



**HAL**  
open science

## **Chronica Tertulliana et Cyprianea 2018**

Laetitia Ciccolini, Frédéric Chapot, François Dolbeau, Pierre Petitmengin,  
Michel-Yves Perrin, Pietro Podolak

► **To cite this version:**

Laetitia Ciccolini, Frédéric Chapot, François Dolbeau, Pierre Petitmengin, Michel-Yves Perrin, et al..  
Chronica Tertulliana et Cyprianea 2018. Revue d'études augustiniennes et patristiques, 2019, 65 (2),  
pp.379-431. 10.1484/J.REA.5.120345 . hal-03899536

**HAL Id: hal-03899536**

**<https://hal.science/hal-03899536>**

Submitted on 13 Feb 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2019 - 65/2

**REVUE  
D'ÉTUDES  
AUGUSTINIENNES  
ET PATRISTIQUES**



Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

## SOMMAIRE

### Les apparitions du Christ ressuscité dans l'exégèse patristique

Isabelle BOCHET – Marie-Odile BOULNOIS – Martine DULAËY – Michel FÉDOU, Avant-propos.....	201-203
Michel FÉDOU, Les récits d'apparition dans l'apologie d'Origène contre Celse.....	204-219
Alain LE BOULLUEC, Variations théologiques de Pères grecs du IV <sup>e</sup> siècle (Eusèbe de Césarée, Épiphane, Grégoire de Nazianze) sur Jn 20, 17b et Jn 20, 22.....	221-241
Marie-Odile BOULNOIS, Toucher les plaies du Ressuscité: enjeux polémiques et préfiguration sacramentelle des apparitions du Christ aux apôtres selon Cyrille d'Alexandrie.....	243-266
Isabelle BOCHET, <i>Ostendit caput, ostendit corpus</i> (In Ps. 147, 18). L'exégèse augustinienne de l'apparition aux apôtres en Lc 24, 36-49.....	267-286
Matthieu CASSIN, Pain, miel et poisson: exégèse patristique des aliments consommés après la résurrection.....	287-305
Pierre MOLINIÉ, « Ils n'avaient pas compris l'Écriture... » Jn 20, 9 dans l'exégèse de Jean Chrysostome.....	307-339
Catherine BROC-SCHMEZER, L'existence de Jésus ressuscité en Jn 21, selon Jean Chrysostome.....	341-357
Martine DULAËY, L'apparition aux disciples au lac de Tibériade (Jn 21) dans la prédication des Pères latins des IV <sup>e</sup> -VI <sup>e</sup> siècles.....	359-377
Chronica Tertulliana et Cyprianea 2018.....	379-431
Bulletin augustinien pour 2018/2019 et compléments d'années antérieures.....	433-501
Auteurs des travaux recensés.....	503-507
Table générale.....	509-510

### COMITÉ DE DIRECTION

Isabelle BOCHET, Catherine BROC-SCHMETZER, François DOLBEAU, Vincent ZARINI

### CONSEIL SCIENTIFIQUE

Irena BACKUS (Genève), Jean-Denis BERGER, Laetitia CICCOLINI, Gilbert DAHAN, Volker DRECOLL (Tübingen), Martine DULAËY, Allan D. FITZGERALD (Rome), Sylvie LABARRE, Alain LE BOULLUEC, Michel-Yves PERRIN, Pierre PETTMENGIN, Mickaël RIBREAU, Hervé SAVON, Brian STOCK (Toronto), Sophie VAN DER MEEREN

Administrateur : Jean-Denis BERGER

Les manuscrits doivent être envoyés à Jean-Denis BERGER,  
à l'Institut d'Études Augustiniennes, 95, rue de Sèvres, 75006 PARIS.

### DIFFUSION EXCLUSIVE

BREPOLS PUBLISHERS  
Begijnhof 67. B-2300 TURNHOUT (Belgique)  
téléphone : 00 32 14 44 80 20  
télécopie : 00 32 14 42 89 19  
e-mail : info@brepols.net  
www.brepols.net

Abonnement à la revue imprimée + numérique : 115 € TTC

Abonnement à la revue imprimée : 115 € TTC

Fascicules séparés : 65 € TTC

Pour s'abonner à la Revue d'études augustinienes et patristiques (quelle que soit la formule choisie), écrire à : [periodicals@brepols.net](mailto:periodicals@brepols.net).

Comptes bancaires  
Crédit du Nord, Centre Aff. Roubaix  
RIB : 30076 02919 61068404200 14  
ING France-Lille  
RIB : 30438 00008 3389403 6002 40

## Chronica Tertulliana et Cyprianea 2018

Cette chronique continue et complète la *Chronica Tertulliana* parue dans la *Revue des Études augustiniennes (et patristiques)* 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 2018, apporte aussi des compléments aux chroniques antérieures.

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).

La communauté des tertullianistes est endeuillée par le décès de Marie Turcan, survenu le 18 octobre 2019 : cette grande spécialiste de Tertullien, à laquelle on doit plusieurs éditions importantes (*Cult* ; *Spect*, cf. *CTC* 86, 2 ; *Pal*, cf. *CTC* 07, 3), avait aussi accepté de nous faire profiter à plusieurs reprises de ses compétences pour les sujets dont elle était spécialiste (voir p. ex. *CTC* 08, 45 et 48 ; 10, 111). Notre équipe a également appris la disparition de Pierre-Paul Corsetti, ancien directeur de l'*Année philologique*, qui nous transmettait fidèlement de nouvelles indications bibliographiques.

Pour la présente livraison, notre gratitude va à Martin Bažil, Alessandro Capone, Élina Freslon, Paul Mattei et Michel Poirier, qui sont maintenant devenus des contributeurs réguliers. Ils ont été rejoints cette année par Petr Kitzler, qui a bien voulu nous apporter son aide. Nous adressons aussi nos remerciements à Jacques Elfassi et Petr Kitzler, qui nous ont indiqué plusieurs titres, ainsi qu'à Laurine Sauwens, qui a contribué au dépouillement des ouvrages et à la saisie des références.

La réalisation de cette Chronique serait impossible sans la « base logistique » de l'Institut d'études augustiniennes et l'aide de ses permanents, qui a été particulièrement précieuse : Marjorie Brossé (ingénieur CNRS), Michel Vigoureux (bibliothécaire) et Gaëlle Le Cunff (assistante bibliothécaire).

Frédéric CHAPOT (Université de Strasbourg, CARRA [EA 3094])

Laetitia CICCOLINI (Sorbonne Université, LEM [UMR 8584])

François DOLBEAU (Institut de France)

Michel-Yves PERRIN (EPHE, PSL, LEM [UMR 8584])

Pierre PETTMENGIN (ENS)

Pietro PODOLAK (Università di Pisa)

### BIBLIOGRAPHIE

1. WILHITE (David E.), *Perpetua of History in Recent Questions — Journal of Early Christian Studies*, 25, 2017, p. 307-319.

Lecture critique par un théologien de trois ouvrages récents sur *PPerp* : Bremmer-Formisano, *Perpetua's Passions* (cf. *CTC* 12, 46) ; Heffernan, *The Passion of Perpetua* (cf. *CTC* 12, 5) ;

Gonzalez, *The Fate of the Dead* (cf. CTC 14, 31). L'approche multidisciplinaire du premier est novatrice, mais non sans difficultés. Les analyses diachroniques n'apportent pas toutes des résultats tangibles, et les théories sous-jacentes aux différentes lectures auraient dû être mieux explicitées. Sortie de son contexte, l'expression *Dei delicata* (§ 18, 2) a clairement été surinterprétée. Le livre d'Heffernan devrait servir désormais d'édition de référence, bien que certaines de ses interprétations soient discutables, notamment l'affirmation que rédacteur et martyrs étaient tous montanistes. Enfin, les divergences commentées par Gonzalez entre Tertullien et *PPerp*, à propos du sort des défunts et de la résurrection corporelle, n'avaient pas forcément de caractère polémique. D. E. W. admet que sur ce point *PPerp* 13, 8 diffère de la présentation du *De anima* 55, 4, mais cela pourrait résulter simplement du fait que Tertullien se réfère à *PPerp* 4 ou qu'il connaissait une autre version du texte. Le rapprochement avec la doctrine valentinienne des montées décrites dans les Visions de Perpétue et Saturus lui paraît également forcé. La conclusion revient sur le recours à des théories littéraires ou issues des sciences sociales pour éclairer des textes chrétiens : celui-ci est valide à condition de ne pas être coupé d'une approche théologique. — Sur ce que doit être une édition de référence, le jugement d'un philologue (CTC 12, 5) peut différer de celui d'un théologien. La présente chronique, citée dès la première note avec un solécisme en latin, est tenue à tort pour semestrielle.

F. D.

## ÉDITIONS

2. TERTULLIANUS, *O Kristově těle*, Úvodní studie, překlad a výkladové poznámky [Sur la chair du Christ. Étude introductive, traduction et notes explicatives par] Petr KITZLER, Praha: OIKOYMENH, 2015, 200 p. (Knihovna raně křesťanské tradice, 17).

À la liste, très brève, des traductions tchèques des œuvres de Tertullien, Petr Kitzler a déjà contribué avec deux textes : l'*Ad martyras* (2002 dans la revue *Teologický sborník*, publication en volume prévue pour novembre 2019) et le *De spectaculis* (2004, cf. CTC 05, 3). Outre ces traductions, on dispose également de deux traductions tchèques d'*Apol*, 1877 et 1987, et d'un volume récent contenant l'*Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia* traduits par Pavel Koronthály (2015).

Comme *Spect*, la troisième traduction préparée par l'A., *De carne Christi*, paraît dans la collection bilingue *Bibliothèque de la tradition paléochrétienne* (éditée depuis 2002 par la maison d'édition pragoise OIKOYMENH), qui a l'ambition d'être une sorte de pendant tchèque des *Sources chrétiennes* ou des *Fontes Christiani*. Dans l'étude introductive, l'A. n'a pas besoin d'expliquer le contexte historique, la vie et l'œuvre de Tertullien, déjà traités de manière détaillée dans le volume précédent (p. 7-59), et il peut se concentrer sur *Carn* même. En trois chapitres, il présente à son lecteur – de façon succincte, mais très utile pour la compréhension du traité – les débats théologiques du II<sup>e</sup> siècle, en se concentrant sur les doctrines de Marcion, d'Apellès et de Valentin (p. 17-31). Deux chapitres sont consacrés aux stratégies rhétoriques utilisées par Tertullien (p. 31-34) et à la structure de l'argumentation du traité (p. 34-44).

Le texte latin – en regard de la traduction – est celui de J.-P. Mahé (SC 216, 1975, cf. CTC 75, 1). Les notes de bas de page doivent beaucoup au commentaire de J.-P. Mahé, mais sont complétées par des renvois aux études postérieures (voire la liste bibliographique, pluri-lingue et très à jour, p. 177-188). Elles reprennent partiellement les idées de l'étude introductive pour orienter la lecture du traité. La valeur de ces notes est augmentée par le fait qu'elles contiennent la traduction tchèque de nombreux passages parallèles tirés d'autres traités, non traduits jusqu'ici – surtout *Marc* (une quinzaine d'extraits, parfois dépassant dix lignes), mais aussi *An, Res, Prax, Praes, Praes* et autres, sans parler de citations empruntées aux œuvres d'autres auteurs (dont l'*Aduersus haereses* d'Irénée de Lyon). Tout comme dans *Spect*, certaines notes prolongées prennent la forme de « micro-études » sur des notions-clés (*corpus* et *caro*, p. 48, n. 1), sur des problèmes textuels (à

propos de la conjecture *paenitentiam admiscuerit* proposée par von Harnack, en *Carn* 8, 2, p. 94, n. 88) ou d'interprétation (p. ex., à propos de la polysémie de *Carn* 11, 5, p. 108-109, n. 119). Une attention particulière est prêtée aux sujets que l'A. a traités dans ses études: la notion juridique de *praescriptio* (p. 55-57, n. 20), la réception par Tertullien des idées de l'embryologie ancienne (p. 64-66, n. 36; p. 144-146, n. 215; p. 152-153, n. 233), ou les traces des idées stoïciennes dans son «ontologie corporéaliste» (p. 82-83, n. 71; p. 98-99, n. 95).

La traduction suit le texte original d'assez près (avec quelques menus écarts, p. ex., elle restitue la mention de *Valentini* en *Carn* 20, 3, attestée dans un manuscrit, mais supprimée par Mahé en tant que glose glissée dans le texte). Elle est élégante et – dans la mesure du possible – facile à lire, ou au moins facilitant la compréhension. À plusieurs endroits, l'A. propose une solution innovante et plus réussie que celle de Mahé (un seul exemple pour illustration: 4, 4 «*aufer nativitatem et exhibe hominem*» traduit par «si tu dénie la naissance, que reste-t-il de l'homme?», *contra* Mahé «supprime la naissance et montre-moi l'homme»). Dans le volume entier, une attention portée à la dimension rhétorique du traité est sensible: dans les chapitres mentionnés de l'étude introductive (p. 31-34 et 34-44), en référence notamment aux travaux de Robert Sider et de David Wilhite, la structure d'un discours juridique, que Tertullien utilise comme plan du traité, est décrite; dans la traduction, l'A. cherche à rendre justice au style de Tertullien en imitant ses homéotéleutes (p. ex., 5, 10 *pontificem – artificem, resuscitatorem – advocatorem*, ou 15, 4 *ethnici – haeretici*) et en remplaçant ses éléments phraséologiques par leurs équivalents tchèques (6, 1 *de calcaria ... in carbonariam*, à la différence de Mahé qui traduit mot à mot le proverbe latin).

Martin BAŽIL

**3.** TERTULIANO, *La paciencia - El testimonio del alma - A los mártires*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador VICASTILLO, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2018, 200 p. (Fuentes Patristicas, 31).

**4.** TERTULIANO, *La corona - A Escápula - La fuga en la persecución*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador VICASTILLO, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2018, 240 p. (Fuentes Patristicas, 32).

Après *Praes* (CTC 01, 3), *Orat* et *Bapt* (CTC 07, 4), *Paen* et *Pud* (CTC 11, 5) ainsi que *An* (CTC 16, 4), S. Vicastillo poursuit son entreprise d'édition et de traduction des œuvres de Tertullien et offre six nouvelles œuvres aux hispanophones. Il a conservé peu ou prou les mêmes principes de présentation et d'édition: le texte latin se trouve sur la page de gauche, en regard de la traduction espagnole, dans une présentation aérée et non continue, pour laisser apparaître la structure logique du texte. En marge est indiquée la numérotation des pages du *CSEL*, du *CCL* et de l'édition *SC* quand il y en a une. Chaque traité est précédé de synthèses sur le contexte, la structure et les thèmes des ouvrages. Enfin, chaque volume comporte six *indices* fort utiles (biblique, thématique, des œuvres de Tertullien, des auteurs anciens, modernes et des noms propres). Les notes infrapaginales sont précises, abondantes et montrent une bonne maîtrise de la bibliographie actuelle.

Les réserves que nous formulerons concernent surtout l'édition. Les modifications du texte ne sont pas toujours clairement indiquées. Sauf erreur de notre part, S. Vicastillo l'a modifié en *Pat* 12, 9, privilégiant la conjecture de Latinus, *sed offert*, contre *suffert* (*CSEL*, *CCL*, *SC*). En *Test* 1, 2, il édite *testificantes* (leçon de A) plutôt que *contestificantes* (B et éditeurs), *ut et tibi credis* (A) plutôt que le *ut et tibi credas* des éditeurs. Le texte latin, et souvent l'apparat critique, sont repris du *CCL* ou des *SC*, tantôt tels quels, ce qui occasionne quelques erreurs de numérotation ou de manuscrits (*F* mis pour *N* p. 122, n. 13), tantôt en les allégeant, sans que l'on comprenne toujours les choix qui président à la suppression des variantes. C'est le cas de *Test*, où il manque un nombre important de notes critiques, ou bien de *Scap*: le *codex Florentinus* J. VI. 10 (*F*), témoin qui nous semble important, est absent de l'apparat. Il faut souligner que S. V. connaît et utilise avec profit les éditions les plus récentes des traités, à une seule exception: il ne se sert

pas de l'édition de *Cor* remaniée par F. Ruggiero dans les *Opere Montaniste* (CTC 11, 1). Nous illustrerons ces remarques par des exemples tirés de *De patientia*: il manque ainsi une note en 5, 7, quand S. V. choisit comme Fredouille de suivre le *cum malitia* des manuscrits contre la leçon *ab malitia* choisie par Kroymann et Borleffs. Dans *Pat* 11, 5, *qui aliqua*, termes qui se trouvent à la l. 15 de l'édition de S. V., sont traités dans l'apparat non pas à la l. 15 mais à la l. 19, place qui est la leur dans l'édition et l'apparat de Fredouille (SC 310). En un mot, les introductions, les notes et surtout la traduction, fidèle et précise, rendront de grands services aux lecteurs hispanophones. En revanche, pour ce qui est de l'édition des textes, leur lecture devra être complétée par celle des éditions de référence. — Quelques coquilles dans le texte latin: en *Pat* 1, 5 lire *semper*; *Pat* 3, 2 *adolescere*; *Pat* 3, 4 *eius*; *Pat* 6, 4 *patientiae*; *Mart* 4, 2 *communi*; *Test* 4, 6 *passionis*.

Élina FRESLON

**5.** TERTULLIANO, *La pazienza*, testo critico di CCL 1, J. H. BORLEFFS (*sic*) – *La corona*, testo critico di CCL 2, Aem. KROYMANN, introduzione, traduzione, note e appendice di Attilio CARPIN, Bologna: Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, 2018, 503 p. (I Talenti, 27).

Dopo le edizioni di *Paen* e *Bapt* (CTC 11, 3-4), di *Praes* (CTC 12, 3) e di *Carn* (CTC 15, 4), prosegue l'attività di A. C. come traduttore e commentatore dei testi tertulliani; questa volta si presentano al lettore non una ma due opere del Cartaginese, *Pat* e *Cor*; non sembra esplicito il criterio che accomuna i due scritti. Si analizza in prima battuta ciascuna delle due opere separatamente. La prima di esse è accessibile nell'edizione di J.W.Ph. Borleffs, qui utilizzata, e in quella di J.-Cl. Fredouille (SC 310, CTC 84, 3); il lettore italiano dispone per questo testo delle traduzioni di F. Sciuto (1961) e V. Sturli (SCAR 2, CTC 08, 1), che A. C. mostra di conoscere e discute in più punti. Come negli altri volumi della collana, il testo latino è stampato con in calce un apparato critico che attinge alle edizioni precedenti; il testo critico, indicato anche nel frontespizio, è quello di Borleffs, ma la versione stampata nel volume rappresenta una fase successiva a quella del CCL, poiché, come accennato dall'autore stesso (p. 88), vengono adottate «alcune varianti proposte da J.-Cl. Fredouille», il cui nome del resto compare spesso anche nell'apparato. In sostanza il testo che viene presentato costituisce una revisione di quello di Borleffs (un paio di refusi, forse legati alla scansione: *Pat* 10, 2: *pronocantem*; *Cor* 15, 1: *in attaminatam* non sembra corretto). Più frequentato dall'attenzione dei critici è invece *Cor*, che beneficia, solo per ricordare le più recenti, dell'edizione di G. Marra (Torino 1947) e di J. Fontaine (1966), e delle traduzioni di P. Gramaglia (Roma 1980, CTC 80, 7) e F. Ruggiero (prima 1992 [CTC 92, 1] poi in SCAR 4.1 [CTC 11, 1]); come nel caso precedente, il testo che viene scelto come base è integrato con le proposte di Ruggiero (p. 318). Per gli apparati di entrambe le opere si sarebbe forse potuta auspicare una maggiore brevità.

Tentiamo adesso una valutazione d'insieme. Le introduzioni hanno struttura analoga a quella dei volumi precedenti: si stabilisce la cronologia (per *Pat* al 203, pp. 13-16, ma la datazione ormai è tradizionale; per *Cor* al 211, pp. 249-253), si analizza la struttura compositiva (in maniera anche un poco troppo prolissa, pp. 16-24; pp. 253-263) e si prendono in considerazione i temi dottrinali principali del trattato (come immaginabile, nel caso di *Pat* si rivendica lo spirito cristiano in dissenso con le interpretazioni stoicizzanti dello scritto). Analogamente alla redazione dell'apparato critico, anche nelle sezioni introduttive ai testi si potrebbe auspicare una maggiore sintesi (cf. per *Pat* le pp. 25-48 con la biografia di Seneca dal sapore scolastico e le lunghe citazioni dalle sue opere, o il lungo confronto col testo di Cipriano, pp. 72-82; per *Cor*, le pp. 264-316 per i rapporti secondo Tertulliano fra cristianesimo, impero romano e servizio militare, mentre semmai hanno poco spazio le sezioni sulla cronologia dell'opera, pp. 249-253 o sulla localizzazione dell'episodio, stampata quest'ultima nella nota di pp. 335-336).

La parte più fragile è costituita dalle sezioni critiche (pp. 86-88 per *Pat*, molto simile quella di *Cor* alle pp. 317-319): entrambi i capitoli si aprono distinguendo le «tradizioni codicili» (per *Pat* il *corpus cluniacense*, l'edizione di Mesnard e il *corpus Ottonianum*; per *Cor* l'Agobardino e la raccolta di Cluny); giacché si è in presenza, di fatto, di una nuova edizione, avrebbe potuto

scomparire la sigla di *N* (BNCF, Conv. Soppr. J, VI, 9), ormai da tempo identificato come *descriptus*. La bibliografia è aggiornata e multilingue. Come anche negli altri volumi, la traduzione è nel complesso affidabile (solo qualche appunto: a *Pat* 2, 1: *stupore formata* non sembra reso in traduzione; 4, 6: *pertinentibus ad deum* potrebbe essere “coloro che appartengono a Dio”; *Cor* 1, 3: *totus de apostolo armatus*, forse “equipaggiato di tutto punto delle armi dell’apostolo”); il fatto che essa sia accompagnata, in entrambi i casi, da titoli redazionali aiuta il lettore ad orientarsi all’interno del dettato tertulliano. Le note, un po’ come nel caso dei volumi degli anni passati, soffrono di una certa prolissità nel richiamo dei passi paralleli (spesso sia in latino sia in traduzione, cf. la lunga nota di pp. 98-99; pp. 156-157) e degli altri volumi della medesima collana. Alla fine di ciascuno dei due trattati si trovano un indice biblico e un indice lessicale (l’indice analitico è presente solo nel caso di *Pat*); forse anche gli indici, specie quello lessicale, avrebbero beneficiato di una maggiore sintesi. P. Pk

**6.** CIPRIANO, *A Demetrianus = Ad Demetrianum*, edizione critica con introduzione, traduzione, commento, glossario, indici a cura di Ezio GALLICET, riveduta e aggiornata da Maria VERONESE, Torino: Loescher Editore, 2018, 315 p. (Corona Patrum Erasmiana. Series Patristica, 3).

La collection *Corona Patrum Erasmiana* republie, dans une version entièrement revue par M. Veronese, l’édition de *Dem* procurée en 1976 par E. Gallicet. Fruit d’une étude philologique poussée et d’une vaste enquête historique et littéraire, l’édition de E. Gallicet marqua un progrès considérable par rapport à l’édition Hartel (*CSEL* 3, 1, 1868) et devint un instrument de travail indispensable pour aborder l’œuvre de l’évêque de Carthage, bien au-delà du seul traité étudié. M. V. rappelle dans son avant-propos que le livre est paru avec un retard considérable: ainsi, l’étude de la tradition manuscrite était déjà achevée lorsque E. Gallicet prit connaissance de l’article de M. Simonetti, «Note sulla tradizione manoscritta di alcuni trattati di Cipriano», *Studi medievali*, 12, 1971, p. 865-897, qui constituait les prolégomènes à l’édition de plusieurs traités, dont *Dem*, dans le *Corpus christianorum*. E. Gallicet put ajouter quelques lignes (ici, p. 62-64), dans lesquelles il compara les résultats obtenus par Simonetti avec les siens. Les deux éditions parurent en 1976, mais les deux savants avaient travaillé indépendamment. Le retard dans la publication du livre de E. Gallicet explique aussi que l’éditeur n’ait pu tenir compte de travaux importants sur la tradition du texte de Cyprien, notamment ceux de P. Petitmengin.

Elle-même spécialiste de Cyprien, M. V. propose donc, plus de quarante ans après, un *aggiornamento* de l’édition de Gallicet. La structure de l’édition originale est conservée – la seule modification a consisté à introduire à leur place les mises à jours dont E. Gallicet avait obtenu l’insertion en appendice à son édition. Le texte de E. Gallicet n’a pas été touché. Mais l’ensemble a été minutieusement complété. Les compléments sont insérés à leur place dans le texte (dans le corps principal comme en notes) et encadrés par des crochets droits. Les notes ajoutées par l’éditrice sont signalées par un astérisque et leur texte est, lui aussi, entre crochets droits. Pour nourrir les ajouts, une place de choix revient aux travaux portant spécifiquement sur *Dem*: l’édition Simonetti dans le *Corpus christianorum*, l’édition Fredouille dans la collection *Sources chrétiennes* (*CTC* 03, 2 et *CTC* 08, 101 pour la version italienne), et les traductions en italien du traité (G. Toso [*CTC* 75-94, *SC* 1], A. Cerretini [*CTC* 04, 9 et 09, 2]). Les choix de Simonetti et de Fredouille ont été inclus dans l’apparat critique, entre crochets droits. Les divergences majeures entre les éditeurs font l’objet de notes spécifiques dans le commentaire. L’édition annotée de J.-Cl. Fredouille est également mise à profit pour enrichir le commentaire perpétuel qui suit l’édition. De manière systématique pour les renvois à l’œuvre de Cyprien, M. V. a aussi indiqué entre crochets les références aux éditions parues depuis dans le *Corpus christianorum*.

Parmi les mises à jour bibliographiques, on relève les ajouts concernant l’histoire du texte. Les compléments permettent de rectifier quelques informations datées, ainsi, p. 11, n. 2 et p. 35, l’hypothèse que l’édition *princeps* (1471) remonte au manuscrit de Paris, BnF, lat. 1659, que Gallicet croyait du XII<sup>e</sup> s., suivant en cela Hartel, alors qu’il s’agit d’un manuscrit du XV<sup>e</sup> s. (et d’une copie de l’édition *princeps*). Pour l’histoire du texte, M. V. a systématiquement exploité



les travaux de P. Petitmengin, de M. Marin et de G.F. Diercks. — Sans doute peut-on compléter sur tel ou tel point le travail minutieux de M. V. (ainsi le manuscrit de Munich, BSB, Clm 18203 est un descendant du Cyprien perdu de Pomposa, comme l'ont montré M. Monti et A. Manfredi [CTC 75-94, C 24]), mais on saluera le travail considérable de mise à jour qui a été effectué à tous les niveaux du texte, index compris.

Le résultat met le lecteur dans une position inhabituelle. Le texte principal reflète l'état de la recherche dans les années 70, mais le lecteur est en mesure, point par point, d'en évaluer partiellement la réception critique. Ainsi, sur la question âprement discutée de la datation, l'annotation de M. V. fait apparaître que la tendance des travaux qui suivirent fut plutôt d'éviter d'assigner une date trop précise au texte. Le rapprochement avec la lettre 62 et la date de cette dernière ont également suscité des débats, comme, plus largement, la question de la valeur historique à attribuer au tableau du monde romain que dresse Cyprien. On mesure aussi ce qui fait encore l'originalité du travail de Gallicet, en particulier les pages consacrées aux clauses métriques, auxquelles il accorda beaucoup d'importance pour l'établissement du texte (ici p. 49-62). La mise au point bibliographique qui précède les notes critiques (p. 51-52) donne des éléments au lecteur pour poursuivre l'enquête. Enfin, les ajouts permettent quelques conclusions sur les aspects qui ont retenu l'attention durant les quarante dernières années. On mentionnera, outre l'histoire du texte, les parallèles avec les auteurs classiques et la fortune du traité, les liens avec la philosophie (thème de la vieillesse du monde, de la *patientia*), les faits de langue et de style, la question du genre littéraire.

L. C.

## TRADUCTIONS

**7.** *Bibliothèque idéale des philosophes antiques. De Pythagore à Boèce*, textes rassemblés et présentés par Jean-Louis POIRIER, Paris : Les Belles Lettres, 2017, 684 p.

La série *Bibliothèque idéale* propose des anthologies thématiques. Dans ce volume consacré à la philosophie, J.-L. P. a inclus des textes d'auteurs chrétiens, soit qu'ils reprennent d'un point de vue chrétien des thèmes traités dans les écoles philosophiques, soit qu'ils posent le problème des rapports entre christianisme et philosophie. Lorsqu'elles existent, les traductions sont reprises à la *Collection des Universités de France*. C'est le cas pour les quatre extraits d'*Apol* : 12, 2-5 («Pauvres statues des dieux»), 40, 2-9 («Les calamités nous sont-elles envoyées par les dieux?»), 46, 3-6 («Le chrétien et le philosophe»), 50, 5-11 («Héroïsme païen et héroïsme chrétien»). Pour Cyprien, *Don* 6-8 («Voir les choses d'en haut»), l'éditeur ne précise pas d'où vient la traduction : il réimprime en fait celle de J. Molager, *SC* 291 ; on rétablira «en attendant» (lat. «audit») au lieu de «en attendant».

L. C.

**8.** TERTULLIAN, *Against Marcion 1.2-5 et 1.22-27*, translated by Mark DEL COGLIANO — *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, Volume 1. *God*, edited by Andrew RADDEGALLWITZ, Cambridge : Cambridge University Press, 2017, p. 40-57.

Prévue en six volumes, l'anthologie *Cambridge Edition of Early Christian Writings* rassemble des textes chrétiens relevant d'un large spectre chronologique (c. 100-650), de toutes les aires linguistiques et classés par thème. Les textes sont traduits à nouveaux frais (le texte original n'est pas reproduit), et chaque extrait est précédé d'une rapide présentation. Dans ce premier volume consacré à «Dieu», pour illustrer l'émergence de la théologie chrétienne, les A. ont retenus *Marc* I, 2-5 (réfutation du dualisme de Marcion), et I, 22-27 (la bonté que Marcion impute au «dieu inconnu» n'a aucun des critères du divin). Conformément aux principes du recueil, l'annotation est très légère et s'appuie sur les éditions de E. Evans, Oxford, 1972, et de R. Braun, *SC* 365 (CTC 90, 2). En *Marc* I, 4, 2, M. D. traduit «deo non ita» (correction d'Ursinus, suivie

par Evans) : la traduction «but not with God» laisse intactes les critiques que faisait R. Braun à cette conjecture (SC 365, p. 255-256), qui proposait de corriger «deo non homo». En *Marc* I, 22, 10, le traducteur suit Evans, qui conserve, contre Kroymann (suivi par Moreschini et Braun), la ponctuation traditionnelle et fait débiter le § 23 à «aliam illi regulam». — Une formule comme «the quotation is inexact» à propos de *Lc* 6, 43 en *Marc* I, 2, 1 (voir aussi la note à *Mt* 5, 48 en *Marc* I, 24, 1) pour rendre compte des particularités du texte biblique de Tertullien, surprend un peu.

L. C.

**9.** GRAVES (Michael), *Biblical Interpretation in the Early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 2017, p. 43-52 (Tertullien) et p. 53-63 (Cyprien) (*Ad fontes*: Early Christian Sources).

La collection *Ad fontes*, destinée en priorité aux «students of early Christianity», invite à retourner «aux sources» pour découvrir de première main les richesses de la tradition chrétienne commune. Le présent volume expose l'exégèse biblique des auteurs patristiques, en consacrant quinze chapitres à autant d'œuvres ou d'auteurs, de l'*Épître de Barnabé* à Jean Cassien. Le chapitre 4, après une brève présentation de Tertullien (p. 43-44), propose deux extraits traduits en anglais et légèrement annotés: *Praes* 15-19, qui traite de la façon de discuter des Écritures avec les hérétiques, et *Bapt* 6-9 sur le rite et sa valeur symbolique. Le chapitre 5, consacré à Cyprien, offre la même structure et trois extraits: *Quir* II, 1. 6. 27-28 (sur le Christ comme Sagesse, comme Dieu, comme moyen d'atteindre le Père et, plus tard, comme Juge). Des introductions plus développées sur les auteurs et leur méthode herméneutique pourraient être attendues par les étudiants que vise cette publication.

F. C.

**10.** BRIAUX (Hervé), *Tertullien, d'après le traité Sur les spectacles*, préface par Daniel LOAYZA, Paris: L'avant-scène théâtre, 2018, 54 p. (Collection des quatre-vents, contemporain).

La *CTC* avait signalé l'adaptation de *Spect* par Hervé Briaux au théâtre de Poche-Montparnasse (*CTC* 16, 59). Ce petit livre donne le texte du monologue, précédé d'une préface «Tertullien, ou le fanatisme spectaculaire», due à David Loayza. Hervé Briaux donne une brillante adaptation du texte latin. *Spect* a été un peu élagué (notamment des passages antiques sur l'origine des spectacles). Mais le monologue conserve la subtilité de l'argumentation, qui est servie par une langue séduisante et forte, qui rend justice au polémiste carthaginois. — Dans l'inclusion, p. 46, de quelques lignes empruntées à *Virg.*, les spécialistes verront peut-être une transposition trompeuse sur une question délicate, car elle méconnaît le contexte liturgique précis qui motive le traité sur le voile des vierges.

La préface, qui s'ouvre sur la figure inquiétante de Tertullien dans *La tentation de saint Antoine* (au chapitre 4), présente brièvement Tertullien, dont elle met en valeur l'habileté argumentative et le fanatisme. Elle évoque les réactions diverses des spectateurs devant un texte si dur, dit par un comédien directement visé par la diatribe de Tertullien, et dont la langue est en elle-même un spectacle: tout à la fois le rire devant l'ironie mordante et l'indignation devant le fanatisme. Pour autant, D. L. ne méconnaît pas l'écart entre la Carthage du III<sup>e</sup> s. et l'époque contemporaine. Il souligne notamment le caractère abominable de certains spectacles prisés dans l'Antiquité. Il énumère les raisons historiques, anthropologiques et théologiques qui amènent Tertullien à condamner les spectacles, mais souligne aussi la dimension absolue d'une condamnation prononcée au nom de la vérité, et le paradoxe de la théâtralité d'une langue qui condamne sans appel les spectacles – paradoxe redoublé pour ceux qui ont vu et entendu Hervé Briaux dire le texte. Ce paradoxe en rejoint un autre, qui a aussi intéressé les spécialistes: l'écart entre la pratique réusstique de Tertullien et les principes de simplicité qu'il met en avant. — Cette adaptation réussie et la préface qui l'accompagne sont une belle façon de faire découvrir à un public plus large, aux étudiants par exemple, une figure intellectuelle de premier plan de l'Antiquité chrétienne.

L. C.

## PRÉSENTATIONS D'ENSEMBLE

**11.** WILHITE (David E.), *The Earliest Evidence of African Christianity – Ancient African Christianity: an Introduction to a Unique Context and Tradition*, New York: Routledge, 2017, p. 79-107.

D. E. W. commente les origines de la chrétienté africaine et récapitule ce que les sources les plus anciennes révèlent de l'organisation et des spécificités de ses premières communautés. Ces sources sont d'abord les mentions de martyrs et de persécuteurs dispersées chez Tertullien (auquel est consacré le chapitre suivant), puis *AScil* et *PPerp*. Les Africains n'ont jamais revendiqué une origine apostolique. Vers 180, comme le christianisme était déjà répandu dans de modestes localités de Proconsulaire intérieure, son introduction doit remonter au minimum à une ou deux générations en arrière. Mais faute de documents, il est impossible de décider à partir de quelle région s'exerça l'influence majeure: Rome, l'Orient grec ou encore la Judée, après l'expulsion de ses habitants vers 135. L'A., qui juge probable une multiplicité d'influences (ce que laisse aussi supposer l'importance de Carthage et d'Hippone sur les routes commerciales), souligne, dès l'origine, un certain particularisme de la chrétienté africaine: à Rome même, les Africains constituaient une communauté à part, assez puissante pour que Victor, l'un des leurs, devienne pape en 189. D. E. W. s'attache ensuite à relever, dans *AScil* et *PPerp*, des traces de l'organisation des églises locales. *AScil* laisse entrevoir un canon scripturaire encore limité, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer une dépendance du marcionisme, et rien n'y révèle l'existence d'une hiérarchie ecclésiale. *PPerp* en revanche fait état d'un évêque, d'un prêtre, de diacres et de catéchumènes, et de rites déjà bien établis: baptême, agapè, baiser de paix. La valeur qui s'y trouve accordée aux prophéties et aux visions, à cette date, n'est guère étonnante et ne résulte pas d'une influence montaniste. Dans ces deux textes, les traits plus spécifiquement africains sont une onomastique clairement indigène, les mentions des cultes de Saturne et de Cérès (ou des Cérès) et surtout la résistance des martyrs à être intégrés dans le cadre du pouvoir romain. L'A. croit possible d'interpréter *honeste* (*PPerp* 2, 1) comme marque d'appartenance à une noblesse non romaine mais locale, ce qui pourrait expliquer le mode d'exécution infligé ensuite à Perpétue. L'attitude du père de Perpétue, indigne d'un *paterfamilias* romain, pourrait aussi à la rigueur être tenue pour un trait sémitique. Après avoir noté que *Saturninus*, le juge des Scillitains, portait un nom sans doute africain, et que des notables comme Fronton et Apulée étaient farouchement opposés aux chrétiens, D. E. W. se demande si les élites africaines, qui participaient au pouvoir ou même qui l'exerçaient comme Septime Sévère et ses fils, n'ont pas joué un rôle décisif dans les persécutions: «Can we assume that Christians were not "sought out" by the Roman colonizers themselves, but by the new elites defending their special status?» (p. 94).

L'opposition entre «Roman colonizers» et élites autochtones a-t-elle encore du sens quelques années à peine avant la généralisation de la citoyenneté romaine? Le recours à des études différentes explique tel ou tel lapsus commis par l'A.: le consul de 180 s'appelait en fait *Condianus* (p. 92), non *Claudianus* (p. 101 n. 59); l'expression bizarre (et fautive) *nobilissimus Caesaris* (p. 95) implique une conjecture *nobilissimi*, tandis que le texte cité p. 106, n. 155 préserve la forme transmise: «Quid tunc non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet ...?». P. 102, n. 75, l'année 209 n'est pas celle de la *damnatio memoriae* de Géta, mais celle de son élévation au rang d'Auguste. P. 102, n. 89, rectifier *Cintinus* en *Cittinus*, et p. 106, n. 159 *Plautinus* en *Plautianus*, s'il s'agit bien du beau-père de Caracalla. L'évocation – heureusement mise en doute – d'un certain *Epaenetus*, «bishop of Carthage», d'après Hippolyte de Rome (c. 170-235), mériterait de disparaître totalement: la liste en cause des disciples du Christ n'est pas authentique; le nom d'*Epaenetus*, comme beaucoup d'autres, y est emprunté à l'*Épître aux Romains*; les listes les plus anciennes ne lui confèrent aucun siège épiscopal, et quand ce dernier apparaît, c'est sous la forme imaginaire d'un «Carthage de Galatie» (voir à ce sujet mon livre: *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident*, Bruxelles, 2012).

F. D.

12. WILHITE (David E.), *Tertullian – Ancient African Christianity* (voir *supra*, n° 11), p. 108-135.

David E. Wilhite is well known to Tertullian researchers for his monograph on Tertullian's "Africanness" from the viewpoint of social anthropology and postcolonial studies (*Tertullian the African*, see *CTC* 07, 13), and also for the valuable co-edited volume *Tertullian and Paul* (see *CTC* 13, 38), as well as for his numerous articles on Tertullian and early Christianity. In his last book, he continues to investigate the African imprint on the history of early Christianity, claiming that "North African Christians cannot be fully understood apart from their local context" (p. 108). The chapter dedicated to Tertullian thus offers a brief but balanced overview of his life and works destined for a broader readership, well backed up by references to the relevant scholarly literature, and it also promises to pay attention to Tertullian's African context again. In the first part of the chapter, the current biographical *status quo* is sketched, in order to rectify the most often repeated "misunderstandings of Tertullian" who is, surely hyperbolically, labelled "arguably the most misunderstood individual from all Christian history" (p. 108). These misunderstandings, which clung firmly to the portrait of Tertullian for a long time but were disproved and demolished by modern scholarship, e.g. by T.D. Barnes and others, include: (1) his alleged juristic background (the role of rhetoric is emphasized instead; also the possibility is mentioned, that Tertullian, who was not an expert in Roman law, knew local Punic or Libyan law); (2) his fideism; (3) his priestly status (Tertullian's possible belonging to the *seniores laici* is considered, and also his potential function as the "head of a house-church"); (4) his Montanism (while Wilhite subscribes to the opinion that Tertullian never left the Catholic church, he is sceptical about the existence of an *ecclesiola in ecclesia* to which Tertullian may have belonged, since it is never mentioned in his writings); (5) Tertullian's misogyny; and (6) his Roman background according to the Jerome's garbled information on Tertullian's father. After this biographical section, Wilhite surveys the literary work of Tertullian, categorizing it into "apologetics", "exhortations", "polemics", and "polemical exhortations", also paying attention to the fact that even the works with an explicit "outsider" addressee can be intended primarily for an intra-church audience (p. 117). He rightly stresses the role of rhetoric in articulation of Tertullian's arguments which allows him to take opposite positions on the same issue in different works based on the aims he wants to achieve. However, his repeated estimation of Tertullian's rhetoric, which supposedly includes "bitter attacks against his opponents", as "disturbing modern sensibilities" (p. 109, 120) seems anachronistic at best, *vis-à-vis* our postmodern, TV-governed reality in which even war with all its atrocities can be televised. It is surprising that only very little space is dedicated to Tertullian's theology or his "doctrinal" views (for instance Wilhite's very short account of Tertullian's concept of the corporeality of the soul is somewhat misleading); R. Roberts's 1924 *The Theology of Tertullian* is claimed to be the "last major treatment of Tertullian's theology" while the seminal studies of J. Moingt (*Théologie trinitaire de Tertullien*) or R. Braun (*Deus Christianorum*), not to mention other recent works (e.g. by J. Alexandre), are not even mentioned (see p. 132, n. 68). On the last pages Wilhite discusses the promised "African context" of Tertullian, i.e. the implications of his self-awareness of being an African under Roman rule, as manifested, according to him, in the *Pal.*, in the mentions of Carthaginian Dido, and in the *Mart.*, where Tertullian, writing as an African to his compatriots, deliberately chooses the exempla of Roman women who were in "direct resistance to Rome" (p. 126; Wilhite's claim, on p. 125, that the addressees of *Mart* were "all women" is, however, wrong, and probably based on the misunderstood Latin form *martyras* [?]; the text itself suggests male and female audience alike). Finally, the chapter which is overall fresh and a pleasure to read, though bringing only a limited number of new insights, is concluded by some thoughts on "distinctive African theology" consisting mainly in the strongly felt church/world opposition (A. Dupont's recent works could have been mentioned in this connection, see e.g. his "Was There an *Africitas theologica*? A Preliminary Inquiry into the Regional Specificity of the North African and Augustinian Theology of Original Sin and Grace [ca. 200–450 CE]", *Eirene. Studia Graeca et Latina*, 50, 2014, pp. 317–332).

Petr KITZLER

**13.** WILHITE (David E.), *Cyprian and the Later Third Century – Ancient African Christianity* (voir *supra*, n° 11), p. 136-169.

Dans le droit fil de ses travaux antérieurs, D. E. W. se propose d'étudier le christianisme africain en l'ancrant dans son milieu. Le présent chapitre passe en revue, dans cette perspective, Minucius Felix, Cyprien, l'auteur de *Quodld* – considéré comme inauthentique – et, brièvement, *PMon PMar*, tous tenus pour des représentants d'une « identité africaine ». Après quelques précisions de contexte et un résumé des œuvres, D. E. W. essaie de détecter les composantes de cette identité africaine. Il mobilise deux séries d'indices : d'une part, des références à des réalités africaines (ou identifiées comme telles dans la bibliographie) ; d'autre part, des situations où s'affirmerait une identité africaine. L'objectif est de mettre l'accent sur des aspects parfois minorés (notamment dans *Oct*, puisque la scène se passe à Rome).

En dépit de précautions méthodologiques réitérées – notamment sur la nécessité de ne pas surévaluer les allusions à l'Afrique ou aux guerres puniques lorsqu'elles sont englobées dans une énumération –, le risque est grand de donner à ces mentions une portée qu'elles n'ont pas. Dans les textes apologétiques – *Oct*, *Dem*, *Quodld* –, l'opposition entre chrétiens et païens se doublerait, selon l'A., d'une contestation des pratiques romaines qui, émanant d'auteurs africains, doit être lue comme l'affirmation d'une identité africaine. Ainsi *Oct* mettrait en scène un conflit entre des Romains non chrétiens et des Africains chrétiens (cf. p. 140). En *Oct* 31, 8, dans la phrase « vos enim nec invicem agnoscitis et in mutua odia saevitis nec fratres vos nisi sane ad parricidium recognoscitis », *uos*, intentionnellement ambigu, viserait les adversaires à la fois en tant que non chrétiens et que Romains. Même analyse à propos de *Quodld* : ce texte émane d'une communauté « unwilling to align itself politically with Rome and its leaders » (p. 155). Peut-être D. E. W. ne tient-il pas suffisamment compte des phénomènes d'emprunts d'un texte à l'autre, particulièrement nets dans le cas de *Quodld*, qui démarque littéralement des phrases de Tertullien et de Minucius Felix (D. E. W. se borne à mentionner des liens avec les apologies antérieures). De même, un écho à Minucius Felix sous la plume de Cyprien, en *Epist* 66, 6, 1, ne suffit pas pour détecter une affirmation d'identité africaine (p. 151).

D. E. W. est forcé d'admettre que les données sur « Cyprien l'Africain » sont maigres et qu'il est possible qu'il ne se soit pas perçu comme « africain ». Pour l'expliquer, D. E. W. émet l'hypothèse invérifiable (et gratuite) que Cyprien aurait délibérément choisi de ne pas mettre en valeur son identité africaine pour ne pas accroître les tensions vives entre l'Afrique et Rome (p. 147-148). La rareté des données l'amène ensuite à adopter un angle un peu différent, et peut-être plus suggestif : il étudie la manière dont les auteurs des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles caractérisent Cyprien comme « africain » ou « punique ». — P. 166, note 154 on est un peu surpris que soit envisagée l'hypothèse d'un lien entre Gélase et le *De libris recipiendis et non recipiendis* ; les considérations de la note 157 sur la possible origine romaine de *Rebapt* demanderaient à être revues sur la base de la récente édition de P. Mattei, *CCL* 3F (cf. *CTC* 17, 3).

L. C.

**14.** MARKSCHIES (Christoph), *Tertullian – Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München : C.H. Beck, 2016, p. 106-108.

Two and a half pages are dedicated to Tertullian as one of the most illustrious advocates of the idea of God's corporeality within the early Church. This notion, first fully articulated in *Prax*, is part of Tertullian's "corporealistic ontology" borrowed from Stoicism, according to which everything to really exist (including God and the human soul; see the next entry in this *CTC*) must have its corpus (*Carn* 11, 4). However, this view cannot be considered materialistic, since every *corpus* is *sui generis* according to Tertullian, which, as Marksches reminds us, played a considerable role in Tertullian's polemic against Marcion. Marcion, at least as Tertullian and Origen assert, considered the Old Testament demiurge's body to be of the same quality as any other "corporeal" thing and thus for instance visible by bodily eyes, which Tertullian strongly denied. Nevertheless, the connection between the idea of God's corporeality and Marcion name, as Marksches argues,

could have proved fatal for Tertullian's nuanced and subtle philosophical speculation and could have left a heretical stain on his idea of God's corporeality. Petr KITZLER

**15. MARKSCHIES** (Christoph), *Tertullian: « Über die Seele » — Gottes Körper* (voir *supra*, n° 14), p. 156-159.

The title of the chapter is slightly misleading, since it actually discusses the theological and philosophical precedents of Faustus of Riez's persuasion about the corporeality of the soul. In this connection, Tertullian's *An* is mentioned in the first place where the soul's corporeal "pneumatic substance" (in a Stoic sense) is introduced; there follow selected passages from Hilary of Poitiers, Arnobius the Younger, and from (Pseudo-)Gennadius' *Liber sive diffinitio ecclesiasticorum dogmatum*. All chapters of the book are accompanied by abundant endnotes quoting a plethora of relevant multi-lingual scholarly works. Petr KITZLER

**16. MATTEI** (Paul), *Minucius Felix — Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 32, 2017, col. 837-841.

Après avoir énuméré les sources anciennes sur Minucius Felix, P. M. se concentre sur *Oct*, la seule œuvre qui nous soit parvenue. La tradition manuscrite est maigre, et P. M. en souligne les conséquences sur le plan éditorial (oscillation des éditeurs entre interventionnisme et conservatisme). Un utile résumé de la structure précède l'exposé de quelques problèmes: l'historicité des intervenants, les caractéristiques littéraires de l'œuvre ((la technique du dialogue), la présentation de la foi chrétienne et le public visé (le protagoniste chrétien s'en tient délibérément à des prologomènes pour toucher les lettrés). Un développement spécial est réservé à la question de la situation chronologique de Minucius Felix par rapport à Tertullien: P. M. énumère les arguments qui poussent la majorité des spécialistes à situer Minucius Felix après Tertullien et avant Cyprien. Comme passages dont la comparaison suggère l'antériorité de Tertullien, il signale *Oct* 18, 11 (le témoignage de l'âme naturellement chrétienne) et *Apol* 17, 1. La bibliographie est utilement sélective et la *CTC* n'est pas oubliée. L. C.

**17. MATTEI** (Paul), *Novatien — Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 32, 2017, col. 844-850.

La stesura di questa voce di enciclopedia e della successiva giunge dopo una serie di contributi su Novaziano e la sua eredità che fanno di P. M. lo studioso più accreditato per questo tipo di contributo. Il profilo bio-bibliografico di Novaziano è diviso in quattro sezioni. La prima esamina gli elementi biografici suddividendoli fra notizie coeve (Cornelio di Roma, Cipriano, Dionigi di Alessandria) e posteriori. Alcuni tratti della personalità restano nel dubbio (origine sociale; avrebbe ricevuto il battesimo "clinico"; avrebbe svolto la funzione di presbitero e quella di *locum tenens* durante la vacanza del soglio pontificio etc.), ma si delineano le date di nascita e morte dell'autore romano (*post* 236-257/258). Lo scisma avrebbe avuto luogo nella primavera 251 e sarebbe effetto di motivazioni profonde, non solo di dissidenza personale con Cornelio. Fra agosto 257 e agosto 258, in occasione della persecuzione di Valeriano, sarebbe da collocare la morte di Novaziano come confessore. La seconda sezione, dopo il catalogo geronimiano delle opere, quasi tutte perdute, passa in rassegna gli scritti che ci sono pervenuti benché traditi sotto nome diverso: *De Trinitate* (ma il titolo non è originale), *De cibis Iudaicis* (esegesi allegorica dei precetti alimentari del VT), *De spectaculis* (revisione dell'omonimo trattato di Tertulliano), *De bono pudicitiae* (esso pure rifacimento dell'Africano). La terza sezione espone il pensiero dell'autore, basato su un eclettismo filosofico in genere ostile al materialismo della Stoa (e quindi su questo punto divergente da Tertulliano), e lo stile delle opere, segnato dal gusto per il ripetitivo e dall'imitazione nei confronti del modello tertulliano e cipriano. I temi teologici espongono la posizione dell'autore nei confronti dei *lapsi* e le problematiche trinitarie e dottrinali. La quarta sezione spiega al lettore la posterità di Novaziano, soprattutto nell'ambito dottrinale e legata a *De*

*Trinitate*. La voce è conclusa da una rassegna bibliografica che mostra la sua ricchezza a dispetto della concisione imposta dalla sede editoriale. Presentiamo quindi al lettore uno strumento utile per orientarsi di fronte al difficile profilo di questo autore. P. Pk

**18. MATTEI (Paul)**, *Novatianisme — Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 32, 2017, col. 841-844.

La voce qui presentata è necessario complemento a quella sopra recensita, e si articola in tre sezioni. La prima prende in esame gli esordi dello scisma al di fuori di Roma, con la diffusione di una gerarchia legata a Novaziano a Cartagine e nelle altre regioni dell'impero, celere in un primo momento, ma poi destinata a refluire rapidamente. La seconda sezione esamina la geografia dello scisma fra IV secolo e prima metà del V: rara la presenza del movimento novazianista in Occidente, che però è meglio attestato in Oriente (Atanasio; Eusebio di Emesa); di Costantinopoli, si riesce a redigere addirittura la successione episcopale dei vescovi novazianisti. Nel corso del IV secolo la disciplina ammette delle innovazioni e delle variazioni a livello locale, anche per via dell'atteggiamento nel complesso tollerante delle autorità; al contrario, nella Roma della prima metà del V secolo, si registra la chiusura delle assemblee scismatiche. Il terzo ed ultimo paragrafo passa in rassegna le ultime menzioni del movimento; mentre le attestazioni in Occidente sono molto magre, il rigorismo del novazianismo si conserva più a lungo in Oriente, ove incarna una forma di protesta contro la Chiesa di Stato. La voce è conclusa da una bibliografia mirata. P. Pk

### ÉTUDE D'UNE ŒUVRE

**19. MOSSHAMMER (Alden A.)**, *Towards a New Edition of the Computus of AD 243 — Late Antique Calendrical Thought and its Reception in the Early Middle Ages*. Proceedings of the 3rd International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe, Galway, 16–18 July, 2010, edited by Immo WARTJES, Dáibhí Ó CRÓINÍN, Turnhout: Brepols, 2017, p. 43-70 (*Studia Traditionis Theologiae*, 26).

L'article constitue les prolégomènes à une édition de *Pasch* à paraître dans le *Corpus christianorum*. L'A. rappelle les données qui font consensus: *Pasch* n'est pas de Cyprien, et il faut rejeter l'hypothèse de Harnack qui l'identifiait avec le *De pascha* perdu de Novatien. La langue utilisée, en particulier le texte biblique, et la tradition indirecte confortent l'hypothèse d'une origine africaine. La critique interne – mention des consulats d'Arianus et de Papius en *Pasch* 22 – permet de dater le texte de 243. L'A. présente de manière claire et précise la tradition manuscrite et imprimée du texte. La traduction manuscrite est maigre et dégradée. *Pasch* est conservé dans le manuscrit London, British Libr., Cotton Caligula A XV, fin du VIII<sup>e</sup> s.; il figurait aussi dans un manuscrit de Reims, vraisemblablement disparu en 1774, et dont une transcription par Mabillon fut utilisée pour l'édition *princeps*, parue à Oxford en 1682. John Fell, responsable des *opera omnia* de Cyprien, avait confié ce texte technique au mathématicien John Wallis. La copie de Mabillon est perdue, mais il existe une autre copie du XVII<sup>e</sup> s., Vaticano, BAV, Reg. lat., 324, où se trouvent transcrits plusieurs textes rares que contenait le manuscrit de Reims.

Le premier apport de l'article est une nouvelle évaluation des témoins disponibles. Le manuscrit le plus ancien présente un texte retravaillé (voir les exemples donnés p. 47-48), qui comporte des omissions et des interpolations. Le manuscrit de Reims préservait un texte meilleur, auquel on n'accède désormais que via l'édition de Wallis et par la copie, tardive, du Vatican. Le manuscrit de Reims était plus complet, car il transmettait aussi la table pascale, signalée par l'auteur dans son texte (*Pasch* 4: «in ipso pinace a nobis composito»). La table avait été imprimée par Wallis, mais l'A. en propose ici une reconstitution commentée. Actuellement, les chercheurs dépendent de l'édition Hartel (*CSEL* 3, 3, 1871): or Hartel a réimprimé, avec de menus changements, l'édition Wallis, mais l'A. montre que Hartel connaissait l'édition d'après la réimpression fautive de la *Patrologie latine*. Telle qu'elle est reproduite dans l'édition Hartel, la table est inintelligible. En attendant l'édition du *Corpus christianorum*, le présent article la remplace.

L'intérêt de l'article – comme de l'édition à venir – est d'entrer dans le détail des calculs, alors que *Pasch* a le plus souvent été utilisé pour son texte biblique, pour sa portée antijuive ou exégétique. La perspective de l'A. est donc assez nettement différente de celles qui avaient prévalu jusque-là. Elle permet de mieux apprécier *Pasch*, qui constitue un précieux témoin des travaux intellectuels sur la date de Pâques.

L. C.

**20.** HOOVER (Jesse), Cyprianus Plebi Cartagini Consistenti *and the Origins of Donatism* – *Journal of Early Christian Studies*, 26, 2018, p. 433-461.

Le manuscrit Paris, BnF, lat. 1658, fin du XIV<sup>e</sup> s. (France), est l'unique témoin de *Pleb*, une courte lettre au peuple de Carthage, placée indûment sous le nom de Cyprien et manifestement écrite par des donatistes pour condamner les trahisseurs. Éditée pour la première fois par Baluze (1726), la lettre fut étudiée par le cardinal Mercati, qui en établit l'origine donatiste, traduite en français par J.-L. Maier dans *Le dossier du donatisme*, t. 2, Berlin, 1989, n° 102, qui proposait de la situer au début du V<sup>e</sup> s., et incluse par G.F. Diercks dans l'appendice de la correspondance de Cyprien au *Corpus Christianorum* (CCL 3 C).

Spécialiste du donatisme, J. H. en propose ici la première traduction en anglais (à partir de l'édition Diercks), assortie d'une étude visant à situer plus précisément le texte. Pour l'A., *Pleb* n'est pas un faux forgé au début du V<sup>e</sup> s., mais un authentique document qui concerne les débuts du schisme. Il reprend une piste ouverte en 1924 par J. de Ghellinck et Georges Lebacqz (*Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, t. 1, Louvain – Paris, 1924, p. 299-305), qui situaient le texte à l'époque de la première génération donatiste et n'excluaient pas la possibilité qu'il ait été accidentellement attribué à Cyprien. L'A. relève notamment que rien n'est fait, dans le texte, pour donner du crédit à une localisation au III<sup>e</sup> siècle. Le passage « cum iam testes et proximi aliquid iam dudum statuerant nostri antecessores », ordinairement interprété comme une tentative de la part du faussaire (qui serait caché sous le nom de Cyprien) de faire remonter la condamnation des trahisseurs avant le milieu du III<sup>e</sup> siècle, se comprend mieux comme une allusion à Cyprien. Outre le contenu, limité aux mesures à prendre contre les ministres trahisseurs, des raisons linguistiques – l'emploi de *deo gratias* en conclusion, le sens de *conuenticula* sans la connotation négative courante à la fin du IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> s. et qu'il faut rapprocher d'Arnobe, *Ad nationes* 4, 36, de son emploi chez Lactance et dans la *Passio sancti Donati* 3 – suggèrent que la lettre est un document qui émane d'une délibération « proto-donatiste » sur la question des *trahitores*.

Une question non tranchée concerne l'origine de l'attribution à Cyprien. Elle peut être due à un copiste, tenté de réunir une lettre adressée au peuple carthaginois à une série de lettres de Cyprien, célèbre pour sa correspondance avec le peuple et le clergé de Carthage. L'A. n'exclut pas non plus une manipulation, mais qui serait limitée à la rubrique initiale. De manière intéressante, l'A. réfléchit aussi à la question de l'authenticité du destinataire et à ses implications. Si l'ensemble de la rubrique initiale est inauthentique, la lettre peut refléter les préoccupations d'un concile local. Si la lettre s'adresse effectivement au peuple de Carthage, elle peut viser Caecilianus. À titre d'hypothèse, J. H. propose que ce document émane d'un concile local convoqué par Secundus de Tigisi avant sa venue à Carthage et reflétant la position des évêques numides.

Ces hypothèses sont stimulantes et susciteront sans doute des discussions parmi les spécialistes du donatisme. Cependant, comme le reconnaît du reste l'A., rien, dans un texte aussi court et à la tradition aussi ténue, ne permet de tirer des conclusions aussi précises. On saluera la traduction en anglais et l'examen à nouveaux frais de la question de la datation, qui attire l'attention sur un texte peu étudié. — P. 436, n. 14, il est inexact d'écrire que les doutes de Baluze sur l'authenticité de la lettre n'apparaissent que dans une réimpression de 1758. Baluze est mort en 1718, l'édition de 1726 est posthume. Le passage en question se trouve dès l'édition de 1726, dans les notes finales, p. 523, et les doutes sur l'authenticité remontent à la découverte du texte, voir P. Petitmengin, « Un monument controversé, le "Saint Cyprien" de Baluze et dom Maran (1726) », *Revue d'histoire des textes*, 5, 1975, p. 104, n. 7.

L. C.



## SOURCES, INFLUENCES

21. ADKIN (Neil), *Cicero's Pro Sexto Roscio and Cyprian — Helmantica*, 68, 2017, p. 9-14.

L'A. concentra l'attenzione su Cypr., *Epist* 39, 2, 3 ("Lucent in corpore glorioso clara vulnorum signa, eminent et apparent in nervis hominis ac membris longa tabe consumptis expressa vestigia") e articola il contributo in due parti: nella prima passa in rassegna le recenti traduzioni in lingua moderna del passo e nella seconda cerca di individuare due possibili fonti.

Consultando la traduzione spagnola di Juan Antonio Gil-Tamayo, quella italiana di Maria Vincelli, quella francese di Louis Bayard, quella inglese di Graeme Clarke e ancora quella di Allen Brent, l'A. osserva la presenza pressoché costante di due problemi: l'inversione della resa di *eminent et apparent* (Gil-Tamayo, Vincelli, Brent) e l'omissione nella traduzione di *expressa* oppure una resa inopportuna (Gil-Tamayo, Bayard, Clarke).

La ragione di tale diffusa incomprendimento del passo risiederebbe in due riprese ciceroniane finora sfuggite ai critici: la prima è individuata in Cic., *S. Rosc.* 121 "Est quiddam quod occultatur; quod quo studiosius ab ipsis opprimitur et absconditur, eo magis eminent et apparet"; la seconda in Cic., *S. Rosc.* 62 "Haec cum sint omnia, tamen exstent oportet expressa sceleris vestigia, ubi, qua ratione, per quos, quo tempore maleficium sit admissum". L'agnizione delle due possibili riprese ciceroniane sarebbe di particolare importanza, se si considera che Cipriano non menziona mai direttamente qualche scrittore pagano né al momento sono state rintracciate altre reminiscenze classiche.

L'ipotesi dell'A. sembra suggestiva, ma non è del tutto convincente. Se può essere ragionevole escludere, come fa l'A., le occorrenze della coppia *eminent et apparent* in Seneca e Plinio il Giovane, come possibili riferimenti per il testo cipriano, è più interessante fermare l'attenzione su due passi agostiniani, non presi in considerazione dall'A.: *Conf.* 12, 20, 29 "Aliud qui dicit: *In principio fecit Deus caelum et terram*, id est in ipso exordio faciendi atque operandi fecit Deus informem materiam confuse habentem caelum et terram, unde formata nunc eminent et apparent cum omnibus, quae in eis sunt"; *Div. Quaest. Oct.* 71, 5 "Quae cogitatio ad contuendam et edomandam superbiam ualet, ne arbitreris, quoniam tua quidem bona eminent et apparent, ideo alterum nulla habere quae lateant et fortasse maioris ponderis bona quibus te superat nescientem". Anche questi due passaggi contengono una ripresa del passo ciceroniano?

L'A. esclude poi che Cipriano possa aver ripreso l'espressione *expressa vestigia* dall'epistolario di Frontone (*Ad Verum imp.* 2, 20 "Ipsa subieci Catonis verba, in quibus consiliorum tuorum expressa vestigia cerneret") e conclude che la provenienza non può che essere ciceroniana. Notiamo però che l'espressione ricorre anche in Ambr., *Spir.* 3, 11, 76 "Aut si negat quia in Christo etiam incarnationis adoranda mysteria sint, in quibus velut vestigia quaedam divinitatis expressa et vias quasdam verbi caelestis advertimus..."; Is. *Hisp., Et.* 15, 16, 13 "Vestigia sunt pedum signa primis plantis expressa, uocata quod his uiae praecurrentium inuestigentur, id est agnoscantur". Anche in questi passi bisognerà pensare a una reminiscenza ciceroniana?

Ora, per quanto sia necessario precisare che per entrambe le espressioni l'A. ha limitato l'analisi delle occorrenze agli scritti che intercorrono tra Cicerone e Cipriano, si può tuttavia osservare come un'indagine più estesa, ancorché del tutto cursoria, come questa sede impone, sembri lasciare piuttosto aperta la questione. In sintesi: il passo di Cipriano in esame contiene davvero due riprese ciceroniane o si tratta più probabilmente di due espressioni di matrice scolastica?

Alessandro CAPONE

## TEXTE BIBLIQUE, EXÉGÈSE

22. *Lectures de la Bible: 1<sup>er</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Laurence MELLERIN, Paris: Les Éditions du Cerf, 2017, 651 p.

Ce beau livre, issu d'un séminaire de master, donne des clés aux étudiants, mais aussi au grand public, pour comprendre la Bible et son histoire. On pourra se reporter à la présentation

d'ensemble donnée dans le *Bulletin augustinien pour 2017/2018*, n° 64 (RÉAug 64, 2018, p. 454). On se bornera à signaler ici que les auteurs relevant de la présente chronique ne sont pas oubliés. Dans le chapitre sur les versions latines (p. 73-90), L. Mellerin souligne ainsi l'importance de Cyprien comme témoin du texte vieux latin. Le chapitre «De Tertullien à Julien d'Éclane» sur l'exégèse de langue latine (p. 243-258) est dû à Paul Mattei. Chaque chapitre se conclut par une bibliographie et est enrichi par des «encarts» thématiques, p. ex. p. 90 «La Bible latine et l'évolution de la langue latine 'chrétienne' et tardive» (P. Mattei). L. C.

**23.** FORLANI (Filippo), *Il metodo dell'esegesi tropologica in Giustino, Ireneo e Tertulliano — L'insegnamento superiore nella storia della Chiesa: scuole, maestri e metodi*, a cura di Jerónimo LEAL e Manuel MIA, Roma: EDUSC, Pontificia Università della Santa Croce, 2016, p. 55-74.

Le christianisme de la province romaine d'Asie a marqué de son empreinte des auteurs extérieurs à cette aire géographique, en particulier Théophile d'Antioche, Justin, Irénée et Tertullien, et l'A. voit dans la pratique de l'exégèse typologique une des traces de cette influence. Après une définition de ce mode d'exégèse, il en donne deux illustrations classiques, en faisant apparaître les éléments de continuité et les innovations de chaque auteur: Ève comme image de Marie (Justin, *Dial.* 100, 5-6; Irénée, *Adu. haereses*, III, 22, 3-4; IV, 38, 3; V, 19, 1; Tertullien, *An* 11, 4 et 21, 2; *Mon* 5, 6-7; *Marc* III, 5, 4; *Carn* 17, 5), et l'arche de Noé comme image du salut (Justin, *Dial.* 138, 1-3; Tertullien, *Bapt* 8, 4; *Idol* 24, 4). Les originalités de Tertullien sont les suivantes: Ève, née de la côte d'Adam endormi, préfigure l'Église, née de la mort du Christ; le serpent chez Ève, l'ange Gabriel chez Marie ont en commun d'être les semences qui ont fait naître d'un côté «un diable», de l'autre le rédempteur; quant à l'arche, Tertullien est le premier à l'associer à l'Église. F. C.

**24.** LEAL (Jeronimo), *El metodo de un maestro: la venganza de Gn 4, 24 en Tertuliano*, De oratione 7, 3 — *L'insegnamento superiore nella storia della Chiesa* (voir *supra*, n° 23), p. 75-81.

J. L. attire l'attention sur un bref passage de Tertullien, *Orat* 7, 3, où, à propos de l'exigence de «pardoner à ceux qui nous ont offensés», il met en relation *Mt* 18, 21-22 avec *Gn* 4, 15 et 24: de même que Dieu demande que vengeance soit tirée de Caïn sept fois et de Lamech «soixante-dix fois sept», Jésus dit à Pierre de pardonner non pas sept fois «mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois». Un survol de l'exégèse patristique de *Gn* 4, 24 lui permet de mettre en lumière quelques aspects de l'interprétation de Tertullien: il ne voit pas seulement, dans le traitement réservé à Caïn et Lamech, une punition, mais bien une vengeance (*ultio*); il établit un double parallélisme Caïn/Pierre, Lamech/Jésus, fondé sur les nombres; il insiste sur la *reformatio in melius*, peut-être d'inspiration antimarcionite, qui existe certes dès le passage vétérotestamentaire (de 7 à 490), mais qui est amplifiée dans l'enseignement évangélique, où on passe de la loi du talion au pardon complet. F. C.

**25.** D'INCÀ (Alberto), «*Novam patientiam docet Christus*» (*Tert.*, Adv. Marc. 4, 16,2). *Tra persecuzione e attesa del giudizio di Dio: la ricezione di Rom. 12,19-20 negli autori cristiani dell'Africa romana (sec. III-IV ineunte) — Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. XLIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2018, p. 295-303 (*Studia ephemeridis Augustinianum*, 151).

Dans un article clair et synthétique, A. D'Incà trace à grands traits la réception de *Rm* 12, 19-20 chez Tertullien, Cyprien, Commodien et Lactance. Il s'agit notamment de mesurer la façon dont les auteurs concilient ces versets, qui invitent à laisser agir la colère de Dieu, avec l'exigence vétérotestamentaire de rendre le mal pour le mal. Après quelques mots sur la circulation des lettres de Paul dans les premières communautés chrétiennes (p. 295-296), c'est à Tertullien que A. D'Incà accorde le plus d'attention (p. 296-299). Il souligne qu'aux yeux de Tertullien, renoncer à répondre à la violence par la violence signifie laisser libre cours à l'action réparatrice de Dieu. Il

s'appuie sur une analyse de *Fug* 13, 1-2, passage où Tertullien se demande s'il est permis d'éviter le martyre en payant une somme d'argent. A. D'Incà s'arrête sur l'expression *Pascam et inimicum* (*Fug* 13, 2), conjecture de Rigault préférée à juste titre à la leçon des manuscrits (*irascar et inimicum*). A. D'Incà comprend que le rachat dont il est question consiste à payer une caution pour libérer un chrétien incarcéré; c'est une possibilité, mais il nous semble que Tertullien blâme surtout ceux qui sont tentés d'acheter leur liberté à des *traditores* (12, 7 *ne tradaris uoluisti*; 12, 9 *redemptio traditionis* etc.). A. D'Incà montre clairement que c'est la notion de *patientia* qui permet à Tertullien d'assurer la continuité entre la loi du talion et les enseignements du Christ. Cyprien la reprendra et l'approfondira en s'appuyant sur *Rm* 12, 19 (*De bono patientiae, Ad Quirinum*): il présente ainsi la vengeance divine comme devant s'exprimer lors du jugement eschatologique, même si certaines catastrophes ou événements peuvent être lus comme les préludes de ce jugement (p. 300). Commodien (*Instructiones*) et Lactance (*Diuinae institutiones*) sont très rapidement évoqués (p. 301-302): le premier incite plutôt le chrétien à combattre dans le siècle par le biais de la charité, quand le second se rapproche des Carthaginois en ce qu'il espère un châtement divin; en revanche, il mobilise plutôt les notions de *moderatio* et *clementia* que de *patientia*. Le parcours est intéressant et ses conclusions fermes, au point qu'on regrette que Commodien et Lactance n'aient pas bénéficié du même traitement que Tertullien et son *De fuga*.

Élina FRESLON

**26.** HAUPT (Benjamin D.), *Tertullian's Text of Galatians — Studia Patristica*, 94. Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015, Vol. 20: *From Tertullian to Tyconius*, edited by Markus VINZENT, Leuven: Peeters, 2017, p. 23-28.

Il n'y a pas encore de réponse générale et définitive à la question délicate de savoir si Tertullien cite le texte du Nouveau Testament sur le grec ou à partir d'une traduction latine, et de toute façon la situation peut être variable d'un livre à l'autre. S'inspirant des méthodes employées par Schmid (*CTC* 95, 22) et Roth (*CTC* 09, 33) à propos du texte marcionite des Écritures, B. D. H. se penche sur le texte de *Gal*. Pour essayer de trancher la question, il préconise de se limiter aux passages qui sont cités dans au moins deux œuvres différentes de Tertullien et il confronte le texte latin au texte grec de Nestle-Aland et à ceux de la *Vetus Latina*. À partir de trois exemples, il arrive à la conclusion (dont il reconnaît qu'elle devra être confirmée par une enquête plus systématique) que Tertullien a sous les yeux et utilise un texte grec: *Gal* 1, 6 (*Praes* 27, 3; *Marc* V, 2, 4; cf. *Marc* I, 20, 4 et V, 2, 5), où Tertullien est le seul (avec toutefois l'Ambrosiaster) à rendre les deux prépositions grecques ἐν et εἰς par deux prépositions différentes, *in* et *ad*; *Gal* 2, 14 (*Marc* I, 20, 2; IV, 3, 2; V, 3, 7), où Tertullien est le seul (avec toutefois Jérôme qui dépendrait de lui) à rendre le grec ὀρθοποδοῦσιν par le calque *recto pede incedere*; *Gal* 3, 27 (*Marc* III, 12, 4; *Fug* 10, 2; *Mon* 7, 8 [et non, comme dit et répété par erreur, 5, 3, 7]; *Pud* 6, 18), où Tertullien est le seul à rendre le grec βαπτίζω par *tingere* et non pas *baptizare*. La conclusion de chacun des trois cas analysés comporte une part d'incertitude, mais un faisceau d'indices allant possiblement dans le même sens pourrait être déterminant: de multiples analyses de ce genre devraient donc permettre de parvenir à des réponses fiables.

F. C.

**27.** LAATO (Anni Maria), *Tertullian, Aduersus Iudaeos Literature, and the 'Killing of the Prophets'-Argument — Studia Patristica*, 94 (voir *supra*, n° 26), p. 1-9.

L'accusation faite aux Juifs d'être des meurtriers de prophètes remonte à l'Ancien Testament et s'est maintenue par la suite dans la littérature intertestamentaire, puis néotestamentaire, jusqu'à la première littérature chrétienne (Ignace d'Antioche; *Épître de Barnabé*; Justin; *De montibus Sina et Sion*). A. M. L. retrace rapidement cette histoire pour mieux contextualiser le recours à l'argument chez Tertullien et montrer que celui-ci en fait un usage assez créatif, adapté aux problèmes qu'il a à traiter. En *Orat* 14, il l'utilise pour condamner l'usage local des chrétiens de Carthage de se laver les mains avant de prier, pratique qu'il associe, de façon rhétorique, à celle des Juifs

dont les mains sont à jamais impures parce que leurs ancêtres ont tué les prophètes et le Seigneur lui-même. En *Marc* V, 15, 1-2 (et non 4), à propos de *I Th* 2, 15, le meurtre des prophètes n'est pas utilisé contre les Juifs, mais il est pris comme un fait historique pour réfuter l'idée marcionite des deux dieux. En *Iud* 13, 19-20 (cf. 10, 9) et *Scorp* 8, il s'agit de montrer que les personnes droites, en l'occurrence les prophètes, comme les chrétiens, ont de tout temps souffert de la persécution. Dans aucun de ces textes, il ne s'agit d'attaquer ou accuser les Juifs, mais bien plutôt de mettre en garde, instruire ou encourager les chrétiens dans le contexte de l'époque. Si Tertullien peut ainsi déplacer l'usage de l'argument, c'est selon l'A. que son public connaissait cette accusation et était peut-être en relation avec les Juifs locaux. F. C.

**28. MURPHY** (Edwina), *The Bishop and the Apostle: Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*, Berlin : De Gruyter, 2018, 229 p. (Studies of the Bible and Its Reception, 13).

Dans cette chronique, Cyprien nourrit surtout la rubrique « doctrine », beaucoup plus rarement la rubrique « exégèse ». Aux yeux des modernes, il souffre de la comparaison avec Tertullien ou Augustin, pour s'en tenir à des auteurs latins. Son principal mérite est de citer les textes, ce qui permet aux spécialistes de la Bible d'avoir accès aux versions anciennes en vigueur en Afrique au milieu du III<sup>e</sup> s. Sur le fond, son interprétation est souvent jugée classique et peu créative. Cyprien tient ainsi une place réduite dans l'étude récente de J. Strawbridge, *The Pauline Effect. The Use of the Pauline Epistles by Early Christian Writers*, Berlin, 2015 (cf. CTC 16, 17). Pour le dire rapidement, l'image du pasteur a éclipsé celle de l'exégète. C'est l'un des mérites des travaux de E. M. que de redonner toute sa place à l'exégèse de Cyprien. Le présent volume est issu d'une thèse de doctorat (Macquarie University, Sydney), et le manuscrit a été couronné en 2017 par le *Society of Biblical Literature – De Gruyter Prize for Biblical Studies and Reception History*.

Comme elle le signale elle-même dans l'Avant-propos (p. V) et en notes pour chacun des passages concernés, l'A. a déjà publié certaines analyses sous la forme d'articles. La présente livraison renvoie à l'étude sur *I Tim* 5 (voir *infra* sous le n° 29), qui nourrit une partie du chapitre 4. Nous renvoyons à CTC 14, 10 (une partie de l'introduction sur l'authenticité de *Quir*) ; 16, 18 (l'article traite des citations de *Gal*) ; 16, 19 (une version du présent chapitre 5) ; 16, 20 (l'article synthétise des remarques sur l'utilisation de *Phil*, qui sont éparses dans le livre).

Sur l'exégèse de Cyprien, l'ouvrage de référence est depuis longtemps celui de M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible. A Study in Third Century Exegesis*, Tübingen, 1971. Tous les spécialistes (en premier lieu E. M., voir p. 30, n. 227) reconnaissent l'utilité de ce répertoire, mais aussi ses limites, notamment parce qu'il se borne à un relevé succinctement commenté. Le livre de E. M. est plus ambitieux : montrer comment l'exégèse est l'un des ressorts de l'activité du pasteur. L'A. a choisi de se limiter à Paul. Cette restriction est justifiée par la présence massive de citations pauliniennes chez Cyprien. Elle permet aussi de proposer une étude exhaustive des versets cités.

Le premier chapitre présente Cyprien, les études sur Cyprien (« pastor, theologian, patron », p. 9) et les deux corpus pris en considération. Il est aussi l'occasion d'exposer les principes méthodologiques de l'étude. Alors que le livre de Fahey était organisé comme un répertoire, E. M. subordonne l'analyse des versets aux grands thèmes de la pastorale, justement pour montrer comment l'exégèse nourrit l'activité du pasteur, sans que les deux puissent être dissociés (p. 30). Le propos est ensuite organisé autour des orientations majeures de l'œuvre de Cyprien : vérité divine et gloire éternelle (chapitre 2, où est étudiée l'opposition entre le monde présent, qui oppresse les chrétiens, et les récompenses futures, entre les manifestations de la sagesse du monde et la vérité divine), l'unité de l'Église (chapitre 3), les questions de discipline et de pénitence (chapitre 4), richesse et bienfaisance (chapitre 5). Le dernier chapitre, « Interpreting Paul », en synthétise les résultats. Il présente les stratégies de lecture que Cyprien applique à Paul et revient sur l'image de Paul et de son enseignement chez Cyprien.

Pour chacun de ces thèmes, l'A. répartit les citations selon une grille d'analyse qui est – moyennant quelques aménagements – la même d'un thème à l'autre. Elle entend ainsi identifier

les stratégies rhétoriques mises en œuvre. Elle distingue : les *exempla* bibliques, qui sont proposés comme *modèles* ; les *images* ; les *maximes* ; les *titres* ; l'*exégèse contextuelle*, qui, dans un cadre souvent polémique, permet à Cyprien de tirer un argument du contexte d'un verset ; les cas d'*application directe*, où un verset est considéré comme directement applicable à la situation présente ; l'*accomplissement d'une prophétie vétérotestamentaire* ; elle appelle enfin *qualification* les cas « in which Cyprian places some caveats on his teaching » (p. 32).

Nous énumérons ici quelques-unes des conclusions auxquelles l'A. est parvenue. Les versets pauliniens qui mettent l'accent sur la récompense céleste (chap. 2) sont fortement mis à profit dans les lettres adressées aux chrétiens en butte à la persécution. L'application directe est la stratégie de lecture dominante, mais Cyprien fait aussi un usage créatif des images et des modèles suggérés par Paul. L'A. montre notamment que les citations de Paul jouent un rôle capital dans la définition élargie du martyre que privilégie Cyprien : c'est toute la vie chrétienne qui est présentée comme une bataille à l'issue de laquelle sont promises des récompenses. C'est là une différence importante par rapport à Tertullien. Pour évoquer l'Église (chap. 3), Cyprien recourt surtout aux images et aux maximes, dont certaines sont devenues célèbres ; l'exégèse contextuelle n'est utilisée que pour *Phil 1, 8* en *Epist 73*. De manière générale, elle apparaît peu, ce qui s'explique par l'usage souvent opportuniste que Cyprien fait des versets.

Au chapitre 4, l'A. remarque que Cyprien omet délibérément les passages de Paul où la Loi est présentée négativement. Dans la lignée de Fahey, elle soutient que la marginalisation de ces versets est une caractéristique de la première tradition africaine. Elle l'analyse comme un signe de l'absence de débats contemporains entre juifs et chrétiens et comme une illustration de l'importance de la loi comme cadre de pensée chez les Romains, en particulier dans le cas de Cyprien, qui met l'accent sur les préoccupations éthiques. De Paul, Cyprien retient les prescriptions qui guident la conduite des chrétiens, en montrant comment la grâce du baptême implique une obéissance à ces préceptes. L'idée de consacrer une partie spécifique à la richesse et à la bienfaisance (chapitre 5) est intéressante, notamment parce que les passages où il est question de l'aumône ont souvent été analysés comme le signe que Cyprien se comportait, vis-à-vis des fidèles, comme un *patronus* (voir les travaux de Ch. Bobertz, dont un article récent est ici recensé sous le n° 48, ainsi que la thèse de A. Ganter, *Was die römische Welt zusammenhält: Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian*, Berlin – Boston : De Gruyter, 2015 [cf. *CTC* 16, 22], qui aurait mérité une mention). L'examen des citations pauliniennes a conduit l'A. à valoriser les motivations religieuses par rapport aux motivations d'ordre socio-politique. C'est très net au début de l'épiscopat (*Quir*), mais même dans les écrits postérieurs, ce sont également des considérations pastorales qui guident Cyprien. Lorsque Cyprien évoque les avantages temporels et spirituels du don, il se situe dans la ligne paulinienne. Dans le chapitre 6, l'A. évoque le risque de tomber dans la caricature en réduisant l'action de Cyprien à celle d'un *patronus*, qui agirait avec ses fidèles comme avec ses clients. S'il est le produit de la société romaine, ses modes de pensée sont également façonnés par la lecture de la Bible, et Paul y joue un rôle essentiel. De Paul, Cyprien retient l'imitation du Christ, dans la souffrance et l'humilité, l'importance de l'unité et de l'amour entre croyants, l'accent mis sur les récompenses futures.

On le voit, sur la question des influences qui s'exercent sur la pensée de Cyprien, l'A. tient une position équilibrée. Si, par son propos, elle met l'accent sur la centralité de l'Écriture qui nourrit l'activité du pasteur, elle veille à ne pas tomber dans l'excès inverse, qui consisterait à lire Cyprien comme une œuvre atemporelle. À contre-courant de ce qui est parfois écrit, l'A. souligne la liberté de Cyprien dans la manière dont il cite le texte (p. 170-171). Ce point avait parfois été souligné, mais sur des cas particuliers (p. ex. S. Deléani, dans Cyprien, *Lettres 1-20*, Paris, 2007, p. 113) ; c'est la première fois qu'un corpus cohérent est examiné systématiquement. L'index scripturaire dont le livre est pourvu permettra de l'utiliser aussi comme un répertoire. Le livre comprend également un index des auteurs anciens et un index des sujets (qui inclut les auteurs modernes).

Le livre de E. M. est important, et pas seulement pour ses conclusions générales. Il repose sur une lecture fine de l'œuvre de Cyprien, y compris des florilèges bibliques, parfois négligés au

profit des traités ou des lettres en raison de leur caractère compilatoire. Il est fondé sur une analyse précise de la technique de la citation chez Cyprien, et il repose sur une bonne connaissance des travaux récents dans toutes les langues (à propos de Fort, la monographie de R. Walz, *Vorbereitung auf das Martyrium bei Cyprian von Karthago. Eine Studie zu Ad Fortunatum*, Frankfurt am Main, 2013 [CTC 15, 50] aurait pu être exploitée). — Les travaux ultérieurs que l'A. a entrepris lui ont permis de tester la méthode ici appliquée sur d'autres livres néotestamentaires (voir ici sous les n<sup>os</sup> 30 à 32). Comme elle l'écrit elle-même, il serait intéressant de poursuivre l'enquête sur l'Ancien Testament.

L. C.

**29.** MURPHY (Edwina), *Widows, Welfare and the Wayward: 1 Timothy 5 in Cyprian's Ad Quirinum* — *Studia Patristica*, 94 (voir *supra*, n<sup>o</sup> 26), p. 67-74.

*Quir* a souvent été exploité comme un réservoir de citations «vieilles latines» ou comme un témoin de la tradition des *testimonia*. De manière bienvenue, l'A. l'analyse comme une œuvre exégétique à part entière, en prenant l'exemple de *Quir* III, 74-77. Ces quatre dossiers sont alimentés en grande partie par des citations tirées de *I Tim* 5. L'A. montre que le titre des dossiers n'est pas le seul moyen d'orienter l'interprétation. Il faut tenir compte de la technique de la citation. Pour Cyprien, le mot – et le large éventail d'associations qu'il permet – prend le pas sur le contexte. En *I Tim* 5, 19, Cyprien lit «aduersus maiorem natu» — on pouvait ajouter ce c'est aussi le texte de KA A 20, cf. H.J. Frede, *Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*, 25/1, Freiburg, 1975-1982, p. 575. Dans l'*Épître*, le mot désigne les responsables de la communauté, mais, en le détachant de son contexte, Cyprien lui donne une valeur plus générale, puisqu'il s'en sert pour illustrer le précepte «maiolem natu non temere accusandum» (*Quir* III, 76). Le v. 20, pris hors contexte, acquiert également une portée disciplinaire plus grande pour étayer le précepte «peccantem publice obiurgandum» (*Quir* III, 77). *I Tim* 5, 19 illustre une autre technique permettant d'acclimater la citation au contexte pastoral: les coupes et la sélection de sections dans le verset. Le sens est sensiblement modifié par l'omission des derniers mots «si ce n'est sur la déposition de deux ou trois témoins». L'analyse de l'article est reprise dans le livre recensé *supra*, n<sup>o</sup> 28 (p. 140-142), pour illustrer l'application directe des préceptes de Paul en matière de discipline.

L. C.

**30.** MURPHY (Edwina), “*Sin no more*”: *Healing, Wholeness, and the Absent Adulteress in Cyprian's use of John* — *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 64, 2018, p. 1-15.

Selon une méthodologie éprouvée à propos des citations de Paul (voir *supra*, n<sup>o</sup> 28), l'A. veut montrer comment dimensions pastorale et exégétique sont liées, en analysant la manière dont Cyprien exploite l'injonction à ne plus pécher des Écritures, notamment *Io* 5, 14 et 8, 11. L'examen exhaustif des occurrences dans l'ordre chronologique est la partie la plus intéressante de l'article. L'A. discerne une évolution dans l'usage de la prescription, qu'elle impute aux crises traversées durant l'épiscopat. L'exigence radicale qui s'exprime en *Quir* III, 27, *Hab* 2 et *Epist* 13, 2, 2 se trouve atténuée en *Epist* 55, 26, 1 et surtout en *DomOrat* 12 et *OpEl* 1, où il est rappelé que les hommes ne cessent de pécher (la prière et l'aumône sont présentées comme favorisant le pardon). Deux remarques faites en passant retiendront aussi l'attention: a) en *Epist* 69, 13, Cyprien a en tête plutôt *Io* 5, 14 que *Mt* 9, 4; b) *OpEl* a vraisemblablement été écrit pour répondre à une situation pastorale précise, en l'occurrence le mauvais usage des richesses en période d'épidémie (mais l'A. est consciente que la possibilité de dater précisément le traité est matière à discussion).

La dernière partie propose une réflexion un peu moins concluante. L'invitation à ne plus pécher se lit également dans la péricope de la femme adultère, que Cyprien ne cite jamais. Cyprien a-t-il délibérément écarté le texte ou ne le connaissait-il pas? Il est impossible d'apporter une réponse décisive, notamment parce que, dans tous les cas où apparaît l'injonction à ne plus pécher, Cyprien avait toutes les raisons de privilégier la formulation qui se lit en *Io* 5, 14.

L. C.

**31.** MURPHY (Edwina), *Sell Your Possessions: Cyprian, Luke, and Wealth — Colloquium*, 49, 2017, p. 15-32.

Spécialiste de l'exégèse biblique de Cyprien, l'A. s'intéresse ici à la manière dont l'évêque de Carthage s'appuie sur Luc pour exhorter les fidèles à assister les pauvres. Elle utilise la grille mise au point dans son étude sur Paul (voir *supra*, sous le n° 28) et range les versets sous trois catégories : 1. les modèles, comme Zachée, la veuve sans ressources de *Lc* 21,1-4, le riche exploitant de *Lc* 12, 16-21, le mauvais riche en *Lc* 16, 19-31 ; 2. les images (le thème de la pureté intérieure et de l'invitation au don en *Lc* 11, 40-41) ; 3. les versets considérés comme des préceptes d'application directe, qui constituent la catégorie la plus fournie (par exemple *Lc* 14, 33 en *DomOrat* 19 et *Fort* 7 ; 12, 33 en *OpEl* 7 et *Quir* III, 1 ; elle identifie aussi une allusion au verset en *Vnit* 26 ; *Lc* 14, 12-14 en *Quir* III, 1, et *Lc* 9, 25 en *Quir* III, 61). Dans cette dernière catégorie, elle relève l'absence de la seconde partie de *Lc* 16, 13 — on notera tout de même une allusion à Mammon, en *OpEl* 10 « *amator magis mamonae quam animae tuae* ».

Le thème du renoncement aux richesses, qui est spécialement traité en *OpEl*, parcourt toute l'œuvre de Cyprien. Cela correspond à une situation concrète : la présence, dans une métropole comme Carthage, de grandes fortunes. L'Évangile de Luc était particulièrement adapté pour fournir des exhortations à assister les plus démunis dans la communauté. Les versets choisis mettent tout autant l'accent sur les récompenses qui attendent ceux qui donnent que sur les besoins de ceux qui sont secourus. D'un point de vue rhétorique, Cyprien exploite le motif du renversement : sur le plan spirituel, l'accumulation de richesses est dangereuse, tandis que les trésors célestes attendent ceux qui se défont de leurs biens. La parabole du bon samaritain est généralement exploitée par l'exégèse moderne pour inciter à porter secours à son prochain, mais Cyprien ne l'utilise qu'à propos des *lapsi* repentants, c'est-à-dire à propos d'un secours spirituel. L'A. émet l'hypothèse que, lorsqu'il parle d'assistance aux pauvres, Cyprien cherche des textes mettant l'accent sur le bénéfice qu'en tire celui qui donne, alors que le bon samaritain ne reçoit rien en retour.

L. C.

**32.** MURPHY (Edwina), *Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy — Scrinium*, 14, 2018, p. 75-91.

Cyprien accorde une valeur essentielle à l'imitation dans la formation des fidèles. Les figures bibliques sont ainsi présentées comme des exemples à suivre ou à fuir. E. M. s'intéresse ici à des exemples négatifs. En *Zel* 4, Cyprien fait de la jalousie envers l'homme créé à l'image de Dieu la cause de la chute du diable. L'évocation de Satan perdu par la jalousie suscite une chaîne d'*exempla* vétér testamentaires qui ont, à sa suite, succombé à la jalousie. Comme l'avait fait M. Poirier dans son édition (*SC* 519, p. 121-122), E. M. décèle une proximité avec *BonPat* 19, où la chute du diable est imputée à son incapacité à supporter l'homme créé à l'image de Dieu. L'A. compare minutieusement les deux séries d'*exempla*, en évoquant à cette occasion leur utilisation dans les autres œuvres. Elle en tire deux conclusions. La préoccupation pour l'unité dépasse largement la question du schisme et s'enracine dans la conviction profonde que le pasteur doit tout faire pour détourner la faiblesse humaine des vices ; le traité est avant tout une exhortation morale et spirituelle. De la comparaison des séries d'*exempla* en *BonPat* et *Zel*, E. M. tire aussi une conclusion chronologique. Inspiré de Tertullien, *BonPat* serait premier ; Cyprien aurait ensuite repris la série d'*exempla* dans *Zel* en se détachant davantage de son modèle. *Zel* serait donc postérieur à 256.

L'A. rouvre une discussion ancienne, dont on peut se demander si une solution peut s'imposer (notamment en raison de la large portée que Cyprien donne à son propos, en l'éloignant des circonstances qui en ont été à l'origine ; nous souscrivons à la première conclusion de l'A.). Sa proposition va à l'encontre de la position prudente soutenue par M. Poirier, pour qui le seul point assuré est le *terminus ante quem non* du printemps 251. M. Poirier signale dans son introduction l'éventuelle portée chronologique des remarques de S. Deléani sur l'emploi de *zelus* pour situer la composition autour de 253 (cf. « Les titres des traités de saint Cyprien... », dans *Titres et arti-*

culations dans les œuvres antiques, éd. J.-C. Fredouille et al., Paris, 1997, p. 412, n. 64), un point qu'il aurait été intéressant de discuter. On relève aussi que l'A. propose de voir dans « postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit » (*Zel* 4) une allusion à *Sap* 2, 23 plutôt qu'une réminiscence de *Gn* 1, 26-27 comme les éditeurs le font ordinairement. Elle remarque en effet que *Sap* 2, 23-24 (le v. 24 est cité) constituent le cadre scripturaire de tout le développement. L. C.

**33.** MATTEI (Paul), « *Et ne soumet pas à la tentation* » (*Mt* 6, 13a). *La sixième demande du Pater dans Cyprien de Carthage*, De dominica oratione, 25-26 — *Connaissance des Pères de l'Église*, 148, 2017, p. 32-46.

À l'occasion de la nouvelle traduction du Notre Père en usage dans la liturgie de l'Église romaine, le périodique *Connaissance des Pères de l'Église* rassemble les contributions de spécialistes du christianisme à propos des versions du texte et de son interprétation dans l'Église ancienne. Dans cet article, P. M. propose une nouvelle traduction du passage de Cyprien, *DomOrat* 25-26, avant d'étudier la sixième demande d'un point de vue philologique et doctrinal.

*DomOrat* est le seul texte où Cyprien cite *Mt* 6, 13 : avant de commenter chaque verset, Cyprien cite l'intégralité de la prière en *DomOrat* 7. Cette double occurrence permet d'entrevoir le texte reçu à Carthage au milieu du III<sup>e</sup> s. Or le verset tel que le cite Cyprien (« et ne patiaris induci nos [nos induci *DomOrat* 25] in temptationem ») est très proche de la manière dont Tertullien le glose en *Orat* 8 : « ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci, ab eo utique qui temptat. » P. M. qualifie le texte cité par Cyprien de « traduction interprétative » : la glose de Tertullien comme la traduction dont témoigne Cyprien impliquent une même idée de Dieu, qui ne peut être la cause directe du mal. P. M. relève aussi que le texte de Cyprien rejoint, dans son principe, la forme prise par la recension marcionite de *Lc* 11, 4.

Le commentaire de Cyprien insiste sur l'idée que le diable n'a de pouvoir que s'il en reçoit la permission, une conception qui est clairement énoncée dans le *titulus* de *Quir* III, 80, dont le matériel biblique coïncide partiellement avec celui de *DomOrat* 25-26. P. M. montre que l'interprétation de Cyprien est ancrée dans sa théologie du martyre : la juxtaposition de *Iob* 1, 12 et de la parole du Christ lors de sa passion en *Io* 19, 1 suggère que Job est une figure du Seigneur. La distinction qui ouvre le chapitre 26 (« uel ad poenam cum delinquimus uel ad gloriam cum probamur ») se comprend dans le contexte de la persécution. Mais le commentaire présente aussi, en raccourci, la spiritualité de Cyprien, qui insiste sur la faiblesse humaine et la primauté du don divin. En conclusion, P. M. souligne à juste titre l'importance du style du passage pour en expliquer la fortune et en esquisse la réception chez Hilaire et Augustin. L. C.

## ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME

**34.** AHMED (Luise), *Bilder von den Anderen. Christliches Sprechen über Heiden bei den lateinischen Apologeten*, Münster, Westfalen : Aschendorff Verlag, 2017, VI-272 p. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe, 14).

La littérature polémique se prête bien à l'exploration du thème de l'Autre et de l'altérité, et L. A. mène ici l'enquête dans la littérature apologétique latine, à partir de l'analyse des principales œuvres relevant de cette catégorie et appartenant à sept auteurs : Tertullien, *Apol* ; Minucius Félix, *Oct* ; Cyprien, *Dem* ; Arnobe, *Adu. nationes* ; Lactance, *Diuinae institutiones* ; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* ; Augustin, *De ciuitate dei*. Chaque œuvre fait l'objet d'un chapitre spécifique, une conclusion ramasse les principaux résultats, et une série d'index bien faits (en particulier celui des « Sachen ») permet de circuler facilement dans l'ouvrage. L'analyse procède de façon uniforme d'un chapitre à l'autre en considérant méthodiquement l'œuvre étudiée, l'image des autres qu'elle promeut et la fonction de l'image des autres. L'étude ne cherche pas à confronter cette image avec la réalité, ni à évaluer son implantation dans les milieux chrétiens : il



s'agit principalement d'étudier, d'un point de vue rhétorique, comment a été élaborée une image du païen qui a, par la suite, perduré.

L'Autre ici analysé est le païen, dont L. A. montre qu'il est désigné de façon variable, sans qu'un terme stable et récurrent s'impose véritablement chez les auteurs. Les traits caractéristiques du païen conçu comme Autre sont bien connus, sans que le tournant constantinien ait fait véritablement évoluer cette image : le culte des dieux, les passions que sont l'immoralité, l'ignorance et la haine des chrétiens. Dans cette construction de l'image du païen, L. A. soupçonne l'influence de *Rm* 1, 18-32. Le contexte polémique favorise les oppositions binaires, même si les Juifs occupent une place marginale, et la catégorie des *incerti*, mise en valeur par M. Kahlos (*Debate and Dialogue. Christian and pagan cultures c. 360-430*, Aldershot, 2007) comme une entité intermédiaire, n'a pas de place dans l'apologie. La rhétorique binaire à l'œuvre s'exprime sous la forme de métaphores bien connues : lumière/obscurité, vérité/erreur, unité/chaos, santé/maladie, continence/sexualité débridée, modestie/luxe, humilité/arrogance, amour/haine, à quoi s'ajoutent l'opposition *religiō/superstitiō*, le recours à la raillerie et la méthode de la *retorsio*. Quant à la fonction de la construction de cette image, elle consiste essentiellement à aider les chrétiens à se forger une identité : les amener à adopter la bonne attitude vis-à-vis des païens, en clarifiant la situation des deux groupes l'un par rapport à l'autre et en donnant des arguments pour la discussion avec les païens. Dans ce cadre commun les auteurs peuvent apporter des infléchissements personnels : Minucius Félix, qui, comme Lactance, veut montrer la compatibilité du christianisme avec la culture classique, fait des autres des êtres incultes incapables de se convertir ; Cyprien, qui veut défendre sa communauté des attaques extérieures, voit dans les autres essentiellement des persécuteurs injustes ; Tertullien cherche à renforcer sa vision d'un mode de vie chrétien plus juste en dessinant le portrait de l'Autre comme un criminel débauché, sans renoncer à montrer la compatibilité du christianisme avec la société antique en faisant de ses adversaires des juges injustes et pleins de haine.

Les résultats obtenus sont sans surprise, et les lecteurs de la littérature apologétique chrétienne connaissaient déjà bien les éléments décrits méthodiquement dans cette étude. L'intérêt du livre consiste donc moins dans la nouveauté des enquêtes que dans la réalisation d'un inventaire commode et sûr qui facilite la comparaison entre les auteurs et les œuvres.

F. C.

**35.** ECKHARDT (Benedikt), LEONHARD (Clemens), *Juden, Christen und Vereine im römischen Reich*, Berlin – Boston : De Gruyter, 2018, XII-400 p. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 75).

B. Eckhardt, aujourd'hui *Lecturer in Ancient History* à l'Université d'Édimbourg, et C. Leonhard, professeur d'histoire de la liturgie à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Münster, proposent un volume écrit pour l'essentiel à deux mains et issu d'un programme de recherche (2012-2014) «Mitgliedschaft und Zugehörigkeit: Verein, Stadt und Reichsreligion in der Antike» inséré dans un «Exzellenzcluster» «Religion und Politik» rattaché précisément à l'Université de Münster. La perspective du volume est d'emblée présentée tout à la fois comme «historique et théologique» (p. 17 et 20-21). Il s'agit de mesurer la pertinence de l'assimilation des communautés juives et chrétiennes des trois premiers siècles de l'ère commune – enracinée dans l'historiographie depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> s. et réactivée depuis les années 1990 – à des associations, une réalité bien connue des historiens des époques hellénistique et romaine. Le livre incorpore d'ailleurs (p. 219-254) la traduction allemande d'une contribution récente – «Associations and the Economics of Group Life: A Preliminary Case Study of Asia Minor and the Aegean Islands», *Svensk Exegetisk Arsbok*, 80, 2015, p. 1-37 – de l'historien canadien Philip Harland de York University (Toronto), l'un des acteurs majeurs de ce renouveau historiographique (voir en particulier son ouvrage *Associations, Synagoges, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, second revised edition with links to inscriptions, Kitchener, 2013, et le site : <http://philipharland.com/greco-roman-associations/>). La visée des deux A. est de faire un inventaire des différences entre les associations gréco-romaines, telles en

particulier que les sources épigraphiques permettent de les connaître – on se rappelle les études de Jean-Pierre Waltzing il y a plus d'un siècle; le corpus s'est depuis cette date beaucoup enrichi –, et les communautés juives et chrétiennes, attestées surtout par des sources littéraires, afin de mettre en exergue les limites de l'assimilation entre ces réalités antiques. Les A. se distribuent la rédaction des chapitres au fil du volume et signent ensemble introduction et conclusion. Seuls intéressent la CTC les développements consacrés à Tertullien et, très secondairement, Cyprien; on se bornera ici à ces seules sections de l'ouvrage. On soulignera le grand intérêt du volume, généralement bien informé, mais en même temps on ne pourra que s'interroger sur les motivations théologiques de la thèse ici soutenue: affirmer l'exceptionnalité des groupes juifs et chrétiens?

Dans le premier chapitre (B. Eckhardt), dédié à une présentation générale des associations et de leur statut juridique dans le monde romain à l'époque ici considérée, l'A. s'attache à montrer en conclusion – ce texte a été parallèlement publié sous forme d'article: «Who Thought That Early Christians Formed Associations», *Mnemosyne*, 71, 2018, p. 298-314 – que les principales sources non-chrétiennes (Pline, *Ep.* X, 96, 7; Lucien, *Peregr.* 11; Celse *ap.* Origène, *C. Cels.* I, 1; III, 14; III, 22) traditionnellement invoquées pour défendre l'assimilation entre groupes chrétiens et associations, et le fameux passage de Tert., *Apol* 38, 1-3 et 39, 1-3 lu comme allant dans le même sens, ont été mésinterprétés et montrent au contraire l'impossibilité d'une telle identification. On hésitera à suivre l'A. dans toutes ses lectures *against the grain* comme on dit aujourd'hui Outre-Atlantique: si ses observations paraissent recevables pour les textes de Lucien et de Celse (avec une incertitude pour III, 22), en revanche tel n'est pas le cas pour Pline et Tertullien. Dans ce dernier exemple, assurément l'Africain déploie une grande habileté rhétorique pour dépeindre les communautés chrétiennes sous les traits d'associations, mais on ne suivra pas l'A. quand il prétend déduire d'*Apol* 39, 15 que pour Tertullien le modèle de référence est non pas l'association, mais la cité et ses institutions: dans ce dernier passage, l'argument porte sur les banquets et les repas des chrétiens, non sur la forme de leurs groupements.

P. 248-254, P. Harland conclut son étude sur le fonctionnement économique des associations en s'interrogeant sur le contexte que ces observations peuvent fournir pour analyser celui des groupes chrétiens. Il reprend l'examen de Tert., *Apol* 38-39 et conclut que l'Africain oppose une vision idéalisée du fonctionnement des communautés chrétiennes à une évocation négative des associations, mais, pour lui, il ne fait pas de doute que le groupe chrétien fonctionne bien comme une association, une perspective clairement différente de celle des curateurs du volume.

Enfin p. 322-327, en conclusion d'un chapitre dédié à l'examen des fêtes des chrétiens par comparaison avec celle des associations, C. Leonhard commente Tert., *Idol* 14, 4-7 et *Apol* 35; 42, 4-7, et soutient que l'Africain évoquerait moins l'attitude des chrétiens à l'égard des fêtes païennes en tant que communauté que comme individus. Il interprète cette observation comme corroborant les analyses de B. Eckhardt évoquées *supra*.

L'ouvrage, on le voit, ne manquera pas de susciter des débats nourris, et c'est l'un de ses intérêts. On sera attentif aux remarques à venir des spécialistes des associations dans le monde gréco-romain. M.-Y. P.

**36. REBILLARD** (Éric), *Popular Hatred Against Christians: the Case of North Africa in the Second and Third Centuries* — *Archiv für Religionsgeschichte*, 16, 2014, p. 283-309.

Professeur au Department of Classics de Cornell University, l'A. complète dans cet article des analyses présentées dans le deuxième chapitre de son ouvrage *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North African 200-450 CE* (voir CTC 12, 29). Il s'agit ici de réexaminer les bases documentaires d'une affirmation récurrente dans l'historiographie dédiée à la répression du christianisme dans l'Empire romain avant Constantin: le rôle moteur que jouerait la foule non chrétienne dans la persécution. L'A. limite son enquête à l'Afrique du nord et à la période comprise entre la fin du II<sup>e</sup> s. et l'édit de Gallien en 260; il laisse donc hors de son champ d'étude les persécutions tétrarchiques. Dans un premier temps (p. 284-289), il reprend

la chronique, pour la période considérée, des épisodes de répression des chrétiens mentionnés dans les sources disponibles à ce jour et conclut que «it appears that the local population did not play a very significant role». Puis il s'intéresse (p. 290-293) aux récits de martyres africains intervenus dans le même laps de temps et connus d'Augustin d'Hippone – même limitation dans son ouvrage *Greek and Latin Narrative about the Ancient Martyrs* (voir CTC 17, 1; J. Bremmer, *BMCR* 2019.03.12 et la réponse de l'A., *ibid.*, 2009.03.12): il passe successivement en revue *AScil*, *PPerp*, *VCypr*, *ACypr*, *PMon*, pour conclure que «North african martyr narratives do not seem to thematize popular hatred against Christians in any significant way». Les relevés de l'A. sont loin d'être toujours exhaustifs: pour *PMon* il faudrait ajouter 13, 1 (*concursum gentilium*); 17, 1 (*turba gentilium*); 18, 1 (*confluebant increduli et perfidi*); 18, 2 (*populo reclamante*), etc. En marge de cette section, un appendice (p. 301-305) est dévolu à *PMon* 2, 1 et à l'identification du gouverneur victime d'une émeute après la mort de Cyprien: l'A. se rallie justement aux vues de P. Franchi de Cavalieri et de X. Dupuis (CTC 03, 43) et écarte l'hypothèse formulée par T. Barnes d'une émeute suscitée par des chrétiens. Dans la dernière partie de l'article, l'A. traite du thème de l'*odium publicum* contre les chrétiens chez Tertullien et Cyprien où il connaît une large illustration: il interprète ce fait comme «an attempt to mobilize Christians and foster a sense of community among them».

On se gardera d'accorder une valeur conclusive aux inférences de l'A. quant au rôle de la foule dans la persécution des chrétiens, car à considérer d'autres récits de martyres strictement contemporains de ceux pris ici en considération, on aboutirait à des conclusions de sens diamétralement opposé: il suffit de relire dans l'anthologie récemment éditée par l'A. le *Martyre de Pionios de Smyrne*, celui de Polycarpe de Smyrne, ou la *Lettre sur les martyrs de Lyon et de Vienne*. M.-Y. P.

**37.** REBILLARD (Éric), *Everyday Christianity in Carthage at the Time of Tertullian — Religion in the Roman Empire*, 1/2, 2016, p. 91-102.

L'A. donne un simple résumé de l'introduction et de la première partie de son ouvrage *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North African 200-450 CE* (voir CTC 12, 29).

M.-Y. P.

**38.** MAROTTA (Valerio), *Una breve nota sui diritti di libertà nel mondo romano: Tertulliano, Lattanzio, Costantino — Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, vol. II, Padova: Wolters Kluwer-CEDAM, 2016, p. 909-926.

Professeur de droit romain et de droits de l'antiquité à l'Université de Pavie, l'A. s'intéresse, à l'occasion de la célébration du 1600<sup>e</sup> anniversaire de «l'Édit de Milan», à la notion de liberté de conscience et de liberté de culte dans le monde romain. Confrontant l'édit de Sardique de Galère (30 avril 311), qui accorde la liberté de culte aux chrétiens au nom de l'*utilitas publica* après l'échec de la répression antichrétienne, à «l'Édit de Milan» (13 juin 313) qui invoque la liberté de culte précisément comme élément du salut de l'Empire, l'A. revient sur les prodromes de la notion de liberté de conscience chez les juristes sévériens et Tertullien. Il souligne, p. 915, combien le monde romain n'a jamais été «en mesure d'élaborer des dispositions permettant la libre expression des idées politiques et des sentiments religieux personnels». Cela dit, il met en relief le rôle du stoïcisme dans la promotion de la notion d'un droit naturel de l'individu à exprimer ses propres conceptions philosophiques et religieuses. Si de telles idées ne furent pas inconnues de certains juristes romains, il n'en demeure pas moins qu'elles restèrent à l'état de lieux communs sans impact réel et que, comme l'avait noté Aldo Schiavone (*Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Turin, 2005, p. 396; [nouvelle édition italienne, Turin, 2017; traduction française, Paris, 2008]), le «jusnaturalisme antique fut incapable de se traduire en une authentique doctrine des droits humains». Tertullien a lui aussi été sensible à de tels développements philosophiques dans trois passages fameux de son œuvre: *Apol* 28, 1; *Scap* 2, 2; *Nat* 2, 2, 8. P. 923, l'A. souligne combien «nel pensiero tertulliano la libertas adoptandorum deorum si propone come

libertà della coscienza individuale. Non si legge nulla di simile altrove». Les analyses de l'A. accordent une grande portée aux déclarations de l'Africain ; l'historiographie récente est plus sensible, à juste titre selon nous, au jeu rhétorique qui les caractérise dans un contexte de controverse : voir K. M. Girardet (*CTC* 11, 25) ou P. van Nuffelen, *Penser la tolérance dans l'antiquité tardive*, Avant-propos de M.-Y. Perrin, Paris, 2018, p. 40-45. M.-Y. P.

**39.** RATTI (Stéphane), *Les aveux de la chair sans masque*, Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 2018, 110 p. (Collection Archives).

En février 2018 est paru le quatrième et dernier volume de *L'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, *Les Aveux de la chair* (Gallimard), édité par Fr. Gros à partir des notes et d'un premier jet du philosophe. St. R., dans un petit livre, se propose de rectifier, par des traductions personnelles, une analyse du contexte et le commentaire du texte, les inexactitudes, les infléchissements, les légères déformations qu'il a repérés dans les commentaires que M. Foucault a proposés de certains textes latins chrétiens. L'exposé suit la progression du livre du philosophe et se déroule en trois chapitres : « Exomologèse et aveu de soi » ; « Pureté et connaissance de soi » ; « Procréation et érotisation de soi ». Les textes analysés sont empruntés principalement à Tertullien, Ambroise, Augustin et Jean Cassien. St. R. montre comment certains détails dans la citation ou l'étude des textes peuvent déformer ou durcir la pensée des auteurs utilisés. À cet égard, ce bref ouvrage est une utile mise en garde contre les gauchissements qui peuvent être opérés dans la lecture des textes. La plume alerte de St. R. sait aiguïser l'intérêt et la curiosité du lecteur, qui, tout en reconnaissant la hauteur de vue du philosophe et l'intelligence de ses analyses, éprouve, au départ, un certain plaisir à se placer du côté du redresseur de torts.

Notre chronique est concernée principalement par le premier chapitre, mettant en cause la lecture que fait Foucault de Tertullien, *Paen* 8, 9 – 10, 1, selon laquelle l'exomologèse du pénitent est un mode de vie sous surveillance et privations permanentes, dans le cadre d'un rite public et collectif. Reprenant la citation du texte sur divers points (à propos de *conuersatio* en *Paen* 9, 3, signalons toutefois que le mot signifie moins, chez Tertullien, « conversion » que « pratique, rite, conduite »), l'A. cherche surtout à montrer que, contrairement à une interprétation bien établie, rien ne permet d'affirmer le caractère public de la confession, à l'époque de Tertullien, mais aussi plus tardivement. Dans sa traduction, St. R. propose une innovation en comprenant *ut publicationem sui* (*Paen* 10, 1) comme signifiant « comme s'il s'agissait d'une dépossession de soi », à partir du sens juridique du mot qui désigne une confiscation : « Pour le pécheur, la faute fait partie de lui-même, de sa vie actuelle. La confesser pour l'effacer revient à se déposséder pour partie de son identité psychologique et affective » (p. 27). Plusieurs éléments font toutefois hésiter à adopter cette traduction et cette interprétation au profit de la lecture traditionnelle (l'exposition de soi-même) : 1) le mot *publicatio* peut certes avoir ce sens juridique, mais il a aussi d'autres usages bien attestés (voir *TLL* X, 2, p. 2442, l. 55 – p. 2443, l. 34) ; 2) la suite du passage mentionne la honte (*pudor*) ressentie devant les autres, la crainte des railleurs (*Paen* 10, 2-5) et évoque l'*occultatio delicti* que le pécheur peut préférer : tout ici suggère un dévoilement du péché devant les autres ; 3) dans toutes ses autres occurrences chez Tertullien (*Virg* 3, 7 ; 14, 10 ; *Pud* 1, 21) le mot a la même valeur ; 3) quant au *ut* qui introduit le groupe nominal, il indique moins, à nos yeux, une image qu'une explication. F. C.

**40.** CORKE-WEBSTER (James), *The Early Reception of Pliny the Younger in Tertullian of Carthage and Eusebius of Caesarea – Classical Quarterly*, N. S. 67, 2017, p. 247-262.

Tertullien ne connaît des Lettres de Pline le Jeune que celles qu'il mentionne, sans doute à partir d'un florilège, dans *Apol* 2, à savoir son échange avec Trajan à propos de la conduite à tenir vis-à-vis des chrétiens en Bithynie, X, 96 et 97. Eusèbe les mentionne également, en paraphrasant Tertullien à partir d'une traduction grecque (*Hist. eccl.*, III, 33). Selon J. C.-W., le commentaire que ces deux auteurs ont donné des deux lettres est à l'origine de la surinterprétation qui en a été faite dans la tradition. Pline était confronté à une difficulté locale et ponctuelle, et Trajan

lui a donné des recommandations liées exclusivement aux circonstances locales pour aboutir à une désescalade, à une baisse de la tension sociale. C'est Tertullien qui a donné une valeur générale à une recommandation purement circonstancielle, en voyant en elle une procédure romaine universelle. Il faudrait même reconnaître à ces documents une valeur programmatique pour *Apol*: leur mention dans le chapitre 2 fonctionnerait comme la *narratio* du discours judiciaire que constitue le traité, et l'ensemble de l'ouvrage serait à lire comme un commentaire des lettres. J. C.-W. repère alors certains échos entre les lettres et l'ouvrage de Tertullien. À son tour, Eusèbe fit évoluer l'interprétation: il élimine les éléments agressifs ou sarcastiques présents chez son prédécesseur, voit dans la consigne de Trajan une manifestation de la volonté impériale de protéger les chrétiens et confirme la valeur universelle que Tertullien lui attribuait. — Les rôles de Tertullien et d'Eusèbe dans l'établissement d'une interprétation des lettres de Pline et Trajan sont bien reconstitués; les contacts entre ces lettres et *Apol* sont aussi judicieusement mis en valeur. En revanche, J. C.-W. surestime, à nos yeux, leur rôle dans l'économie du traité, en méconnaissant notamment ce que celui-ci doit au genre apologétique tel qu'il était pratiqué par les prédécesseurs grecs de Tertullien.

F. C.

**41.** HUGONIOT (Christophe), *Tertullien décurion de Carthage? — Revue des études tardo-antiques*, 7, 2017-2018, p. 11-28.

Maître de conférences d'histoire romaine à l'Université de Tours, l'A. attire l'attention sur *Apol* 42, 5: «Non in publico Liberalibus discumbo quod bestiariis supremam cenantibus mos est: attamen ubicumque de copiis tuis cenos»; il entend montrer que ce passage conduit à faire l'hypothèse que Tertullien fut un décurion de Carthage. Le détail que valorise l'étude est l'évocation d'un repas pris *couché* lors de la fête des *Liberalia* célébrée le 17 mars en l'honneur de Liber Pater. L'A. rassemble des témoignages littéraires (Fronton, *Ad am.* 2, 7), épigraphiques (en particulier *Lex Irnitana*, 77 et surtout 92) et iconographiques qui tendent à indiquer qu'il existait souvent un lien dans les cités du monde romain «entre le statut de décurion et le privilège de manger couché lors des banquets publics». Dès lors, le trait cité par Tertullien pourrait témoigner indirectement pour son appartenance à l'ordre des décurions.

L'hypothèse n'a en soi rien d'in vraisemblable et elle a pu être faite sur d'autres bases. Le point qui paraît faire difficulté dans la démonstration de l'A. est que la mention d'un repas pris couché est ici mise en relation avec l'ultime repas des gladiateurs, bestiaires et condamnés aux bêtes appelé *cena libera*, un détail auquel l'A. ne rend pas justice: voir G. Brown, *Tertullian and the Roman spectacula*, PhD, University of Chicago, 1915, p. 37-38; G. Ville, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Rome, 1981, p. 365-366, pour lequel le pivot de la comparaison est seulement *in publico*, ce qui autoriserait l'analyse de l'A., tandis que pour R. Dunkle, *Gladiators. Violence and Spectacle in Ancient Rome*, New York, 2008, p. 74-76, les convives de la *cena libera* dinaient couchés comme le montrerait la mosaïque de El Jem dite «du Banquet costumé» selon l'interprétation généralement reçue de J. Salomonson, «The "Fancy Dress Banquet": an Attempt at Interpreting a Roman Mosaic from El Djem», *Bulletin antieke beschaving*, 35, 1960, p. 25-55; voir aussi la mise au point de C. Vismara, «*Amphitheatralia africana*», *Antiquités africaines*, 45, 2007, p. 99-132, ici p. 102-107. Malgré K. Hopkins et M. Beard, *The Colosseum*, Cambridge, 2005, p. 72, qui manifestent en passant quelque scepticisme: «Maybe that is enough evidence to suggest a regular public, pre-show banquet; maybe not.» M.-Y. P.

**42.** LUGARESI (Leonardo), *Tertulliano e la Krisis della cultura pagana — Pontificia Academia Theologica*, 16, 2017, p. 35-48.

L'A parte dall'immagine antitetica che Tertulliano usa in *Praes* 7, 9 («Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?»), per mettere in evidenza, discostandosi della *vulgata*, come non si tratti di una «guerra contro la cultura», ma della contrapposizione tra due luoghi ermeneutici simboleggiati dalla due città e da due cronotopi: la cultura cristiana pertanto poggia

le propria fundamenta nel portico di Salomone e si caratterizza per la *simplicitas*, in opposizione alla *curiositas* e alla *inquisitio* degli avversari.

In questa prospettiva gioca un ruolo importante il concetto di *krisis*, nel senso originario di giudizio che separa bene e male. La critica tertulliana risale a monte, cioè alla *semplice natura umana creata*, che precede la *paideia* classica: «L'anima è dotata della coscienza delle evidenze ed esigenze elementari che costituiscono l'identità umana e su di esse il cristiano può fondare la sua critica alla cultura pagana» (p. 43).

L'esempio della critica al politeismo offre una chiara concretizzazione dell'applicazione del concetto di *krisis*, poiché Tertulliano mette in discussione due "dogmi" del paganesimo romano: «Quello della propria intrinseca inclusività e quello del fondamento sulla tradizione» (p. 45). La critica del Cartaginese giunge infine al punto più alto quando accosta il supplizio cui sono sottoposti i cristiani alle croci e ai pali sui cui i pagani costruiscono i propri idoli, l'adorazione dei quali consente di considerare degni di culto anche i cristiani martirizzati (*Apol* 12, 5) e paradossalmente rende i pagani correligionari dei cristiani adoratori della croce (*Apol* 16, 6).

L'A. evidenzia due conseguenze della critica al paganesimo: 1) in forza della propria inclusività il politeismo è destinato ad accogliere tutto e, se rifiuta il cristianesimo, cade in contraddizione, poiché disprezza ciò che in realtà onora come divinità; 2) la croce appare come un fattore critico interno allo stesso politeismo pagano, essendo anche alla base e dentro ai simulacri delle sue divinità.

Tali conseguenze, come l'intera analisi, appaiono ben argomentate e condivisibili e mettono in luce l'aspetto propriamente critico dell'argomentazione tertulliana, più complesso di ciò che viene talvolta classificato come semplice e violento attacco alla cultura pagana. In questo senso però si può forse rilevare almeno un'altra conseguenza della critica del Cartaginese, che consiste nella parte più propriamente costruttiva: assodate le contraddizioni del paganesimo e l'esigenza di giungere a uno stadio precedente la *paideia* classica, il cristianesimo può imporsi come nuova *institutio*, che affonda le radici in una tradizione ben più antica e i cui testi fondativi possono per così dire abbracciare quelli propri della filosofia pagana e offrirne una nuova interpretazione all'interno di una sintesi culturale inedita, di cui Tertulliano si propone come rappresentante e portavoce.

Alessandro CAPONE

**43.** BALFOUR (Ian L.S.), *Tertullian and Roman Law – What do We (Not) Know? – Studia Patristica*, 94 (voir *supra*, n° 26), p. 11-21.

Dans le débat ancien sur les connaissances juridiques de Tertullien, I. B. propose de déplacer le regard et de considérer ce que nous savons du droit qui était en usage à Rome et à Carthage à son époque, pour conclure que nos connaissances sont finalement bien trop parcellaires (en particulier pour Carthage) pour identifier précisément le niveau d'information de l'auteur. Il s'efforce d'en faire la démonstration à propos de la notion de *praescriptio*, qui correspond à Rome à quatre procédures différentes: 1) *praescriptio pro actore*; 2) *praescriptio pro reo* (ou *exceptio*); 3) *praescriptio fori*; 4) *praescriptio* dans la *cognitio extraordinaria*. Or, à propos d'aucune de ces procédures, on ne sait si elle était appliquée à Carthage. En outre, alors que ces quatre procédures ont été reconnues par des érudits dans le *Praes* de Tertullien, c'est toutefois, pour les sens 1, 2 et 4, avec un usage différent (tantôt plus conservateur, tantôt plus progressiste) de ce que l'on trouve à Rome.

F. C.

**44.** BINDER (Stéphanie E.), *Tertullien face à la romanisation de l'Afrique du Nord: une discussion de quelques aspects – Studia Patristica*, 94 (voir *supra*, n° 26), p. 29-44.

Chez Tertullien, selon St. E. B., «tout se passe comme si Dieu légitimait toute rébellion que notre auteur n'aurait osé entreprendre de son propre chef en en portant seul la responsabilité. Dieu est prétexte et justification de ses batailles» (p. 29 *sq.*): c'est sur ce présupposé que s'engage l'interrogation de l'A., qui admet tout de même qu'«avec le temps» la défense du christianisme

est l'objectif qu'il voulut vraiment et sincèrement atteindre. Elle se demande donc si, derrière les combats de Tertullien en faveur du Dieu chrétien, il n'y a pas au départ une hostilité à la romanisation, et elle recherche, après d'autres, tous les indices d'un rejet de Rome et de sa culture. Elle pense en trouver dans plusieurs domaines (p. 31-37): les manifestations de la religion traditionnelle, le refus du service militaire, le renoncement à la vie publique et aux fonctions politiques, les habitudes vestimentaires, l'encouragement au martyre, la relation à l'Empire. L'utilisation de la langue latine relèverait du même plan de résistance, en employant les outils de l'ennemi pour mieux le dérouter (p. 37 *sq.*). Cette hostilité irait de pair avec un intérêt pour la culture juive conçue comme « détachée de la culture gréco-romaine et de ses références » (p. 39) et avec sa conversion au mouvement d'origine orientale qu'est le montanisme. — L'A. a la prudence de présenter les vues qu'elle développe sous la forme d'interrogations et d'hypothèses. Elle le fait toutefois en s'appuyant davantage sur la littérature secondaire que sur la lecture des textes de Tertullien. S'il est légitime de s'interroger sur les sentiments de Tertullien envers l'empire, cela requiert l'analyse délicate des textes qu'on ne trouve malheureusement pas dans cet article. En particulier on ne voit pas ce qui, dans l'œuvre de Tertullien, autorise à renverser l'ordre de priorité en faisant de la problématique culturelle et politique une préoccupation antérieure et supérieure à la question religieuse.

F. C.

**45. BARR** (Julian), *Tertullian and the Unborn Child: Christian and Pagan Attitudes in Historical Perspective*, London [etc.]: Routledge, Taylor & Francis group, 2017, XIII-194 p.

J. Barr presenta in forma di monografia la tesi di dottorato discussa nel 2014 presso l'Università del Queensland. Il volume prende le mosse dalla constatazione che nell'ambito della biologia prenatale le opere dell'Africano sono citate troppo spesso in maniera occasionale e troppo spesso finalizzata al dibattito contemporaneo sull'aborto, in un senso e nell'altro. Il metodo per la ricostruzione del pensiero dell'autore – e su questo non si può che plaudere – è quindi quello della contestualizzazione delle sue affermazioni nel quadro delle opere del *corpus*, del background classico e giudeo-cristiano della cultura tertulliana e della retorica che la informa. L'introduzione, dopo alcuni chiarimenti metodologici, tratteggia la biografia dell'autore (pp. 1-12). Il cap. 1 (pp. 13-69) colloca Tertulliano nel contesto coevo della Seconda Sofistica e imposta la selezione di opere che saranno prese in esame per lo studio: *Nat. Apol. Vx. Cast. Virg. Carn. An. Res. Marc.*; di ciascuna di esse si esaminano la cronologia e le tematiche fondamentali. In totale si prendono in esame poco meno di una ventina di passi: ne emerge da parte dell'autore africano un giudizio a più livelli negativo sulla liceità della interruzione di gravidanza. Il cap. 2 (pp. 70-115), dopo la rassegna di alcune posizioni della letteratura secondaria, esamina i precedenti che hanno informato il pensiero di Tertulliano. In primo luogo viene la letteratura giudaica, che proibisce la pratica abortiva; analoghe risultano le posizioni dei testi cristiani passati in rassegna: *Didachè, Epistola di Barnaba, Apocalisse di Pietro, Atenagora, Clemente Alessandrino e Minucio Felice* (il cui rapporto cronologico con Tertulliano però non è precisato, cf. anche p. 176). La posizione del Cartaginese è del tutto allineata a quella degli autori cristiani nel negare la liceità dell'aborto e nell'identificare il feto come un essere umano a tutti gli effetti. Il cap. 3 (pp. 116-135) esamina le idee di Tertulliano in ambito di biologia prenatale; qui Sorano è fonte privilegiata ma non unica: accanto a lui si ipotizza anche la presenza di Galeno; la posizione dell'Africano sarebbe comunque differente da quella delle sue fonti mediche, se si considera che lo scetticismo di Sorano nei confronti dell'aborto era motivato da preoccupazioni per la salute della madre, non del feto. Comuni sono anche i prestiti da Aristotele (*Carn* 19, 3-4; *Res* 61, 3) nell'ambito della spermatogenesi e della gravidanza. Il quarto ed ultimo capitolo (pp. 136-173) prende in esame il contesto pagano in cui il nostro autore si muove: la sua definizione del concetto soffre per l'assenza, come del resto nel comune lessico latino, del termine che indica l'embrione, come anche di una distinzione chiara fra contraccezione ed aborto. Questo deriva dal fatto che la cultura tradizionale latina non attribuisce al neonato (né tantomeno al feto) un'identità fino alle cerimonie del *dies lustricus*, che si svolgeva alcuni giorni dopo la nascita. L'esame delle fonti

giuridiche e dei testi letterari porta alla conclusione che nei testi latini l'aborto è sempre descritto come pratica immorale e sovversiva, posizione su cui si allineano anche gli stoici, tanto che le accuse di Tertulliano ai pagani come sostenitori dell'aborto sembrano più che altro una strategia retorica, e la posizione scettica nei confronti dell'aborto non pare radicalmente diversa dalle attitudini espresse dalla letteratura latina. La conclusione pone in luce come, se pure in assenza di una embriologia sistematica e sviluppata, l'idea del Cartaginese circa l'aborto è negativa ma non molto diversa da quella dei suoi predecessori e contemporanei, sia di estrazione greco-romana che giudeo-cristiana.

Per tentare un bilancio critico: la bibliografia prevalente è in lingua inglese, ma sono attestati anche titoli in francese e tedesco. Un maggiore approfondimento degli aspetti di erudizione avrebbe meglio sorretto l'impalcatura concettuale: che a Bisanzio si nutrisse una predilezione per i testi in greco rispetto al latino (p. 14) è ovvio; contro Ermogene non è diretto il *De anima*, bensì il *De censu animae* (p. 46); ben difficilmente il trattato di psicologia sarà riconducibile al genere epidittico; che *Res* possa essere definito come "very poor writing" (p. 51, con Sider) è dubbio; la data di *Marc* è compresa fra 207 e 212-213 (al 207/208 va datato solo il primo libro); il fraintendimento ideologico di A. Nygren eros/agape sembra ancora resistere a p. 82. Non è senza una certa apprensione che si prende in mano un volume su una tematica legata alla sessualità nel mondo antico, specie se di provenienza anglosassone; eppure, nonostante le sviste accennate sopra, il livello è superiore alle aspettative e getta una luce importante su un aspetto del pensiero tertulliano cui non è stato dedicato uno scritto sistematico e che la letteratura secondaria non ha ancora studiato nel dettaglio.

P. Pk

**46.** NSIRI (Mohamed-Arbi), «*De dei iudicio qui episcopum fecit*»: les élections épiscopales en Afrique du III<sup>ème</sup> au V<sup>ème</sup> siècle — *Revue des études tardo-antiques*, 7, 2017-2018, p. 63-93.

Doctorant à l'université de Paris-X Nanterre, l'A. revient sur un dossier déjà bien exploré. Il s'agit d'examiner les procédures du choix des évêques en Afrique du nord entre Cyprien de Carthage et Augustin d'Hippone. Seuls les développements sur la correspondance de Cyprien concernent la CTC. L'A. se fonde sur la traduction, et subsidiairement le texte, établis par Louis Bayard; il ignore et l'édition du CCL (p. 66, n. 8: en *Epist* 59, 10, 2, l'A. suit la leçon *Suturnicensis*, aujourd'hui abandonnée au profit de *Sutunurcensis*) et le commentaire essentiel de G. W. Clarke. On ne trouvera guère de vues neuves dans ces quelques pages (p. 63-67). L'article aurait mérité une relecture soignée: les fautes de latin et de français abondent (p. 64, n. 4: *ipsu*; n. 5: «Autres informations se trouvent dans l'*Epistularium Cypriani*»; *Vt crimina ... uimus a nobis*; «Moutaubin»; *uullneratus*; p. 65: «précisions chiffrés»; p. 66: «qui, sauf exception, membres du clergé de la ville»; n. 10: «de la personne unanimité des clerics»), et pas seulement dans la section ici considérée.

M.-Y. P.

**47.** MORENO RESANO (Esteban), *Procesos eclesiásticos por enriquecimiento indebido en los epistolarios de Cipriano de Cartago y Agustín de Hipona — Poverà e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.)*. XLII incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2016, p. 465-474 (*Studia ephemeridis Augustianum*, 145).

Dans un volume consacré à la richesse et à la pauvreté, l'A. examine cinq cas d'enrichissement illicite par des membres du clergé, évoqués dans leur correspondance respective par Cyprien et Augustin: Felicissimus (*Epist* 59), Nicostrate et Novat (*Epist* 52) dans le cas de Cyprien; le prêtre Abundantius (*Epist.* 65) et l'évêque Antoninus (*Epist.* 209 et 20\*) pour Augustin. Après avoir résumé ce qui est connu de chacune des affaires, l'A. analyse la réaction de la hiérarchie et la description des ecclésiastiques mis en cause. Il est particulièrement frappant qu'à l'accusation d'enrichissement et de vol viennent s'ajouter d'autres reproches, en particulier celui d'inconduite sexuelle. Ces évocations relèvent d'une image traditionnelle de l'adversaire, qu'il faut disqualifier moralement. Les conflits doctrinaux sont un autre prisme pour l'analyse. Dans le cas



de Felicissimus, Novat et Nicostrate, les griefs de vol et d'inconduite morale viennent aggraver l'accusation de faire schisme.

L. C.

**48.** BOBERTZ (Charles), *Almsgiving as Patronage: The Role of the Patroness in Third Century North African Christianity* — *Studia Patristica*, 94 (voir *supra*, n° 26), p. 75-84.

En 1988, C. Bobertz avait présenté devant l'université de Yale une dissertation pour le grade de PhD intitulée *Cyprian of Carthage as Patron: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community in North Africa* (CTC 90, 46). Du fait du rôle assumé par l'évêque dans la redistribution aux chrétiens nécessiteux des dons collectés parmi les fidèles, et aussi à cause des contributions personnelles de Cyprien sur sa fortune privée, C. B. rapprochait la position qu'il occupa de celle dont jouissait dans la société du temps un riche notable vis-à-vis de « clients » individuels ou d'associations d'entr'aide, dont il était le *patronus*.

Le présent article reprend l'étude de cas de « patronage » dans l'Église chrétienne sous un angle particulier. Il s'agit de femmes riches, notamment de vierges se consacrant à Dieu dans leurs familles, que Cyprien appelle à participer largement à la bienfaisance envers les pauvres dans certains passages du *De habitu uirginum* et du *De opere et elemosynis*. C. B. écrit : « Le contexte social romain à l'intérieur duquel ces traités ont été écrits était un contexte dans lequel les normes sociales du patronage (donner et recevoir des actes de bienfaisance en contrepartie d'un pouvoir dans la société et de prestige) étaient dominantes. » Il commence donc par décrire en détail ce système de relations, en s'appuyant sur une abondante bibliographie dans les notes, et achève cette présentation en notant, en se référant à plusieurs inscriptions, que les hommes ne sont pas seuls concernés. Puis il aborde les deux traités de Cyprien, qui, selon lui, « apparaissent adressés de manière primordiale aux femmes », ce qui me semble un peu audacieux. En effet, le *De habitu* s'adresse aux seules vierges, même si les conseils qui leur sont prodigués peuvent aisément pour la plupart être aussi profitables aux femmes mariées, et le *De opere* s'adresse à tout chrétien : certes, la dernière phrase du chapitre 14 et le chapitre 15 interpellent directement la femme élégante et fardée qui vient à l'assemblée de l'Église sans rien pour le pauvre, mais de même le chapitre 18 interpelle précisément le père de famille qui réserve son argent à ses enfants, ce sont des exemples particuliers dans une exhortation générale, et je m'étonne que C. B. étende jusqu'à ce chapitre 18 l'appel particulier fait aux femmes à partir du chapitre 14 (p. 80). Et lorsqu'il traduit quelques phrases de l'interpellation à la femme fardée, il la met bizarrement au pluriel (*you women*) quand elle est au singulier dans l'original. Tout cela me semble surévaluer un peu l'impact réel du thème d'étude choisi par C. B. dans les textes de Cyprien qu'il a retenus. Quoi qu'il en soit, C. B. continue en remarquant, de manière justifiée, qu'il existait assurément dans la communauté chrétienne de Carthage un certain nombre de femmes suffisamment riches pour que leur bienfaisance leur donne aux yeux du corps social et de leurs coreligionnaires un statut de patronnes, à quoi s'ajoutait encore dans le cas des vierges le prestige d'être les « symboles vivants d'une perfection eschatologique ». Mais, ajoute l'A., le prestige d'un tel statut est aussitôt tempéré, dans la pastorale de Cyprien, par le fait que la récompense n'est pas déjà acquise, que la réalisation effective de l'eschatologie est toujours à venir, que les actes de bienfaisance sont toujours à renouveler pour purifier des péchés qu'on ne cesse de commettre. De plus, l'apport des aumônes se fait dans l'assemblée de l'Église, en lien avec la célébration eucharistique, et c'est Dieu qui en est le véritable destinataire. C'est avec les trésors du ciel que Dieu rémunérera les bienfaisants, lors du Jugement. De telles perspectives atténuent fortement la position des bienfaiteurs et des bienfaitrices dans la société et dans la communauté, le véritable « patron » des pauvres est Dieu ou l'Église, qui répartit ce qu'elle a reçu.

La dissertation de 1988 pouvait donner l'impression que la bienfaisance dans l'Église reflétait étroitement le système du patronage tel qu'il était largement répandu alors, ce qui m'avait fait écrire dans l'introduction à l'édition *Sources chrétiennes* du *De opere* (p. 56) : « Un tel rapprochement, éclairant lorsque les analogies qu'il signale aident à comprendre que les institutions de l'Église ne se sont pas établies sans rapport avec l'esprit de l'époque, ne doit pas être systématisé et servir à expliquer le moindre geste, la moindre revendication d'autorité de Cyprien, qui ont

bien d'autres sources, plus directement religieuses ou personnelles.» La présente contribution de C. B. a le mérite d'apporter des nuances ; elle met bien en valeur la spécificité religieuse de la bienfaisance chrétienne, et les rectifications bienvenues que cela apporte au système du patronage.

Michel POIRIER

**49.** KOZŁOWSKI (Jan M.), *Ornamenta sunt ista non vincula: a Paradoxical Reevaluation of the Instruments of Torment in the Early Christian Martyrological Literature* — *Vox Patrum*, 35, 2015, p. 227-242.

J. M. Kozłowski a recherché dans la littérature chrétienne des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles les cas où les instruments de torture représentent le passage à la vie éternelle, la réalité du salut ou bien les cas où, malgré leur caractère négatif (obscurité, puanteur), les supplices sont des sources d'inspiration pour glorifier les martyrs. Les textes cités sont regroupés en trois catégories : ceux qui concernent la prison ou les mines (Tertullien, *Mart* 2, 4 ; Cyprien, *Epist* 76, 2 ; Polycarpe, *Epistula ad Philippenses*, 1, 1 ; *Martyrium Lugdunensium* [Eusèbe, *HE*, V, 1, 35]), ceux qui dépeignent des *uenationes* (*PPerp* 21, 2 ; Ignace d'Antioche, *Ep. ad Rom.*, 4, 1-2 ; 5, 1) et enfin ceux qui décrivent des morts sur le bûcher (*Martyrium Polycarpi* ; *Martyrium Pionii*, 7, 3-4 ; Tertullien, *Apol* 50, 3). J. M. K. met à jour avec subtilité les mécanismes par lesquels les auteurs chrétiens choisissent dans les Écritures tout ce qui correspond de manière positive à la torture qui leur est infligée. Les exemples des chaînes (p. 234-235) ou du bûcher assimilé au char du triomphe (p. 238-239) sont particulièrement éclairants.

Élina FRESLON

## ACTES DES MARTYRS

**50.** FIALON (Sabine), *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, Paris : Institut d'études augustiniennes, 2018, 544 p. (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité, 203).

Ce livre procure une belle et utile synthèse sur l'ensemble des textes hagiographiques latins de l'Afrique antique, à l'exception des trois *Vies* de Cyprien, Augustin et Fulgence. Parmi les textes retenus dans cette chronique, S. F. commente ainsi *AScil*, *PPerp*, les deux recensions d'*APerp*, les trois d'*ACypr*, *PMar* et *PMon*. Certes, les développements relatifs à ces ouvrages, déjà très étudiés, sont peut-être moins originaux que les pages consacrées à des pièces plus tardives (passions militaires, pamphlets donatistes, martyres de Mammarius, Salsa, Marciana, etc.), mais ils sont riches cependant de remarques fort instructives. Et surtout le fait que cette hagiographie des années 180-260, contrairement à ce qui arrive souvent, ne soit pas coupée de la production ultérieure permet de mieux saisir l'évolution du genre et les thèmes appelés à disparaître, à subsister ou à se transformer. Grâce à un index des passages cités, il est aisé de repérer, pour chacun des textes, les mentions dispersées dans le volume. Le titre latin, un peu énigmatique, est expliqué à la fin de la conclusion générale et renvoie à l'endurance des martyrs.

L'introduction retrace à grands traits les orientations des études hagiologiques, la typologie des passions antiques et l'histoire de leurs éditions. Le corps du volume est divisé en trois parties. La première (p. 35-244) fournit, dans l'ordre chronologique, un panorama des textes retenus, en relation avec l'histoire de l'Afrique et celle des persécutions. Les pièces dont traite cette chronique y sont présentées aux pages 40-80 : l'exposé est sommaire par nécessité, mais efficace, et rappelle les diverses solutions apportées aux questions disputées. Celles qui sont retenues sont toujours judicieuses. Selon S. F., il manquerait dans *AScil* le début du texte, peut-être l'interrogatoire d'un premier groupe, ce qui expliquerait la divergence observée entre les listes d'inculpés initiale et finale. En ce qui concerne *APerp* II, l'A. doute, à juste titre, de l'opinion récente qui lui attribue une chronologie haute (p. 43, n. 14) : les réminiscences supposées d'Augustin dans le s. 282 auct. sont « peu probantes » ; du reste, à supposer qu'elles existent, elles pourraient s'expliquer par une dépendance inverse (d'*APerp* II à l'égard d'Augustin). En tout état de cause, l'analyse, effectuée

plus loin des citations bibliques, laisse penser qu'*APerp* II est au mieux une réécriture tardive d'*APerp* I (p. 362, 373 *sq.*). La seconde partie (p. 245-354) étudie les transformations graduelles de la figure du martyr. Et d'abord sur le plan lexicologique, avec les emplois différents et contrastés des termes *martyr*, *beatus*, *benedictus*, *sanctus* et *patronus*. C'est avec *ACypr* qu'apparaît la formulation *sanctus martyr*, marquant l'émergence d'une sainteté personnelle. L'hagiographie en tant que discours de vertus, à des fins d'exemplarité, connaît à la fois stabilité (l'imitation du Christ souffrant) et changement (l'apparition tardive du modèle virginal). Les visions, si fréquentes au III<sup>e</sup> s. (p. 283-302), sont ensuite presque totalement remplacées par des miracles. Le martyr, d'abord sage d'un nouveau type, capable de prêcher ou de régler des différends, finit par devenir héros d'épopée, en raison de sa lutte contre le diable (*diabolus*, mais aussi *Satanas*, *antichristus* et *Belial* dans les textes donatistes ou 'donatisés') et de sa résistance face aux persécuteurs, présentés désormais comme de cruels tyrans, voire animalisés. La troisième partie (p. 355-448) analyse les textes d'un point de vue culturel, dans leurs sources bibliques, classiques et patristiques. Ici, le trait majeur est sans doute l'empreinte, profonde et durable, de Cyprien (p. 437-444).

Cet ouvrage, clair et bien structuré, est fondé à la fois sur une lecture approfondie des sources et une riche bibliographie (p. 511-540). Seuls de minimes détails peuvent y faire l'objet de critiques. Je m'en tiendrai ici à ce qui concerne notre chronique. L'exclusion des *Vies* d'Augustin et de Fulgence paraît justifiée, mais pas celle de *VCypr*, dont les liens sont multiples avec *PPerp*, *ACypr* et bien d'autres ouvrages (voir l'Index de ses passages cités à la p. 504) : sa relation avec *ACypr*, qui est loin d'être claire, aurait d'ailleurs mérité un exposé détaillé. P. 66, n. 4, l'opinion de Saxer (dépendant de Monceaux), selon laquelle *ACypr* aurait circulé du temps d'Augustin sans la relation finale de l'exécution du saint, est d'une fragilité insigne : il s'agit en effet d'un argument *a silentio* fondé sur le s. 309 qui s'interrompt avec l'énoncé de la sentence, mais rien ne dit quelle extension avait eue ce jour-là la lecture liturgique de la passion. P. 75, en *PMon* 3, 1-3, il n'est pas question de "pluie miraculeuse", car tout le passage est métaphorique : le juge avait songé (*cogitavit*) à une condamnation au bûcher, puis changé d'avis grâce à l'action de Dieu (*saevitiam praesidis uertit*) ; comme dit le narrateur, le feu déjà presque (*paene*) allumé fut donc éteint par la rosée divine (*dominico rore*). Il est également excessif de parler de "pluie miraculeuse" en *PMon* 22, 3 (p. 279), où il s'agit plutôt d'une averse providentielle. P. 79, n. 67, pour la commémoration de Marien et Jacques, le jour du 6 mai n'est nullement confirmé par les s. 256 auct. et 284 d'Augustin ; c'est au contraire la date de fête qui a permis de situer ces allocutions en mai. P. 280, l'emploi de *stabulum* en *PMon* 23, 1, terme courant pour désigner une auberge et son écurie, ne peut guère être une allusion à l'étable de Bethléem. P. 398, dans les *Acta Maximiliani*, cette affirmation du réfractaire : « Huic omnes christiani deseruimus ; hunc sequimur uitae principem, salutis auctorem » associe deux emprunts ici non signalés, le premier à *ACypr*, le second à la péroraison du *Quod idola dii non sint*, comme l'avait noté Johannes Theurer dès 1697. La section la moins convaincante de cette thèse porte sur la culture classique et patristique des hagiographes, reposant sur des parallèles textuels retrouvés grâce aux bases de données. Des rapprochements fondés sur deux ou trois mots révèlent seulement que les deux locuteurs ont le latin pour langue maternelle : y a-t-il besoin de recourir à Cyprien pour écrire *ecclesiae ueritatem* ou encore *unum et uerum deum* ? Quand la dépendance lui semblait moins certaine, S. F. a eu la sagesse d'ajouter des astérisques : en sont affectées p. ex. dix des treize réminiscences païennes relevées dans *PMon*, et sept des douze de *PMar*. Une proportion aussi élevée de rapprochements (très) douteux n'autorise guère à tirer des conclusions sur la culture classique des hagiographes.

F. D.

**51.** BARKMAN (Heather), *Female Identity and Agency in the Cult of the Martyrs in Late Antique North Africa*. Thèse présentée à l'Université d'Ottawa en 2016, VI-299 p. [disponible sur la toile]. Résumé sous le titre : *Female Agency and Identity... — Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 5, 2017, p. 347-355.

Cette thèse analyse le rôle des femmes dans le culte martyrial en Afrique du Nord, qu'elles aient elles-mêmes subi le martyre, ou qu'elles vénèrent et imitent les martyrs. Les secondes

sont observées dans leurs pratiques dévotionnelles, en particulier lors des banquets funéraires et commémoratifs. Parmi les premières, relèvent de cette chronique cinq membres du groupe des Scillitains : Ianuaria, Generosa, Donata, Secunda, Vestia (*AScil*, cité d'après Musurillo), Perpetua, Felicitas (*PPerp*, d'après Heffernan ; *APerp* d'après Amat), Quartillosa (*PMon*, d'après Musurillo) ; les autres martyres considérées sont postérieures (Crispina ; Maxima, Donatilla et Secunda ; Salsa ; Victoria, Maria et Ianuaria du groupe d'Abitina). Chacune est étudiée dans ses identités privées (épouse, veuve, mère, fille, sœur) et publiques (épouse du Christ, prophétesse, disciple marchant à la suite de Jésus), telles qu'elles étaient perçues par des regards généralement masculins. H. B. souligne que ni Perpétue ni Félicité n'accordaient d'importance à leur identité d'épouse, à laquelle elles semblent avoir renoncé dès avant leur arrestation ; elle refuse à juste titre l'hypothèse selon laquelle les mots *matronaliter nupta* de *PPerp* annonceraient un mariage spirituel avec le Christ, et ne croit pas que Reuocatus puisse avoir été marié à Félicité qualifiée de *conserua eius*. Quartillosa, dont le mari et le fils étaient chrétiens et venaient d'être exécutés, était dans une situation différente, mais il est significatif que seul son fils lui apparaisse en vision. Perpétue rejette également son statut de fille, mais est en revanche très attachée à celui de mère, lié chez elle à l'allaitement et qu'elle abandonne seulement sous la contrainte (et non, comme le prétend Quodvultdeus, parce qu'elle a bu en vision le lait du pasteur [*De tempore barbarico*, I, 5, 3]) ; à l'égard de son frère défunt Dinocrate, elle manifeste aussi une affection quasi maternelle. La section relative à l'identité de prophétesse (p. 148-158) permet à l'A. d'analyser et de comparer les visions de Perpétue et celle de Quartillosa. — Il est difficile d'être original à propos de *PPerp* ou d'*AScil*, mais les pages consacrées à Quartillosa apportent un éclairage nouveau. La référence à l'anthologie de Musurillo devrait être abandonnée, car, pour tous les textes qu'étudie H. B., il existe désormais des éditions ou traductions plus fiables. P. 87, le groupe des Scillitains ne comptait pas « seven women and five men », mais cinq femmes et sept hommes. F. D.

**52.** GOLD (Barbara K.), *Perpetua Athlete of God*, Oxford : Oxford University Press, 2018, VIII-261 p., 2 cartes, 4 ill. (Women in Antiquity).

Dans ce volume agréable à lire et bien présenté, le lecteur ne trouvera pas une étude approfondie des sources antiques, d'ailleurs absentes de la riche bibliographie finale (p. 223-239). Il ne s'agit pas non plus d'une biographie de Perpétue, faute de renseignements adéquats. C'est un livre fait avec d'autres livres, une habile compilation des opinions divergentes qu'ont émises les critiques modernes sur toutes les questions disputées, opinions entre lesquelles B. K. G. s'abstient souvent de trancher. Le corps du texte comporte huit chapitres, qui précèdent une traduction anglaise de *PPerp* (p. 165-174) et plus de sept cents notes. Deux index, des passages cités et des matières, complètent l'ouvrage.

Le premier chapitre présente brièvement les pièces du dossier (*PPerp*, *APerp*) avec leur tradition manuscrite et résume les discussions sur les problèmes de date, d'auteur et d'authenticité et sur la relation entre latin et grec. Le second, intitulé « And I Became Male. Gender and the Athlete », évoque en deux pages les trois premières visions de Perpétue, avant de s'attarder sur la dernière et de développer les thèmes de la féminité/masculinité de la sainte et des martyrs comme athlètes. Le troisième essaie, malgré la difficulté d'une chronologie incertaine, de situer le genre de la Passion par rapport aux romans grecs et latins et à d'autres textes chrétiens (Actes apocryphes, *Recognitiones* pseudo-clémentines). Les deux chapitres suivants s'éloignent des textes pour traiter du contexte carthaginois : culture, religion et société païennes ; naissance et croissance des communautés chrétiennes. Le chapitre six revient sur la figure de Perpétue en discutant les jugements contrastés sur sa famille, son éducation et sa classe sociale. Le chapitre sept, qui évoque en passant les martyrs de Lyon et *AScil*, s'occupe des questions afférentes au martyr (définition, mort préférée à la vie, incompréhension des autorités), et plus spécialement au martyr dans l'arène devant des spectateurs. Enfin, le dernier chapitre étudie les transformations à travers les âges de la figure de Perpétue, sous des regards masculins, en s'appuyant largement sur les ouvrages de Kitzler, jusqu'à la fin du v<sup>e</sup> s. (*CTC* 15, 39) et de Cotter-Lynch, pour les temps postérieurs jusqu'au xiii<sup>e</sup> s. (*CTC* 17, 64) : des notices plus détaillées y sont consacrées à Augustin, Quodvultdeus,

Notker le Bègue et Jacques de Voragine. — Cette introduction, bien documentée, devrait valoir à *PPerp* un cercle plus large de lecteurs. Quand B. G. se prononce sur des questions disputées, elle le fait presque toujours de façon judicieuse. C'est ainsi qu'un passage, dont l'interprétation est cruciale depuis les travaux d'Eliezer Gonzalez (*CTC* 13, 30 et 32 ; 14, 31) : «Coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martyras» (§ 13, 8) a été rendu à la page 171 : «We began to recognize many of our brethren there who were also martyrs», ce qui, à mon sens, est la seule interprétation acceptable (*pace* Heffernan, cité ici sous le n° 55). Une ultime relecture avant impression aurait permis d'éviter certaines répétitions, p. ex. à propos de Blandine (p. 29 *sq.*, 131), d'Arrius Antoninus (p. 124, 130), de la localisation de Scilli (p. 198, n. 65 ; 200, n. 18 ; 203, n. 47 ; 213, n. 39 *sq.*). P. 18, Pierre Poussin s'appelait en réalité Poussines (Petrus Possinus, S.J., 1609-1686). P. 42, la citation de Quodvultdeus, non identifiée en raison d'une fausse référence de Brent D. Shaw, est tirée du sermon cité à la p. 220, n. 71 (*CPL* 415). P. 181, n. 46, le manuscrit grec de *PPerp* ne cite pas le nom du proconsul sous la forme Minicius Opimianus. Le dernier chapitre renferme plusieurs erreurs ou omissions que j'avais corrigées en recensant l'ouvrage de Cotter-Lynch (*CTC* 17, 64).  
F. D.

**53.** REA (Jennifer A.), CLARKE (Liz), *Perpetua's Journey: Faith, Gender, & Power in the Roman Empire*, New York, N.Y. – Oxford: Oxford University Press, 2018, XXI-208 p. (Graphic History Series).

Ce livre, de présentation inhabituelle, vise à gagner de nouveaux lecteurs à *PPerp*. Une brève préface explique la construction et le projet du livre qui associe bande dessinée (par L. Clarke) et commentaire historique (dû à J. A. Rea). La première partie, divisée en quatre chapitres (correspondant aux § 2-6, 7-10, 11-13 et 14-21), illustre en images la vie en prison et le martyre de Perpétue et de ses compagnons. Le texte des bulles est traduit du latin pour l'essentiel et codé lorsqu'il reprend textuellement les paroles de Perpétue. La deuxième partie explique, en termes simples et pour un large public, le contexte historique et social dans lequel la passion s'est déroulée ; le commentaire, comme le titre du livre le précise, insiste sur la figure de Perpétue et sur la relation entre genre et pouvoir, mais souligne aussi utilement que ces deux concepts, à Carthage en 203, avaient une valeur différente de la nôtre. La troisième partie fournit une traduction anglaise intégrale de *PPerp* (§ 1 compris). Sous le nom de conclusion, suivent quelques réflexions sur des interprétations divergentes de la personnalité de Perpétue, la réception du texte et les difficultés de la mise en images, en particulier pour la représentation des lieux (voir déjà *CTC* 17, 34) et des vêtements. L'ouvrage s'achève par deux tableaux chronologiques, une bibliographie, très majoritairement en langue anglaise, et un glossaire. — Le projet était sympathique, sa réalisation plutôt réussie, même si les images édulcorées relatant l'exécution des martyrs reflètent mal la violence du texte et le voyeurisme de la foule. Il ne faut pas chercher ici d'interprétations originales, mais le commentaire est équilibré et actualisé. Au § 13, 8, la traduction donnée aux pages 60 et 178 : «We began to recognize many brothers there, also martyrs» coïncide, à peu de chose près, avec celle de B. K. Gold (voir *supra*, n° 52).  
F. D.

**54.** MISCIOSCIA (Stefania), *Dal processo di Cristo al processo del martire Cristiano. Analisi storico-giuridica degli Acta martyrum — La Ciudad de Dios*, 231, 2018, p. 505-522.

Ébauche d'une comparaison entre le procès de Jésus, qui rend témoignage à la Vérité qu'il représente, et ceux des martyrs, rendant témoignage à la Vérité qui est le Christ. Les procès des martyrs sont étudiés à travers quatre dossiers (Polycarpe, Scillitains, Perpétue et Félicité, Euplus). Ce qui est dit, sans annotation, d'*AScil* et de *PPerp* est de l'ordre de la paraphrase.  
F. D.

**55.** HEFFERNAN (Thomas J.), *Ius conubii or concubina: The Marital and Social Class of Perpetua in the Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis — Analecta Bollandiana*, 136, 2018, p. 14-42.

Dans son édition commentée de *PPerp*, parue en 2012 (*CTC* 12, 5), l'A. n'avait pu tenir compte d'un article de Kate Cooper, qui venait juste de paraître (*CTC* 12, 52). Celle-ci y remet-

tait en cause le statut social, culturel et conjugal de Perpétue, tel qu'il avait été présenté par le rédacteur : « honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta » (§ 2). Selon Cooper, une série d'indices (absence du mari de Perpétue, garde légale et allaitement de son enfant, traitement de son père par le juge, etc.) laissait penser que la martyre n'était qu'une concubine, qu'elle appartenait à une famille d'*humiliores*, non d'*honestiores*, et que le rédacteur avait écrit longtemps après les événements, en piètre connaisseur du droit romain. Dans cette étude, solidement structurée, Th. J. H. s'emploie à réhabiliter les affirmations du rédacteur. Il rappelle d'abord tout ce qui empêche de repousser *PPerp* après 211, c'est-à-dire l'allusion sans ambiguïté de Tertullien (*An* 55, 4) à la vision de Perpétue (§ 4), et non à celle de Saturus (§ 13) ; la composition de l'exorde par un contemporain des persécutions, bien attestées alors en Afrique comme en Égypte ; l'adhésion du rédacteur à la Nouvelle Prophétie, ce qui implique une certaine antériorité par rapport à la condamnation officielle de celle-ci, dans la mesure où le culte des martyrs n'en subit ensuite aucune éclipse ; enfin, la mention du César Géta, assassiné en décembre 211 et objet d'une *damnatio memoriae* dès 212. Th. J. H. montre ensuite que le rédacteur n'était nullement ignorant du droit romain : ce dernier nomme deux hauts fonctionnaires connus par d'autres sources, explique correctement pourquoi un procureur disposait du *ius gladii*, sait qu'une femme enceinte ne pouvait être exécutée et fournit des détails sur les rôles et grades des militaires, comme sur la topographie de Carthage. Il s'agit donc bien d'un contemporain des événements. La suite de l'étude consiste à prouver qu'il n'y a pas lieu de douter des affirmations du § 2, citées plus haut. Le nom double *Vibia Perpetua*, c'est-à-dire l'appartenance de la martyre à une *gens* distinguée et présente en Afrique, implique un statut d'*honestior*, sans qu'on puisse préciser si sa famille avait un rang décurial ou équestre. Son statut conjugal devait être un mariage *sine manu* (*matronaliter nupta*) : l'allaitement d'un enfant était recommandé et n'était pas un marqueur de classe sociale inférieure ; de même, divers scénarios juridiques (divorce, dû ou non à la conversion de Perpétue ; veuvage ; mariage avec un non-citoyen) pourraient expliquer le silence à propos du mari et le fait que l'enfant ait été confié à son grand-père maternel. Quant au niveau d'éducation de Perpétue, il semble également confirmé par certains détails du récit. Enfin, sans valeur est le dernier argument de Cooper, à savoir le châtement infligé au père de Perpétue, qui serait exclu pour un *honestior*, car il ne s'agit pas d'un châtement judiciaire, même s'il a été donné dans l'espace du tribunal. — L'exposé montre clairement pourquoi il faut rejeter la thèse de Cooper et accepter l'affirmation liminaire du rédacteur : « honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta ». Des arguments traditionnels sont ici complétés par une enquête sur les motifs juridiques qui pouvaient faire attribuer à une mère la garde de son enfant, et la charge de tuteur à un grand-père maternel. L'A. a raison d'affirmer que l'allusion de Tertullien renvoie à la première vision de Perpétue, mais je refuse de le suivre dans son interprétation de la vision de Saturus (p. 18). Car il me paraît abusif de justifier le sens de « *coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martyras* », en incluant parmi ces *fratres* deux non-martyrs, Aspasius et Optatus. Ceux-ci en effet, qui sont vivants et apparaissent d'abord *ante fores*, sont finalement repoussés à l'extérieur par les anges, tandis qu'*illic* renvoie à l'espace intérieur du *refrigerium*. F. D.

**56.** KOZŁOWSKI (Jan N.), Tanto perfusus est sanguine, ut... *Dependence of Passio Perpetuae 21,1–3 upon Martyrium Polycarpi 14,2 and 16,1 – Eirene*, 52, 2016, p. 387-395.

Selon l'A., deux passages de *PPerp* seraient proches – du point de vue lexical, comme sur le plan conceptuel et narratif – de formulations du *Martyre de Polycarpe*. Le premier relate la mort de Saturus (21, 2-3), dont le sang, à la suite d'une morsure de léopard, jaillit avec une telle abondance que le peuple réagit bruyamment et que le rédacteur y voit un second baptême. De même, le sang de Polycarpe, exécuté par le glaive, est si abondant qu'il éteint le feu au grand étonnement de la foule. Le second passage (en 21, 1) est une incise (« *sicut praesumpsi et praedixi* »), qui ressemble à un membre de phrase extrait d'une prière de Polycarpe. L'A. en déduit que *PPerp* dépend du *Martyrium Polycarpi*, ce qui permet de dater ce dernier d'avant 213. — Le second rapprochement paraît sans valeur, car l'incise de *PPerp*, imputée à Saturus, est à la première personne, tandis que la formulation jugée parallèle est à la deuxième personne (et renvoie à Dieu).

Le premier reste très discutable, car l'interprétation du martyr comme second baptême ne figure pas en *Martyrium Polycarpi* 16, 1, mais résulte d'une exégèse moderne de l'ensemble du texte. À supposer que ce parallèle soit valable, rien n'indique le sens dans lequel se serait exercée la dépendance éventuelle, puisqu'une traduction ancienne de *PPerp* a circulé en grec. F. D.

**57.** MAZZUCCO (Clementina), *Il rapporto tra la versione greca e la versione latina della Passio Perpetuae — Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, a cura di Vincenza MILAZZO e Francesco SCORZA BARCELLONA, Roma: Viella, 2018, p. 17-75 (Sanctorum. Scritture, pratiche, immagini, 4).

Cette étude, en trois volets, entend évaluer l'intérêt de la recension grecque de *PPerp*. La première partie dresse un bilan détaillé, et fort utile, des discussions sur la langue originelle du texte: bien que des doutes continuent de subsister chez certains critiques modernes, spécialement pour la vision de Satures, C. M. conclut à la priorité du latin et au caractère non littéral de la version grecque. La seconde partie illustre l'importance, pour l'établissement du texte original, de cette traduction, qui est transmise par un manuscrit du X<sup>e</sup> s. (= *H*), mais remonte à un modèle antérieur au sous-archétype des témoins latins. Parmi les éditeurs, beaucoup ont eu une appréciation négative de la recension grecque: Robinson (1891), Bastiaensen (1987), Amat (1996), Heffernan (2012); ils ont exagéré la valeur du meilleur témoin latin (un *Casinensis* du XI<sup>e</sup> s., le seul avec *H* à avoir conservé le prologue) et se sont abstenus de corriger le latin à l'aide du grec ou d'adopter une variante latine confirmée par *H*. D'autres ont évalué plus positivement, et avec raison, la qualité du témoin grec: Franchi de' Cavalieri (1896), Shewring (1931), Van Beek (1936), Lazzati (1956). En dépit des plus récents éditeurs, un processus de réhabilitation du grec est en cours, qui justifierait la confection d'une édition sur nouveaux frais, pour remplacer celle de Van Beek. La troisième partie, de beaucoup la plus longue et la plus originale (p. 40-73), analyse minutieusement les différences entre latin et grec, afin de faire comprendre les desseins du traducteur. Parmi celles que l'on estimait jusqu'ici des erreurs ou des inexactitudes, beaucoup, selon C. M., paraissent intentionnelles et reflètent une certaine cohérence du projet. L'auteur grec a voulu davantage conformer son langage au modèle scripturaire, afin d'évoquer des citations et épisodes bibliques: il renforce ainsi la portée catéchétique de *PPerp*. Ses interventions majeures visent en outre à approfondir le thème de l'assimilation du martyr à la Passion du Christ, et à souligner l'autorité charismatique des protagonistes, dans la soumission à l'Esprit-Saint (mais sans intention polémique à l'égard du Montanisme). La version grecque, même si elle est apparentée, par certains détails, aux deux recensions d'*APerp* (comme la datation sous Valérien et Gallien), ne partage avec celles-ci aucun trait majeur: ni la tonalité hagiographique, ni la place accordée à d'autres martyrs au détriment de Perpétue, ni les attitudes méprisantes des saintes femmes à l'égard de leurs proches. Elle fut sans doute rédigée à une époque où sévissaient encore les persécutions, c'est-à-dire longtemps avant *APerp*. — La comparaison des textes latin et grec est minutieuse et sera d'une utilité durable. Le qualificatif p. ex. de 'soldats' attribué aux martyrs dans l'épilogue grec fait sans doute référence, comme le dit C. M., à la métaphore paulinienne. Parfois cependant, les différences sont menues et pourraient s'expliquer par la teneur de l'exemplaire latin dont disposait le traducteur, ou encore résulter seulement du passage d'une langue à l'autre, comme le remplacement d'un impersonnel par une première personne du pluriel. Quelques transformations risquent donc d'avoir été surinterprétées, ce qui fragilise un peu les conclusions résumées plus haut. F. D.

**58.** KROSTENKO (Brian A.), *Three Kinds of Ambiguity: Rhetoric and Christian Citizenship in the Martyr Act of Cyprian — Wiener Studien*, 131, 2018, p. 149-177.

Analyse des ambiguïtés du langage dans trois passages d'*ACypr* (1, 1-4; 1, 5-7; 3, 2-5), tirés des deux interrogatoires du martyr. Dans le premier cas, Cyprien répond au proconsul Aspasius Paternus, mais en réinterprétant les paroles de ce dernier dans un sens chrétien (en particulier *nomen, uoluntas et perseuerare*). Cet échange se termine par une phrase du juge, qu'on a parfois

traitée à tort comme une question : «Poteris ergo secundum praeceptum Valeriani et Gallieni exul ad urbem Curubitanam proficisci», phrase dans laquelle *poteris* rebondit sur la déclaration de Cyprien : «Bona uoluntas ... immutari non potest». L'acceptation de Cyprien (*Proficiscor*) manifeste son obéissance comme un bon citoyen, au moment même où le juge le prive de la liberté. Dans le second passage qui suit immédiatement, le ton change, comme l'indique le caractère péremptoire du syntagme «uolo scire a te». Cyprien utilise cette fois des termes légaux que Paternus était à même de comprendre, mais qui lui servent à rejeter la demande de son juge. L'A. analyse en particulier : «bene et utiliter censuistis», où le verbe au pluriel ferait référence au pouvoir législatif du sénat, et *exquisiti/requisiti* qui reprennent les mots *exquisiui/exquiro* de Paternus. Ici, les principes des chrétiens et de la loi romaine coïncident, en contradiction avec l'exigence actuelle du pouvoir. Le troisième passage, dans lequel Cyprien est quasi silencieux, correspond à l'interrogatoire, dont il existe deux versions, mené par le proconsul Galerius Maximus. Au terme *episcopus* du décret impérial, celui-ci substitue ironiquement le qualificatif de *papas*. Sans qu'il le sache, les termes qu'il emploie dans les attendus de sa sentence («signifer ... eris ipse documento ... sanguine tuo sancietur disciplina») sont susceptibles d'une interprétation spirituelle, comme l'a relevé Pontius (*VCypr* 17, 1-3), interprétation qui donne la vraie signification du martyre. Le triomphe apparent d'un pouvoir coercitif manifeste en réalité la volonté de Dieu, mettant les chrétiens à l'épreuve. «The Verbal ambiguities reflect in particular the difficulties facing a Christian citizen.» — Cette analyse approfondie du lexique éclaire certains aspects d'*ACypr*. Le pluriel *censuistis* ne pourrait-il pas renvoyer aux législateurs romains en général plutôt qu'aux sénateurs en particulier ?

F. D.

## DOCTRINE

**59.** FREUND (Stefan), *Horret animus dicere. Form und Transformation des Endzeitdiskurses in der frühchristlichen lateinischen Literatur — Von Zeitenwenden und Zeitenenden: Reflexion und Konstruktion von Endzeiten und Epochenwenden im Spannungsfeld von Antike und Christentum*, hgg. Stefan FREUND, Meike RÜHL & Christoph SCHUBERT, Stuttgart : Franz Steiner, 2015, p. 139-170 (Palingenesia, 103).

Pour un chrétien de l'Antiquité, l'évocation de la fin des temps devant un public païen se heurtait à diverses difficultés que St. Freund recense avec précision : l'ambivalence de la perspective apocalyptique, faite d'espérance et d'annonces d'événements dramatiques ; sur le plan philosophique, l'idée même de fin, la dimension téléologique de l'histoire, le salut par le Christ ; sur le plan politique, la portée subversive de l'idée de la fin de Rome et du triomphe des chrétiens. Après ces considérations synthétiques, un développement plus analytique étudie ce discours sur la fin du monde dans la littérature latine chrétienne jusqu'à Lactance. *PPerp*, qui vise essentiellement un milieu chrétien, s'en tient à une perspective individuelle (1, 3-4). Tertullien, devant un public païen, n'évoque pas de façon frontale la fin du monde, mais il recourt à divers détours (p. 147-154) : il utilise l'idée, répandue chez ses contemporains, qu'ils traversaient une période de malheurs, en la rattachant aux prophéties vétérotestamentaires (*Apol* 20, 2-3) ; les démons eux-mêmes sont censés, lors de scènes d'exorcismes, annoncer le jugement du monde par le Christ (*Apol* 23, 12-13) ; les prières des chrétiens pour l'empereur et l'empire cherchent à ajourner le plus possible la fin des temps (*Apol* 32, 1 ; 39, 2 ; *Scap* 2, 6), et il appartient au devoir des chrétiens d'ouvrir les yeux de leurs contemporains sur cette imminence de la colère de Dieu (*Scap* 1, 4 ; 3, 3). Dans les ouvrages destinés à des chrétiens, le ton change un peu, sans qu'on perçoive d'influence du montanisme : le recours aux textes apocalyptiques est plus facile (*Res* 25, 1 et 3), l'annonce de la fin de Rome est plus explicite (*Res* 24, 18), il n'est plus question d'implorer l'ajournement de la fin des temps (*Orat* 5), et le triomphalisme peut s'exprimer pleinement dans *Spect* 30, 1-5. Minucius Félix se place sur le plan philosophique et insiste habilement sur la convergence avec l'enseignement stoïcien (*Oct* 34, 1-5). Cyprien évite



également les considérations politiques et offre, aussi bien dans *Dem* que dans *Mort*, adressés à des destinataires différents, des considérations sur la vieillesse et le déclin du monde (*Dem* 3), qui touchent tous les hommes (*Dem* 21) et doivent inviter à la conversion de tous (*Dem* 24), avec un souci pastoral comparable à ce qu'on trouve dans *Mort* 25-26, adressés à des chrétiens. Sur la question de la fin du monde, le bouillonnant Arnobe est curieusement discret. Quant à Lactance, à qui St. F. emprunte le titre de son article (*Inst.* VII, 15, 11 : « horret animus dicere, sed dicam quia futurum est »), il est le premier à décrire (*Inst.* VII, 15-26) sans concession la fin des temps, le châtement des impies, le salut des justes, mais aussi sans renoncer à prier pour un ajournement de cette échéance (*Inst.* VII, 26, 7). — Ce tour d'horizon, clair et bien documenté, est assez révélateur du caractère des auteurs étudiés et de leur époque, et c'est une bonne illustration de l'adaptation du discours aux destinataires.

F. C.

**60.** RICCA (Paolo), *Dal battesimo allo « sbattezzo »*. *La storia tormentata del battesimo cristiano*, Torino: Claudiana, 2015, 343 p. (I libri di Paolo Ricca, 8).

Dans une perspective confessionnelle plus qu'historique (voir *Bulletin augustinien pour 2017/2018*, n° 99, dans *RÉAug* 64, 2018), l'ouvrage de P. R. présente au grand public la pratique du baptême jusqu'à nos jours. Le chapitre 3 consacre quelques pages à Tertullien (p. 82-91) et à Cyprien (p. 99-103). L'A. souligne l'importance historique de *Bapt*, notamment en ce qui concerne le baptême des enfants, que Tertullien souhaite voir retarder à l'âge adulte. De la correspondance de Cyprien, l'A. commente des extraits d'*Epist* 73, 74 et 75. Il conclut en soulignant les « limites » de la position de l'évêque de Carthage sur le baptême des hérétiques.

L. C.

**61.** BOUNDS (Christopher T.), *The Doctrine of Christian Perfection in Tertullian — Studia Patristica*, 94 (voir *supra*, n° 26), p. 45-54.

Alors que les réflexions d'Irénée, de Clément d'Alexandrie et d'Origène sur la perfection chrétienne sont bien connues, Chr. T. B. cherche à identifier la présence de ce thème chez Tertullien. Son enquête, menée à partir d'un recensement des occurrences de *perfectio* (inventaire qui n'est pas divulgué au lecteur), le conduit à retenir quatre sujets à propos desquels celui-ci fait intervenir la notion étudiée : les gnostiques (terme peu employé par Tertullien, qu'il aurait fallu définir) ; Dieu ; la création, la rédemption et la résurrection ; la connaissance. Parmi les thèmes transversaux, on peut citer le retour de la ressemblance avec Dieu et la libération de l'emprise du mal. Tertullien n'applique jamais la notion de perfection à Adam, elle est plutôt un but que l'humanité doit se proposer. Les différences avec Irénée ne sont pas des désaccords mais plutôt des différences d'accent : Irénée lie la perfection de Dieu à sa nature créée et à son amour suprême, alors que Tertullien l'associe à sa bonté ; le premier insiste sur la participation humaine à la nature divine pour atteindre la perfection, alors que le second donne plus d'importance à l'obéissance à la loi de Dieu ; là où Irénée reconnaît dans l'amour de Dieu et du prochain la perfection de l'amour humain, Tertullien est davantage sensible à l'amour obéissant et dévoué. Au bout du compte c'est le pessimisme de Tertullien sur l'état de pécheur post-baptismal qui le distingue le plus des penseurs grecs. — Cette étude est une contribution intéressante à la connaissance des liens de Tertullien avec ses prédécesseurs et contemporains grecs et de ses spécificités. Si elle avait proposé la citation et l'analyse de quelques textes précis, elle aurait pris un caractère plus concret et donc plus instructif pour le lecteur. Quant à l'idée qui conclut l'article, selon laquelle Tertullien a accordé peu d'importance à la notion parce qu'il avait trop conscience de sa propre imperfection, elle nous semble vraiment peu convaincante.

F. C.

**62.** PETREY (Taylor G.), *Flesh and Female: Tertullian of Carthage — Resurrecting Parts: Early Christians on Desire, Reproduction, and Sexual Difference*, London: Routledge, 2016, p. 86-102.

The chapter is part of a monograph examining the place of gender and sexuality in early Christian debates on the resurrection of the body. Apart from Tertullian, Pseudo-Justin, the Nag Hammadi *Treatise on the Resurrection*, Athenagoras, and Irenaeus are discussed. The chapter

promises to analyse especially three of Tertullian's writings dealing with the nature of the flesh, soul, incarnation and resurrection (as these topics are necessarily intertwined and all relevant for his views on the resurrection), namely *Carn*, *Res* and *An*, in order to give a full account of Tertullian's understanding of the "flesh, sexual practice, desire, and reproduction" (p. 86). In five subsections, the A. first summarizes Tertullian's insistence on the resurrection of the "whole" individual with both flesh and soul, which is interpreted by his emphasis on the righteous future judgement to which both of these substances must be subject. The next section examines the close connection between the flesh and the soul in Tertullian, also drawing attention to the "gendered" imagery used by Tertullian when depicting both of the substances. There follows an account of Tertullian's attitude towards sexuality, especially with regard to the "asexual" condition of the resurrected flesh. His "framing of sexual desire and intercourse as unnatural to the human body and soul" (p. 94) is repeatedly stated. The last sections tackle the place of Virgin Mary within Tertullian's analysis of the flesh and provide a conclusion of the whole chapter reiterating that Tertullian tries to safeguard the "symbolic hierarchy" in which even the resurrected "female flesh is placed below the male soul", and the "flesh signifies femaleness even when all such female attributes of flesh are eliminated" (both on p. 99).

It must be said that several factors make the reading of the chapter rather difficult. First, there are no original texts cited in Latin, and the reader is referred to English translations or paraphrases only, which complicates the verification of the information conveyed. In some instances, even mistakes occur, as on p. 89 where the A. writes: "In *On the Flesh of Christ*, Tertullian adopts the view that the flesh is merely an instrument, a passive object, like a cup, that is completely subject to the will of its user." – however, the appended reference to note 24 points to "Tertullian, *On the Soul* 40.3" without any clarification (see also note 64 pointing to *Carn* 17, 2–4, while Irenaeus is mentioned in the text). Second, the A. often uses post-modern jargon which, in my opinion, does not contribute to the general intelligibility of the text, nor is it – at least in some places – even necessary, although I admit that experts on gender issues may find it perfectly natural. Third (and this point is closely connected with the absence of full quotations in the original language), we can find a number of – often surprising – claims in the chapter that are put in a rather apodictic way, but the reader does not know what are they based on. Some examples: "Such a teaching [i.e. Tertullian's claim that neither flesh nor soul are directly responsible for the sex of the soul, cf. *An* 36, 2], directed against the Stoic thought of the Christian teacher Apelles..." (p. 89); "Tertullian's paradoxical praise for and disgust with the flesh is indeed notable... The paradox resolves, however, by considering Tertullian's different approaches to male and female flesh. What we are seeing is not a condemnation of *all* flesh, but rather the corruption of flesh coded as *female*" (p. 87); "Tertullian resists Irenaeus's move to see Mary's body as typologically redemptive for female flesh, preferring instead to shore up the hierarchy between males and females. Penetration establishes such a hierarchy, symbolically marking females as inferior to unpenetrated males" (p. 95); "Tertullian himself ultimately holds to the same association of the body as inherently scatological" (p. 97). In other instances, one cannot but feel that what is presented as a recapitulation of Tertullian's view or position ignores the larger context of Tertullian's argument which is, as is well known, very often directly connected with the audience of his writings and aims he wants to achieve, and which enables Tertullian to take opposite positions on the same issues. Finally, there are only scarce secondary works referenced in the notes (nearly all of them in English), with some special studies completely missing (see, e.g. Kris de Brabander, *Le retour au paradis. La relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien*, Turnhout, 2007, cf. *CTC* 07, 110), and the medical context of Tertullian's views is also left nearly completely aside. Petr KITZLER

**63.** HUGHES (Kyle R.), *Tertullian and the Decline of the Trinitarian Testimony of the Spirit – The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*, Leiden: Brill, 2018, p. 149-205 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 147).

On sait que Justin, Irénée et Tertullien furent les artisans de l'exégèse prosopologique chrétienne, ou plutôt ceux qui introduisirent cet outil d'exégèse ancien dans l'interprétation chrétienne

des Écritures : l'instrument permet de s'interroger sur le statut et l'identité du locuteur du texte commenté et son destinataire, autrement dit d'identifier qui tient le discours prononcé par les personnages du texte. Dans son ouvrage, K. R. H. se penche sur un cas particulier de cette exégèse : les passages où le commentateur reconnaît un discours de l'Esprit qui vient témoigner de la divinité du Père et du Fils, ce que l'A. appelle « the Trinitarian Testimony of the Spirit ». Le corpus se ramène alors à trois courts textes, que l'ouvrage, en trois chapitres, contextualise et analyse en détail : Justin, *Dial.*, 56, 14-15, qui interprète ainsi *Gn* 19, 24; *Ps* 45, 6-7; 110, 1; Irénée, *Adv. haer.*, III, 6, 1, qui retient *Gn* 19, 24; *Ps* 45, 6-7; 50, 1 et 3; 82, 1; 110, 1; *Is* 45, 1; Tertullien, *Prax* 11, 7-8, qui utilise *Ps* 110, 1 et *Is* 45, 1. Les deux premiers auteurs, dans des contextes polémiques différents (discussion avec le judaïsme pour Justin, lutte contre les gnostiques pour Irénée), ont contribué, par l'analyse prosopologique, à valoriser le rôle de l'Esprit et à élaborer une pneumatologie chrétienne. Tertullien est dans la continuité de ses deux prédécesseurs, avec toutefois des infléchissements décisifs (« Tertullian and the Decline of the Trinitarian Testimony of the Spirit », p. 149-206). La fonction de témoin sur le Père et le Fils qu'exerce l'Esprit continue à être mise en évidence à partir de l'exégèse prosopologique, mais de façon beaucoup plus implicite que ne le faisaient ses prédécesseurs; Tertullien cherche en effet moins à établir la divinité et la souveraineté du Père ou du Fils qu'à distinguer les personnes divines entre elles. En revanche, il est le premier à reconnaître à l'Esprit cette fonction de témoin indépendamment du discours prosopologique (*Prax* 2, 1-2; 8, 5; 30, 5), lorsque, sous l'influence de la Nouvelle Prophétie, il met en valeur le rôle d'enseignement du Paraclet. En donnant à l'Esprit une fonction de témoin sur Dieu indépendamment de la prosopologie, Tertullien est amené à reconnaître en lui, de façon plus nette que ses prédécesseurs, une personne divine distincte. K. R. H. montre donc que, dans cette avancée théologique, la conversion de Tertullien à la Nouvelle Prophétie a joué un rôle important, même s'il veille à ne pas réduire l'explication à ce seul facteur (voir les remarques p. 212). Le chapitre se termine en étudiant ce qu'est devenue la position de Tertullien chez ses successeurs immédiats, Cyprien et Novatien (p. 194-202) : chez le premier, *Epist* 63, 7-11 témoigne d'une exégèse prosopologique de l'Esprit, mais sans lui donner la valeur d'un témoignage trinitaire (voir aussi du même auteur : « The Spirit and the Scripture: Revisiting Cyprian's Use of Prosopological Exegesis », *Journal of Early Christian History*, 8, 2018, p. 35-48, qui sera recensé dans la prochaine livraison de la *CTC*); de même Novatien ne réserve qu'une place modeste à l'Esprit, sans lui accorder avec la même force l'identité de personne et sans recourir à l'exégèse prosopologique. K. R. H. explique ce déclin de la pneumatologie dans la génération postérieure à Tertullien, pourtant influencée par lui, par le reflux de la Nouvelle Prophétie.

Le livre, très clair dans ses démonstrations, vaut pour les analyses de détail qu'il propose sur un corpus limité mais fort bien inséré dans son contexte; il donne l'occasion de recenser tous les passages d'exégèse prosopologique chez Tertullien (en part. p. 166-181); il participe aussi au débat sur l'influence que la Nouvelle Prophétie a eue sur la théologie de Tertullien; il renouvelle enfin le regard sur l'histoire de la pneumatologie chrétienne, en faisant remonter son origine beaucoup plus haut qu'on ne le fait souvent. — P. 183 et n. 83 : en *Prax* 2, 2, le sujet de *probat* n'est pas le Paraclet, mais « tam ipsa posteritas omnium haereticorum quam ipsa nouellitas Praxeae hesterni ». F. C.

**64.** LEE (James K.), *The Church and the Holy Spirit: Ecclesiology and Pneumatology in Tertullian, Cyprian, and Augustine — Studia Patristica*, 91. Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015, Vol. 17 : *Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica, Hagiographica, Ascetica*, edited by Markus VINZENT, Leuven : Peeters, 2017, p. 189-205.

Vouloir résumer en 17 pages les particularités comparées des ecclésiologies qu'ont édifiées les trois grands Africains était une gageure. Rien d'étonnant que l'A. ait glissé à tant de raccourcis trompeurs (sur Tertullien par exemple : l'Église selon celui-ci, même montanisme, n'est pas seulement l'Église de l'Esprit; les pécheurs ne sont pas, sans plus, exclus de l'Église; en *Pud* 21, 16, *spiritus* ne signifie pas « Esprit-Saint »). Et dans ce qu'il dit de juste, il ne dit rien de neuf, ou ne le

dit pas bien (sur le rôle de l'évêque chez Cyprien, par exemple). Mieux vaut lire les bons auteurs : ils ne manquent pas, surtout en français.

Paul MATTEI

**65.** RUGGIERO (Fabio), *Spirito santo e teologia del martirio nel De corona di Tertulliano — Il divino inquieto. Lo Spirito Santo nelle tradizioni antiche*, a cura di Francesco PIERI, Fabio RUGGIERO, Brescia : Morcelliana, 2018, p. 169-182 (Supplementi Adamantius, 6).

Fin connaisseur de *Cor*, qu'il a par deux fois édité (*De corona*, Milano, 1992, cf. CTC 92, 1 ; *Opere montaniste*, vol. 4/1, Città Nuova, 2011, cf. CTC 11, 1), F. Ruggiero examine dans cet article la façon dont la révélation de l'Esprit pousse Tertullien à adopter une attitude qui semble rigoriste, de deux points de vue : l'un que l'on pourrait appeler disciplinaire, qui fait que Tertullien encourage le chrétien à témoigner de sa foi jusqu'au martyre, l'autre plus proprement herméneutique et exégétique.

L'article se déroule en quatre temps. L'A. dépeint tout d'abord « le climat rigoriste » de *Cor*, en explicitant le contenu et les principaux enjeux du traité. Un point est ensuite consacré à l'exégèse d'*Is* 11, 2, à la fois dans *Carn, Marc* et *Cor*, qui révèle que, dans sa période montaniste, voire même « proto-montaniste », Tertullien a enrichi son interprétation d'une réflexion sur le rôle de l'Esprit. Dans un troisième temps, l'A. montre comment Tertullien cherche à convaincre les chrétiens qui pensent que l'interdiction de porter une couronne n'est pas fondée. L'idée forte du paragraphe est que l'Esprit ne contredit pas la pratique du fidèle, consolidée par la tradition et la coutume, mais peut participer à son perfectionnement. Le dernier point, qui sert de conclusion, précise que l'attention à l'Esprit-Saint dans *Cor* n'est pas spéculative, mais ecclésiologique. Les pistes données sont particulièrement intéressantes, mais on peut regretter que la longueur et la fréquence des citations qui émaillent le propos ne les mettent pas assez en valeur.

Élina FRESLON

**66.** BURINI DE LORENZI (Clara), *Spiritus sanctus Filius Dei. Enunciati pneumato-cristologici in De duobus montibus — Il divino inquieto* (voir *supra*, n° 65), p. 183-194.

*Mont* fait partie des textes qui attestent une christologie pneumatique (cf. *Mont* 3, 1 ; 4, 3 ; 13, 1). C'est un dossier qui a notamment été examiné par M. Simonetti, qui a relevé et étudié les témoins de cette christologie archaïque (« Note di cristologia pneumatica », *Augustinianum*, 12, 1972, p. 201-232). L'A., qui a donné l'édition de *Mont* qui fait actuellement référence (CTC 94, 3), veut montrer ce qui fait l'originalité, au sein de ces attestations, de la conception de *Mont*. Les trois passages de *Mont* qui identifient l'Esprit-Saint et le Fils ont souvent été rapprochés du *Pasteur*. Si ce texte est certainement la source de l'Anonyme, ce dernier va bien plus loin et ne se borne pas à considérer l'Esprit comme l'élément divin du Christ. Le petit traité se présente apparemment comme une étude d'exégèse portant sur le couple Sina/Sion et débouchant sur l'opposition entre la loi de Moïse et la Croix. Mais la portée du texte est nettement christologique. Pour son auteur, l'Esprit s'est incarné, car il est identifié avec le Christ qui a souffert et est mort sur la croix : dans les trois passages en cause, le sujet est toujours l'Esprit-Saint. Pour mieux caractériser ce que décrit le texte, l'A. propose d'y voir une conception « pneumatopassienne », propre à *Mont*, mais qui n'est pas sans intérêt pour une étude fine de l'histoire de la théologie.

L. C.

**67.** MUNKHOLT CHRISTENSEN (Maria), “*The Lord has Bidden Us to Pray in Secret*”: *Reconciling Personal and Collective Identity through “secret prayer” in 3rd-Century Christianity — Revealing and Concealing in Antiquity: Textual and Archaeological Approaches to Secrecy*, edited by Eva MORTENSEN and Sine Grove SAXKJÆR, Aarhus : Aarhus University Press, 2015, p. 131-143 (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, 13).

L'article est publié dans un volume consacré au secret, dans une perspective pluridisciplinaire. L'A. s'intéresse à la manière dont s'articulent prière individuelle et prière collective chez Tertullien, Cyprien et Origène. Le point précisément examiné est l'interprétation de *Mt* 6, 6, un verset que cite Origène (*De oratione* 19, 1) et auquel font allusion Tertullien, *Orat* 1, 4, et Cyprien,

*DomOrat* 4. Pour l'A, le précepte évangélique, dont la formulation cyprianique donne son titre à l'article, entre apparemment en contradiction avec le caractère communautaire de la prière. La difficulté n'est pas explicitement énoncée par les auteurs anciens, mais elle apparaît dans la manière dont sont valorisées, dans les mêmes textes, la prière collective et la prière individuelle (à laquelle les fidèles sont invités plusieurs fois par jour). Si *Mt* 6, 6 enjoint de prier à l'écart, les auteurs anciens insistent sur les dispositions intérieures, morales et spirituelles qu'implique cette précision concrète : retenue, discrétion, accent mis sur la prière du cœur (à travers l'exemple d'Anne). Ces mêmes dispositions s'appliquent à la prière collective, cf. *DomOrat* 4 (Dieu écoute le cœur et non la voix, et il entend le chrétien quel que soit l'endroit où se déroule sa prière). L'accent est mis sur la sincérité et l'humilité de la prière. Dans la dernière (et brève) partie de son article, l'A. relit les trois textes au prisme de l'anthropologie (notamment Marcel Mauss, *La prière*). La prière, dans sa double dimension collective et individuelle, contribue à l'identité du groupe et confirme l'appartenance de l'individu au groupe.

Les remarques sur l'exégèse de *Mt* 6, 6 sont intéressantes. Mais l'arsenal théorique mobilisé dans les dernières pages apporte-t-il vraiment du neuf ? Pour les besoins de sa démonstration, l'A. force parfois la lecture des textes. Elle oppose p. ex. le début de *DomOrat* 4 et *DomOrat* 8 : elle voit dans l'insistance sur le caractère collectif de la prière (*DomOrat* 8) un écart avec les recommandations de *DomOrat* 4 sur la prière en secret (p. 138). Il n'est pas exact d'écrire que Cyprien « does nothing to reconcile the two concepts ». Dans le second passage, il insiste en fait sur la concorde et l'unité entre les fidèles (le chrétien ne doit pas prier à son seul profit), ce qui est compatible avec les recommandations de retenue et d'humilité données au chapitre 4. Dans la seconde partie du chapitre 4, il dit même explicitement que ces prescriptions sont valables lorsque la prière s'effectue collectivement. L. C.

**68.** LENOW (Joseph), *Patience and Judgment in the Christology of Cyprian of Carthage — Studia Patristica*, 94 (voir *supra*, n° 26), p. 233-245.

Il s'agit d'une étude de *De bono patientiae* de Cyprien, sous l'angle de la christologie. On s'étonnera peut-être que soit abordé un sujet de théologie fondamentale à propos d'un texte dont la visée est simplement morale et pastorale. On aurait tort, car si Cyprien est bien un pasteur qui ne s'intéresse pas à la théologie spéculative pour elle-même, on s'aperçoit vite en le lisant que ses positions pastorales sont appuyées sur une compréhension précise du mystère chrétien en ce qu'il a de plus fondamental.

J. L. commence par rappeler les circonstances de la composition du traité. Au printemps de 256, au plus fort de la controverse sur la valeur du baptême conféré dans une communauté dissidente, qui l'oppose à Étienne de Rome, Cyprien envoie à un de ses correspondants (*Epist* 73) un petit livre sur le bien de la patience qu'il vient, dit-il, de rédiger. J. L. n'en conclut pas pour autant que l'initiative de traiter ce sujet date de 256, le texte, qui semble, selon lui, porter les traces d'un premier état oral, pourrait avoir seulement été mis au net alors, à partir d'un sermon prononcé dans d'autres circonstances, J. L. envisageant même la possibilité que cela remonte à la peste de 251-253.

Une cinquantaine d'années auparavant, Tertullien avait écrit un *De patientia*, que Cyprien a lu et dont il se souvient en rédigeant son propre traité. J. L. met en relief le chapitre 3 de Tertullien, où la patience apparaît en premier lieu chez le Père, comme un attribut fondamental de la divinité, patience du Père qui passe tout entière dans le Fils, et qui peut être reconnue dans maint épisode de la vie du Christ. Ces thèmes sont repris aux chapitres 5-6 de Cyprien, mais celui-ci, remarque J. L., y intercale des considérations sur l'enseignement du Christ, notamment la consigne d'aimer ses ennemis. Aimer nos ennemis nous fait alors retrouver la ressemblance de Dieu qui avait été perdue par le péché. La patience du Christ, visible dans son incarnation (il se prive des privilèges de sa divinité), dans divers épisodes de sa vie, et surtout dans sa mort sur la croix, est vue comme un élément essentiel de son œuvre de salut à l'égard de l'humanité, et elle se continue dans l'Église, où la patience des martyrs continue celle de leur Maître (ch. 7 du traité) et où cette

patience se manifeste dans l'accueil des pires ennemis du Christ quand ils se repentent (ch. 8). J. L. enchaîne alors sur les chapitres conclusifs du traité, les chapitres 21 à 24. Devant les mauvais traitements que païens, juifs et hérétiques infligent sans cesse aux fidèles du Christ, la tentation de l'impatience est constante. Il faut repousser cette tentation, avec la conviction que le Christ, lors de son retour pour le Jugement, exercera une vengeance légitime. J. L. insiste alors sur le fait que, pour Cyprien, il ne s'agit pas d'une vengeance différée au cours de longs siècles : le Jugement est pour lui imminent, le monde est sur sa vieillesse, et les épreuves subies du fait, non seulement de la persécution, mais aussi des vicissitudes de l'Empire romain en sont le signe. La perspective du dernier Jugement, appuyée chez Cyprien sur de nombreuses références aux textes de l'Ancien Testament, est à la fois ce qui enjoint à l'Église et aux chrétiens de supporter avec patience tout ce qui les éprouve et les persécute en attendant, et ce qui marquera la fin de la patience du Christ.

Conclusions de l'A. : 1. La christologie de Cyprien prend forme à partir de ses soucis pastoraux, de sa lecture de Tertullien, de l'Écriture, et d'un état d'esprit apocalyptique répandu en ce temps chez les païens et chez les chrétiens. 2. Le Christ est celui qui ouvre à l'humanité un chemin vers le Père, en particulier ici par une participation à la patience qui a été la sienne, christologie et sotériologie sont liées. 3. Cette christologie est centrée principalement sur la Croix et sur le retour comme Juge à la fin des temps. — Sans bouleverser notre connaissance de la théologie de Cyprien, cet article met en lumière des points intéressants, avec assez de nuances et d'équilibre pour ne pas surinterpréter la matière qu'il étudie.

Michel POIRIER

**69.** METHUEN (Charlotte), *'The very deceitfulness of devils': Firmilian and the Doubtful Baptisms of a Woman possessed by Demons — Doubting Christianity: The Church And Doubt*, edited by Frances ANDREWS, Charlotte METHUEN, Andrew SPICER, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 49-64 (Studies in Church History, 52).

Professeur d'histoire de l'Église à l'Université de Glasgow et ministre de l'Église anglicane au rang de prêtre, l'A. est une spécialiste de l'histoire de la Réforme. Elle mène aussi des recherches sur les femmes et les ministères féminins dans l'histoire du christianisme. Dans le cadre de l'une des conférences bisannuelles organisées par l'Ecclesiastical History Society, qui fut dédiée en 2014-2015 au doute dans l'histoire de l'Église – les Actes en sont publiés dans la série *Studies in Church History*, qui a changé de maison d'édition, et l'A. en est l'un des éditeurs –, elle revient sur un passage fameux, une *historia*, de la lettre de Firmilien de Césarée de Cappadoce à Cyprien de Carthage, soit *apud* Cyp., *Epist* 75, 10-11. Il s'agit du cas d'une prophétesse accusée de tromper les fidèles en baptisant et en célébrant l'eucharistie de telle sorte qu'elle ne semble s'écarter en rien de la *regula ecclesiastica*. Exemple fort pertinent pour le thème du colloque : comment discerner dans ce cas-là l'authentique de sa contrefaçon ? L'A. noue cette interrogation récurrente dans l'antiquité tardive – voir M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis. De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'antiquité tardive (début III<sup>e</sup> s. – c. 430)*, Paris – Pékin – Philadelphie, 2017, p. 111-128 – à la question du genre qui l'intéresse bien davantage. Elle note dès l'abord : « Firmilian's letter is not articulated in explicitly gendered terms » (p. 51). Fondant en grande partie son commentaire sur les analyses de C. Trevett (voir *CTC* 99, 66), elle s'en écarte pour soutenir, en accentuant des remarques de D. Frankfurter (« Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity », *Harvard Theological Review*, 103, 2010, p. 27-46, ici p. 30), que ce qui, au jugement de Firmilien, fait d'abord problème dans l'activité de la prophétesse, ce n'est pas que ce soit une femme qui exécute de telles actions mais qu'elle soit possédée du démon. Reste la question de savoir, comme le reconnaît elle-même l'A., dans quelle mesure « doubts about the sacramental ministry of a woman *qua* woman seemed more properly expressed in terms of demonic possession rather than in terms of her gender ». L'article se conclut sur des considérations liées à l'usage de la lettre de Firmilien dans les documents du magistère contemporain de l'Église romaine. Le lecteur hésitera parfois à suivre l'A. dans toutes ses analyses tant elles semblent dictées par un *agenda* des plus contemporains au détriment d'une évaluation *sine ira et studio* des sources antiques.

M.-Y. P.

**70.** SAFRANSKI (Benjamin), *St Cyprian of Carthage and the College of Bishops*, Lanham: Lexington Books-Fortress Academic, 2018, XIX-228 p.

L'ambition du livre est double: présenter la manière dont Cyprien concevait le rôle des évêques (chapitres 1-4) et analyser la réception de l'ecclésiologie cyprianique par le théologien orthodoxe russe Nicolas Afanassieff [1893-1966] (chapitre 5). L'épiscopat dans l'œuvre de Cyprien n'est pas un sujet neuf, mais la perspective choisie par l'A. est plus originale: les quatre chapitres sur Cyprien préparent le cinquième, où l'A. évalue la manière dont les vues de l'évêque de Carthage ont été exploitées et critiquées par Nicolas Afanassieff.

Le premier chapitre («Bishop and Bishops») est centré sur la figure de l'évêque et sur l'unité épiscopale. L'A. en étudie les fondements scripturaires – passant notamment en revue les occurrences de *Mt* 16, 18-19 – et les signes concrets: ordinations épiscopales, lettres de communion, réception d'envoyés. Le chapitre 2 («Structure and Definition of the College») traite du collège épiscopal. L'A. se demande comment s'articule d'une part l'idée de hiérarchie (avec les positions particulières des sièges de Carthage et de Rome) et l'égalité entre évêques, d'autre part l'autonomie de l'évêque et l'unité du collège épiscopal. Les chapitres 3 et 4 sont des études de cas: l'A. analyse plusieurs occasions, documentées dans la correspondance, où l'autorité collégiale des évêques fut mise à l'épreuve. Le chapitre 3 («Exercises of Collegial Authority I. Discipline, Deposition, and Excommunication of Clergy») traite les schismes de Felicissimus et de Novatien, qui virent le collège épiscopal se saisir d'affaires locales, qui eurent un retentissement sur l'ensemble des Églises. Le chapitre 4 («Exercises of Collegial Authority II. Formulation of Doctrine and Discipline») examine l'action du collège épiscopal en matière de doctrine, notamment lorsqu'il se réunit en conciles.

L'A. s'intéresse en particulier à la manière dont se fabrique le consensus dans l'affaire des *lapsi* et du baptême administré par les hérétiques. Au moment où il écrit la lettre 68, Cyprien considère qu'un consensus a été atteint sur la question des *lapsi* (cf. *Epist* 68, 5, 2), ce qui explique son intransigeance à l'égard de Marcianus. L'élaboration de ce consensus a placé Marcianus, comme les autres évêques qui suivent Novatien, en dehors de la communion. En revanche, sur la question du baptême, Cyprien refuse de rompre la communion avec les évêques dont la position est différente de la sienne (cf. *Epist* 69, 17, 1). Les deux affaires font voir la tension entre positions personnelles et décisions collectives. Dans l'affaire du baptême, en dépit de convictions théologiques fortes en faveur de la nécessité de (re)baptiser les hérétiques – car il ne fait aucun doute que, pour Cyprien, ses adversaires se trompent lourdement sur la question –, Cyprien considère que «the difference among bishops on the baptism was not communion-defining» (p. 142). Les critères qui font passer d'une catégorie à l'autre ne sont pas explicités par Cyprien. Mais l'étude des deux dossiers met en évidence une progressive construction vers une forme d'unanimité, au fil des conciles, dans un cas, tandis que, dans l'autre, le collège épiscopal est plus divisé, notamment en raison de traditions locales divergentes.

Le chapitre 5 est consacré à la réception de Cyprien dans les débats ecclésiologiques entre savants orthodoxes et catholiques. Nicolas Afanassieff voit en Cyprien le fondateur de l'«ecclésiologie universelle», qu'il critique en appelant à une «ecclésiologie eucharistique»: dans l'assemblée eucharistique se manifeste pleinement l'Église. Si l'unité est centrale dans les écrits de Cyprien, elle s'applique, pour le théologien orthodoxe, à un tout divisé en parties: chaque Église locale est dirigée par son évêque, et ces Églises locales sont régies par la loi plutôt que par l'amour, selon une conception qui calque le fonctionnement de l'Église sur celui de l'Empire. Cyprien trouverait dans l'idéal impérial le modèle du fonctionnement de l'Église. Le principe d'unité de l'Église réside dans la figure de l'évêque, mais Cyprien considère que le pouvoir du collège épiscopal se situe «au-dessus» des Églises locales. Pour B. S., cette analyse relève d'une lecture biaisée de Cyprien. L'ecclésiologie de Cyprien est marquée par l'équilibre entre Églises locales et Église universelle; Cyprien a aussi exalté l'Église locale et de nombreux passages associent charité, eucharistie et unité des chrétiens.

Sur le sujet traité ici, la bibliographie est océanique, et l'A. ne pouvait être exhaustif. D'où une présentation un peu rapide de certaines questions, p. ex. p. 31, n. 78, la controverse sur

l'authenticité des deux rédactions d'*Vnit* ne débute pas avec Benson. Notons que l'A. souscrit aux vues de G. D. Dunn, *Cyprian and the Bishops of Rome...* (CTC 07, 85) sur le contexte de rédaction du *Primacy Text* (p. 15-16). De manière générale, le livre offre une présentation équilibrée des points en discussion. Les deux premiers chapitres tentent de reconstituer la pensée de Cyprien et les deux suivants sont plutôt des études de cas. Naturellement, les analyses reposent sur les mêmes textes, examinés de différents points de vue, d'où de fréquents renvois (voir p. ex. p. 140). De manière différente, les chapitres 1 à 4, où l'A. discute la bibliographie antérieure, et le chapitre 5, où il examine les vues de théologiens orthodoxes et catholiques, donnent un bon aperçu des problèmes d'interprétation posés par une œuvre où les réflexions ecclésiologiques sont énoncées de manière dispersée, dans une perspective pastorale et en fonction des crises traversées par l'Église de Carthage. L'A. note que la question de la réception de l'ecclésiologie cyprianique dans les débats contemporains est un champ de recherche fécond. Dans l'introduction (p. XV), il relève des similitudes entre l'image de Cyprien qui se dégage des écrits de N. Afanassieff et les analyses d'Allen Brent dans *Cyprian and Roman Carthage* (CTC 10, 13). Le propos de l'A. étant nettement théologique, ce point n'est qu'esquissé, mais il offre des pistes suggestives. L. C.

**71.** TILLEY (Maureen A.), *Pseudo-Cyprian and the Rebaptism Controversy in Africa — Studia Patristica*, 98. Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015, Vol. 24: *St Augustine and his Opponents*, edited by Markus VINZENT, Leuven: Peeters, 2017, p. 173-179.

Il existerait un rapport entre la doctrine baptismale de l'Anonyme *De rebaptismate*, contemporain de Cyprien, et celle de Pétilien, donatiste attaqué par Augustin, en ceci que tous deux, au contraire de Cyprien et Augustin, plus «unitaires», sépareraient bain d'eau et don de l'Esprit. Il est piquant de découvrir qu'un anabaptiste comme Pétilien est redevable à un adversaire de Cyprien. Mais le paradoxe n'est pas soutenable. Car ce genre de parenté doit s'argumenter *more philologico*, par des parallèles textuels. Ce que l'A. (on me pardonnera cette franchise envers une collègue aujourd'hui disparue) se révèle, et pour cause, incapable de faire. Paul MATTEI

## HÉRÉSIES

**72.** WATSON (Francis), *Reception as Corruption: Tertullian and Marcion in Quest of the True Gospel — Rewriting and Reception in and of the Bible*, edited by Jesper HØGENHAVEN, Jesper Tang NIELSEN, and Heike OMERZU, Mohr Siebeck: Tübingen, 2018, p. 271-287 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 396).

Dans un ouvrage récent *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, Grand Rapids, 2013, Fr. W. a remis en question le modèle synoptique classique, selon lequel Mc et Q ont servi de source commune à Mt et Lc, et proposé une datation des Évangiles canoniques nettement plus tardive que celle communément admise. Le livre fit grand bruit et, comme me le signale Chr. Grappe, a donné lieu à un volume consacré à la discussion des thèses en question : *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, C. Sider Hamilton & J. Willitts (éd.), New York, 2019 (The Library of New Testament Studies, 606). L'une des méthodes de Fr. W. consiste à partir de la réception des Évangiles dans la littérature patristique, et c'est précisément l'objet du premier chapitre de *Gospel Writing*, qui étudie en particulier l'effet sur la tradition des analyses d'Augustin dans le *De consensu euangelistarum*. Dans l'article qui nous occupe ici, il se penche sur les premiers chapitres de Marc IV, qui font apparaître les positions antithétiques de Tertullien et Marcion sur la composition de l'Évangile : là où Tertullien, avec l'Église, conserve les quatre évangiles en attribuant à une mutilation tardive la réduction marcionite à un seul Évangile, Marcion, en retenant un seul texte, semble refléter un état antérieur de la réalisation textuelle de l'Évangile. Fr. W. met bien en lumière l'anachronisme du regard de Tertullien et invite à se garder de projeter une perspective post-canonique sur une situation antérieure à la décision de retenir les quatre Évangiles devenus canoniques.



On le voit d'abord dans la question de l'anonymat de l'Évangile qui oppose Marcion à Tertullien. Le philosophe Celse (Origène, *Contre Celse*, II, 27) avait bien perçu ce mode de composition anonyme de l'Évangile, sous forme d'écriture et de réécriture; Clément d'Alexandrie parle aussi souvent d'Évangile, sans en préciser l'auteur. Marcion a aussi cette conception d'un Évangile essentiellement anonyme, ce que lui reproche précisément Tertullien (*Marc IV*, 2, 3): en fait l'affirmation de Tertullien est anachronique, et Marcion illustre à cet égard une tradition antérieure à l'Évangile tétramorphe canonique.

De même, lorsque Tertullien, en *Marc IV*, 3, 2, utilise *Gal 2*, 9. 11-14 pour montrer la faiblesse du choix de Marcion de partir de *Lc* et de son refus des trois autres Évangiles, il attribue à son adversaire une intention qui n'était pas la sienne, même si l'idée a pu être soutenue par la suite par des marcionites ultérieurs. Au total, le syllogisme établi dans les premiers chapitres de *Marc IV* (la vérité précède l'erreur; or l'Évangile tétramorphe est antérieur à l'Évangile anonyme de Marcion; donc l'Évangile de l'Église est vrai, celui de Marcion est faux et hérétique) se retourne contre Tertullien si on admet que la reconnaissance d'un Évangile tétramorphe est postérieure et que Marcion offrit la première forme d'un évangile canonique.

Le dernier volet de l'étude confronte le texte de *Lc* avec celui de Marcion en se fondant surtout sur Épiphane, *Pan.* 42: dans de nombreux cas, il est difficile d'établir l'ordre de priorité entre les deux textes, mais dans quelques cas le caractère secondaire du texte marcionite est bien avéré.

F. C.

**73.** WILHITE (David E.), *Marcionites in Africa: What Did Tertullian Know and When Did He Invent It? — Perspectives in Religious Studies*, 43, 2016, p. 437-452.

On ne trouve chez Tertullien aucun indice clair d'échanges avec des membres de la communauté marcionite en Afrique et même de la présence d'une telle église dans cette région. D. E. W. interroge les sources postérieures, qui se révèlent également très silencieuses sur cette présence, et lorsque Cyprien, *Epist* 73, 4, 1, mentionne les marcionites, rien ne permet, selon l'A. (qui s'écarte ici de Clarke), d'affirmer leur présence réelle en Afrique. L'A. en conclut qu'il n'y avait pas de communauté marcionite en Afrique. Si Tertullien accorde autant d'importance à ce mouvement, c'est que, en recourant aux outils de la rhétorique, il construit une figure et fait de Marcion l'incarnation de l'hérétique: «according to Tertullian, all heretics are Marcionite» (p. 452). — L'article de Wilhite est bien informé, et on s'accorde aisément sur certains points de son argumentation: l'utilisation de la rhétorique par Tertullien, sa partialité de polémiste, sa discussion avec les textes de Marcion plutôt qu'avec des contemporains. En revanche, on résiste à le suivre dans ses conclusions générales. Notre documentation sur la vie et l'expansion des communautés hérétiques sont bien trop parcellaires pour autoriser à une conclusion aussi définitive que l'absence de toute communauté marcionite en Afrique, ou du moins l'argument *e silentio* ne peut en aucune façon être une preuve. Les cinq livres contre Marcion semblent bien chercher à répondre à une menace réelle que le marcionisme faisait peser partout sur le développement de l'Église majoritaire, même si au moment de leur rédaction la menace n'est plus aussi forte qu'elle l'a été. Quant à l'identification de Marcion à la figure générale de l'hérétique, elle s'accorde mal avec la lecture du traité, qui combat pied à pied la doctrine de Marcion, en se fondant sur une analyse précise des affirmations de l'adversaire.

F. C.

**74.** LÖHR (Winrich), *The Orthodox Transmission of Heresy — Rethinking 'Authority' in Late Antiquity: Authorship, Law, and Transmission in Jewish and Christian Tradition*, edited by A. J. BERKOVITZ and M. LETTENY, London – New York: Routledge, 2018, p. 161-177 (Routledge Monographs in Classical Studies).

C'est une des tâches de l'historien de mettre en lumière le rôle des structures de pouvoir et d'autorité dans la transmission des textes. Pourtant le concept d'autorité ne doit pas masquer d'autres motivations qui entrent dans les processus de transmission: le livre édité par

A.J. Berkovitz et M. Letteney cherche précisément à dégager ces mécanismes qui ne relèvent pas du principe d'autorité et qui ont pourtant contribué à la transmission des textes et des idées, en prenant comme lieu d'observation l'Antiquité tardive et plus spécialement les sources chrétiennes et juives anciennes. Il s'agit donc bien de « repenser » la relation entre l'autorité et la transmission. À cet égard, la littérature hérésiologique est un lieu d'observation stimulant, parce qu'il s'agit, paradoxalement, de faire connaître les doctrines jugées déviantes et donc de susciter la curiosité pour précisément en détourner le public. W. L. met en évidence, à partir de quelques exemples, ce phénomène de « transgression calculée » (p. 161). Les prologues des trois premiers livres de l'*Adu. haereses* d'Irénée révèlent la double dimension à la fois doxographique et réfutative de la démarche, et les lecteurs postérieurs ont pris le premier livre avant tout comme une source d'information. Tertullien, avec *Val* (p. 163-165), sur un ton plus sarcastique, offre une *narratio* du système valentinien qui vise à le rendre compréhensible et donc réfutable, mais qui cherche aussi à divertir un public lettré. À cet égard, W. L. ne croit pas qu'il s'agisse d'un premier volet qui devait être suivi d'un livre de réfutation, comme le pensait J.-Cl. Fredouille (p. 172, note 20). Avec la *Refutatio omnium haeresium*, « Hippolyte » s'adresse également à un public cultivé à qui il offre une vaste encyclopédie susceptible de satisfaire sa curiosité, même si ce n'est pas son unique intention. Ces textes ont donc pu connaître une vie indépendante du contexte ecclésial ou communautaire. La seconde partie de l'enquête de W. L. étudie deux cas où des auteurs chrétiens ont diffusé de leur propre initiative des textes d'adversaires : le *Syntagmation* d'Ætius par Épiphane de Salamine, *Panarion*, 76, et le *De natura* de Pélage par Augustin dans le *De natura et gratia* et une série de lettres auxquelles il joignit son propre traité et celui de son adversaire (*Epist.* 179 à Jean de Jérusalem ; 177 à Innocent de Rome ; 19\* à Jérôme ; et une lettre perdue aux évêques Eulogius et Jean, cf. *Epist.* 19\*, 4, 1). Dans ces deux cas, la diffusion, sans autorisation de l'auteur, répond à une stratégie : dévoiler une erreur doctrinale pour la corriger publiquement. F. C.

## SURVIE

**75. BARBERA** (Rosanna), *Cipriano e il presunto titolo mariano mater ecclesiae nell'epitaffio di Magus: storia di un equivoco epigrafico (ICVR I, 1678) — Bollettino dei Monumenti Musei e Gallerie Pontificie*, 34, 2016, p. 163-230.

Assistante du curateur de la collection épigraphique des Musées du Vatican, l'A. donne un véritable mémoire (voir notre notice en *AE*, 2016, 105 ; on corrigera la référence *Ad Donatum* 10 en *Ad Demetrianum* 10) sur une fameuse inscription conservée au Lapidario cristiano ex-Lateranense (paroi IX), soit *ICVR*, n. s., I, 1678 = *ILCV*, 2500 b = *EDB*, 31553, dont elle procure une nouvelle édition et un commentaire. Le texte est le suivant : *Magus puer innocens / esse iam inter innocents coepisti / quam stauiles tui haec uita est / (croix) quam te letum excipet mater ecclesiae de oc / mundo r[e]uertentem comprematur pectorum / gemitus struatut fletus oculorum* (palme).

Cette inscription intéresse la *CTC* car, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> s., des parallèles ont pu être proposés entre certaines formules de ce texte et des passages de Cyprien de Carthage. C'est ainsi que G.B. de Rossi, « De titulis christianis Carthaginiensibus », dans *Spicilegium Solesmense*, IV, J. B. Pitra éd., Paris, 1858, p. 497-539, ici p. 535-537, identifiait rapidement des échos cyprianiques aux l. 4-5 (voir *Laps* 2 : « quam uos laeto sinu excipit mater ecclesia de proelio reuertentes ») où il lisait *eclesia* et non *ecclesiae*, et à la l. 6 (voir *Laps* 16 : « comprimatur pectorum gemitus, statuatur fletus oculorum », où il proposait de corriger le texte reçu de Cyprien en substituant sur la base de l'inscription *struatut* à *statuatur*); de Rossi concluait à l'origine africaine du rédacteur de l'építaphe. Un demi-siècle plus tard, l'abbé L. Saint-Paul Girard, « Notes d'épigraphie chrétienne. L'inscription "Magus puer" », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 11, 1906, p. 232-239, mettait en doute l'hypothèse d'une provenance nécessairement africaine en arguant que Cyprien fut lu hors d'Afrique dans l'antiquité même. À la l. 6, il rejetait la correction de de Rossi au texte

de Cyprien et envisageait de corriger *struat* en *stringatur* ; à la l. 2, il voyait une réminiscence de *Dem* 10 (il proposait de corriger sur la base de l'inscription le texte reçu «*Esse iam inter nocentes innoxium crimen est*» en «*Esse iam inter innocentes noxium crimen est*»). À la l. 3, il établissait un parallèle avec *Don* 14 : «*quam stabilis, quam inconcussa tutela est*». Le chanoine L. Bayard, «*Note sur une inscription chrétienne et sur des passages de saint Cyprien*», *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 37, 1913, p. 70-76 [cf. Id., *CRAI*, 57, 1913, p. 63-64], s'attachait à rapprocher les citations épigraphiques presque textuelles de l'Africain d'une branche de la tradition manuscrite et refusait de corriger le texte de Cyprien par l'inscription : «*car ni le contexte ; ni la langue de l'auteur, ni même, sauf exception, les manuscrits, ne le permettent ; et ces variantes, quand elles ne sont pas le fait du lapicide, viennent d'un manuscrit inférieur*».

Après avoir passé en revue l'histoire de l'interprétation de l'inscription, l'A. écarte, p. 187-192, l'hypothèse d'une origine africaine de la pierre – «*una mera ipotesi, non suffragata (...) da dati archivistici (...) né da documenti*» –, une provenance romaine étant probable. Elle propose ensuite un commentaire approfondi de l'épithaphe – les développements sur *Cyprianus magus* ne paraissent pas ici pertinents. L'apport principal de l'étude réside dans l'interprétation de la l. 4 où l'A. conserve le texte inscrit *mater ecclesiae*, refusant de le corriger en *mater ecclesia* afin d'y retrouver une expression attestée chez Cyprien (voir *supra*), mais en propose une explication nouvelle et plus convaincante : elle propose de dissocier les deux termes (au lieu de les associer dans une lecture mariologique clairement anachronique) et de comprendre les l. 4-5 de la manière suivante : «*avec quelle joie tu es accueilli par ta mère, lorsque tu retournes de ce monde à l'Église (céleste)*». La mère du jeune défunt serait morte avant lui et l'accueillerait au ciel, *ecclesiae* étant un datif de mouvement. Elle assigne l'inscription à la 2<sup>e</sup> moitié du IV<sup>e</sup> – début du V<sup>e</sup> s. P. 191, l'A. signale en passant une autre inscription comportant des échos cyprianiques : *ICVR*, n. s., I, 1283 = *ILCV*, 2348 = *EDB*, 30558 (avec parallèle avec *Mort* 26). M.-Y. P.

**76.** BOCCUZZI (Maria), *I fondamenti materiali della tradizione degli Opuscula di Cipriano : la tarda antichità* – *Segno e Testo*, 16, 2018, p. 155-207.

La tradition manuscrite des lettres et des traités de Cyprien est connue pour être pléthorique et contaminée à date haute. Dans les travaux qui lui sont consacrés, les spécialistes ont emprunté deux voies : en se fondant sur une comparaison des séries de lettres dans tous les manuscrits connus, von Soden a tenté de reconstituer la formation de la collection (*Die cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung*, Leipzig 1904) ; d'autres travaux se sont plutôt concentrés sur de petites familles cyprianiques, avec pour objectif non seulement d'en évaluer la diffusion, mais aussi de reconstituer les modèles perdus (voir p. ex. les articles de C. Monti et A. Manfredi sur le Cyprien de Pomposa, cf. *CTC* 75-94, C 24, ou celui de P. Petitmengin, «*Cinq manuscrits de Saint Cyprien et leur ancêtre*», *Revue d'histoire des textes*, 2, 1972, p. 197-230). Les éditeurs, tirant parti de ces deux approches, ont mis au point diverses méthodes pour sélectionner les manuscrits sur lesquels établir le texte.

M. B., qui vient de soutenir une thèse à l'Université de Bari, intitulée *I fondamenti materiali della tradizione testuale di Cipriano : la tarda antichità* (2017, dir. Paolo Fioretti), explore ici une troisième voie. Les témoins tarso-antiques peuvent éclairer les premières phases de la circulation et de la transmission de l'œuvre de Cyprien, à condition de ne pas limiter l'étude à l'ordre des textes (comme l'ont fait von Soden pour les lettres et Bévenot, *St. Cyprian's De unitate chap. 4 in the Light of the Manuscripts*, Roma, 1937, pour les traités) ou aux leçons qu'ils transmettent, mais de porter une égale attention au texte et aux aspects matériels des manuscrits. Sa perspective est celle de la philologie matérielle, qui articule, pour chaque témoin considéré, étude du texte et des aspects matériels.

M. B. présente dans cet article les premiers résultats qu'elle a obtenus en étudiant deux manuscrits tarso-antiques : *S* Paris, BnF, lat. 10592 (*CLA* 5, 602) et *F<sup>x</sup>* Torino, Bibl. Naz. Univ., G V 37 (*CLA* 4, 464). En préambule, l'A. rappelle ce que la correspondance de Cyprien laisse entrevoir à propos de la première diffusion de l'œuvre. L'évêque de Carthage a lui-même mis

en circulation des dossiers de lettres ou des traités, dont ses correspondants devaient, en retour, assurer la diffusion. Les textes ici étudiés sont bien connus – Goetz, *Geschichte der cyprianischen Litteratur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften*, Basel, 1891, et von Soden les avaient déjà rassemblés (on rectifiera seulement ce qui est dit p. 161 : en *Epist* 55, 6, 1, Cyprien ne fait pas allusion à *Laps*, mais au document émanant du concile et qui ne nous est pas parvenu). La nouveauté vient de la perspective dans laquelle l'A. les exploite. Elle essaie de se faire une idée concrète de l'aspect matériel des textes conservés à Carthage. Il s'agissait vraisemblablement de fascicules non reliés, peut-être comparables au *quaternio unus* de la main d'Augustin qui est signalé dans l'*Indiculum X*<sup>3</sup>. 15. Cyprien ne s'est pas soucié de superviser une édition de ses *opera omnia*, dont il aurait contrôlé la structure d'ensemble. Les dossiers qu'il envoi devaient avoir la forme de livrets, diffusés dans l'urgence, pour répondre aux besoins immédiats des destinataires.

Les hypothèses émises dans cette première partie sont ensuite confrontées aux résultats de l'étude des deux témoins tardo-antiques. S est un manuscrit bien connu des éditeurs de Cyprien, et dont l'utilisation à Lyon au IX<sup>e</sup> siècle vient de faire l'objet d'un article important de P. Chambert-Protat (*CTC* 17, 65). M. B. identifie deux mains, qui ne sont pas tout à fait contemporaines. Le copiste, A, actif dans le Nord de l'Italie au milieu ou dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, a copié le premier texte, *Don* (il en manque aujourd'hui le début), et le dernier, *Laud* (dont il manque le début, en raison de la perte d'un cahier). Le copiste B (Nord de l'Italie ? Sud de la France ?) est actif quelques décennies plus tard. Le copiste B a fusionné sa propre production et des cahiers copiés quelques années plus tôt. A et B se différencient sur le plan graphique et du point de vue de la mise en texte (voir les points relevés p. 169, n. 57), mais B a essayé de respecter la mise en page de son prédécesseur. Les cahiers copiés par A n'étaient sans doute pas reliés, même s'ils étaient conservés ensemble. A avait peut-être copié d'autres textes, qui n'étaient plus disponibles quand B s'est mis au travail, car des fascicules non reliés sont particulièrement exposés. Peut-on remonter plus haut ? Le copiste B semble avoir respecté servilement des particularités graphiques qui remontent à des phases antérieures de la transmission et qui se trouvent en quelque sorte « fossilisées » dans son travail. On entrevoit par ce biais la diversité des modèles, qu'unifie partiellement B.

L'A. étudie ensuite la manière dont B a procédé à la fusion des matériaux. Les cahiers finaux de *Don* (avant intervention de B qui y copie le début de *Hab*) et de *Laud* se terminaient par des pages blanches ; il était donc peu logique de placer les deux textes l'un après l'autre. Si B a choisi de placer *Don* en tête, c'est sans doute pour se conformer à un ordre devenu canonique et que reflète aussi Pontius quand il énumère les traités de Cyprien en *VCypr* 7. La genèse de S, telle que la reconstitue M. B., donne donc du crédit à l'hypothèse selon laquelle l'énumération de Pontius reflète un ordre bien diffusé. Mais s'agit-il de l'ordre de composition des traités ? L'ordre suivi par Pontius a toutes les chances de refléter la sédimentation des écrits dans le *scrinium* épiscopal ; l'ordre pouvait être globalement chronologique, mais cela n'exclut pas des entorses : on a pu rapprocher des traités pour faire un envoi ou pour des raisons thématiques. — Sur la question de la « liste » de Pontius, voir l'article récent de M. Poirier et la recension de A. Capone (*CTC* 17, 5). Peut-être ne faut-il pas pousser trop loin le parallèle entre Pontius et Possidius (« Possidio sembra dunque costituire un perfetto pendant di Ponzio » p. 182) ; si Pontius s'est servi de documents déposés aux archives de Carthage, son énumération a aussi une visée apologétique.

Si l'ordre que fait connaître Pontius a servi de référence, il n'a pas pour autant conduit à une uniformisation de la production. Les livrets mis en circulation du temps de Cyprien ont continué à être utilisés comme modèles pour donner d'autres éditions. Une comparaison avec la liste stichométrique, établie à partir d'un manuscrit ou de plusieurs livrets, met en évidence la variété des combinaisons, mais aussi de petites séries communes : ainsi la succession *Don/Hab/Laps*, qui ouvre une très grande majorité de manuscrits, doit remonter à une série stabilisée à date ancienne. Les principales collections de traités ont en commun des séries partielles constituées de deux ou trois traités (outre *Don/Hab/Laps* au début, *BonPat/Zel* à la fin, et des couples récurrents comme *Vnit/DomOrat* ou *OpEII/Mort*). Les collections médiévales diffèrent par l'ordre dans lequel ces groupes sont agrégés et éventuellement par des inversions au sein des groupes. Cette situation

suggère l'existence en amont de structures codicologiques organisées par dossiers de textes, d'éditions divisées en plusieurs unités de textes physiquement autonomes.

Du manuscrit dont est issu *F<sup>x</sup>* (prov. Bobbio), il ne reste que quatre cahiers (numérotés de 11 à 15), comportant *OpEl* et le début de la lettre 63. Prudemment, l'A. propose de situer la copie du manuscrit en Italie (peut-être dans le Sud de l'Italie); elle se prononce en tout cas, au vu des caractéristiques de l'écriture, contre une origine africaine. *F<sup>x</sup>* est l'un des plus anciens manuscrits de Cyprien conservés: il a été copié au début du V<sup>e</sup> siècle, peut-être même à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Reprenant une hypothèse avancée par Turner, M. B. note qu'il n'est pas invraisemblable que les premiers cahiers aient comporté la série *Don/Hab/Laps*. En revanche, la place occupée par *OpEl* est inhabituelle, et la combinaison *OpEl/Epist 63* peu répandue. *F<sup>x</sup>* illustre ainsi la diversité des regroupements que permettait la forme matérielle sous laquelle étaient copiés les traités.

L'idée que les manuscrits conservés soient le résultat de la combinaison de modèles différents était admise par les éditeurs. Mais l'A. montre qu'il ne s'agissait pas seulement d'améliorer un texte en le comparant à un autre. Son analyse étaye une autre hypothèse, couramment évoquée: le corpus s'est constitué de façon progressive, par accumulation de petites séries. De ce point de vue, l'étude de *S* apporte les résultats les plus neufs. Les traités de Cyprien ont dû être réunis après sa mort, mais ils prenaient la forme d'«éditions modulaires», c'est-à-dire constituées de plusieurs livrets qui n'étaient pas nécessairement reliés les uns aux autres, même s'ils étaient conservés ensemble. Cette présentation pouvait faciliter le processus d'accumulation.

On le voit, les résultats de cette enquête approfondie intéresseront aussi bien les historiens du livre que les éditeurs de Cyprien. L'étude de M. B. constitue une invitation à articuler les raisonnements sur l'ordre et sur les séries avec l'examen des témoins, en en faisant en quelque sorte la préhistoire. Dans le cas de *S*, M. B. attire l'attention sur la possibilité qu'aient conflué dans la partie copiée par B des modèles différents. — Dans ce cas précis et sous réserve d'un examen plus approfondi, il n'est pas certain que cela bouleverse l'évaluation des éditeurs sur la place de *S* par rapport aux autres témoins. Si les éditeurs ont pu émettre des jugements divergents sur la fiabilité de *S*, ils ont tous souligné que *S* n'avait pas de lien avec le reste de la tradition médiévale. Si l'on reformule cette idée en tenant compte de l'étude de M. B., cela signifie que le copiste B a puisé à des sources qui, apparemment, n'ont guère eu de postérité. Le mécanisme que décrit l'A. explique en revanche parfaitement une remarque de P. Petitmengin à propos de la sélection de manuscrits que Bévenot pensait valable pour éditer n'importe quel traité: les groupements valables pour un traité (en l'occurrence pour *Vnit*) ne le sont pas nécessairement pour un autre (cf. «*Le Codex Veronensis* de saint Cyprien. Philologie et histoire de la philologie», *Revue des études latines*, 46, 1969, p. 365, à propos de *Hab*).  
L. C.

**77.** SELBY (Andrew M.), *Ambrose's 'Inspired' Moderation of Tertullian's Christian Discipline — Studia Patristica*, 85. Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015, Vol. 11: *Ambrose of Milan*, edited by Markus VINZENT, Leuven: Peeters, 2017, p. 23-39.

Cet article, au titre embarrassé, se propose de démontrer qu'il y a un lien entre le «rigorisme» de Tertullien et, à l'inverse, la «modération» d'Ambroise d'un côté, leurs pneumatologies respectives de l'autre, ceci déterminant cela. Tertullien, sans être subordinatianiste, réserverait l'action de l'Esprit à la dernière étape de l'histoire du salut, marquée par un renforcement concomitant des exigences éthiques. Ambroise qui, contre les homéens (héritiers, mais illégitimes, est-il assuré, de Tertullien), affirme l'unité d'opération des Trois, donnerait à l'Esprit de partager la douceur du Christ. Cette construction géométrique est sans fondement. Pour nous en tenir à un seul point, rien ne montre que l'Esprit chez Tertullien soit cantonné au «third stage»: l'A. connaît l'objection, mais l'écarte sans discussion. Et ainsi du reste: à multiplier les textes contraires à son idée et à les repousser mollement, à prodiguer les *peut-être* qui vont à rebours de ce que l'on prétend, on ne prouve plus rien. En réalité, la «sévérité» de Tertullien, s'il faut le dire en gros, s'explique par la conception qu'il se faisait des rapports entre l'homme et Dieu (ce qui relève de l'anthropologie)

et, conséquemment, par sa sotériologie et par son ecclésiologie, non par sa pneumatologie au sens strict. De même, vice versa, l'« indulgence » d'Ambroise. L'article, qui se flatte d'aller dans l'inconnu pour trouver du nouveau, tombe à plat.

Paul MATTEI

**78.** KESKIAHO (Jesse), *Late Antique or Early Medieval Annotation to Augustine's De Genesi ad Litteram - Novara, Biblioteca Capitolare, LXXXIII, and Paris, BNF, lat. 1804 — Studi Medievali*, 3a serie, 59, 2018, p. 189-213.

Most of the paper falls beyond the scope of this *Chronica*, as it discusses marginal annotations to Augustine's *De Genesi ad litteram* preserved in two manuscripts, dating from the middle of the ninth (the Novara manuscript, *N*) and eleventh century (the Paris manuscript, *R*), respectively; the annotations shared by *N* and *R*, as well as those found solely in *N*, are also printed in the Appendix (pp. 207-213). What is relevant to the subject matter of this *Chronica*, however, is a single annotation to Augustine's *Gen. litt.* VII,12, dealt with on pp. 203ff. In this passage Augustine discusses the incorporeality of the soul, claiming that it cannot be made of air or fire or any other element, since everything made of elements ("ex mundi corporeis elementis"), no matter how pure and rarified these may be, must be corporeal, and this pertains also to the "celestial fire" ("nec si de puri illius caelestisque ignis elemento facta anima diceretur"). On this very passage, there exists a marginal annotation in *N* which reads: "Sicut Hipatius et Heraclitus senserunt" (p. 208). According to the A., the reference to both philosophers in this connection derives from Tertullian's *An*, who indeed mentions that, according to Hipparchus (probably mistakenly quoted instead of Hippasus, cf. *Tertulliani De anima*, J.H. Waszink [ed.], Leiden – Boston, 2010<sup>2</sup>, pp. 127-128) and Heraclitus, the soul is made of fire (*An* 5.2). As the A. remarks, *An*, which survived only in the *Agobardinus* dating from the early ninth century, was used by patristic authors up to the fifth century, and perhaps Cassiodorus may have known it. But there are no traces of its later direct use, unlike, for instance, Tertullian's *Apol* (cf. P. Lehmann, "Tertullian im Mittelalter", *Hermes*, 87, 1959, pp. 231-246). On this basis, the A. localizes the origin of the *N* annotations as "postdat[ing] the early fifth century and [being] in circulation by the middle of the ninth century in Northern Italy, and in France by the eleventh century" (p. 205); he also deems it possible that they originated in Italy (*ibid.*). If the annotation to *Gen. litt.* VII,12 indeed points to the direct reading of Tertullian's *An*, it is a valuable witness to the early reception and knowledge of this important treatise by Tertullian.

Petr KITZLER

**79.** MOSETTI CASARETTO (Francesco), *Il banchetto sempiterno della Cena Cypriani — L'alimentazione nell'Alto Medioevo: pratiche, simboli, ideologie*. Spoleto, 9-14 aprile 2015, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2016, t. 2, p. 969-1009 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 63).

Sur *Cen* et sa réception médiévale, F. M. C. a déjà publié des études nombreuses et originales (*CTC* 02, 71 sq.; 03, 63; 04, 68; 05, 54-56; 06, 96), dont certaines sont reprises ici sous forme de résumés, p. ex. sur le titre *Cena Cypriani* à traiter comme un bloc (non comme une référence à un auteur prétendu) ou le parallèle établi avec le repas des noces d'Amour et Psyché chez Apulée. À l'occasion d'un colloque sur l'alimentation, il est revenu plus spécialement sur le statut du banquet nuptial et eschatologique relaté dans *Cen*, en approfondissant ses analyses antérieures, notamment grâce à ses travaux sur le théâtre. Contre la position irénique de Manca (cf. *CTC* 07, 101), qui voyait dans *Cen* une caricature amusante, légèrement irrévérencieuse, pour lecteurs avertis de la Bible, il en affirme le caractère blasphématoire. L'auteur « ha un rapporto culturale con la storia sacra, non un rapporto culturale, cioè di fede », ainsi que le confirme la « clef » finale où est personnifiée l'incrédulité : « Ridebat de facto Sara ». *Cen* n'est pas destiné à faire connaître la Bible, comme a pu croire Raban Maur, mais à s'en divertir de façon profanatoire, en se moquant de ses incongruités. Texte paradoxal où tout est surprenant, qui commence comme une parabole, et se poursuit, selon les séquences d'un banquet païen, par des listes interminables et des renvois codés, *Cen* n'a pu être joué au théâtre, du fait de ses innombrables personnages. Mais s'agirait-il

des indications scéniques d'une pantomime ou d'un mime, comme l'a estimé Jean diacre de Rome ? En fait, beaucoup de plaisanteries sont faites pour être savourées dans un fauteuil : ainsi le rapprochement entre Adam et le poisson appelé *pelamys*, qui repose sur l'association des deux avec la boue. F. M. C. avance donc l'hypothèse que *Cen* n'est pas seulement une parodie biblique, mais aussi une parodie des lectures liturgiques de la Bible, en tant que celles-ci étaient proposées par les auteurs chrétiens, de Tertullien à Augustin, comme substitut des spectacles païens. Excepté Jean Diacre, les lettrés médiévaux ont transformé l'ouvrage en un florilège orthodoxe, à portée didactique. — Pour s'orienter dans une étude aussi longue et complexe, le lecteur aurait apprécié des sous-titres. Si le texte est blasphématoire, l'auteur, vu sa connaissance de la Bible, ne peut guère être qu'un apostat ; mais alors quel était le public visé ? Seuls des lecteurs ou auditeurs assidus de la Bible étaient en mesure d'apprécier ses jeux intertextuels. Le contexte de production, à mon sens, pourrait être, en Afrique vers 395-403, le moment où le haut-clergé catholique condamnait les excès (chansons, danses et beuveries) commis durant les vigiles près des tombeaux des martyrs, en particulier dans la basilique de Carthage appelée *Mensa Cypriani*. Cette réforme rigoriste, imposée d'en haut, se heurta à une forte opposition à l'intérieur même de la communauté chrétienne, comme le révèle p. ex. la lettre 29 d'Augustin. F. D.

**80.** PEZÉ (Warren), *Des notes marginales sur le schisme des Trois Chapitres dans le plus vieux manuscrit du De baptismo contra donatistas* — *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 62, 2016, p. 293-334.

Sur cet article important pour l'intérêt que pouvaient susciter les écrits de Cyprien sur le (re)baptême et leur commentaire par Augustin dans les années 540-570, dans le contexte du schisme des Trois Chapitres, voir, dans le présent fascicule, le *Bulletin augustinien*, n° 165.

**81.** MARTÍN-IGLESIAS (José Carlos), *El tratado "De haeresibus" (CPL 1201) atribuido a Isidoro de Sevilla: notas en favor de una autoría discutida y primera edición completa del texto* — *Filologia mediolatina*, 25, 2018, p. 139-174.

L'A. reprend la question de l'authenticité isidorienne du *De haeresibus* découvert en 1936 par Á. C. Vega, dont il donne aussi une nouvelle édition. Parmi les sources du traité, il repère une utilisation de Minucius Felix, *Oct* 5, 13 (« variis et lubricis casibus soluta legibus fortuna dominatur ») en *De haeresibus* 12, 2, l. 144-146 (« Addunt preterea diuina prouidentia et ratione minime regi mundum, sed fortuitis et lubricis casibus, quadam soluta lege, tantum dominare fortunam »). C'est un argument en faveur de l'authenticité isidorienne, car Isidore est le seul auteur de l'Espagne wisigothique à connaître *Oct* (les emprunts d'Isidore ont été identifiés par J. Fontaine, puis par J. Elfassi, qui a enrichi le dossier dans sa thèse d'habilitation, *Les sources d'Isidore de Séville : éléments pour l'étude d'une bibliothèque de l'Espagne wisigothique*, soutenue en 2014). L. C.

**82.** MARTÍN-IGLESIAS (José Carlos), *Las fuentes de las Allegoriae quaedam sanctae scripturae (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla* — *Euphrosyne*, 46, 2018, p. 143-179.

On ne connaissait jusque à présent qu'un seul emprunt d'Isidore au *De Trinitate* de Novatien, identifié par J. Elfassi (qui l'a signalé en *CTC* 14, 57, et publié dans l'article recensé en *CTC* 15, 74). J. C. M.-I. en signale un second dans les *Allegoriae quaedam sanctae scripturae* : en *Alleg.* 107, l'évocation d'Isaïe est inspirée de *Trin* 28, l. 23-37 (*CCL* 4). L. C.

**83.** PETITMENGIN (Pierre), *Pierre Pithou, Théodore de Bèze et la chronologie des traités de Tertullien* — *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, by Maria-Cristina PITASSI and Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, with the collaboration of Arthur HUIBAN, Leiden – Boston : Brill, 2018, p. 200-215 (*Studies in Medieval and Reformation Traditions*, 212).

À Paris, la Bibliothèque Sainte-Geneviève conserve, sous la cote Fol. CC 233, INV 224 FA, une édition de Tertullien imprimée à Bâle en 1550 (voir déjà *CTC* 07, 26). Celle-ci comporte des anno-

tations de Pierre Pithou († 1596), transcrites à une époque, vers 1570-1572, où, encore protestant, il collaborait avec Théodore de Bèze († 1605). Sur le contre-plat supérieur, un brouillon qui se déchiffre avec peine, édité p. 203-205, constitue le premier essai connu de classement chronologique des œuvres de Tertullien, avec des commentaires justificatifs. Pour ce faire, Pithou s'appuie sur divers auteurs ecclésiastiques, les renvois internes et l'évolution doctrinale de Tertullien. Il y exprime des doutes sur l'authenticité du *De cibis iudaicis* et du *De Trinitate*, désormais restitués à Novatien. Ce mémoire – repris, mais sans les commentaires, par Théodore de Bèze dans sa propre édition annotée (Paris, 1545 = Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire Bf 81 Rés) – est à l'origine de tous les systèmes postérieurs de datation. Au temps de Pithou, la chronologie était à l'honneur, puisqu'en 1568, Jacques de Pamèle († 1587) avait proposé un nouveau classement des *Lettres* de Cyprien, fondé aussi sur leur date supposée de rédaction. F. D.

### NOUVELLES

**84.** Maria BOCCUZZI a soutenu en 2017 une thèse de doctorat de l'université de Bari (dir. Paolo Fioretti) intitulée *I fondamenti materiali della tradizione testuale di Cipriano : la tarda antichità*.

**85.** MATTEI (Paul), *Vna omnibus disciplina praeest (Mon. 10,7). The Signification of a Tertullian's sententia and its Fortune in Jerome, lors du colloque Hieronymiana 1: The Master and His Female Disciples. Women, Gender and Authority in Jerome: New Perspectives*, Zagreb, 24-25 octobre, 2019.

**86.** Ben HAUPT a soutenu le 7 mars 2019 une thèse de doctorat de l'université de Birmingham (dir. Hugh Houghton) intitulée *Tertullian's Text of the New Testament Outside the Gospels*.

**87.** LEFÈVRE (Olivier), *Le De ieiuniis de Tertullien : une voie de salut ?*, conférence donnée lors du cycle *Les monothéismes et le jeûne – Les jeudis du LEM (UMR 8584)*, 11 octobre 2018 [disponible sur la toile : [https://www.canal-u.tv/video/cnrs\\_ups2259/olivier\\_lefevre\\_le\\_de\\_ieiuniis\\_de\\_tertullien\\_une\\_voie\\_de\\_salut.46875](https://www.canal-u.tv/video/cnrs_ups2259/olivier_lefevre_le_de_ieiuniis_de_tertullien_une_voie_de_salut.46875)].





## INSTITUT D'ÉTUDES AUGUSTINIENNES COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

Olivier Marin, *La patience ou le zèle. Les Français devant le hussitisme (années 1400 – années 1510)*, 2020, 574 p., EAMA 56, 72 € (ISBN : 978-2-85121-302-0)

Première Réforme qu'a connue l'Europe latine, le hussitisme n'a pas fait trembler que les pays voisins de la Bohême. Jeanne d'Arc elle-même s'en est alarmée au soir de sa courte vie. Les Français, sinon la France comme telle, ont donc dû eux aussi se confronter à ce nouveau défi. Ils l'ont fait principalement dans le cadre des conciles généraux de Constance et de Bâle, dont ils inspirèrent ou appuyèrent la politique de répression, puis de négociation avec les héritiers de Jean Hus. La diplomatie n'était cependant pas tout. À l'instar de Jean Gerson, nombre de théologiens français s'engagèrent également dans la controverse doctrinale, soit de leur propre initiative, soit parce qu'ils furent consultés par les plus hautes autorités de l'Église. Enfin, une certaine connaissance du hussitisme se transmet en terre française, du moins dans les milieux curiaux, universitaires et ecclésiastiques ; elle y alimenta parfois les espoirs, le plus souvent la peur et la méfiance. En parcourant un long XV<sup>e</sup> siècle et en croisant les approches politique, intellectuelle et culturelle, ce livre entend donc analyser les moyens par lesquels les contemporains apprirent à intégrer le scandale de la rupture confessionnelle.

*Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive. Volume* édité par Alain Le Boulluec, Luciana Gabriela Soares Santoprete et Andrei Timotin, 2020, 330 p., EAA 208, 43 € (ISBN : 978-2-85121-308-2)

Depuis les études de Pierre Hadot, on sait que la démarche philosophique à la fin de l'Antiquité prend principalement la forme d'une exégèse des textes faisant autorité, non sans altérer leur visée première. Dès lors qu'ils sont perçus comme l'objet d'une révélation divine, cette herméneutique est indissociable d'une théologie. La lecture et le commentaire des textes impliquent une adhésion quasi religieuse à leur contenu doctrinal, lequel est près d'être assumé comme un ensemble d'articles de foi. Ces deux aspects complémentaires se sont accentués dans une relation complexe de rivalité avec le christianisme.

Cette transition progressive d'une conception philosophique du monde à une perception religieuse dans l'Antiquité tardive, du I<sup>er</sup> siècle au VI<sup>e</sup>, n'a pas été suffisamment analysée. Le présent livre veut contribuer à combler cette lacune. Il fait se croiser les perspectives de divers spécialistes – historiens de la philosophie ancienne, des religions du monde gréco-romain et de la patristique – autour de trois thèmes de réflexion précis : la place des révélations théologiques dans le discours philosophique de l'Antiquité tardive, la démarche exégétique comme source des dogmes philosophiques et théologiques, ainsi que le rôle de la polémique dans l'instauration d'un nouveau rapport entre croyances et philosophie.

Retrouver l'Institut d'études augustiniennes sur le site <http://www.etudes-augustiniennes.paris-sorbonne.fr>

Diffusion exclusive : Brepols Publisher <http://www.brepols.net>

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT  
D'ÉTUDES AUGUSTINIENNES

COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

*Série Antiquité*

- 202— **B. Goldlust**, *Corippe*, Johannide, livre 4. Introduction, édition critique, traduction et commentaire, 2017.
- 203— **S. Fialon**, *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, 2018.
- 204— *Ausone en 2015 : bilan et nouvelles perspectives*. Textes réunis et édités par É. Wolff, 2018.
- 208— *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*. Volume édité par A. Le Boulluec, L. G. Soares Santoprete et A. Timotin, 2020.

*Série Moyen Âge et Temps Modernes*

- 54— **Chr. Veyrard-Cosme**, *La Vita beati Alcuini (IX<sup>e</sup> s.)*. Les inflexions d'un discours de sainteté. Introduction, édition et traduction annotée du texte d'après Reims, BM 1395 (K 784), 2017.
- 55— *La lettre-miroir dans l'Occident latin et vernaculaire du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s.*, sous la direction de D. Demartini, S. Shimahara et Chr. Veyrard-Cosme, 2018.
- 56— **O. Marin**, *La patience ou le zèle. Les Français devant le hussitisme (années 1400 – années 1510)*, 2020.

BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE

- Œuvres de saint Augustin**, vol. 67/B. *Les Commentaires des Psaumes, CXVIII. Sermons 15-32*. Sous la direction de M. Dulaey, avec P. Descotes, L. Janssem (†) et M. Ribreau, 2017, 382 p.
- Œuvres de saint Augustin**, vol. 59/A. *Les Commentaires des Psaumes, XXXVII-XLIV*. Sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, P. Descotes et P.-M. Hombert, 2017, 736 p.
- Œuvres de saint Augustin**, vol. 18/A. *Contre Fauste le manichéen*, Livres I-XII. Sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, J.-D. Dubois, A. Massie, P. Mattei, M.-Y. Perrin et G. Wurst, 2018, 512 p.
- Œuvres de saint Augustin**, vol. 59/B. *Les Commentaires des Psaumes, XLV-LII*. Sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, P.-M. Hombert et N. Requin, 2019, 744 p.
- Œuvres de saint Augustin**, vol. 18/B. *Contre Fauste le manichéen*, Livres XIII-XXI. Sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, J.-D. Dubois, A. Massie, P. Mattei, M.-Y. Perrin et G. Wurst, 2020, 668 p.

NOUVELLE BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE

- Saint Augustin**, vol. 6, *La vie communautaire*. Traduction annotée des *Sermons* 355-356 par G. Madec, 1996, 63 p.
- Saint Augustin**, vol. 7, *La première catéchèse*. Introduction et traduction de G. Madec, 2001, 127 p.
- Saint Augustin**, vol. 8, *Sermons sur la chute de Rome*. Introduction, traduction et notes de J.-C. Fredouille, 2004, 148 p.

PÉRIODIQUES

- Revue d'études augustiniennes et patristiques* (1955 →) : 2 fasc. par an.
- Recherches augustiniennes et patristiques* (1958 →) : tome 38, 2018.

ISBN : 978-2-85121-310-5

ISSN : 1768-9260

Abonnement à la revue imprimée + numérique : 115 €

Abonnement à la revue imprimée : 115 €

Fascicules séparés : 65 €