire et conclusion mettent un peu trop l'accent sur la personne de Saturus et la prééminence des martyrs. Il aurait fallu tenir compte de l'alternance subtile entre premières personnes du pluriel et du singulier : Saturus parle le plus souvent au nom d'un groupe, dans lequel se détache uniquement Perpétue. Mais il est erroné de croire que le pluriel équivaut à Saturus + Perpétue (significatif à cet égard est le passage suivant : « coepit Perpetua graece cum illis loqui, et segregauimus eos in uiridarium sub arbore rosae »). En 13, Saturus n'adresse en fait aucun reproche au clergé, et je comprends mal ce qui justifie les commentaires : « Saturus and Perpetua [et sans doute d'autres membres du groupe !] embrace the dissenting couple, another sign of the martyrs' superiority, although perhaps not without a slight hint of condescension on the part of Saturus (p. 67) – The martyrs are free to reproach the clergy (p. 72) ». En ce qui concerne *multos fratres ... sed et martyras*, je ne renonce pas à l'interprétation (qui était aussi celle de Tertullien) : « beaucoup de frères..., eux aussi martyrs », tout comme étaient martyrs les quatre africains rencontrés en premier dans le jardin (en 11, 9). La phrase étant réellement ambiguë, il me semble de bonne méthode de ne pas retenir ici une solution opposée à celle de Tertullien (*in reuelatione paradisi solos illic martyras uidit*). L'article « Contestualizing Heaven in Third-Century North-Africa », annoncé p. 55-56, n. 3, est désormais disponible, mais sous une référence un peu différente, chez R.S. Boustan – A. Y. Reed (edd.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, 2004, p. 159-173.

F. D.

43. DUPUIS (Xavier), *Hagiographie antique et histoire : l'exemple de la Passion de Lucius et de Montanus – Revue des Études Augustiniennes*, 49, 2003, p. 253-265.

Commentaire approfondi de plusieurs détails de *PMon*. 1. L'hapax *regionantes* (§ 3, 1) est la première attestation de la police municipale de Carthage, connue ensuite grâce à Augustin et Salvien ; le

terme révèle qu'il existait dans cette ville un système 'régionnaire' de circonscriptions civiles, comparable à celui de Rome. 2. En 6, 1, comme dans *PPerp*, est mentionné un procurateur assurant l'intérim du proconsul défunt. Le fait n'a rien de surprenant, car le proconsulat d'Afrique était obtenu en fin de carrière, par des fonctionnaires déjà âgés. On sait du reste, grâce à *ACypr*, que Galerius Maximus mourut peu après l'exécution de Cyprien en septembre 258. L'expression de l'hagiographe *partes administrare* trouve des équivalents en épigraphie. 3. En 20, 3, intervient durant un procès un assesseur, appelé selon les manuscrits *centenarius* (éd. anciennes) ou *ducenarius* (éd. de 1983). Ce dernier n'est autre que le procurateur, en poste à Carthage, qui avait assuré l'intérim, c'est-à-dire le responsable des *Quattuor publica Africae*, un fonctionnaire effectivement de rang ducénaire. En annexe, sont répertoriés les huit procurateurs connus à ce jour des *Quattuor publica Africae*. F. D.

DOCTRINE

44. ALEXANDRE (Jérôme), *L'étonnement chez Tertullien. Une catégorie fondamentale de la connaissance et de la foi* — *Revue des Études Augustiniennes*, 49, 2003, p. 5-23.

Le goût de Tertullien pour les formulations paradoxales, son attachement au thème de la conciliation des contraires conduisent J. A. à reconnaître dans l'étonnement une catégorie fondamentale de la connaissance et de la foi chez cet auteur. Considérant successivement le Dieu créateur, la création, l'homme et la foi, il cherche à montrer que la première réaction de Tertullien, face à chacune de ces réalités, est « l'étonnement insatisfait », « l'inquiétude », qui trouvent finalement leur résolution dans « la reconnaissance émerveillée », l'admiration et l'adhésion. La démarche à l'œuvre dans cet article est moins philologique que spéculative (cf. p. 6, n. 4). On admettra volontiers avec J. A. que Tertullien accorde une place importante au raisonnement dialectique, comme il l'a lui-même montré dans son ouvrage *Une chair pour la gloire* (CTC 01, 47), même si l'étude de l'enracinement rhétorique et biblique de ce type de raisonnement en atténue inévitablement l'originalité (cf. J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 335-337). Mais les textes invoqués pour soutenir l'idée d'un étonnement primordial ne convainquent pas toujours. L'argument que Tertullien emprunte au témoignage de l'âme, pour défendre la foi monothéiste et chrétienne, est fondé sur l'idée de la connaissance naturelle de Dieu, et le *De testimonio animae* montre que le langage courant trahit précisément cette évidence de la foi, qui est le contraire d'un étonnement : il y a une sorte de transparence entre Dieu et l'âme, puis entre l'âme et le langage. À cet égard, il faut corriger un contresens de J. A. dans la traduction de *Test 5, 2* : *Sic mirum, si a Deo data...* ne signifie pas : « N'est-ce pas cela qui est étonnant... », mais « Est-ce donc si étonnant si...? ». À l'opposé des gnostiques, torturés par des interrogations de toutes sortes, dont la foi est nourrie de l'inquiétude devant un monde déconcertant, Tertullien s'emploie en effet, dans tous ses ouvrages, à démontrer l'évidence rationnelle de la vérité chrétienne. Lorsqu'il invoque le cycle des saisons, en *Res 12*, ce n'est pas pour souligner le caractère déconcertant de la nature, mais, au contraire, pour montrer sa fonction pédagogique, l'ordre cyclique des choses « portant témoignage de la résurrection des morts » (12, 7 *totus igitur hic ordo reuolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum*). F. C.

45. ALEXANDRE (Jérôme), *Tertullien et la différence sexuelle* — *Les Pères de l'Église et les femmes*. Actes du colloque de La Rochelle, les 6 et 7 septembre 2003, s. 1 : Association "Histoire et Culture", 2003, p. 79-99.

C'est en théologien, et non en moraliste, que J. A. aborde son sujet : cette approche seule permet de donner son véritable sens à une attitude que l'on prend généralement, chez Tertullien, pour de l'intransigeance, mais qui est commandée en réalité par une « visée anthropologique et théologique » (*An 27* et *Res 7*, 2-3). Comme dans son livre *Une chair pour la gloire* (CTC 01, 47), l'auteur part de la Création pour aboutir à l'Eschatologie, sans oublier le rôle médiateur et réconciliateur du Christ, qui transforme en amour l'altérité créée par Dieu en l'homme. Pour Tertullien, il en va de la différence sexuelle comme de l'opposition entre la chair et l'âme, entre le Créateur et la créature, entre les deux natures du Christ

(faut-il pour autant parler, p. 85, de *concordia discors*, présente jusque dans la Trinité ?). Déjà inscrite dans la Création (l'homme créé homme et femme à l'image de Dieu), l'unité des différences sera pleinement réalisée dans l'au-delà. Par la chasteté l'homme peut anticiper cet état ici-bas, puisque la chasteté est « l'aboutissement eschatologique du mariage ». — On demeure perplexe devant certaines formules de cette étude foisonnante. Ainsi, p. 83 : « il est normal d'attendre de la Bible un enseignement anthropologique, médical même, autant qu'un enseignement théologique ». S. D.

46. RUGGIERO (Fabio), *Chiesa e Sinagoga in Tertulliano — Quaderni di San Sigismundo*, 4, 2003, p. 51-59.

Rapide présentation des relations de Tertullien avec le judaïsme. Après un survol bibliographique des débats contemporains sur l'importance et l'activité de la communauté juive de Carthage, sur les contacts entre juifs et chrétiens, sur la façon dont Tertullien perçoit le judaïsme, F. R. relève quelques thèmes des premiers chapitres de l'*Aduersus Iudaeos* (la loi naturelle, non écrite, antérieure à la Loi mosaïque ; l'abolition de la Loi mosaïque par la nouvelle Loi ; les deux peuples, etc.). Il termine par de brèves considérations sur « la théologie de la substitution » élaborée par Tertullien, dans laquelle l'Église se présente comme un *tertium genus*, distinct à la fois des juifs et des chrétiens et destiné à se substituer à eux. F. C.

47. KEARSLEY (Roy), *Baptism Then and Now : Does Moltmann Bury Tertullian or Praise Him ? — Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. by Stanley E. PORTER and Anthony R. CROSS, Sheffield : Sheffield Academic Press, 2002, p. 236-252 (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 234).

Cet article prend place dans un recueil collectif à visée œcuménique. R. K. y propose un rapprochement entre Tertullien et Jürgen Moltmann, que « séparent des siècles de développement social, religieux, politique, culturel et théologique » (p. 251), le premier, pré-moderne, privilégiant la *disciplina*, le rigorisme, le second apparaissant comme un interlocuteur de la modernité, voyant dans le baptême une libération par l'Esprit de toute forme d'oppression. En dépit de ces différences, R. K. estime tout à fait possible de dresser un parallèle entre les deux théologiens, sur la base de trois thèmes de réflexion : baptême et éthique, baptême et libération, baptême et vocation du chrétien. En somme, Moltmann procédait à une version rajeunie et actualisée – *a facelift* (p. 236, 251) – de la doctrine baptismale de Tertullien. Naturellement, celui-ci est parfois sollicité – ou modernisé. Mais, surtout, pour plus de clarté, le lecteur qui n'a pas en main l'œuvre de Moltmann aurait souhaité avoir la possibilité de faire le départ entre ce qui est la lecture personnelle qu'il faisait de Tertullien et ce qui relève du commentaire de R. K. sur Tertullien et Moltmann. J.-C. F.

48. DUNN (Geoffrey D.), *A survey of Tertullian's soteriology — Sacris Erudiri*, 42, 2003, p. 61-86.

Regrettant fort qu'A. Grillmeier dans son chapitre sur Tertullien (*Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)* [tr. fr. 1973]) n'ait pas abordé la sotériologie, alors qu'une « christologie sans sotériologie est assez stérile et incomplète » (p. 62) – mais il aurait pu adresser le même reproche à la monographie, non mentionnée, de R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo Svizzera, 1962 –, G. D. D. se propose de combler ce vide. Pour cela, renonçant à une étude de vocabulaire, il passe en revue successivement, dans un ordre dont la logique nous échappe, *Paen, Pud, Bapt, Iei, Pat, Fug, Mon, Or, Virg, Praes, Apol, Iud, Marc III, Carn, Res, Prax*. Comme on pouvait le prévoir, deux traités, *Paen* et *Iud*, ont droit à des analyses plus approfondies, le premier parce qu'il prend en compte le salut individuel et le second, l'économie du salut. Mais, de façon générale, la sotériologie de Tertullien présente, pour G. D. D., deux défauts : elle ne met pas suffisamment l'accent sur le rôle du Christ, elle n'est pas systématique. On lui accordera ce second point ; mais si G. D. D. avait connu le livre d'A. Viciano, *Cristo Salvador y Liberador del Hombre, Estudio sobre la soteriologia de Tertulliano*, Pamplona, 1986 (lire le compte rendu élogieux de R. Braun, *CTC* 86, 31 ; cf. aussi *CTC* 89, 48 et 93, 28), sans doute aurait-il orienté autrement son étude. — P. 65, je ne

comprends pas le sens de l'interrogation alternative et de la réponse : « Est-ce que par le baptême les effets du salut sont présents et assurés dans le futur ? Ce n'était pas la question de Tertullien ». P. 73, 74, 85, quoiqu'il s'en défende, G. D. D. n'est pas loin de voir en Tertullien un "proto-pélagien". P. 85, rien n'autorise à penser que la sotériologie faisait l'objet d'un exposé systématique dans le *De spe fidelium* (cf. R. Braun, *SC* 399, p. 203). J.-C. F.

49. MINNERATH (Roland), *Tertullien : l'anthropologie de la résurrection — La résurrection chez les Pères* (cf. n° 24), p. 119-133.

Présentation très pédagogique de la doctrine de Tertullien, parfois un peu rapide, par exemple sur *anima*, en particulier dans ses rapports avec *spiritus*, mais ce n'était pas le sujet. — Quelques remarques : P. 123, on ne peut pas écrire sans nuance : « Qu'est-ce que l'homme ? Corps, âme, esprit, chair, substance, Tertullien coule les concepts chers à la philosophie antique dans le moule d'une anthropologie biblique » ; au demeurant, ce serait plutôt l'inverse. P. 124, n. 9 : pour rendre *πνοήν ζωής* (*Gen.* 2, 7), source de difficultés et de polémiques, les Vieilles latines n'ont pas toutes *flatum uitae*, qui est la traduction que défend vigoureusement Tertullien. P. 133 : « Les Écritures enseignent la résurrection de la chair », mais p. 119, n. 2 : « La formule "resurrectio carnis" n'est pas biblique. Le Nouveau Testament parle de "résurrection des morts" ». J.-C. F.

50. DELRIO (A.), *Il millenarismo di Tertulliano — Augustinianum*, 43, 2003, p. 365-396.

Dans cet article, A. D., à la recherche de traces de millénarisme chez Tertullien, passe en revue ses œuvres dans l'ordre chronologique. Il retient comme premier témoignage de millénarisme *Spect* 30, 1-2, qui lui paraît suffisamment explicite pour reconnaître comme millénaristes d'autres textes de Tertullien moins clairs : *Iud* 6, 2 et *An* 37, 4 (allusion au sabbat comme préfiguration du *millenium*, qui est le véritable sabbat eschatologique) ; *Iud* 14, 3-6 (exégèse millénariste de *Dn* 7) ; *Herm* 11, 3 (restauration de la création dans son état originel), soutenu, en *Herm* 34, 1-3, par l'exhortation à pratiquer une exégèse littérale. À propos de *Marc* III, 24, 3-6, il défend l'interprétation millénariste contre les atténuations ou les réserves de Siniscalco (*CTC* 00, 54) et Leal (*CTC* 01, 48). A. D. trouve encore des indices de millénarisme en *Res* 25, 1-2 ; 26, 14 ; 35, 13. — À propos de *Marc* III, 24, 5, A. D. évacue trop rapidement, en trois lignes, la question de la nature des biens dont jouiront les justes : il s'agira, selon lui, de biens spirituels et matériels. Pourtant *omnium bonorum utique spiritualium copia* semble bien désigner des biens exclusivement spirituels (cf. R. Braun, *SC* 399, p. 206, n. 2), et l'explication que propose l'auteur pour défendre son point de vue (« per Tertulliano un adempimento spirituale ne richiede uno letterale », p. 384) n'est pas suffisante. À propos du retour au Paradis d'Adam après sa repentance, tel qu'il est évoqué en *Paen* 12, 9, il est vrai que Théophile d'Antioche évoque explicitement les deux séjours au Paradis (*Ad Auto.*, II, 26), mais la source de Tertullien est surtout Irénée, *Adu. Haer.*, III, 23, 1-8. F. C.

51. KOŃOSOWSKI (Tadeusz), «*Ubi tres, Ecclesia est, licet laicit*». *Duchowieństwo a laikat we wspólnocie kartagińskiej według Tertuliana* (Clercs et laïcs dans la communauté de Carthage selon Tertullien) — *Vox Patrum*, 22, n° 42-43, 2002, p. 119-130 (résumé en allemand p. 130).

La distinction entre clercs et laïcs apparaît au début du III^e siècle (réf. p. 121), notamment à Carthage, où Tertullien mentionne une distinction entre l'*ordre* (sacerdotal) et le *peuple* (des laïcs) : *differentiam inter ordinem et plebem* (*Cast* 7, 3). T. K. étudie cette distinction en la replaçant dans son contexte : Tertullien veut concilier le respect de la discipline dans la communauté (p. 130) avec une ecclésiologie *spirituelle* (p. 122), selon laquelle l'Église est avant tout *Esprit*, réalité invisible, de la même substance que le Père, le Fils et le Saint Esprit, distincte du *numerus episcoporum*. Il pense, avec R. Braun, que telle était la pensée de Tertullien dès la période catholique (p. 127). À ce titre, les laïcs peuvent parfois constituer à eux seuls l'Église : « Là où il y en a trois, il y a (l') Église, même si ce sont des laïcs » (*Cast* 7, 3 ; autres références : *SC* 319, p. 164). Dans cette perspective, spirituelle, fondée sur *Mt* 18, 20 (« Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux »), les laïcs sont prêtres eux

aussi, mais n'exercent la charge sacerdotale qu'en cas de besoin. Il y a donc un début de frontière entre la hiérarchie ecclésiastique et le peuple de Dieu, mais elle est encore assez fluctuante, dans la mesure où un laïc peut à l'occasion exercer les *munera sacerdotalia*, à condition d'être un homme et de n'avoir été marié qu'une fois.

J. WOLINSKI

52. STREKOWSKI (Stanisław), *Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na postawie De resurrectione mortuorum* (La dignité du corps dans la polémique de Tertullien contre les philosophes grecs d'après le *De resurrectione mortuorum*) — *Vox Patrum*, 22, n° 42-43, 2002, p. 377-390 (résumé en italien p. 390).

L'auteur passe en revue les principaux arguments de Tertullien en faveur de la dignité du corps humain : ce corps fait partie intégrante de l'homme, créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (ou plus exactement « à l'image du Christ » : *Res* 6, 4), il est modelé de la main même de Dieu qui lui imprime ses propres traits selon Irénée (p. 380 ; mais voir aussi *Res* 9, 1), il partage la dignité de l'âme et ses épreuves ; surtout, « argument très important dans tout le développement de l'Africain » (p. 389), le Verbe *s'est fait chair*. L'argument est peu développé dans *Res*, mais il l'avait été auparavant, par exemple en *Carn* 4. — S. S. nous donne ainsi l'occasion de relire deux œuvres attachantes de Tertullien, dont un court article ne pouvait épuiser l'intérêt. Il aurait eu profit à connaître l'ouvrage de J. Alexandre, *Une chair pour la gloire*, paru en 2001 (cf. *CTC* 01, 47).

J. WOLINSKI

53. MALINGISI MWANDER, *Consortium familiare Ecclesiae. Fundamenta communionis apud Cyprianum*, Romae : Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, Facultas litterarum christianarum et classicarum (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), 2003, 281 p. (Thesis ad Doctoratum n° 544).

Cette thèse est une réponse à l'appel lancé par le pape Jean-Paul II, en 1996, pour que soit élaborée une théologie de l'Église Famille qui puisse contribuer à l'évangélisation de l'Afrique. Elle est l'œuvre, composée en latin, d'un jeune prêtre de la République Démocratique du Congo, qui connaît bien les ressources morales et spirituelles, les aspirations et les besoins des hommes de son pays (p. 205-223) et a trouvé, dans l'œuvre de saint Cyprien, un modèle vraiment approprié à la constitution de communautés de base dans l'esprit du concile Vatican II (p. 175-204). Il étudie successivement, chez Cyprien, les figures des différents membres de la famille, puis les modalités de leur cohabitation (*domus, consortium*), leurs réunions (*populus, plebs, societas, adunatio* ; le développement sur *statio*, p. 63-65, est à supprimer, car le mot ne figure pas chez Cyprien avec le sens de "réunion" ou de concile). Une place est faite aux images pastorales (*grex*), militaires (*castra*), aux images "morales" qui soulignent l'unité et la concorde. L'enquête se poursuit avec l'examen des fondements de la communion ecclésiastique : les sacrements du baptême et de l'eucharistie, la *disciplina euangelica et ecclesiastica*, le *symbolum mysticum unitatis* de la Trinité.

S. D.

54. DUNN (Geoffrey D.), *Infected Sheep and Diseased Cattle, or the Pure and Holy Flock : Cyprian's Pastoral Care of Virgins* — *Journal of Early Christian Studies*, 11, 2003, p. 1-20.

Par leur propos et le genre de vie qu'elles ont adopté, les vierges sont « the living embodiment of the nature of the Church in its purity ». À ce titre, leur direction relève du ministère pastoral de l'évêque. C'est autour de ce thème que l'A. a réuni diverses observations inspirées notamment par la lecture d'*Epist* 62 (p. 4), *Hab* (p. 5-12) et *Epist* 4 (p. 12-18). Il insiste plus particulièrement sur la préoccupation essentielle de Cyprien dans ce domaine : préserver la pureté des vierges, leur intégrité physique autant que spirituelle, en éliminant si nécessaire les "brebis malades". Selon lui, cette sévérité intransigeante s'exprime en *Hab* (fin du ch. 17), mais non en *Epist* 4. L'indulgence dont Cyprien fait preuve dans cette lettre pourrait bien s'accorder avec le changement d'attitude que manifestent, selon G. D. D., les décisions prises par le concile de 251 concernant les *lapsi* : comme ces derniers, les vierges coupables peuvent revenir dans la communauté, une fois leur pénitence accomplie. Alors que le traité aurait été composé au début de l'épiscopat, la lettre serait de peu postérieure au concile de 251.

Cette hypothèse est séduisante sans emporter vraiment l'adhésion. En effet, l'objectif diffère d'un texte à l'autre : alors que le traité énonce des principes de vie auxquels ses destinataires, vu leur état, ne doivent pas déroger, la lettre traite des cas individuels de pécheurs qu'il faut sauver. L'adultère (a fortiori quand il est commis par une épouse du Christ) est une faute irrémissible, tout comme le sacrifice aux dieux païens. L'évêque ne manque pas de le rappeler, mais à aucun moment il ne ferme au pécheur la voie du salut par la pénitence (voir *Epist* 16, 2, 2 et 3, pour les *lapsi*, un an avant le concile de 251). Quelques remarques encore : 1) L'existence d'une *Epist* 82 (p. 3) est loin d'être assurée. – 2) Contrairement à ce qu'affirme G. D. D., il y a peut-être eu, dans l'Église de Carthage, des cas analogues (voir *Epist* 13, 5, 1) à ceux que Pomponius soumet à son collègue (*Epist* 4). – 3) À notre avis, la menace d'excommunication en *Epist* 4, 4, 2 vise aussi bien les hommes que les femmes qui ne se repentiraient pas de leur inconduite ; dans cette lettre, tous sont invités, quel que soit leur sexe, au respect de la discipline. S. D.

55. DUVAL (Yvette), *Sur les conciles africains antérieurs à Cyprien* – *Revue des Études Augustiniennes*, 49, 2003, p. 239-251.

L'A. avait publié un important mémoire sur *Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien* (dans *MEFRA*, 96, 1984, p. 493-521), où elle étudiait déjà, aux p. 495-499, les conciles pré-cyprianiens. Elle reprend maintenant ce dossier, en discutant les travaux de ses prédécesseurs, principalement *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine* de J.-L. Maier (1973), le volume posthume de J. A. Fischer dans la *Konziliengeschichte* de l'éditeur Schöningh (*CTC* 98, 47) et la traduction commentée des *Lettres* de Cyprien par G. W. Clarke (*CTC* 75-94, SC 10 ; *CTC* 86, 4 et 89, 3). Les sources sont peu nombreuses, et pas toujours faciles à interpréter, notamment dans leurs indications chronologiques (ainsi CYP, *Epist* 59, 10, 1 *ante multos fere annos* ; 70, 1, 2 *iam pridem* ; 71, 4 *illo tempore*). Le concile d'Agrippinus de Carthage, sur le rebaptême des hérétiques, est bien attesté par Cyprien, et Augustin y fait allusion ; les évêques venaient de Proconsulaire et de Numidie, mais on ne connaît ni leur nombre (on s'en tiendra à la formule *episcopi plurimi* de l'*Epist* 73, 3), ni leurs sièges, ni la date de leur réunion. Privatus de Lambèse a été condamné pour hérésie par 90 évêques réunis selon toute vraisemblance à Carthage (cela contre Dunn, qui plaide pour Lambèse ; cf. *CTC* 02, 63) : la sanction a été diffusée par l'évêque de Rome, Fabianus, et celui de Carthage, Donatus, prédécesseur (mais pas forcément immédiat) de Cyprien, élu en 248/9. Un autre *concilium episcoporum* est mentionné dans l'*Epist* 1 : rien ne permet de l'identifier à l'un des deux précédents ; quant à la fermeté prônée par certains évêques africains face aux chrétiens adultères (tout à fait dans l'esprit du *De pudicitia* de Tertullien), il n'est pas sûr qu'elle ait été décidée dans une assemblée conciliaire (l'allusion en *Epist* 55, 21 ne permet pas de l'affirmer). La prudence exemplaire d'Y. D. invite en tout cas à se méfier des affirmations tranchées qu'on rencontre parfois dans les dictionnaires et encyclopédies. P. P.

HÉRÉSIES

56. HARNACK (Adolf von), *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, traduit par B. LAURET et suivi de contributions de B. LAURET, G. MONNOT et É. POULAT, avec un essai de M. TARDIEU, « Marcion depuis Harnack », Paris : Éditions du Cerf, 2003, 588 p. (Patrimoine. Christianisme).

L'ouvrage présente la traduction française de la deuxième édition du *Marcion* de Harnack, telle qu'il la fit publier à Leipzig en 1924, à l'exception toutefois des treize annexes, représentant 444 p., foliotées avec un astérisque. Les éditeurs ont en revanche ajouté les *Nouvelles études sur Marcion*, publiées par H. en 1923 pour répondre aux comptes rendus critiques de la première édition (1921). Ils ont également eu la bonne idée d'indiquer dans la marge la pagination de l'édition allemande et de maintenir les renvois au volumineux appendice d'annexes. C'est naturellement une excellente initiative d'offrir au public francophone – une traduction anglaise, moins savante, était parue en 1990 (*CTC* 93,

56) – cet ouvrage qui a marqué les études sur Marcion et plus généralement sur la formation de l'Église catholique. On lit ou relit avec intérêt et plaisir les pages ferventes de Harnack sur la place de Marcion dans l'histoire du christianisme ancien, sur sa recherche d'un christianisme pur, et les réflexions du Protestant sur le rapport de Marcion avec Luther. Quatre contributions originales et complémentaires, qui ont fait l'objet de communications dans le cadre des séminaires et cours de Michel Tardieu au Collège de France (années 1997-2000), viennent en éclairer la portée : le contexte allemand de son élaboration est décrit longuement par Bernard Lauret (p. 285-376), sa réception en France est évoquée par Émile Poulat (p. 377-401) ; Guy Monnot retrace la présence des marcionites dans l'héresiographie musulmane ; enfin M. Tardieu, dans un essai intitulé « Marcion depuis Harnack », reprend certains points de la doctrine et de la documentation marcionites à la lumière des recherches récentes et de sa bonne connaissance des sources orientales. À cet égard, le lecteur de cette chronique sera intéressé par l'interprétation qu'il propose de quelques textes de Tertullien : *Adu. Marc.* I, 14, 2 (p. 474-477) ; 14, 4 (p. 470-474) ; 21, 4 (p. 430-433), où il s'écarte de la lecture de R. Braun. Il termine sa contribution par un très riche dossier bibliographique sur Marcion et le marcionisme de 1689 à 1921, puis, de façon plus complète, dans l'après-Harnack (de 1921 à nos jours), ce qui fait de ce volume un instrument désormais indispensable des études sur Marcion et son église. F. C.

57. HARNACK (Adolf), *Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870)*. Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang hrsg. von Friedemann STECK, Berlin - New York : W. de Gruyter, 2003, XLVII-446 p. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 149).

Dans l'avant-propos de son ouvrage magistral sur Marcion (1921), Harnack évoque le mémoire qu'il rédigea en 1870 et qui lui valut la médaille d'or du prestigieux prix académique de l'Université de Dorpat, sa ville natale (aujourd'hui Tartu en Estonie). Cet ouvrage, qu'on croyait perdu, a été récemment découvert par F. S., puis quelques mois plus tard, indépendamment, par G. May et K. Greschat, dans le fonds Harnack à Berlin : jamais publié, il avait suivi dans ses déplacements le savant allemand, qui l'annota abondamment. F. S. propose ici une édition critique de cet ouvrage, issue d'une dissertation présentée devant l'Université de Halle-Wittenberg. Une introduction expose avec précision le contexte biographique de la rédaction du mémoire. Ce dernier comprend trois parties : les sources, dont le premier chapitre est consacré à Tertullien (p. 17-82) ; la vie, l'œuvre et la doctrine de Marcion ; l'histoire interne et externe de la secte marcionite. L'avant-propos du *Marcion* de 1921 précise que « pas une seule phrase de l'ouvrage de jeunesse n'a été maintenue ». Incontestablement l'architecture de la seconde étude est plus élaborée et témoigne d'un approfondissement de la réflexion, même si l'idée générale est déjà présente dans la thèse de 1870, ainsi que le rapprochement avec la Réforme luthérienne (cf. par ex. p. 180 et 326). À cet égard, on regrette un peu que F. S. ne fournisse aucune analyse comparative des deux ouvrages et de leurs perspectives propres : ce n'était pas l'objet du livre, mais ce travail historiographique ne serait pas sans intérêt, s'agissant d'un penseur de l'envergure de Harnack. F. C.

58. THOMAS (Christine M.), *The Scriptures and the New Prophecy : Montanism as Exegetical Crisis – Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bovon*, ed. by David H. WARREN, Ann Gr. BROCK, David W. PAO, Boston-Leiden : Brill, 2003, p. 155-165.

Dans les sources les plus anciennes, il est essentiellement reproché au montanisme d'être une prophétie. Par la suite, les historiens ont parfois dit qu'il était le dernier – et trop tardif – avatar du christianisme charismatique tel qu'il s'était développé au I^{er} s., où l'inspiration joue un rôle important (cf. par ex. Frend [CTC 84, 30], p. 535). Cette interprétation est critiquée par C. M. T. Elle souligne qu'en Asie Mineure, à la fin du II^e s., on reproche moins aux montanistes de prophétiser que d'être de faux prophètes. Plus tard, en dehors de l'Asie, on conteste leur tentative d'ajouter aux Écritures saintes. Il semble que les Nouveaux Prophètes n'aient été ni des auteurs ni des prophètes prolifiques (p. 158). Les adversaires des montanistes réfutent leurs ouvrages et les interprétations exégétiques qu'ils contiennent. Quant aux oracles, ils n'introduisent pas de nouveautés doctrinales, mais ce sont souvent

des “exégèses charismatiques”, c’est-à-dire l’interprétation, à la lumière de l’Esprit, de citations bibliques : les nouvelles prophéties se présentent donc comme des clefs herméneutiques pour comprendre la Bible. Cette fonction herméneutique du Paraclét a laissé des traces chez Tertullien, par exemple en *Virg* 1, 8 et *Res* 63, 7-9, où les nouvelles prophéties ont pour fonction d’élucider le sens du texte biblique et de limiter les risques d’interprétations déviantes, c’est-à-dire hérétiques (p. 160-162). Or ce témoignage de Tertullien semble confirmé par d’autres sources. La prophétie serait donc devenue le moyen de combler les lacunes des textes scripturaires, et l’on ne doit plus voir dans le montanisme la manifestation attardée d’un christianisme charismatique dépassé, mais, au contraire, la perspicacité de chrétiens qui ont compris que l’interprétation scripturaire était le point décisif et qu’elle devait rester vivante.

F. C.

SURVIE

59. MARIN (Marcello), *Retorica ed esegesi in Lucifero di Cagliari — Vetera Christianorum*, 35, 1998, p. 227-244.

On sait que Lucifer de Cagliari a lu Cyprien et qu’il l’a silencieusement pillé, en particulier dans le *Moriundum pro dei filio*, ce que prouvent le remploi de passages entiers et les nombreux parallèles textuels mis en évidence par les éditeurs successifs. Dans cet article, l’A. s’élève contre les critiques qui ne voient en Lucifer de Cagliari qu’un polémiste virulent, sans originalité, qui ne procéderait que par contons. Il se propose donc d’étudier sa technique de composition, une technique en “mosaïque” : cette réévaluation de son travail passe par le repérage des modèles utilisés et l’analyse des procédés mis en œuvre pour fusionner ces emprunts. Pour ce qui relève du domaine de la CTC, l’apport est double : une contribution à l’étude de la survie de Cyprien d’une part, et une étude littéraire de *Laud* d’autre part, un texte amplement exploité dans le *Moriundum pro dei filio*. M. M. s’intéresse tout d’abord au *De regibus apostaticis* 12, où il reconnaît un dossier de citations bibliques sur la patience de Dieu et l’invitation à la pénitence, séquence bien attestée (sous une forme plus ou moins complète) dans l’œuvre de Cyprien (*Quir* III, 35, *BonPat* 4, *Laps* 36). Il signale également deux reprises textuelles de *Fort* dans le *Moriundum pro dei filio*. La plus grande partie de l’article est consacrée à une étude extrêmement précise et fouillée de huit parallèles textuels entre *Laud* et le *Moriundum* : l’A. prend en compte la thématique des passages cités, les modifications subies par le modèle, qui visent à l’adapter au nouveau contexte et à donner une plus grande efficacité polémique à son texte. Cette confrontation s’avère fructueuse tant pour *Laud* en général – ce texte abstrait, de portée générale, sans inscription sociale précise, constitue un réservoir d’images et de formules frappantes sur le martyr, et se prête particulièrement bien à une transposition –, que pour les analyses de détails, tout à fait intéressantes. Le travail de M. M. va au delà du simple repérage, et met l’accent sur les modifications opérées par Lucifer de Cagliari et leur signification. Cela ouvre d’autres perspectives : une étude de ce genre semble être un préalable à l’utilisation de Lucifer de Cagliari comme source pour améliorer le texte du *De laude martyrii*.

L. CICCOLINI

60. DUVAL (Yves-Marie), *L’affaire Jovinien. D’une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 2003, 431 p. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 83).

Les recherches entreprises par Y.-M. D. il y a 25 ans ont heureusement abouti à un grand livre, qui reprend tout le dossier Jovinien, depuis ses *commentarioli* (CPL 783), connus par la réfutation qu’en fait à la hâte Jérôme à l’été 393, jusqu’aux condamnations prononcées à Rome et à Milan, au scandale que provoquent à Rome les outrances de Jérôme, et aux discussions suscitées entre les plus grands (Augustin, Pélage, Julien d’Éclane) par les thèses de l’hérétique bien vite disparu. D’autres diront tout ce qu’apporte cet ouvrage à l’histoire des doctrines chrétiennes, à la connaissance de la haute société romaine et à une meilleure appréciation de Jérôme ascète, théologien et homme de lettres. On insistera ici sur un de ses apports, déjà esquissé dans l’article *Jérôme entre Tertullien et Origène* (cf. CTC 98,

68). L'A. montre combien dans sa longue réfutation de la première thèse de Jovinien, sur l'égalité du mariage et de la virginité, Jérôme s'est inspiré de ces deux maîtres qui lui ont donné un appareil de références bibliques (bien utile quand on travaille à la hâte, et souvent de seconde main), et pour le second un mode de raisonnement logique, qui touche parfois au parallogisme. Les emprunts de Tertullien étaient partiellement connus, mais n'avaient pas fait l'objet d'un recensement systématique, qui révèle l'emploi de toutes les œuvres du Carthaginois sur le mariage (non seulement *Mon* comme le pensait F. Schultzen il y a un siècle et demi, mais aussi *Vx* et *Cast*) ; ceux aux *Homélies sur la 1^{re} Épître aux Corinthiens* d'Origène, dont les fragments tirés des Chaînes n'ont été publiés qu'en 1907-1909 (CPG 1458), n'avaient jamais été signalés. L'A. ne donne pas un commentaire suivi de l'*Adversus Iovinianum*, comme il aurait pu le faire mieux que tout autre : il saute de nombreux développements, en se contentant d'un renvoi à la *Diatribes in Senecae philosophi fragmenta* d'E. Bickel pour l'arrière-plan "païen" et d'analyses sommaires pour ce qui lui semble sans importance ou trop évident (d'où la nécessité de le lire avec sous la main le tome 23 de la *PL*). En revanche, lorsqu'il décèle une parenté d'expression entre Jérôme et sa ou ses sources, il a recours à des parallèles textuels, sur deux ou trois colonnes, dans le genre de ceux dont P. Courcelle avait montré l'exemple. Des artifices typographiques permettent de distinguer les citations textuelles, rares et limitées, les imitations, et les textes conjonctifs. Jérôme est un artiste de la mosaïque textuelle, et sait combiner, sous un séduisant vernis rhétorique, des idées et des expressions prises dans des œuvres et des auteurs différents (Y.-M. D. décèle aussi une influence de Cyprien, notamment du *De habitu uirginum*). La réfutation de la troisième thèse de Jovinien, sur l'inutilité relative du jeûne, se fonde en particulier sur le *De ieiunio*, source d'*exempla* et de textes concernant le jeûne, que l'A. n'étudie pas en détail, mais dont il montre que Jérôme les a redistribués suivant l'ordre chronologique (que suivait Jovinien lui-même). En passant (p. 268, n. 6), Y.-M. D. indique qu'il reste des emprunts non identifiés à Tertullien dans la lettre 123 à Ageruchia, *De monogamia* : espérons qu'il les fera bénéficier de ses talents de sourcier et d'exégète. — La correction du livre, imprimé en Italie, est exemplaire (à quelques petits ratés près, comme p. 148, n. 197). Les index (Bible, auteurs antiques, auteurs modernes) sont excellents ; ils font d'autant plus regretter l'absence d'un *index verborum rerumque notabilium*. P. P.

61. O'SULLIVAN (Sinéad), *The Image of Adornment in Aldhelm's De Virginitate : Cyprian and his Influence* — *Peritia*, 15, 2001, p. 48-57.

On a depuis longtemps noté qu'Aldhelm, dans son *De uirginitate*, citait plusieurs passages du *De habitu uirginum* et reprenait une bonne partie du matériel biblique de Cyprien. La raison en est que la parure féminine — chez Aldhelm comme chez Cyprien — est une notion ambivalente : désir d'une humanité déchue et signe de corruption morale, quand elle est extérieure ; image de pureté chrétienne et de virginité spirituelle, quand elle est intérieure. Aldhelm partage avec Cyprien l'association de la parure à la virginité : la véritable épouse du Christ est la vierge qui orne son âme de la parure des vertus.

F. D.

62. DOLEŽALOVÁ (Lucie), *Receptions of Obscurity and Obscurities of Reception : The Case of the Cena Cypriani* — *Listy filologické*, 125, 2002, p. 187-197.

Histoire de la réception de *Cen*, jusqu'à notre époque. L'A., qui prépare une thèse sur le sujet, insiste tout spécialement sur le commentaire inédit d'Hervé du Bourgdieu, dont quelques extraits sont cités en notes. Ce qui intéresse désormais les modernes est l'ambiguïté du texte, qui n'appartient à aucun genre ou plutôt est influencé par beaucoup.

F. D.

63. MOSETTI CASARETTO (Francesco), ROSATI (Elio), *Rabano Mauro — Giovanni Immonide. La Cena di Cipriano*, Alessandria : Edizioni dell'Orso, 2002, 265 p. (Gli Orsatti. Testi dell'Altro medioevo, 15).

Traduction italienne, très richement annotée, de deux des adaptations médiévales de la *Cena Cypriani*, celles de Raban Maur et de Jean Hymmonides, diacre de Rome (l'une et l'autre du IX^e s.).

L'introduction générale et le dossier complet sur Jean diacre (présentation, traduction, annotation) sont dus à Elio Rosati ; le dossier parallèle sur Raban est signé par Francesco Mosetti Casaretto. Les traductions sont données en regard d'un texte latin emprunté à Christine Modesto (pour Raban ; cf. *CTC* 92, 3) et à Karl Strecker (pour Jean diacre). La présentation d'ensemble comme les introductions particulières sont de lecture agréable et dressent un bilan quasi complet de la littérature antérieure. Le fait que les auteurs n'aient pas eux-mêmes retravaillé les textes explique les rares oublis : ainsi est-il inexact d'écrire que la *Suppositio Iohannis ad papam* n'est transmise que par un manuscrit d'Ivrée (p. 248), car C. M. Monti en a donné l'édition critique d'après trois autres témoins (voir *CTC* 93, 18 et *CTC* 75-94, C 24a). L'adaptation de Raban a été, par rapport à celle de Jean diacre, plutôt négligée par la critique : c'est à son sujet qu'on trouvera ici les pages les plus neuves (voir spécialement p. 73-80). — Raban concevait la Bible non comme un ensemble clos de livres canoniques, mais comme un livre familial qui renfermait aussi des prologues et des introductions historiques : c'est ce matériel, absent des concordances et banques de données modernes, qui explique les rares données extra-scripturaires relevées p. 76. J'ai déjà exposé (en *CTC* 92, 3) d'où venait une série d'allusions aux morts des prophètes, au sujet desquelles le présent commentaire est fautif (p. 149-150) : « Amos per tympora transfixus », cf. *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum* 1, 7 (= *Doopa*), ou Isidore, *De ortu et obitu patrum* 43 (= *Doop*, un texte dérivant du précédent) ; « Micheas precipitatus », c'est-à-dire 'jeté du haut d'un précipice', non 'gettato in carcere', cf. *Doopa* 1, 6 ou *Doop* 46 ; « Abdo strangulatus », cf. *Doopa* 1, 19 ou *Doop* 55 ; « Zacharias lapidibus oppressus », cf. *Doopa* 1, 23 ou *Doop* 57, etc. Cela rend fragile la teneur du segment « Ezechias interfectus », où *Doop* 39 incite à rétablir « Ezechiel » (« quem dux populi Israhel interfecit »). Raban devait disposer d'une copie interpolée de *Doop*, renfermant huit notices tirées de *Doopa* (cf. *Revue d'Histoire des Textes*, 16, 1986, p. 99-101). P. 150, « Anani in neruum missus » renvoie clairement à *II Par* 16, 7 et 10. L'absence d'un index des noms propres empêche de passer aisément d'un texte à l'autre et d'employer ce livre comme un véritable instrument de travail.

F. D.

64. LANE (Anthony N. S.), *Tertullianus Totus Noster ? Calvin's use of Tertullian — Reformation and Renaissance Review*, 4, 2002, p. 9-34.

Parmi les sources patristiques et médiévales, Tertullien est le sixième auteur le plus cité par Jean Calvin. A. L. recense, identifie et classe, dans l'ordre chronologique des œuvres du Genevois, ces 119 citations (cf. tableau en appendice 1, p. 23-31) et en tire plusieurs conclusions. 1. Calvin utilise l'édition bâloise de 1528, mais il n'est pas impossible qu'il ait eu connaissance, à la fin de sa vie, de l'édition parisienne de 1545. 2. Le choix des citations de Tertullien est dicté par le thème abordé, en particulier les persécutions et le martyre – avec un parallèle entre les persécutions sous l'Empire romain et celles des Protestants par l'Église romaine –, la résurrection, l'Eucharistie, la tradition, le libre arbitre (réponse à l'utilisation de l'*Adu. Marcionem* par Pighius) et surtout la Trinité : ses discussions avec Jean Servet, qui sollicitait abondamment l'*Adu. Praxean* (cf. tableau en appendice 2, p. 32-34), l'amènent à étudier lui-même ce traité et à l'utiliser dans sa réponse à son interlocuteur. 3. Calvin n'évoque jamais le montanisme de Tertullien. 4. S'il reconnaît que le Carthaginois, sur la question trinitaire, « totus noster est » (*Calvini Opera*, 9, 409, 53-410, 2), il lui reproche son style trop dur (« certe stridet magis quam loquitur », *Calvini Opera*, 20, 38, 34-43) et n'hésite pas à condamner sévèrement certaines de ses idées.

F. C.

65. RODRÍGUEZ MARTÍN (Victoria Eugenia), ALFARO BECH (Virginia), « *De cultu feminarum* » de Tertuliano como exhortación moral cristiana y su influencia en el humanismo de Luis Vives — *Actas del congreso internacional "Cristianismo y tradición latina"* (Málaga, 25 a 28 de abril 2000), Madrid : Ed. del Laberinto, 2001, p. 205-216.

Après une présentation du christianisme antique, de Tertullien, et de son traité de morale contre le luxe et la parure des femmes (rien n'est dit sur les rapports entre les deux livres de ce *De cultu feminarum*), les AA. signalent quelques emprunts faits à cet ouvrage par l'humaniste de Valence Juan Luis Vives (1493-1540) dans son *De institutione feminae christianae* (Anvers, 1524). Les citations du

De habitu virginum de Cyprien tranchent par leur importance, mais le *magister* de ce dernier est aussi présent, que Vives s'en inspire ou le cite expressément (les emprunts explicites étaient déjà repérés dans l'édition C. Fantazzi - C. Mattheussen, Leiden, 1996-1998). — Les variantes signalées p. 212, n. 53, sont propres aux éditions modernes de Tertullien, qui utilisent le *codex Agobardinus* ; Vives, lui, ne peut que reproduire l'*editio princeps* (parue juste trois ans avant son traité). P. P.

66. BACKUS (Irena), *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden - Boston : Brill, 2003, XII-416 p. (Studies in Medieval and Reformation Thought, 94).

Le livre classique de P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, expliquait l'intérêt porté aux Pères de l'Église par les nécessités de la polémique confessionnelle. L'ouvrage date de 1932, et en 70 ans les points de vue ont largement changé. Prenant appui sur une recherche historiographique très vivante, dans laquelle elle a joué un rôle de premier plan, I. B. entend montrer que les différents partis en présence – catholiques, luthériens, calvinistes – ont éprouvé un intérêt pour l'histoire en elle-même, qui leur permettait de se définir. De sa très riche monographie, nous ne retiendrons ici que le chapitre « Éditions patristiques, controverses et apologetique » (p. 130-195). C'est un triptyque consacré aux éditions d'Irénée, de Tertullien, et de traités sur la Trinité. Les premières, inaugurées par Érasme, deviennent des arsenaux pour la propagande protestante (avec Nicolas des Gallars, en 1570) aussi bien que catholique (avec François Feu-ardent, en 1575). Tertullien, qui n'a pas la même stature dogmatique, n'est pas, jusqu'à la période post-tridentine, l'objet d'une telle rivalité. L'édition de Beatus Rhenanus, complétée grâce à Jean de Gagny, aumônier du Roi Très Chrétien, et révisée par le très protestant Gelenius, semble satisfaire tous les publics, jusqu'à ce que certaines notes de l'humaniste alsacien soient censurées par les index de la Contre-Réforme, en particulier par l'index anversois de 1571. L'édition de Jacques de Pamèle (1583) se propose de montrer, dans les siennes, Tertullien comme un garant des doctrines et des usages catholiques. Son texte (sans les notes !) est réimprimé par le protestant François du Jon, qui y joint iréniquement les *annotationes* de Rhenanus, leur censure par l'index espagnol de 1584, et ses propres *notae*, essentiellement philologiques. Reprenant la matière d'un article antérieur (*CTC* 02, 73), I. B. compare ensuite les interprétations de *Id* 5, 3-4 (culte des images), 19, 2-20,1 (service militaire) et *Cult* I, 2, 1 (les anges déchus de *Gen* 6, 2-4) par Pamèle, Du Jon et le pasteur calviniste Lambert Daneau, traducteur de ces traités à l'usage du peuple chrétien, à qui l'usage de la langue française donnait plus de liberté. Il semble à I. B. que c'est l'adaptabilité de Tertullien, susceptible d'appuyer des positions théologiques diverses, qui a conduit les censeurs et Pamèle à le munir d'une sorte de "corset" dogmatique. Mais cette "mise au pas" est couplée avec un réel effort érudit pour retrouver le vrai texte de l'auteur – une attitude bien différente de celle d'un Théodore de Bèze ou d'un Georg Cassander, qui publient des textes patristiques, parfois inédits, pour justifier leurs prises de position théologiques. — On joindra quelques notes prises à la lecture de cet ouvrage très enrichissant. P. 155 et 157-8 : sur le *codex Masburensis*, voir maintenant l'article recensé *supra* au n° 14. P. 158 et ss. : il est dommage qu'I. B., qui consacre quelques pages à l'*Historia Christiana Veterum Patrum* de René Laurent de la Barre (Paris, 1583), ne dise rien de son édition de Tertullien (Paris, 1580). P. 163, n. 95 (et *passim*) : la citation de Pamèle est "lissée", débarrassée des particularités typographiques du XVI^e siècle ; la ponctuation de l'original et le respect de ses majuscules (même un peu erratiques) faciliteraient la compréhension. P. 164 : l'édition de Du Jon reparait à Heidelberg en 1608 et 1609, mais il s'agit sans doute d'exemplaires de la première édition pour lesquels on a composé une nouvelle page de titre. *Quisquiliae* : p. 158, Rhenanus écrit *Tertulliani dogmatis* (et non *dogmatibus*) ; p. 187 et index : remplacer *Chiffolet* par *Chifflet*. P. P.

67. KITZLER (Petr), *Some comments on the Czech Tertullian Scholarship — Sborník Prací Filozofické Fakulty Brněnské Univerzity/Studia minora facultatis philosophicae universitatis Brunensis*, 8, 2003, p. 47-51.

Après avoir rendu un hommage mérité à Sigismundus Gelenius, l'A. signale les contributions, modestes, que ses compatriotes ont apportées depuis le XIX^e siècle à la connaissance du Carthaginois : deux traductions d'*Apol*, l'une sérieuse mais vieillie (1877), et l'autre "complètement ratée" (1987) ; trois études du philologue classique Zdeněk K. Visoký : un livre sur les sources de Tertullien (Prague 1937), un article sur les rapports *Apol/Octavius* (*Listy filologické*, 1938) et un autre sur *Mart* (*ibid.*, 1948) ; ces travaux gardent leur valeur, pour qui comprend le tchèque (seul le premier est muni d'un résumé en français). La traduction en 2001 du *Tertullian and the Church* de D. Rankin (cf. *CTC* 95, 39) et la fondation à Brno d'un « Centre pour les textes patristiques, médiévaux et de la Renaissance » font bien augurer de l'avenir (cf. déjà *CTC* 02, 8-9 et ici même le n° 75). P. P.

RÉIMPRESSIONS

68. UGLIONE (Renato), *Tertulliano, teologo e scrittore*. Presentazione di Antonio V. NAZZARO, Brescia : Morcelliana, 2002, 239 p. (Letteratura cristiana antica. Studi).

Réimpression de dix articles regroupés sous quatre rubriques thématiques, et pourvus d'index. Ces articles ayant fait l'objet d'une recension ici même, nous indiquons seulement la référence à la *CTC* : I. Théologie : *CTC* 80, 41 ; 82, 42 ; 87, 37 ; 82, 15 ; 98, 55. II. Histoire de la tradition textuelle : *CTC* 80, 19. III. Néologismes et jeux de sonorité : *CTC* 91, 34 ; 95, 15. IV. Intertextualité : *CTC* 99, 27 ; 02, 29 (= 02, 77). J.-C. F.

69. *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, hrsg. von Siegmur DÖPP und Wilhelm GEERLINGS, unter Mitarbeit von Peter BRUNS, Georg RÖWEKAMP, Matthias SKEB und Bettina WINDAU, 3., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg-Basel-Wien : Herder, 2002, XVIII-763 p.

La troisième édition de ce dictionnaire utile bénéficie d'une toilette soignée : des coquilles ont été supprimées, les renvois à d'autres articles de l'ouvrage multipliés, des inexactitudes de détail et des formules maladroites corrigées. Pour les articles intéressant la *CTC*, peu de changements sont intervenus : les bibliographies ont été complétées comme nous le souhaitions (*CTC* 98, 14) et mises à jour. Seul l'article *Novatian* a été entièrement remodelé. La présentation que donne H.-J. Vogt de l'homme et de l'œuvre est plus complète (elle tient compte des Lettres de Novatian), plus précise et plus fine (voir notamment l'analyse de *Trin.*, p. 523) que celle de son prédécesseur. S. D.

70. TERTULLIAN, *De spectaculis – Über die Spiele*, übers. und hrsg. von Karl-Wilhelm WEEBER. Bibliogr. ergänzte Ausgabe, Stuttgart, Reclam, 2002, 120 p. (Universal-Bibliothek, 8477).

Réimpression de l'ouvrage recensé en *CTC* 88, 2, avec une bibliographie complétée (p. 107-109).

71. GILLETTE (Gertrude), *Agustín y el significado de las palabras de Perpetua : "y quedé convertid en varón" ? — Augustinus*, 48, 2003, p. 83-93.

Version espagnole du texte anglais commenté en *CTC* 01, 75.

NOUVELLES

72. Kossi Adiavu Ayedze a soutenu en 2000 au Princeton Theological Seminary une thèse de doctorat (Ph. D.) sur *Tertullian, Cyprian and Augustine on patience : comparative and critical study of three treatises on a Stoic-Christian virtue in early North African Christianity* (303 p.) ; cf. *Dissertations Abstract International*, 61, 2000-2001, p. 1558.

73. Laurence Decousu a soutenu le 18 juin 2004, à la Faculté de théologie catholique de l'Université Marc Bloch (Strasbourg II), une thèse de doctorat sur *Le De rebaptismate et la réconciliation des hérétiques en Occident (du III^e au VII^e siècle)*.

74. Depuis 1996, l'École Théologique Saint-Cyprien, affiliée au Teresianum de Rome et établie à Yaoundé, Cameroun, publie les *AETSC (Annales de l'École Théologique Saint-Cyprien)*. Une place est accordée régulièrement à la présentation aux lecteurs du saint patron de l'école et de son prédécesseur Tertullien et à une réflexion, à partir de leurs œuvres, sur l'inculturation du christianisme en Afrique. Signalons les cinq articles actuellement parus, dont les trois derniers ont été entre nos mains :

TSHISUAKA KAMUASAYI (Pierre), *Un premier contact avec le saint patron de notre École — Annales de l'École Théologique Saint-Cyprien*, 1, 1996, p. 89-99 ;

TSHISUAKA KAMUASAYI (Pierre), *Saint Cyprien et les prémices du statut théologique des conférences épiscopales nationales — ibid.*, 2, 1997, p. 107-128 ;

GUILLEN (Ferdinand), *Le De habitu uirginum de saint Cyprien : pour une chasteté inculturée — ibid.*, 5, 2000, p. 319-331 ;

TSHISUAKA KAMUASAYI (Pierre), *Héritage africain en christianisme : le cas de Tertullien — ibid.*, 7, 2002, p. 157-202 ;

BATA (Henri), *Saint Cyprien, patron d'une école théologique en Afrique noire — ibid.*, 7, 2002, p. 333-351.

75. La CTC 2004 rendra compte, entre autres, des éditions de *Marc V* par R. Braun (Sources Chrétiennes, n° 483) et des *Sententiae episcoporum* par G. F. Diercks (Corpus Christianorum, Series latina, 3 E) ; de la traduction tchèque du *De spectaculis* par Petr Kitzler ; de J. Alexandre, *Le Christ de Tertullien* ; K. De Brabander, *Le retour au paradis. Une étude sur la relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien* ; H. M. Zilling, *Untertan Gottes und des Kaisers*.