

Laval théologique et philosophique



Littérature et histoire du christianisme ancien

Tuomas Rasimus, C. Kazadi, Claude Bégin, Timothy Janz, Dominique Côté, Paul-Hubert Poirier, Timothy Pettipiece, Robert Hurley, Annick Thibault, Anne Pasquier, Louis Painchaud, Charles Mercure, Marie-Pierre Bussièrès and Andrius Valevicius

Volume 57, Number 1, février 2001

Face à la globalisation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401333ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401333ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rasimus, T., Kazadi, C., Bégin, C., Janz, T., Côté, D., Poirier, P.-H., Pettipiece, T., Hurley, R., Thibault, A., Pasquier, A., Painchaud, L., Mercure, C., Bussièrès, M.-P. & Valevicius, A. (2001). Littérature et histoire du christianisme ancien. *Laval théologique et philosophique*, 57(1), 121–182. <https://doi.org/10.7202/401333ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2001

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

En collaboration**

Instrumenta studiorum

1. G. VAN BELLE, **Index Generalis ETL/BETL 1982-1997**. Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXXXIV), 1999, x-350 p.

Publiée depuis 1924, la revue lovaniste *Ephemerides Theologicae Lovanienses (ETL)* s'est imposée au fil des ans comme un des principaux organes de diffusion des résultats de la recherche dans le domaine de la théologie, entendue au sens large, patristique et histoire y comprises. Paraissant en quatre fascicules annuels, les *ETL* consacrent le double fascicule 2-3 à un très utile *Elenchus Bibliographicus* couvrant toutes les disciplines pratiquées dans les facultés de théologie universitaires, depuis l'histoire des religions jusqu'au droit canonique. Les fascicules 1 et 4 des *ETL* offrent des contributions d'ampleur variable, réparties en *articuli*, *notae* et *miscellanea*, ainsi que des *recensiones*. Dans les présentes tables, qui prennent le relais des *Tables générales 1924-1981*, on trouvera tout d'abord la liste et la table des matières des volumes, parus, réimprimés ou réédités de 1982 à 1997, de la *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BETL)*, des *Annua Nuntia Lovaniensia* et des *Studiorum Novi Testamenti Auxilia*. Suivent, par ordre alphabétique d'auteurs, le répertoire des quelque 2220 textes publiés dans les *ETL* et les *BETL* de 1982 à 1997, accompagné d'un précieux *Index Rerum*, dont le plan est repris de l'*Elenchus*, et celui des recensions, avec un *Index Auctorum*. L'ouvrage se termine par une section intitulée *Analysis*, dans laquelle les responsables des sections d'Ancien et de Nouveau Testament, et de Théologie dogmatique, morale et sacramentaire tracent un bref bilan des publications parues dans les *ETL* et les *BETL*. En introduction à cet *Index Generalis*, le prof. F. Neyrinck présente le Conseil de rédaction et les principaux collaborateurs des *ETL*. Une très intéressante section réservée aux *Personalialia* rappelle ensuite l'œuvre scientifique et la carrière de trois éminents *lovanenses*, piliers des *ETL*, André de Halleux, Albert Houssiau et Gustave Thils. L'utilité de cet *Index* pour la recherche sur les origines

* Précédentes chroniques (sous le titre « Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église ») : *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), p. 303-318 ; 46 (1990), p. 246-268 ; 48 (1992), p. 447-476 ; 49 (1993), p. 533-571 ; 51 (1995), p. 421-461 ; 52 (1996), p. 863-909 ; 55 (1999), p. 499-530.

** Ont collaboré à cette chronique : Paul-Hubert Poirier, Louis Painchaud, Andrius Valevičius, Robert Hurley, Anne Pasquier, Timothy Janz, Dominique Côté, Marie-Pierre Bussières, Claude Bégin, C. Kazadi, Charles Mercure, Timothy Pettipiece, Tuomas Rasimus et Annick Thibault.

chrétiennes et l'histoire du christianisme ancien est évidente, mais son intérêt historiographique n'est pas moindre. Il illustre l'éminente contribution de l'institution lovaniste (U.C.L. et K.U.L.) à la recherche dans les domaines qui intéressent cette chronique.

Paul-Hubert Poirier

2. F. NEIRYNCK, J. VERHEYDEN, R. CORSTJENS, **The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q. A Cumulative Bibliography 1950-1995**. Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXL A et B), 1998, 2 vol., VIII-1008 p. et 432 p.

Cette bibliographie couvre près d'un demi-siècle de recherche sur Matthieu et la source des dits (Q). Le premier volume comporte le répertoire alphabétique des publications originales, des réimpressions et des rééditions. La plupart des références sont accompagnées d'une brève notice analytique, dans laquelle on trouvera, le cas échéant, un renvoi aux *New Testament Abstracts*, des précisions sur les sujets traités et, dans le cas des monographies, un choix de recensions. Le second volume comprend les index qui permettront de tirer le meilleur profit des mille pages qui précèdent. Ces index sont un modèle du genre. Ils fournissent, séparément pour Matthieu et pour la source Q, la liste des passages évangéliques et un index des matières très détaillé. Les noms des auteurs des publications jugées les plus importantes sont signalés en caractères gras. Par son exhaustivité et la qualité de ses index, cette bibliographie est un indispensable instrument de travail pour la recherche sur les origines chrétiennes¹.

Paul-Hubert Poirier

3. C. MAYER, éd., **Augustinus-Lexikon**. Bâle, Schwabe & Co., vol. 2, fasc. 1/2 : **Cor-Deus**, 1996, XLVIII p. -320 col. ; et vol. 2, fasc. 3/4 : **Deus-Donatistas (Contra-)**, 1999, 320 p.

Nous avons eu l'occasion de présenter dans les pages de cette revue les premiers fascicules de l'*Augustinus-Lexikon* et de dire un mot des principes qui gouvernent la réalisation de cet ambitieux dictionnaire². Rappelons qu'il se propose « de donner une vue d'ensemble de la personne, de l'environnement et de la pensée d'Augustin » (vol. 1, fasc. 1, p. XVII) et de procurer ainsi un « nouvel instrument d'accès à l'œuvre augustiniennne » (p. XVIII). Ces deux nouveaux fascicules doubles regroupent près de 70 notices, en français, anglais et allemand, dont les lemmes, selon la pratique du dictionnaire, sont tous tirés du vocabulaire augustinien, qu'il s'agisse de titres d'œuvres de l'évêque d'Hippone, de thèmes ou de concepts, de *realia*, de personnages bibliques, historiques ou contemporains d'Augustin, ou encore d'adages, comme les fameux *crede ut intellegas, da quod iubes et iube quod uis, et dilige et quod uis fac*. Même si tous les articles ont leur importance, certains d'entre eux se distinguent par leur intérêt intrinsèque ou par leur ampleur, notamment ceux consacrés au corps, à la création (« *Creatio, creator, creatura* »), à Dieu ou aux donatistes. La richesse de ces articles nous fait souhaiter que la suite ne tarde pas trop. Signalons toutefois que, pour nous faire patienter, l'éditeur du *Lexikon* a mis sur le marché un CD-ROM intitulé *Corpus augustinianum Gissense*, qui donne accès à l'ensemble de l'œuvre augustiniennne, à une concordance complète et à une bibliographie de plus de 20 000 titres arrangée selon les lemmes du *Lexikon*.

Paul-Hubert Poirier

1. La belle miniature arménienne qui orne la jaquette de l'ouvrage représente non saint Matthieu, mais saint Jean !

2. *LTP* 52 (1996), p. 866-867.

4. R. BRAUN, F. CHAPOT, S. DELÉANI, F. DOLBEAU, J.-C. FREDOUILLE, P. PETITMENGIN, **Chronica Tertulliana et Cypriana, 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne**. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 157), 1999, XII-642 p.

À partir de 1974, la *Revue des études augustiniennes* a entrepris, parallèlement à son *Bulletin augustiniens*, la publication annuelle d'une chronique des travaux — éditions, traductions, *instrumenta*, monographies et articles — consacrés à Tertullien. L'initiative de cette nouvelle chronique revenait à Pierre Petitmengin, René Braun et Jean-Claude Fredouille, qui en assurent la rédaction. Au fil des ans, cette chronique a élargi ses horizons et, grâce à l'adjonction de collaborateurs, a fini par embrasser l'ensemble de la première littérature chrétienne d'expression latine, jusqu'au milieu du III^e siècle. Cette ouverture n'a cependant pas privé les utilisateurs de ce qui, dès l'origine, constituait, avec sa visée exhaustive, l'intérêt premier de la chronique, à savoir les notices critiques accompagnant chacun des titres signalés. Parfois brèves, la plupart du temps très développées et atteignant même à l'occasion les dimensions d'un article, ces notices, dues aux meilleurs spécialistes français du domaine, constituent en elles-mêmes une contribution notable à la recherche sur la première latinité chrétienne. On se réjouira dès lors de trouver réunies en un volume les chroniques rédigées jusqu'en 1994. L'avant-propos de J.-C. Fredouille retrace l'histoire de l'entreprise et les Réflexions préliminaires de R. Braun réussissent le tour de force de présenter en moins de quatre pages les grandes lignes de 20 ans de recherche. On a profité de cette reprise des chroniques pour les enrichir d'additions et de mises à jour. Outre les index habituels, des auteurs modernes et des matières, les Tables offrent un très utile « Conspectus » des chroniques qui permettra de repérer rapidement les éditions, les traductions ou les publications portant sur les thèmes les plus importants. Soulignons aussi la grande qualité typographique de l'ouvrage, sans oublier les huit planches tirées d'éditions anciennes qui l'agrémentent.

Paul-Hubert Poirier

Bible et histoire de l'exégèse

5. J.-M. AUWERS, A. WÉNIN, éd., **Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert**. Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium », CXLIV), 1999, XLII-494 p.

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la réception du texte biblique dans l'Antiquité se réjouiront de la parution de ce volume offert au bénédictin de Maredsous et professeur lovaniste à l'occasion de son 65^e anniversaire. Il contient 21 études consacrées aux domaines de recherche qui ont été marqués par les travaux du jubilaire au cours des 30 dernières années, précédées d'une bibliographie de ses travaux, d'une biographie et d'un hommage rédigé par le père Nicolas Dayez, abbé de Maredsous. Les contributions sont regroupées sous quatre thèmes, à savoir : Bible hébraïque ; versions grecque et latine de l'Ancien Testament ; période intertestamentaire et Nouveau Testament ; et enfin réception du texte biblique. Les septantistes, dont je suis, seront particulièrement heureux de noter que, malgré la division du volume en quatre parties, presque tous les articles concernent la Septante (LXX) d'une façon ou d'une autre. Cette unité thématique, ainsi que la grande qualité des contributions, font de ce volume un représentant particulièrement réussi du genre littéraire « *Festschrift* ».

La première contribution, celle de Marc VERVENNE, est consacrée aux problèmes textuels posés par Ex 14,20. L'auteur démontre avec beaucoup de minutie (p. 11-20) que la LXX repose ici sur

un texte hébreu différent du texte massorétique. Le texte massorétique est obscur et les commentateurs cherchent généralement à le corriger, parfois en suivant la LXX ; le prof. Vervenne, en revanche, réagissant sans doute aux excès de certains correcteurs, cherche plutôt à trouver un sens au texte massorétique. L'exercice est ardu et, malgré la richesse des observations apportées, au terme de cette étude, le passage reste peu compréhensible ; il faut dire que l'approche conservatrice de Vervenne convainc d'autant moins que l'existence dans l'Antiquité d'une version cohérente de ce passage est clairement attestée par la LXX, ce dont Vervenne lui-même fait la démonstration. La contribution suivante, celle de Francolino GONÇALVES, propose un nouvel examen des hypothèses qui ont été avancées pour expliquer les relations entre 2 Rois 18,13-20 et le passage parallèle en Is 36-39. L'exposé, qui est un modèle de clarté, aboutit à la conclusion de la priorité de 2 Rois. Les deux études suivantes illustrent bien la fécondité des travaux du jubilaire, puisque toutes deux examinent minutieusement l'oracle de la nouvelle alliance (Jr 31,31-34) en s'inspirant des travaux du père Bogaert sur les relations entre la LXX et le texte massorétique de Jérémie. Jacques VERMEYLEN développe quelques hypothèses hardies mais fascinantes qui lui semblent découler de la priorité accordée par Bogaert au texte représenté par la LXX ; Bernard RENAUD, en revanche, remet en question cette priorité et présente plusieurs arguments très fins à l'appui de l'hypothèse inverse. La section sur la Bible hébraïque est complétée par la contribution de Jan LUST, qui propose un nouvel examen du champ sémantique de l'exil dans la Bible hébraïque et la LXX et en tire des conclusions intéressantes sur l'histoire rédactionnelle du livre d'Ézéchiel.

La section proprement consacrée à la LXX et aux Vieilles Latines s'ouvre par un article remarquable d'Adrian SCHENKER qui, avec sa concision et sa clarté habituelles, propose une solution nouvelle à un problème qui trouble les biblistes depuis fort longtemps : pourquoi les traducteurs de la LXX ont-ils choisi de rendre le mot hébreu *berit*, qui signifie « alliance », par le mot grec διαθήκη, qui signifie plutôt « testament » ? L'on sait la grande portée de ce choix dans l'histoire de la pensée juive et surtout chrétienne et donc l'importance de la question. Pour y répondre, Schenker s'appuie notamment sur les travaux d'Emanuel Tov, qui ont démontré que les options de traduction de l'ensemble de la LXX sont souvent déterminées par le contexte particulier où un mot hébreu apparaît dans ses premières attestations bibliques, c'est-à-dire, généralement, dans le Pentateuque. Or, le Pentateuque ayant sans doute été traduit au III^e siècle à Alexandrie, Schenker démontre que le sens particulier qui revenait au mot διαθήκη dans le droit successoral ptolémaïque pouvait très bien convenir aux premières occurrences de *berit* dans le Pentateuque (Gn 6,18 ; 9,1-17 ; 15,18 ; 17,8), puisque dans tous ces passages l'alliance proposée par le Seigneur comporte un don ou, si l'on veut, un legs (διαθήκη) foncier. L'auteur promet de développer davantage sa thèse, qui possède l'évidence des bonnes idées que l'on n'a malheureusement pas eues soi-même, dans un article à paraître dans la *Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*. Dans l'article suivant, John W. WEVERS profite de son expérience éditoriale récente avec la Septante de Göttingen pour examiner le récit de Balaam en Nb 22-24. Comme le remarque Wevers, Balaam a mauvaise réputation, autant dans le judaïsme que dans le christianisme ; mais la réprobation dont il fait l'objet ne semble guère justifiée par ses actions telles qu'elles sont décrites dans le récit du livre des Nombres. Cependant, Wevers trouve des traces d'une attitude négative envers le prophète dans la traduction de la LXX, notamment dans l'emploi des noms divins. En effet, dans ce passage, le nom propre de Dieu, *yhwh*, dont l'équivalent habituel est κύριος, est systématiquement rendu par le substantif générique θεός, qui rend habituellement *'elohim*. Wevers en conclut que le traducteur répugnait à associer le nom propre du Dieu d'Israël à un personnage aussi exécrationnel. J'ajouterais pour ma part que, s'il ne fait guère de doute que ce traitement des noms divins est significatif, rien ne prouve qu'il s'agit d'une intervention du traducteur ; la révision tendant à dissocier *yhwh* de Balaam peut aussi bien remonter à la *Vorlage* du traducteur. Les deux contributions suivantes

concernent les Vieilles Latines. La première est signée par le doyen des éditeurs de Göttingen, Robert HANHART. Ceux qui ont le courage de pénétrer dans cette étude, rédigée dans un allemand savant qui se situe souvent aux limites du compréhensible, y trouveront une étude fondamentale sur la place du manuscrit de Verceil (Archivio Capitolare, 22 ; sigle La¹²³ dans la Septante de Göttingen) dans la tradition textuelle des deux livres d'Esdras. Ce manuscrit avait été identifié comme une Vieille Latine des livres d'Esdras par le père Bogaert en 1988 et n'a cessé d'intéresser les critiques textuels depuis cette date, notamment en raison de ses affinités textuelles avec les manuscrits dits lucianiques de la LXX. L'article suivant, par J.-C. HAELEWYCK, présente également une continuité avec les travaux du jubilaire, puisqu'il reprend les objectifs et la méthodologie appliqués par le père Bogaert à une Vieille Latine de Judith dans un article de 1968 et les utilise pour une étude du livre d'Esther dans la première Bible d'Alcalá. Les trois contributions qui complètent la deuxième section sont consacrées plus particulièrement à la LXX : Maurice GILBERT examine les différences entre le texte long (offert par les manuscrits en minuscule et la Vieille Latine) et le texte bref (celui des manuscrits en onciale) de Siracide 24, pour aboutir à la conclusion que les ajouts du texte long proviennent sans doute d'un milieu juif plutôt que chrétien ; Marguerite HARL étudie les particularités de Sophonie 3,7b-13 dans la version LXX et la manière dont ce passage a été interprété — on pourrait aussi dire transformé — par les exégètes chrétiens de l'Antiquité ; enfin André WÉNIN répond par la négative à la question posée par le titre de sa contribution : « Y a-t-il un "Livre de Baruch" ? », reprenant et développant ainsi une hypothèse proposée par le jubilaire dans un article de 1973.

Toutes les contributions de la section « Intertestament et Nouveau Testament » concernent en réalité le Nouveau Testament, à l'exception de celle d'E. TOV, directeur de la nouvelle équipe chargée de la publication des manuscrits de la mer Morte, qui présente un relevé des documents de Qumrân (et des sites environnants) écrits sur papyrus (la plupart des documents étant plutôt en parchemin). Il y joint quelques remarques sur ce que l'emploi de ce matériau peut nous apprendre sur les textes et leurs lecteurs. J.-M. VAN CANGH enchaîne avec un examen de l'évolution de la tradition de la cène dans les évangiles synoptiques ; C. FOCANT étudie la reprise du Ps 22 dans le récit de la Passion de Marc ; enfin J.-M. SEVRIN propose une réévaluation du cas curieux de la phrase citée comme Écriture par Paul en 1 Co 2,9, mais que l'on cherche en vain dans l'Ancien Testament, à la lumière d'une parole semblable qui est attribuée à Jésus dans l'Évangile de Thomas découvert à Nag Hammadi.

La dernière section, intitulée « Réception du texte biblique », commence par une étude du syriacisant oxonien S. BROCK sur la réception de l'expression *ruah 'elôhîm* (Gn 1,2) dans la tradition syriaque. S'agit-il de « l'Esprit de Dieu », du « souffle de Dieu », ou encore d'un « vent violent », pour ne citer que trois traductions françaises choisies au hasard parmi celles qui garnissent mes étagères ? Il est intéressant de suivre avec Brock les hésitations et les polémiques des traducteurs et exégètes syriaques qui optent pour l'une ou l'autre de ces solutions, ou pour d'autres encore. Dans l'article suivant, G. DORIVAL propose un survol de la contribution d'Origène à l'histoire textuelle de l'Ancien Testament. Dorival cherche surtout à montrer que « l'apport d'Origène [...] ne se limite pas aux *Hexaples* et à la *Lettre à Africanus* », et il est intéressant de noter que, pour ce faire, il étudie notamment le début de l'*Homélie 14 sur les Nombres*, où Origène commente précisément l'emploi des noms divins en Nb 22 qui a retenu l'attention de J.W. WEVERS dans sa contribution à ce volume, mentionnée plus haut. Le volume se termine par trois contributions qui, malgré leur qualité, se situent en dehors du cadre chronologique de cette chronique ; je me contenterai donc d'en indiquer les titres : F. DOLBEAU, « Un poème médiolatin sur l'Ancien Testament : le *Liber prefigurationum Christi et ecclesie* » ; J.-P. DELVILLE, « Les citations de l'Ancien Testament dans

la *Vita* de Julienne de Cornillon » ; enfin A. KABASELE MUKENGE, « Relecture de Gn 4,1-16 dans le contexte africain ».

Timothy Janz

6. M. HERRANZ MARCO, **Huellas de Arameo en los Evangelios y en la Catequesis Cristiana Primitiva**. Madrid, Editorial Ciudad Nueva/Fundación San Justino (coll. « Studia Semitica Novi Testamenti », V), 1997, 356 p.

Le propos de cet ouvrage est de retrouver des traces d'araméen dans les Évangiles et les témoins écrits de la catéchèse chrétienne primitive. L'araméen, dans l'une ou l'autre de ses variétés dialectales, ayant été la langue usuelle de Jésus et des premières communautés palestiniennes, on s'est efforcé depuis longtemps d'en restituer la présence dans les plus anciens textes chrétiens. De nombreuses recherches ont été consacrées à cette question, dont on retiendra celles de Matthew Black³ et de Joseph A. Fitzmyer⁴. Cette quête des araméismes sous-jacents aux textes évangéliques et paléochrétiens s'inscrit elle-même dans un cadre plus vaste, celui de la reconstruction de l'arrière-plan sémitique du christianisme primitif. Cependant, si l'on tient compte du fait qu'aucun texte chrétien des premières générations ne nous est parvenu autrement qu'en grec, ainsi que de l'influence profonde exercée sur cette littérature par la traduction grecque de la Bible juive, la Septante, l'entreprise consistant à retrouver un substrat araméen derrière les Évangiles est toujours risquée. En effet, par-delà les quelques mots ou expressions araméens passés comme tels dans le Nouveau Testament, ou de tournures syntaxiques et stylistiques qui « sentent » l'araméen, il est très difficile d'arriver à des résultats indiscutables. Ce qui ne signifie pas qu'il faille y renoncer, surtout si l'on considère que le corpus de textes araméens anciens s'est singulièrement accru au cours de la seconde moitié du XX^e siècle.

L'ouvrage que nous présentons maintenant montre à l'évidence le profit qu'il peut y avoir à rouvrir le dossier des traces araméennes dans le Nouveau Testament, à la lumière des sources découvertes ou publiées depuis la trouvaille de Qumrân. Il s'agit en fait de la thèse soutenue par l'auteur en 1977 devant l'Université pontificale Comillas de Madrid, qui, pour diverses raisons, dont celle de santé, n'a pu être éditée que 20 ans plus tard. Ces circonstances expliquent que la bibliographie ne dépasse guère le milieu des années 1970. Il s'agit néanmoins d'un ouvrage qui, par la richesse et la précision des études qu'il rassemble, méritait d'être diffusé auprès du public savant. En effet, l'auteur se propose d'éclairer l'influence du lexique araméen sur le grec du Nouveau Testament par le biais d'enquêtes ponctuelles et méticuleuses, dont les résultats pourraient servir de bases à une synthèse en vue d'une « lecture du Nouveau Testament grec à la lumière du lexique araméen » (p. 39). Les cas retenus ne sont pas ceux qui présentent les araméismes les plus évidents, mais ceux dont seul un examen soigneux de l'ensemble littéraire dans lequel ils se situent peut dévoiler l'existence. Pour chacun de ces cas, le point de départ est fourni à l'auteur par une « anomalie » du texte grec, par exemple, « une construction étrangère au grec, un sens confus ou discordant, une signification claire, mais plus ou moins exclue en raison du contexte immédiat ou éloigné, etc. » (p. 41).

La première de ces enquêtes vise la polysémie du verbe « trouver » (εὕρισκειν), utilisé parfois au sens de « pouvoir » (δύνασθαι ou ἰσχύειν), qui s'expliquerait par la sémantique du verbe araméen ܦܫܬܐ. On a cependant mis en doute, à la suite de F. Schultess, qu'en araméen palestinien,

3. Voir *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1967³.

4. Voir les deux recueils *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London, G. Chapman, 1971, et *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, Chico, California, Scholars Press, 1979.

ce verbe puisse prendre les deux acceptions de « trouver » et de « pouvoir ». Cependant, l'apport de l'*Apocryphe* araméen de la *Genèse* retrouvé à Qumrân montre que tel n'est pas le cas, ce qui permet à l'auteur de réexaminer cinq passages néotestamentaires où le verbe εὐρίσκειν apparaît : la guérison du paralytique amené à Jésus par le toit (Mc 2,3-4) ; Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc 4,17) ; Paul et le Christ (Ph 3,9) ; Marie et Joseph (Mt 1,18) ; la terre et ses œuvres (2 Pi 3,10).

La seconde partie de l'ouvrage considère la polyvalence de la construction « [...] pas [...] jusqu'à ce que [...] » ([...] οὐ μὴ [...] ἕως ἄν ; οὐκ [...] ἕως) en Mt 16,28, Mt 23,39 (|| Lc 13,35) et Mt 1,25. Pour ce dernier passage, fort débattu par les exégètes, les théologiens et les polémistes de tous bords, l'auteur propose une interprétation fondée sur un nouveau découpage du verset et sur l'équivalence ἕως οὗ = καὶ ἰδοῦ, qui m'apparaît tout à fait convaincante. Toutefois, j'ai de la difficulté à le suivre dans la conclusion théologique qu'il en tire, à savoir qu'ainsi compris, Mt 1,25 fournirait une affirmation claire de la virginité perpétuelle de Marie. Il me semble, au contraire, que l'argumentation qu'il développe montre que le verset de Matthieu ne saurait être invoqué ni dans un sens ni dans l'autre. Cette réserve n'infirme cependant en rien la pertinence de l'analyse.

La dernière section de l'ouvrage touche « Jésus à Gethsémani » tel que le voit l'auteur de la Lettre aux Hébreux (5,7-8) et la difficulté que posent, dans ce passage, les deux participes coordonnés προσενέγκας καὶ εισακουσθεῖς. L'interprétation proposée ici du second participe — comme un adjectif de capacité, « exauçable », selon une des valeurs du participe passif araméen — permet de rendre compte de manière très satisfaisante de l'articulation des deux versets.

Outre les passages bibliques auxquels les trois études sont explicitement consacrées, ce livre rassemble quantité d'observations précieuses sur un grand nombre de passages néotestamentaires pour lesquels un rapprochement avec la littérature araméenne ancienne s'avère pertinent. Il constitue donc un apport significatif à une connaissance plus fine de l'arrière-plan sémitique du Nouveau Testament, tant sur le plan factuel que méthodologique. Il montre aussi quel profit l'intelligence et l'exégèse des textes néotestamentaires peuvent tirer de recherches philologiques et linguistiques.

Paul-Hubert Poirier

7. R.A. HORSLEY, éd., **Paul and Empire : Religion and Power in Roman Imperial Society**. Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, 1997, 258 p.

Cet ouvrage présente 14 textes (dont 13 ont déjà été publiés ailleurs) qui, regroupés sous le titre de *Paul and Empire*, constituent désormais une référence incontournable tant pour les spécialistes de Paul que pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du christianisme primitif. Ce livre original contribue à l'avancée de nos connaissances dans les trois domaines suivants : le culte impérial, le patronage impérial et la signification politique de la mission et du langage de Paul. On allie à la méthode historique des sensibilités en provenance de la théologie de la libération. Plutôt que de penser accéder à une vision objective des réalités du 1^{er} siècle, l'éditeur relie l'inspiration méthodologique de ces contributions aux descriptions que donnent ses collègues tiers-mondistes de l'empire moderne. En témoignant des effets néfastes de l'Empire, ces exégètes savent reconnaître et mettre en évidence une couche exégétique ignorée jusqu'alors par les praticiens des seules études historiques traditionnelles. La reconnaissance de l'existence d'un lien inévitable entre le processus interprétatif et le contexte de la réception demeure rarissime parmi les praticiens des méthodes historico-critiques.

Ce groupe d'auteurs expose le caractère religieux des écrits politiques romains et le caractère politique des écrits religieux chrétiens en se fondant sur des textes de provenance romaine ou gréco-romaine et dans certains cas sur le corpus paulinien. L'image qui en émerge est celle d'un entrelacs

inextricable de la religion et de la vie politique tant dans l'Empire romain que dans la mission de Paul. Il semble clair que, pour Paul, la foi en Jésus Christ ne pouvait qu'impliquer une révolution sociopolitique au sein de la société impériale. Ces auteurs mettent en évidence les multiples injustices, les inégalités et les cruautés de toutes sortes qui s'avéraient essentielles au bon fonctionnement de l'Empire romain, en même temps qu'ils relèvent le langage et les stratégies employés par Paul pour s'y opposer. À l'instar de Jésus, Paul se rangeait du côté des vaincus et des pauvres.

Horsley offre une introduction utile à chacune des quatre sections en lesquelles il classe ces auteurs. Dans la première section, intitulée « L'évangile du salut impérial », figurent les articles de P.A. BRUNT, Dieter GEORGI, S.R.F. PRICE et Paul ZANKER qui présentent sur l'Empire des témoignages d'hommes de lettres romains de même que des descriptions de la tyrannie romaine provenant des peuples vaincus. En ce qui concerne le culte impérial, Zanker fait une intéressante distinction entre Rome et l'Asie mineure. Il soutient que la divinisation de l'empereur tout comme le culte impérial ont plutôt été des idées grecques que romaines. Ce sont les Grecs qui ont d'abord pratiqué le culte des grands hommes, le culte des rois et des empereurs. Les Orientaux ont simplement adopté la même statuaire et les mêmes sculptures qu'à Rome, avec les modifications qu'imposait un contexte socioreligieux différent. Auguste devait lui-même voir à ce que le culte enthousiaste que l'on lui rendait se fit avec plus de sobriété. En général, il apparaît que la compétition entre les villes de la Méditerranée a été un facteur important pour l'expansion du culte impérial, surtout en Asie mineure où Paul exerçait sa mission. Ces villes se concurrençaient dans leurs hommages à l'empereur-dieu avec l'espoir d'en recevoir des bénéfices. Dès lors, le culte impérial exerçait dans la sphère politique une influence beaucoup plus importante que ne le reconnaissent normalement les exégètes du Nouveau Testament.

Sous le titre de « Patronage, sacerdoce et pouvoir », la deuxième section inclut des articles de P. GARNSEY / R. SALLER, de John K. CHOW et de Richard GORDON. On y découvre comment le système de patronage a permis aux Romains de garder la paix dans de vastes régions de l'Empire sans user de la force. Le système de patronage présentait certaines caractéristiques des systèmes de ventes pyramidales que nous connaissons aujourd'hui. Le *princeps* (l'empereur) lui-même était à la tête d'un système fortement hiérarchisé de mécènes et de clients. Ceux qui occupaient un rang supérieur dans la pyramide profitaient de tous ceux qui occupaient des rangs inférieurs. Les inégalités entre les classes s'avéraient suffisantes pour inspirer de la loyauté chez les subordonnés qui espéraient toucher un bénéfice quelconque. Ce système encourageait une flagornerie qui nous paraît aujourd'hui éhontée.

Dieter GEORGI, Helmut KOESTER et Neil ELLIOTT contribuent à notre compréhension de « L'évangile anti-impérial de Paul ». Ces auteurs abandonnent la distinction anachronique entre le judaïsme et le christianisme et dépeignent Paul comme un prédicateur du judaïsme messianique. Il semble que l'influence de la théologie luthérienne ait fait interpréter plusieurs des termes clés employés par Paul dans un sens spirituel ou religieux alors que leur sens premier et leur origine sont nettement politiques. La compréhension que l'on a du vocabulaire de Paul bascule au moment où l'on se rend compte qu'il emprunte à une terminologie déjà bien établie dans le culte impérial. Paul adapte à l'annonce du salut en Jésus Christ un langage qui servait à décrire l'empereur. Paul voit en Jésus ce que le *princeps* prétendait être, soit le représentant de l'humanité, le réconciliateur et le prince du monde. La terminologie employée par Paul pour parler de l'avènement prochain du Seigneur (entre autres ἡ παρουσία et ἡ ἀπάντησις) est une terminologie qui parle de l'arrivée de César ou d'un haut dignitaire dans une ville impériale. Τὸ εὐαγγέλιον est d'abord la bonne nouvelle du salut impérial. Ἡ πίστις est la loyauté de César ou de Rome envers ses sujets, et la fidélité

que les sujets doivent à leur tour à César. Ἡ δικαιοσύνη est la justice imposée par César et ἡ εἰρήνη est la paix ou le bon ordre établi par la conquête romaine.

La quatrième et dernière section s'intitule « La construction d'une société alternative ». Karl P. DONFRIED, Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA et Richard HORSLEY y contribuent. En analysant le vocabulaire de Paul, Donfried en arrive à faire l'hypothèse que le caractère politique de ce discours pourrait bien être à l'origine des difficultés que celui-ci a connues à Thessalonique. Paul établissait une opposition entre le salut offert par le vrai Seigneur qui est Jésus Christ et le salut offert par celui que l'on proclame faussement comme seigneur, c'est-à-dire César. Le lecteur découvre donc jusqu'à quel point la vision de Paul était radicalement opposée à la politique impériale. Paul imaginait une société caractérisée par une égalité horizontale qui remplacerait les hiérarchies de l'Empire : un monde où il n'y aurait ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni mâle ni femelle. Il défend à ses disciples de recourir à la justice impériale ou d'y chercher un quelconque avantage économique. L'image que l'analyse de Horsley fait émerger est celle d'un mouvement social plutôt que celle d'un culte religieux. Schüssler-Fiorenza montre également à l'évidence que l'accommodation à l'Empire qu'a connue la deuxième génération néotestamentaire (les deutéro-pauliniennes) trahit en quelque sorte l'inspiration et le caractère radical de la vision originale de Paul.

Paul and Empire est un livre qui se lit facilement. Parmi les nombreuses qualités de cet ouvrage, il y en a deux qui retiennent notre attention : 1) la nouvelle perspective herméneutique informée par les sciences sociales et les intuitions de la théologie de la libération ; 2) l'analyse détaillée du caractère politique et social du discours paulinien. En regroupant ainsi ces articles, Horsley a rendu un grand service à ses collègues spécialistes de Paul.

Robert Hurley

8. B. DELAROCHE, **Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul dans le *De peccatorum meritis et remissione* (hiver 411-412)**. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 146), 1996, 408 p.

On sait l'importance qu'Augustin attachait à Paul. Le livre VIII des *Confessions*, certainement son livre le plus connu, le laisse entrevoir. Dans l'ouvrage analysé par B. Delarocche, le *De peccatorum meritis et remissione*, écrit pour contrer les thèses de Pélage et ses disciples, l'influence de Paul sur Augustin est mise en évidence de manière incisive. Des versets comme 1 Co 15,21-22 en viennent à occuper une place essentielle dans sa réflexion théologique. Il se doit d'examiner de façon plus approfondie les écrits de l'apôtre, puisque ce sont précisément sur eux que sont appuyés Pélage et ses disciples pour élaborer leur doctrine. C'est cet effort particulier d'interprétation de la part d'Augustin par laquelle il précisera sa doctrine de la grâce qui nous est ici montré. L'auteur présente une analyse systématique de l'exégèse de Paul dans ce traité, la théologie qui en découle, le tout suivi d'une évaluation critique de la méthode d'exégèse utilisée.

Une longue introduction situe le *De meritis* dans le contexte historique où il a surgi. On constate une amplification de l'étude de Paul durant les dernières décennies du IV^e siècle, en particulier à cause de la divulgation en Afrique de la théologie de Pélage par un de ses disciples, Caelestius. C'est pourquoi Augustin sera sollicité : le *De meritis* est une réponse aux demandes répétées d'un ami. On attend d'Augustin des arguments face à certaines thèses des pélagiens. Ils admettaient, par exemple, la réalité du péché d'Adam, mais non que ce péché ait rejailli inéluctablement sur ses descendants ; Adam, parce qu'il est une créature, serait mort même sans avoir péché. Ils refusent également l'existence du péché originel chez les nouveau-nés. Le *De meritis* présente ainsi les premières traces de conscience des divergences théologiques entre Augustin et ceux qui deviendront

ses adversaires. L'auteur confirme, d'après son enquête, la datation déjà admise du *De meritis*, c'est-à-dire 411-412.

Augustin y procède en suivant l'habitude des rhéteurs de l'époque qui traitent les causes selon la méthode dite de « procatalepse », laquelle consiste à formuler à l'avance le système de l'argumentation adverse dont les thèses sont alors réfutées une à une. Ce procédé fournit le plan de l'ouvrage, du moins pour les livres I et II. En revanche, la réception et la lecture des *Expositiones* de Pélagé seraient à l'origine du troisième livre qui se présente comme un complément.

Outre un état de la recherche sur le *De meritis*, une section fort intéressante et pratique est consacrée aux principes de l'exégèse augustinienne, tels que les ont dégagés les études antérieures, ainsi qu'un état de la recherche sur l'interprétation de Paul chez Augustin.

Soulignons avec l'auteur la nécessité et l'intérêt d'étudier une œuvre en elle-même et d'après son contexte. Beaucoup d'études de synthèse sont présentées sur Augustin mais peu d'études analytiques voient le jour, ainsi qu'il le déplore. Peut-on en effet dégager la pensée moyenne et générale d'un auteur ? Une telle étude, qui fait l'analyse des versets bibliques dans leur déroulement historique, tient compte de l'évolution des idées chez Augustin et permet de mettre en lumière des convictions réellement nouvelles à cette époque de sa vie. Sont aussi résumées les phases successives de la lecture qu'Augustin a donnée des épîtres pauliniennes : exégèse sous l'influence du manichéisme, lecture théologique et philosophique sous influence néoplatonicienne, puis lecture toujours plus théologique, en lien avec son appartenance à l'Église et avec son rôle de pasteur et d'hérésiologue.

L'auteur explique l'évolution d'Augustin par son étude de la Bible (avant tout Paul), et c'est cette étude qui l'amène, selon lui, à modifier sa théologie de la grâce. Augustin découvre progressivement qu'il n'y a pas de salut sans la reconnaissance de la responsabilité jusque dans le mal commis. Sans la reconnaissance du mal, il ne peut y avoir reconnaissance de la nécessité du salut, ni reconnaissance que nous ne détenons aucun critère qui garantirait ce salut. Ce serait également l'argumentation scripturaire, avec son orchestration, c'est-à-dire les regroupements et les connexions qu'Augustin établit entre divers textes bibliques, qui unifierait l'exposé théologique. Mais son recours à la Bible est conditionné par l'usage qu'en faisaient les prédécesseurs.

Je terminerai par deux questions. L'auteur a su bien mettre en lumière la minutie et l'habileté de l'exégèse d'Augustin. Il montre de ce fait encore plus clairement qu'on l'avait fait auparavant l'influence de Paul sur sa théologie, mais il fait voir aussi qu'avec les mêmes procédés exégétiques, et toujours avec la même minutie, Augustin dépasse et parfois travestit la pensée de Paul, ce qui est inquiétant. Bien sûr, on peut répondre que, pour lui, le critère décisif reste la conformité de l'énoncé avec la foi catholique. Mais comme dans plusieurs cas Augustin transforme certains aspects de cette foi, on risque de tourner en rond. Une étude comme celle-ci fait percevoir la proximité d'Augustin avec Paul, mais aussi la fragilité de la base scripturaire pour l'élaboration de la doctrine du péché originel.

Si Augustin, en d'autres ouvrages, admet qu'on ne peut connaître l'intention de l'auteur d'un écrit biblique (Moïse par exemple) et adopte en conséquence le principe *stylistique* qui consiste à dégager sens littéral et sens allégorique, cela ne semble pas être le cas ici. Est-il possible de retracer les sources de son exégèse de Paul dans les procédés *juridiques* de la rhétorique ancienne qui distinguait entre intention (d'un acte ou d'un auteur, s'il s'agit d'un écrit) et ce qui est écrit en fait. Dans quelle mesure Augustin se sert-il d'un système comme celui d'Hermagoras par exemple, qui a été sans cesse repris par la suite : distinction entre la lettre et l'esprit de la loi, deux sens possibles pour un même texte, *extension* possible du sens d'un texte, etc. ?

Deuxièmement — et je suis consciente que cette question va quelque peu au-delà du cadre de cette étude — comment au XXI^e siècle est-il possible de présenter et d'expliquer les conséquences aussi horribles (pour la sensibilité moderne en tous cas) auxquelles parvient Augustin, comme l'envoi des enfants dans un enfer éternel, et qui font qu'aujourd'hui les lecteurs (souvent chrétiens d'ailleurs) se détournent de la patristique ?

Si Augustin est allé jusqu'aux limites de sa logique, sous l'influence de la polémique, on peut penser qu'il en était ainsi pour ses adversaires, que l'on entrevoit d'ailleurs toujours à travers ses yeux. Les hérésies peuvent représenter une erreur par leur exclusivisme, mais elles comportent toujours une part de vérité. Les orthodoxies ont parfois fait fausse route à certains égards. Faudrait-il montrer l'imbrication nécessaire de cette confrontation entre les deux partis, dont l'un n'est que l'envers de l'autre ? C'est peut-être la considération du conflit entre des interprétations concurrentes du même message qui peut le mieux nous permettre de poursuivre la réflexion sur ce message aujourd'hui.

Anne Pasquier

Judaïsme

9. L.V. RUTGERS, **The Hidden Heritage of Diaspora Judaism**. Leuven, Uitgeverij Peeters (coll. « Contributions to Biblical Exegesis and Theology », 20), 1998, 320 p.

Après avoir livré, il y a quelques années, une monographie sur la communauté juive de Rome dans l'Antiquité tardive (*The Jews in Late Antique Rome*, Leyde, 1995), Leonard Rutgers propose ici une collection d'articles sur le judaïsme de la diaspora. Les sujets traités sont assez divers, mais on retrouve presque partout un intérêt pour l'interprétation historique de données archéologiques ou épigraphiques. La plupart des 10 chapitres de cet ouvrage sont des versions plus ou moins remaniées d'articles qui ont déjà paru ailleurs, mais deux pièces sont entièrement neuves, à savoir une introduction générale aux études récentes sur la diaspora (chapitre 1) et un bref survol des synagogues antiques fouillées jusqu'à aujourd'hui (chapitre 5). En outre, le chapitre 7, une étude sur les croyances juives dans l'au-delà selon le témoignage des inscriptions antiques, avait déjà été présenté lors d'une conférence en 1996, mais n'avait pas encore été publié. Pour des raisons mystérieuses, les références aux publications originales sont cachées à la fin du premier chapitre (p. 42-44). Parmi les articles repris à des publications antérieures, aucun n'est particulièrement innovateur, mais tous représentent des contributions honnêtes à des débats en cours.

Rutgers aime à contester aussi bien les idées reçues que les hypothèses nouvelles concernant les juifs de l'Antiquité. À ceux qui caractérisent volontiers les communautés juives antiques comme des sortes de ghettos isolés de leur environnement culturel, Rutgers répond par une collection de données archéologiques et littéraires qui démontrent plutôt l'intégration des juifs à la civilisation antique (chapitre 3). Ce thème se retrouve au chapitre 6, qui examine les interactions entre les juifs et les autres dans la Sicile de l'Antiquité tardive et qui conteste également, en passant, la *communis opinio* selon laquelle les données archéologiques fournies par les communautés juives en dehors de Rome sont insuffisantes pour permettre une interprétation historique valable. Le chapitre 9 est un long compte rendu critique d'un ouvrage important de L.H. FELDMAN (*Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton, 1993), où Rutgers conteste l'importance que Feldman accorde au prosélytisme juif dans l'Antiquité. À l'hypothèse de certains chercheurs selon laquelle les catacombes juives de Rome seraient apparues dès le I^{er} siècle de notre ère (voir par exemple M.H. WILLIAMS dans *ZPE*, 101 [1994], p. 165-182), Rutgers réplique par le chapitre 2, où il montre par un examen

rapide de l'ensemble des données archéologiques fournies par ces catacombes qu'elles ne livrent rien, en dehors des poinçons sur certaines briques et tuiles, qui soit certainement antérieur au III^e siècle ; il en conclut que les catacombes juives sont contemporaines des catacombes chrétiennes, dont les origines se situent à la fin du II^e ou au début du III^e siècle. Les trois essais que je n'ai pas encore mentionnés font le point sur quelques aspects de l'histoire des juifs dans la diaspora antique. Le chapitre 4, dont une version antérieure fut publiée dans un catalogue d'exposition, offre une analyse globale de l'architecture des synagogues antiques, complétant ainsi le bref survol des données brutes présenté dans l'essai original qui forme le chapitre 5 (cf. *supra*). Le chapitre 8 examine le problème des expulsions de juifs de la ville de Rome au I^{er} siècle de notre ère, en insistant sur le pragmatisme des attitudes romaines envers les juifs et en refusant de voir dans ces événements le reflet d'une « politique juive » d'inspiration idéologique. Enfin, le livre se termine par un examen de ce que Rutgers appelle un peu pompeusement la « production littéraire juive » dans la diaspora de l'Antiquité tardive (chapitre 10). Il s'agit en fait de deux textes obscurs, à savoir la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, une comparaison systématique de la loi juive avec la loi romaine, de date incertaine ; et l'*Epistola Annae ad Senecam*, un petit texte fragmentaire publié pour la première fois par B. BISCHOFF en 1984 et qui semble être un traité apologétique juif du IV^e siècle de notre ère.

Timothy Janz

10. F. GARCÍA MARTÍNEZ, E.J.C. TIGCHELAAR, **The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume One (1Q1-4Q273) et Volume Two (4Q274-11Q31)**. Paperback Edition. Leiden/Boston/Köln, E.J. Brill ; Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co., 2 vol., 1997, p. I-XXIV/p. 1-627 et 1998, p. I-V/628-1362 (pagination continue).

La controverse qui s'est développée autour des textes de Qumrân, à partir de 1989, est bien connue, surtout depuis que les ouvrages de Hershel Shanks⁵ et de J.C. VanderKam⁶ en ont fait la chronique. Cette controverse fut le fruit d'une conjoncture assez inusitée de facteurs scientifiques et non scientifiques : le rythme très lent des publications et l'accès limité aux inédits, réservé aux éditeurs officiels ; les déclarations de John Strugnell, l'éditeur en chef des manuscrits ; la thèse extravagante d'un complot du Vatican, qui aurait contrôlé l'équipe éditoriale et empêché que les manuscrits soient rendus publics parce que leur contenu remettrait en cause les fondements de la foi et de l'Église.

Même si certains aspects de cette controverse, puissamment médiatisée, tiennent de la fiction⁷, il faut dire qu'elle a attiré l'attention de l'opinion publique sur un réel problème, le fait qu'une découverte majeure appartenant au patrimoine intellectuel de l'humanité était toujours inaccessible un demi-siècle après sa découverte. Bien qu'on ne puisse parler d'une conspiration pour écarter les manuscrits du domaine public, il faut bien reconnaître que les éditeurs officiels les ont assujettis à un monopole *de facto*. On comprend dès lors la frustration des chercheurs qui voulaient travailler sur les manuscrits et qui s'en voyaient refuser l'accès. Au bout du compte, cette affaire eut un effet positif, dans la mesure où elle débloqua littéralement la situation de l'édition des manuscrits. Un

5. H. SHANKS, éd., *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the Biblical Archeology Review*, New York, Random House, 1992, notamment les chap. 20, 21 et 22. Cet ouvrage est disponible en français : *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, traduit de l'anglais par Sylvie Carteron, Paris, Seuil, 1996.

6. *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1994, notamment chap. 7 : « Controversies About the Dead Sea Scrolls ».

7. Voir à ce sujet H. SHANKS, *op. cit.*

projet international fut créé sous la responsabilité de James M. Robinson⁸, des éditions parallèles, de valeur diverse, il faut bien le reconnaître, parurent⁹. L'équipe originelle, qui ne comptait même pas 10 personnes, en compte maintenant plus de 150. L'accès aux manuscrits est désormais physiquement possible à quiconque. Et on s'est penché sur les questions éthiques touchant la gestion et la diffusion de ce genre de découverte¹⁰.

Au nombre des publications majeures qui témoignent du renouveau des études qumrâniennes auquel nous assistons, il convient de mentionner celles qui sont issues du *Qumran Instituut* de l'Université de Groningen, sous l'impulsion de Florentino García Martínez. En 1994, paraissait *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English* (Leiden, E.J. Brill), la traduction la plus complète, dans une présentation raisonnée, des textes non bibliques découverts dans les grottes de Qumrân. En 1997, suivait *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, dont nous présentons ici la version révisée en format « *paperback* », qui constitue, à l'heure actuelle, le recueil le plus exhaustif de transcriptions et de traductions des textes non bibliques de Qumrân. Le but de cette édition, au dire de ses éditeurs, est d'abord et avant tout d'être un outil pratique pour faciliter l'accès aux manuscrits de la mer Morte. Elle est destinée à fournir aux étudiants et aux non-spécialistes un « *reliable compendium* » de tout ce que nous ont livré les grottes, textes bibliques exclus. Cependant, si l'on considère le nombre et la dispersion des publications dans lesquelles il faut chercher les éditions de ces textes, on comprendra que cette *Study Edition* s'imposera vite comme le bréviaire indispensable pour une consultation rapide, aisée et sûre des manuscrits qumrâniens. Même si les textes bibliques ne sont ni reproduits ni traduits, ils ne sont pas pour autant exclus du recueil, puisqu'on les a répertoriés en leur lieu et place, sous leur numéro d'ordre officiel, pourvus des mêmes indications que pour les textes non bibliques et avec un relevé des passages bibliques qu'ils contiennent. De la sorte, la *Study Edition* constitue une *clavis* de tous les textes qumrâniens. Il faut dire qu'elle a pu tirer parti de la précieuse liste établie par Emmanuel Tov¹¹. Quant aux textes édités, ils le sont sur la base de transcriptions effectuées à nouveaux frais par les deux éditeurs, compte tenu, bien sûr, des éditions précédentes. Ces transcriptions veulent avant tout donner accès au texte préservé, ce qui signifie que les restitutions sont relativement rares, comme aussi le recours aux signes diacritiques usuels destinés à indiquer le degré de certitude des lectures proposées. On a également évité de reproduire de menus fragments qui offraient trop peu de texte lisible.

Sauf quelques exceptions notables (par exemple IQH, IQM, IQS, IQapGen, IQpHab), les textes sont donnés grotte par grotte, selon leur numéro d'ordre. L'édition (sur page de gauche) et la traduction (sur page de droite) de chacun des textes sont précédées d'un en-tête comportant les éléments suivants : 1) Le numéro de la grotte et du texte, et le titre courant ou officiel ; 2) le signalement de l'*editio princeps* ou d'une édition provisoire ; 3) le renvoi aux photographies du manus-

-
8. Voir J.M. ROBINSON, *Nag Hammadi: The First Fifty Years*, Claremont, The Institute for Antiquity and Christianity (coll. « Occasional Papers », 34), 1995, p. 19-28.
 9. Notamment celle de R.H. EISENMAN, M. WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, London, Penguin Books, 1992.
 10. Voir E. MEYERS, N. GOLB, L. SCHIFFMAN, J. VANDERKAM, « Ethics of Publication of the Dead Sea Scrolls : Panel Discussion », dans M.O. WISE, N. GOLB, J.J. COLLINS, D.G. PARDEE, éd., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects* New York, New York Academy of Sciences (coll. « Annals of the New York Academy of Sciences », 722), 1994, p. 455-497.
 11. Dans sa version la plus récente, telle qu'elle figure dans *The SBL Handbook of Style For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1999, « Appendix F : Texts from the Judean Desert ».

crit ; 4) le lieu de conservation ; 5) le cas échéant, les autres copies figurant dans le corpus de Qumrân ; 6) les références bibliographiques pertinentes à l'établissement du texte et à sa traduction.

Même si la version « *paperback* » ne constitue pas à proprement parler une nouvelle édition, les auteurs en ont profité pour apporter quelques modifications ou corriger des coquilles. Pour certains textes, on a pu mettre à profit les travaux parus depuis 1997. La révision du texte n'a cependant pas été absolument exhaustive. Le hasard de l'utilisation de l'édition de 1997 et sa comparaison avec celle de 1999 montrent en effet qu'on a laissé en place, en 4Q196 14 II 8, un écart entre la traduction (« Tobit, my uncle's son ») et le texte ici reproduit, qui, contrairement au doublet de 4Q197 4 III 5, ne porte pas, après le nom de Tobit, la mention *בר ררי*¹². À moins qu'il ne s'agisse d'un de ces cas « where the translations fills in the lacunae on the basis of the known non-Hebrew versions for the benefit of the readers » (p. x). Mais il fallait alors signaler la lacune dans le texte. Quoi qu'il en soit de ce point très mineur, la parution de la *Study Edition* en version économique est une bénédiction pour tous ceux, spécialistes ou non, qui ont à recourir aux textes de Qumrân sans toujours avoir sous la main les grandes éditions. Au-delà d'une perspective aussi utilitaire, cette édition nous offre une lecture de ces textes difficiles qui fera autorité.

Paul-Hubert Poirier

11. D.J. HARRINGTON, **Invitation to the Apocrypha**. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Co., 1999, VIII-224 p.

This book offers an easy introduction to the Old Testament Apocrypha. Harrington treats 16 apocryphal writings (Tobit, Judith, Additions to Esther and Daniel, Wisdom of Solomon, Ecclesiasticus, Baruch, Letter of Jeremiah, 1-4 Maccabees, 1-2 Esdras, Prayer of Manasseh, Psalm 151) in the order they appear in those editions of the New Revised Standard Version of the Bible that present the Apocrypha as a separate corpus between the Testaments. One chapter has been devoted to each writing, and the chapters are divided into four parts : Basic Information, Content, Significance and Suggestions for Further Study. There is also a short general introduction to the Apocrypha.

Harrington has chosen the mystery of suffering as a theological lens through which he treats the Apocrypha. This is a good choice, since the problem of theodicy is a prominent theme in these works. He also discusses some important moral problems included in these writings, e.g. the concern of "national purity" in 1 Esdras, and the celebration of the gruesome and violent deeds of Judith.

However, since the Apocrypha are readily available, it is somewhat a pity that most pages of this book are devoted to summarizing the contents of the writings. Of course, Harrington does the summarizing in a very clear way, paying also much attention to the literary structure of the writings. But at the same time the questions concerning, for example, the authorship, literary history, and theological significance of these writings, are left with only little attention. The scanty treatment of these questions is in my opinion the greatest shortcoming of this book.

Harrington does discuss some important links between the Apocrypha and the New Testament, like the idea of an expiatory value of death, a theme which is found for example in 4 Maccabees. He also shows how the traditions of the Hebrew Scriptures were carried forward in the Apocrypha. But

12. Mention qui figure cependant dans l'édition de J.A. FITZMYER, « The Qumram Texts of Tobit » [1995], dans ID., *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature)*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2000, p. 181 et 209.

a great deal of other Judeo-Christian literature and tradition is mostly left out of the discussion. In treating the personified figure of Wisdom (e.g. in the Wisdom of Solomon, Ecclesiasticus, Baruch), Harrington fails to mention the Gnostic Wisdom-figure Sophia, who is essential to most Gnostic systems and has her roots in the very Wisdom-traditions of which some of the Apocrypha are part. Also the birth of the Qumran-sect could have been given more attention in discussing 1 Maccabees. Sometimes there also occurs some repetition of what has already been said in the "Basic Information"-section, in the following sections of a chapter.

Nevertheless, Harrington's book is on the whole a very well written basic introduction to the Apocrypha for a reader who is not yet familiar with these books. Like Harrington himself says, "This introduction is intended more as a guide for those who want to read and study the books seriously for the first time than as a handbook for scholars and Bible professors."

Tuomas Rasimus

Origines chrétiennes et christianisme primitif

12. É. NODÉ, J. TAYLOR, **Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée.** Paris, Éditions du Cerf (coll. « Initiations »), 1998, XVI-432 p.

Le but de cet *Essai* est clairement formulé d'entrée de jeu : « Depuis toujours, écrivent les auteurs, les chrétiens connaissent deux rites fondamentaux et complémentaires : le baptême et l'eucharistie, l'un commandant l'accès à l'autre. Le propos de cette étude est de caractériser le milieu de la communauté primitive en recherchant l'origine de ces institutions, mais en les considérant comme liées ; telle est la nouveauté de la démarche. Le résultat peut s'énoncer très simplement : le milieu d'origine se rattache aux esséniens, chez qui le baptême sanctionne un parcours d'initiation et dont le geste communautaire essentiel est un repas eschatologique où dominant le pain et le vin, mais pris en quantités symboliques. C'est au sein de cette culture marginale qu'une transformation profonde s'est opérée, dont le moment décisif fut le contact avec les païens. Tel est le sens du sous-titre proposé, car il s'agit bien d'un éclatement, d'un cataclysme. Ces nouveautés n'ont cependant pas détruit les racines : un cadre s'est conservé, comme l'atteste la patrologie ancienne » (p. VII). À la fin de l'ouvrage, les auteurs formulent à nouveau en ces termes l'objectif qu'ils s'étaient fixé : « [...] la thèse d'ensemble est plutôt simple : la totalité des éléments centraux du christianisme, incluant aussi bien l'eucharistie que la croix et le système d'excommunication, dérivent très directement des "sectes" juives les plus traditionnelles, qui s'affirment rénovatrices de la véritable Alliance, notamment en Galilée » (p. 413). Si nous nous sommes permis de citer aussi longuement les auteurs pour présenter la perspective de l'ouvrage, c'est qu'il nous aurait été difficile d'y arriver à la lecture d'un livre aussi touffu, je dirais même, en paraphrasant le sous-titre, aussi éclaté.

Pour établir leur thèse (rappelée encore p. 178, n. 1), les auteurs procèdent en huit chapitres dont voici les grandes lignes. Le chapitre premier vise à fixer les « points de départ ». On y présente essentiellement les idées défendues par M.-É. Boismard et A. Lamouille, relatives au texte occidental des Actes et de Luc, et qui constituent un des postulats de l'ouvrage d'Étienne Nodé et Justin Taylor. Suit l'analyse de deux épisodes qualifiés de remarquables, celui de Pierre chez Corneille (Ac 10-11,18 + 15,5-33, dans la version du Document P, une des « sources rédigées » du texte occidental d'après Boismard et Lamouille), et celui de la nuit de Troas (Ac 20,7-12), deux récits censés permettre, mieux que les Évangiles, « une première identification du milieu que révèlent les premiers pas des apôtres » (p. 36). Le chapitre II, intitulé « À propos des institutions centrales », est

consacré au baptême et à la dernière cène. Y sont examinées, entre autres, la relation du baptême chrétien avec le baptême de Jean, et l'aporie chronologique posée par les récits du dernier repas de Jésus et sa signification. La solution proposée pour la chronologie de la cène reprend celle avancée jadis par Annie Jaubert. Les chapitres III et IV présentent la Galilée, respectivement jusqu'au temps de Jésus et jusqu'à la Mishna. Ces chapitres offrent une bonne synthèse de ce que la recherche récente a permis d'apprendre sur « la nature et l'origine de ce milieu juif sans racine biblique manifeste, à l'écart des grandes villes, et de surplus séparé de Jérusalem par une Samarie hostile » (p. 119). De même, les chapitres V et VI sont construits en miroir. Le premier, intitulé « Nazaréens et Juifs en Palestine », évoque « l'analogie des milieux d'origine de Jean-Baptiste et des premiers disciples de Jésus d'une part, et des confréries ayant finalement abouti à la formation d'un judaïsme rabbinique d'autre part », analogie imputable à « la mouvance essénienne, mais dans un cadre de Galilée traditionnelle » (p. 266). Quant au second, il cherche à rendre compte de « la mission : Jérusalem, Antioche, Corinthe, Éphèse... », en mettant en lumière les épisodes caractéristiques de celle-ci, ainsi que la position des principaux protagonistes : Jacques, Pierre, Paul, Apollos, Barnabé, Aquila (voir le tableau de la p. 28). Sous le titre « La Pâque, la Pentecôte et l'Alliance », le chapitre VII explique, entre autres choses, comment la Pentecôte d'Ac 2 représente une synthèse, dans la mesure où la narration de l'événement « met en scène un christianisme quasi paulinien sous la responsabilité de Pierre moins de deux mois après la mort de Jésus » (p. 333). Une section importante y est consacrée à la Pâque chrétienne, notamment à la Pâque quartodécimane. Le dernier chapitre du livre avance quelques conclusions, sous forme de bilan et de perspectives sur le Jésus historique, le contexte juif et l'Église ancienne.

Au terme de l'ouvrage, on rappelle au lecteur que « beaucoup des analyses proposées ont pu paraître complexes, car faute de renseignements directs, il a souvent fallu procéder par convergence d'indices, en tâchant de ne pas perdre de vue que deux demi-preuves ne font jamais une preuve » (p. 415). De fait, il s'agit d'un ouvrage non seulement complexe mais touffu, dont on a souvent peine à saisir la logique qui a présidé à l'agencement des parties. Ce qui ne le prive nullement de son intérêt, car les sections formant chacun des chapitres fourmillent d'analyses neuves et d'observations inédites. Cependant, la valeur de ce volumineux essai est passablement minée par la quantité d'hypothèses accumulées au fil des pages, certaines qui méritent d'être discutées — comme la primauté accordée au texte occidental et sa reconstitution par Boismard —, d'autres qui pourraient facilement apparaître fantaisistes. Par exemple, le sens attribué au terme *christiani* chez Tacite et Suétone, qui, sous la forme *chrestiani*, désignerait des « messianisants, avant tout rattachement à Jésus » (p. 287), et se serait « greffé sur certains disciples de Jésus, à partir des troubles liés à l'affaire de la statue de Caligula » (p. 333). Le latin *christianus* serait même à la source de la désignation grecque *χριστιανός* d'Ac 11,26, car, au dire des auteurs, « le terme latin de *christiani*, donné par les Romains à des agitateurs messianisants, a été accolé à des disciples à Antioche dans des conditions troublées, où Paul jouait un rôle notable » (p. 400). Un autre exemple, pris au hasard : l'épithète *ὁμόφυλος*, variante du texte occidental pour *ὁμότεχνος*, en Ac 18,3, où elle est appliquée à Paul et Aquila, désignerait non une communauté de race ou de tribu, mais l'appartenance à un même mouvement, sans qu'une telle traduction soit vraiment justifiée (voir p. 284-286). Mentionnons encore le recours constant aux esséniens ou à une « culture essénienne » (p. 326) vaguement définie, des raccourcis qui laissent le lecteur sur sa faim, lorsque, par exemple, on l'invite « à admettre l'arrivée en Judée de textes chrétiens occidentaux *en grec*, peut-être même d'une biographie de Jésus sous une forme apparentée à l'*harmonie* attestée par Justin, qui eut justement une postérité syriaque ultérieure » (p. 225), ou encore des déclarations inquiétantes d'un point de vue méthodologique. Ainsi, lorsqu'à propos de l'hypothèse selon laquelle « l'onction et un signe de croix sont tous deux d'origine juive, au moins du côté des esséniens et des *haberim* », on

affirme qu'il y a lieu « de poursuivre l'enquête, en recherchant dans le NT des indices même ténus, quitte à admettre pour faire bonne figure que l'absence de mention claire soit due au souci de ne pas publier les rites » (p. 403). S'il ne fait pas de doute que la *disciplina arcana* peut légitimement être invoquée (cf. p. 32-36), il faut néanmoins y recourir avec prudence, comme c'est le cas pour l'argument *e silentio*.

Sur plusieurs points de détail, cet ouvrage apporte un éclairage intéressant. Mais, comme essai sur les origines chrétiennes, il ne réussit pas à procurer une image historique satisfaisante, notamment parce que la multiplication d'hypothèses, dont certaines sont carrément invérifiables, mine sérieusement la valeur des conclusions auxquelles les auteurs croient pouvoir aboutir. D'autres en jugeront peut-être autrement, mais, en ce qui nous concerne, il ne nous semble pas que ce livre, au demeurant instructif et divertissant, renouvelle beaucoup notre connaissance des origines chrétiennes.

Paul-Hubert Poirier

13. S.M. MIMOUNI, **Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques.** Préface par André Caquot. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 1998, 560 p.

L'étude des premiers siècles du christianisme ne peut éluder la question difficile du judéo-christianisme. À partir de quand, en effet, le christianisme cesse-t-il d'être une des formes du judaïsme ? Ou, si l'on préfère, à quel moment la Synagogue exclut-elle de son sein les juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus ? Après cette exclusion, qu'advient-il de ces juifs ? À la fin du IV^e siècle, en tout cas, il est clair que l'Église ne tolère plus les chrétiens d'origine juive qui, selon saint Jérôme, « veulent être aussi bien juifs que chrétiens et ne sont ni juifs ni chrétiens ». Comment, d'ailleurs, faut-il appeler ces chrétiens que Jérôme juge si sévèrement : nazaréens ? ébionites ? elkasaites ? Doit-on tous les ranger du côté de l'hétérodoxie, comme on l'a souvent fait, ou distinguer dans le groupe les orthodoxes des hétérodoxes ? Sur les détails et l'ensemble de cette question, Simon Claude Mimouni a réuni récemment quelques essais historiques qui font le point de manière remarquable. Une version de l'ouvrage, comme nous l'apprend l'avant-propos, a déjà été présentée à l'Université de Provence d'Aix-Marseille-I pour l'obtention du diplôme d'habilitation à diriger des recherches. Le texte que publient ici les Éditions du Cerf regroupe des études qui reposent, pour certaines d'entre elles, sur des travaux publiés précédemment et qui résument une recherche menée depuis une dizaine d'années. Il s'agit, avant tout, d'un travail d'historien qui consiste, selon les mots de l'auteur, à « apporter des éléments de réflexion quant aux différents problèmes qui se rencontrent dans ce domaine particulier de la recherche, touchant au christianisme à ses débuts » (p. 14-15). Modestement, en reprenant le point de vue de Cicéron, qui se proposait seulement de « fournir aux autres les éléments pour écrire une histoire dans de meilleures conditions » (p. 14), l'auteur adopte une perspective résolument historique, loin des concepts théologiques qui pourraient détourner sa lecture des faits, sans la prétention non plus de livrer une grande synthèse sur le sujet. Il s'attache plutôt aux faits les plus déterminants, comme les deux révoltes juives de 70 et 135, pour situer le phénomène du judéo-christianisme dans son élaboration. Au-delà de ces faits, il définit et décrit minutieusement le développement du judéo-christianisme à partir de sources littéraires et non littéraires. Dans ce que l'on pourrait appeler la première partie du recueil, l'auteur, après avoir présenté le problème que pose le judéo-christianisme pour l'histoire du christianisme ancien (*Présentation*) et donné l'exemple des mosaïques de Sainte-Sabine et Sainte-Pudentienne, à Rome, pour marquer les limites d'une interprétation faussée par l'idéologie (*Préliminaires*), s'attaque à la question difficile et pourtant fondamentale de la définition du judéo-christianisme (chapitre I). Ce qu'il faut définir ici, précise-t-on, ce sont les judéo-chrétiens d'après leur exclusion du judaïsme, une exclusion que Mimouni situe en 135, puisque, avant cette date, « le

christianisme n'est encore qu'un courant à l'intérieur du judaïsme » (p. 40). L'auteur soumet à la critique quatre définitions qui reposent respectivement — et trop exclusivement — sur les critères de l'observance (Marcel Simon), de la christologie (Longenecker), d'un système doctrinal (H.J. Schoeps) et d'un système conceptuel (J. Daniélou). La définition de Jean Daniélou, qui fait du judéo-christianisme l'expression d'une « pensée chrétienne dans des cadres empruntés au judaïsme », retient plus particulièrement l'attention de l'auteur. Il lui reproche d'être trop large et de transformer ainsi tout le christianisme en judéo-christianisme (p. 45). Si l'on cherche maintenant dans les textes anciens une définition du judéo-christianisme, on constate, avec l'auteur, outre l'absence du mot judéo-chrétien, que du milieu du II^e siècle au milieu du III^e siècle on parle plutôt de juifs croyants (Justin et Origène), qu'au début du IV^e siècle, le terme « hébreu » est employé par Eusèbe de Césarée et Cyrille de Jérusalem et qu'à la fin du IV^e, comme au début du V^e, il est fait référence aux nazoréens (Épiphane) ou encore, ce qui revient au même, aux nazaréens (Jérôme). Mimouni propose donc d'adopter la définition suivante, qui tient compte de l'état actuel de la recherche : « [...] le judéo-christianisme ancien est une formulation récente désignant des juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah » (p. 70). L'auteur termine ce que nous avons appelé la première partie du recueil en ajoutant à sa définition une distinction capitale (chapitre II). Il y a, d'un côté, le judéo-christianisme dit orthodoxe, c'est-à-dire, selon Épiphane, les nazoréens, et de l'autre côté, le judéo-christianisme dit hétérodoxe, qui comprend les ébionites et les elkasaites, toujours selon Épiphane. Tout en rejetant le jugement de valeur qui sous-tend cette distinction, l'auteur accepte d'opposer les termes orthodoxes et hétérodoxes pour parler du judéo-christianisme, dans la mesure où il y a effectivement une différence, non pas dans l'observance de la Torah, (« Sur le plan des pratiques, les nazoréens, les ébionites et les elkasaites ne se distinguent nullement des autres juifs », p. 89) mais dans la christologie des uns et des autres.

Après avoir bien défini l'objet de sa recherche, l'auteur se livre à l'analyse systématique des sources littéraires du judéo-christianisme ancien. Tout le chapitre III, la partie la plus longue et la plus importante de l'ouvrage, sera consacré à cette documentation. Dans un premier temps, Mimouni donne au lecteur un aperçu du champ documentaire qui sera considéré dans cette section de l'ouvrage. D'un côté, les sources indirectes, qu'il classe en témoignages canoniques, patristiques, apocryphes et rabbiniques, de l'autre, les sources directes, c'est-à-dire les œuvres judéo-chrétiennes, orthodoxes et hétérodoxes. Le cas des témoignages canoniques est traité plutôt brièvement, étant donné qu'il est difficile d'y distinguer « entre documents directs et documents indirects, car la plupart des écrits incorporés dans le canon du Nouveau Testament proviennent du judéo-christianisme » (p. 94). L'auteur fait tout de même la différence entre textes jacobiens et pétriniens, de culture araméophone, et textes pauliniens, de culture hellénophone. Pour ce qui concerne la documentation patristique (chapitre III/I et III/I/1), il faut reconnaître que les témoignages retenus ici, ceux d'Ignace d'Antioche, de Justin de Naplouse, d'Irénée et d'Origène, en plus d'être indirects, se signalent aussi par leur caractère négatif, pour ne pas dire tendancieux. C'est qu'ils proviennent de milieux hostiles au judéo-christianisme (p. 111). Or, malgré cette hostilité — il vaudrait peut-être mieux parler d'incompréhension — à l'égard de ces chrétiens fortement attachés à leurs traditions juives, les notices patristiques s'avèrent précieuses : elles attestent justement l'existence, après la séparation survenue en 135, de ces chrétiens d'origine juive. On sait, par ailleurs, que cette existence a été mise en doute par certains qui n'hésitent pas à parler d'invention (voir Joan E. Taylor). Les lettres d'Ignace d'Antioche, par exemple, qui remontent à une époque « où le christianisme était en train de sortir du judaïsme et de se définir » (p. 137), montrent bien les débats entre chrétiens d'origine juive et chrétiens d'origine païenne, qui portent alors sur des questions d'observance. D'autre part, chez Origène, qui, en toute vraisemblance, a connu directement des judéo-chrétiens

nazaréens, ébionites et elkasaites, les chrétiens issus du judaïsme s'opposent aussi aux pagano-chrétiens, mais l'opposition concerne surtout, dans ce cas, la christologie. Au chapitre III/I/1, l'auteur ajoute au dossier des témoignages patristiques la discussion survenue entre Jérôme et Augustin à propos d'un passage célèbre de l'épître aux Galates (2,11-14). En condamnant le fait pour un juif converti d'observer la Loi, Jérôme, comme le souligne l'auteur, confirme l'existence des judéo-chrétiens. « Jusqu'aujourd'hui, explique-t-il (dans la *Lettre* 112), dans toutes les synagogues de l'Orient, il y a chez les juifs une secte qu'on appelle les *minim* qui est jusqu'ici condamnée par les pharisiens ; qu'on appelle vulgairement *nazaréens* » (p. 148). L'analyse des sources littéraires indirectes se termine par une pièce que l'auteur juge capitale pour l'étude des relations entre juifs et judéo-chrétiens — malgré le peu d'attention qui lui est accordée dans les travaux sur le judéo-christianisme —, la *Birkat ha-minim* (chapitre III/I/2). La documentation rabbinique, et plus exactement l'une des prières du culte synagogaal, le *Shemoneh-'esreh* (les Dix-Huit Bénédictions), enregistre en effet des traces du conflit qui, à l'intérieur du judaïsme, a mené à l'expulsion des judéo-chrétiens. La douzième de ces dix-huit bénédictions, la *Birkat ha-minim*, constitue plutôt une malédiction à l'endroit des hérétiques (*minim*) et plus précisément, dans la version palestinienne, contemporaine de l'assemblée de Yabneh (90-100), à l'endroit des judéo-chrétiens (*nosrim*) (p. 171). Il s'agit, à n'en pas douter, d'une des « armes majeures mises en œuvre par les autorités rabbiniques pour l'exclusion des judéo-chrétiens » (p. 186).

Dans la deuxième partie du chapitre III, l'auteur nous présente la documentation directe et « positive » (p. 189), c'est-à-dire des textes judéo-chrétiens et non pas des textes *sur* les judéo-chrétiens, qu'il classe en sources orthodoxes et hétérodoxes. Tel qu'indiqué auparavant, on s'intéressera principalement dans cette section aux sources orthodoxes, réservant aux documents issus du judéo-christianisme hétérodoxe la portion congrue. Parmi les documents orthodoxes, d'origine judéo-chrétienne et de transmission pagano-chrétienne, comme la *Didachè*, le *Pasteur d'Herma*s, l'*Épître de Barnabé*, les *Odes de Salomon*, l'*Ascension d'Isaïe*, le *Protévangile de Jacques*, l'auteur ne s'occupera ici que de la *Didachè* et de l'*Épître de Barnabé*, y ajoutant, au chapitre III/II/1, l'étude des évangiles judéo-chrétiens orthodoxes. Compte tenu de l'origine juive de presque tous les auteurs du Nouveau Testament, on pourrait d'ailleurs parler, dans ce cas, d'un recueil judéo-chrétien, incluant le corpus paulinien (p. 191-192) ! Au chapitre III/II, l'auteur nous présente la *Didachè*, adressée, selon un des manuscrits, à des pagano-chrétiens, et issue du milieu judéo-chrétien syrien de la fin du 1^{er} siècle. Le document, dont l'appartenance au judéo-christianisme se vérifie par l'emploi qu'il fait de la doctrine des Deux Voies, nous renseigne, au passage, sur le problème des usages juifs (jeûnes et fêtes) que certains judéo-chrétiens voulaient imposer aux pagano-chrétiens (p. 196). La question épineuse des évangiles judéo-chrétiens occupe le chapitre III/II/1. Sur la base de citations patristiques (surtout Jérôme, mais aussi Origène, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Épiphane de Salamine), les spécialistes ont tenté de définir l'*Évangile des Hébreux*, tentant parfois de le distinguer d'un autre évangile qu'ils appellent l'*Évangile des Nazaréens*. Mimouni considère que dans l'état actuel de la recherche, il n'y a pas lieu de supposer l'existence d'un deuxième évangile judéo-chrétien de type orthodoxe (p. 215). On peut toutefois admettre, poursuit-il plus loin, que l'*Évangile des Hébreux* a été composé « en hébreu ou en araméen, et a été traduit en grec très tôt (avant la fin du 1^{er} siècle) » (p. 219). L'analyse de l'*Épître de Barnabé* (III/II/2) clôt cette partie du chapitre III réservée à la documentation judéo-chrétienne orthodoxe. D'emblée, l'auteur présente la thèse qu'il entend défendre dans ce sous-chapitre. L'épître témoigne d'une polémique « interjuive » (p. 228) qui aurait eu lieu au début du 1^{er} siècle, en Syrie-Palestine, entre un judéo-chrétien non observant de la Torah (l'auteur) et des judéo-chrétiens observants de la Torah (les destinataires) (p. 231). Les traits qualifiés d'antirabbiniques, voire d'antijudaïques, n'éliminent pas l'épître du « corpus judéo-chrétien », au contraire,

soutient l'auteur, ils confirment l'hypothèse d'une polémique interjudéo-chrétienne. Opposé aux rituels rabbiniques, l'auteur de l'*Épître de Barnabé* se montre cependant familier avec la doctrine des Deux Voies (p. 245) et connaît « la littérature apocalyptique juive » (p. 249). Le document constitue en fait un « excellent témoin du judéo-christianisme » du I^{er} siècle (p. 249).

À la littérature de ceux que les hérésiologues anciens considéraient comme des hétérodoxes et qui étaient connus sous le nom d'ébionite, l'auteur réserve le chapitre III/II/3. L'examen de la littérature ébionite se limitera dans ces pages à une brève présentation des fragments de l'*Évangile des Ébionites* et à quelques remarques sur l'hypothèse voulant que Symmaque, le traducteur de la Bible hébraïque, ait été ébionite. La question, jugée délicate, du corpus pseudo-clémentin se voit confinée à l'espace d'un *excursus* (p. 277-286). Selon Épiphane, les écrits ébionites comprenaient, en plus de l'*Évangile des Ébionites*, des *Itinéraires de Pierre* et une *Ascension de Jacques*, dont une partie des *Pseudo-Clémentines*, à savoir les *Reconnaisances*, aurait conservé des traces. Ce « conservatoire d'écrits ébionites » — suivant l'heureuse expression de Mimouni —, que sont les *Pseudo-Clémentines*, contiendrait des traces plus sûres de l'*Ascension de Jacques* que des *Itinéraires de Pierre*. À propos des autres judéo-chrétiens hétérodoxes, les elkasaites (III/II/4), l'auteur se contente de rapporter que seule une documentation indirecte nous est parvenue à leur sujet, c'est-à-dire les notices d'Hippolyte, d'Épiphane, les renseignements fournis par Origène et la *Vita Mani*. En dépit des efforts consentis par certains, ajoute l'auteur, pour reconstituer le *Livre d'Elkasai* ou l'*Apocalypse d'Elkasai*, nous ne pouvons que supposer, sur cette base fragile, leur existence, leurs doctrines, leurs pratiques — assurément peu « orthodoxes » — et leur influence sur le manichéisme et l'islam.

Le chapitre IV constitue une des parties les plus originales de l'ouvrage. Limité à l'examen des sources non littéraires du judéo-christianisme, il cherche à savoir si l'archéologie, la numismatique et l'épigraphie peuvent contribuer à établir et documenter l'existence du judéo-christianisme. L'auteur, qui reprend ici, en bonne part, un mémoire présenté en 1988 à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, mentionne d'abord le « délicat problème de l'attribution » (p. 319). En effet, « déclarer qu'un document archéologique ou épigraphique est judéo-chrétien, et non pas uniquement juif, chrétien ou même païen » (p. 318) est bien souvent impossible. Ce sont les travaux enthousiastes — et portés sur l'attribution judéo-chrétienne — des chercheurs italiens Bellarmino Bagatti et Emmanuele Testa, du *Studium Biblicum Franciscanum* de Jérusalem, que l'auteur passe au crible. Dans un *excursus*, on commence par noter la base théologique de Testa, un système symbolique, qu'il qualifie de judéo-chrétien, et qui lui permet d'interpréter ses découvertes archéologiques et épigraphiques comme autant de traces judéo-chrétiennes. Puis, au chapitre IV/1, Mimouni compare la démarche de Bagatti, qui entend « fournir la preuve, grâce aux vestiges matériels, de la persistance des communautés judéo-chrétiennes » (p. 341), et dont l'attribution de documents archéologiques au judéo-christianisme repose sur des critères méthodologiques ambigus, à celle de J.E. Taylor, qui plus récemment s'est employée à réfuter les travaux de Bagatti et Testa. Selon elle, et d'après l'attribution définie par ces deux chercheurs, il faut conclure à « l'inexistence des vestiges matériels judéo-chrétiens dans la Palestine romano-byzantine » (p. 343). Taylor souligne d'ailleurs que les motivations des pères franciscains relèvent davantage de l'apologétique que de la bonne méthode. S.C. Mimouni adopte, quant à lui, la « voie médiane » dans ce domaine, puisqu'on ne saurait remettre en cause l'historicité du judéo-christianisme (p. 345). Cette « voie médiane » explique pourquoi, au terme de chacun des sous-chapitres qui portent respectivement sur l'archéologie culturelle, l'archéologie funéraire et la documentation épigraphique, l'auteur conclut de manière extrêmement prudente. Tout en déplorant, par exemple, la position « trop tranchée » de Taylor, l'auteur note que le « résultat de l'examen des lieux de culte judéo-chrétiens est assez positif dans l'ensemble » (p. 407).

Le remarquable dossier que nous propose Mimouni dans cet ouvrage se voit complété par une histoire de la recherche (chapitre V). Bien que ce genre d'exercice soit placé habituellement en tête d'ouvrage, il n'en remplit pas moins sa fonction traditionnelle : situer la démarche de l'auteur dans son champ d'étude. On nous rappelle d'abord que la notion de judéo-christianisme a été « inventée », du point de vue phénoménologie s'entend, au XIX^e siècle par F.C. Baur (p. 454). Point de départ de son survol de la recherche sur le judéo-christianisme, F.C. Baur est aussi le fondateur de ce que l'auteur appelle l'École allemande. Pour Baur, le judéo-christianisme représente la branche hétérodoxe qui, conjuguée à la branche orthodoxe, le pagano-christianisme de Paul, donnera, par synthèse, le catholicisme (p. 457). Après lui, les nombreux exégètes allemands qui s'intéresseront à la question se définiront tous, d'une manière ou d'une autre, par rapport à ses travaux. Parmi les derniers chercheurs de l'École allemande, G. Lüdemann a étudié plus particulièrement l'antipaulinisme des judéo-chrétiens, ce qui incite l'auteur à conclure que cette école réduit trop souvent le judéo-christianisme à des « représentations hétérodoxes » (p. 463). Passant brièvement sur l'École anglaise, qui a tout de même eu le mérite de reconnaître le caractère polyvalent du judéo-christianisme (p. 465), et sur l'École italienne, qui s'est signalée, à ses yeux, par des travaux non concluants sur l'archéologie dite judéo-chrétienne, l'auteur souligne plus longuement l'importance de l'École française et de Jean Daniélou, dont les recherches, marquées parfois d'un manque de rigueur méthodologique, ont néanmoins donné un élan aux études judéo-chrétiennes, sans oublier Marcel Simon et son étude, encore incontournable, intitulée *Verus Israël*.

Dans un chapitre qui porte le titre *Perspectives de la recherche*, l'auteur expose finalement son propre point de vue, original et digne de considération. S'il n'y a pas de consensus scientifique sur le judéo-christianisme, après 200 ans de recherche, c'est, selon lui, que l'on a tendance à penser le judaïsme et le christianisme comme deux religions distinctes dès l'époque de Jésus (p. 475). On parle souvent des « origines du christianisme » — une expression que rejette l'auteur — en oubliant que ces « origines » ne se conçoivent que dans le cadre du judaïsme. Il faudrait plutôt parler de « l'ensemble des mouvements chrétiens dans le judaïsme jusqu'à leur exclusion » (p. 476). S.C. Mimouni propose ainsi comme préalable à toute recherche sur les « origines » chrétiennes, d'analyser le christianisme, du moins jusqu'à l'an 135, comme « un mouvement parmi tant d'autres à l'intérieur du judaïsme » (p. 482), et, laissant de côté les perspectives théologisantes, d'intégrer le cadre des « études juives anciennes » (p. 483).

Pour finir, en un mot, voici un recueil d'essais qui, malgré certains détails — on aurait pu souhaiter un développement plus long sur le judéo-christianisme hétérodoxe et une bibliographie plus complète à la fin de l'ouvrage —, représente une somme indispensable à tout chercheur intéressé au christianisme ancien. Il y a là tous les points de repère utiles à d'éventuelles études sur le sujet.

Dominique Côté

14. W. SPEYER, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 116), 1999, x-312 p.

Professeur de philologie classique à Salzbourg depuis 1977 (et retraité depuis 1998), Wolfgang Speyer s'intéresse depuis fort longtemps aux interactions entre le paganisme et le christianisme antique. Le présent volume fait suite à une contribution à la même collection qu'il a consacrée à un thème semblable en 1989. Dans les deux cas, il s'agit d'une collection d'articles qui ont presque tous fait l'objet d'une publication antérieure ; cependant, contrairement à ce qui arrive souvent dans ce genre de collections, l'approche de l'auteur et les objets de ses recherches présentent une unité telle que les deux volumes se lisent presque comme des œuvres originales. Philologue et historien

d'abord, Speyer est aussi théologien à ses heures et il avoue volontiers que son analyse des phénomènes historiques est influencée par sa conception du caractère unique de la révélation chrétienne, conception qu'il présente d'ailleurs explicitement dans le chapitre final de l'ouvrage. Bien que l'on puisse se demander dans quelle mesure elle s'accorde avec la perspective scientifique promise par l'intitulé de la collection, c'est cette approche à la fois théologique et historique qui fait l'originalité et l'intérêt de ce recueil d'essais.

Speyer s'intéresse surtout aux aspects du christianisme qui présentent une continuité avec les idées et les pratiques de l'Antiquité païenne. Il s'efforce toujours de décrire l'évolution d'un phénomène dans les siècles qui ont précédé l'apparition du christianisme, puis de montrer comment le phénomène en question a influencé le christianisme, mais aussi comment il a été transformé par son intégration à la nouvelle religion. Chaque chapitre traite d'un phénomène différent, mais l'ensemble forme une sorte de tableau qui place l'apparition de l'Église dans la continuité de la tradition culturelle occidentale. Certains chapitres traitent d'idées ou de pratiques proprement religieuses : ainsi le chapitre 1, consacré au concept du sacrifice ; le chapitre 2, qui concerne le diable et les démons ; le chapitre 6, qui examine le célibat et d'autres pratiques ascétiques ; et le chapitre 7, qui concerne les saints et leurs cultes. D'autres essais examinent des phénomènes culturels que l'on pourrait qualifier de profanes, mais qui ont néanmoins marqué le développement de la civilisation chrétienne. Ainsi, le chapitre 3 présente une réflexion très intéressante sur certains traits de la civilisation antique que l'auteur qualifie, avec raison mais aussi avec un anachronisme conscient, de « romantiques », à savoir la nostalgie des origines et le sentiment de la décadence de la civilisation contemporaine. Il est intéressant de noter avec Speyer que ces tendances « romantiques », nettement perceptibles dans la littérature païenne d'époque hellénistique et romaine, étaient fondamentalement incompatibles avec le christianisme, dont le regard était fixé sur un avenir eschatologique plutôt que sur un passé glorieux ; il a fallu attendre la fin du XVIII^e siècle pour voir réapparaître ces tendances dans la civilisation chrétienne. Les chapitres 10 et 11 concernent un élément particulier du « romantisme » antique, à savoir le regard porté par les Grecs sur les peuples voisins et surtout l'évolution dans l'Antiquité de la notion du « barbare », évolution qui a abouti, chez certains penseurs du moins, à une conception du barbare qui n'est pas éloigné du « sauvage » idéalisé de Rousseau. Le chapitre 5 joue également avec l'anachronisme en examinant certaines pratiques de l'Antiquité païenne et chrétienne du point de vue de la vertu, plutôt moderne, de la tolérance. Speyer a raison d'insister ici sur le fait que l'intolérance assez étonnante envers d'autres pratiques religieuses et envers les « hérétiques » qui a caractérisé le christianisme tout au long de son histoire résulte non seulement du monothéisme et des aspirations à l'universalité qui sont des éléments essentiels de cette religion, mais aussi d'un esprit général d'intolérance religieuse qui caractérisait l'ensemble du monde romain à l'époque de la formation du christianisme. Cependant, on peut regretter que Speyer ne pose guère la question des raisons et des origines de cet esprit d'intolérance dans l'Antiquité tardive. Malgré leur intégration à la vie civique et malgré leur implication dans des procès d'impiété isolés, les polythéismes antiques, et surtout celui de la Grèce classique, semblent avoir connu un seuil de tolérance remarquable pour les interprétations personnelles et les cultes étrangers. Dans le contexte actuel, caractérisé par de nombreux conflits armés où l'intolérance religieuse joue un rôle majeur, une réflexion sérieuse sur les origines de ce phénomène aurait été la bienvenue. Trois chapitres sont consacrés à des sujets littéraires : le chapitre 4, qui examine l'image du poète solitaire dans la tradition culturelle occidentale et plus particulièrement dans l'Antiquité classique ; et les chapitres 8 et 9, consacrés au *De laudibus Dei* du poète chrétien du V^e siècle, Dracontius. L'inclusion, dans ce volume, de ces études sur un poète plutôt obscur est justifiée dans la mesure où Speyer montre comment Dracontius reprend certains aspects de la tradition littéraire classique, tout en les modifiant pour les mettre au service du christianisme. Enfin deux chapitres

élaborent une réflexion plus globale sur l'histoire de la culture occidentale : le chapitre 12 présente une sorte de panorama des mutations culturelles qui ont été effectuées, avant et après l'apparition du christianisme, par les migrations de peuples ; et le chapitre 13, tout comme le chapitre final que j'ai déjà mentionné, a un caractère plus franchement théologique, puisque l'auteur y examine les conséquences des croyances religieuses païennes et chrétiennes pour le concept de l'identité de l'être humain en tant qu'individu. L'ensemble des essais est précédé d'une revue critique de la recherche récente sur l'interaction entre paganisme et christianisme, et suivi d'une série d'index.

Timothy Janz

Manichéisme

15. S.G. RICHTER, **Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern.** Wiesbaden, Reichert Verlag (coll. « Sprachen und Kulturen des christlichen Orients », 1), 1997, 214 p.

La fin du xx^e siècle nous a permis d'assister à un renouveau considérable des études manichéennes. Ce renouveau est dû, essentiellement, à l'apparition de sources jusque-là inconnues, notamment la biographie grecque, largement hagiographique, de Mani contenue dans le Codex manichéen de Cologne, et les textes retrouvés à Kellis (Ismant el-Harab), dans l'oasis de Dakleh, en Égypte, et la relance, après presque un demi-siècle de sommeil, de l'édition des textes manichéens coptes découverts à la fin de l'année 1929 et partagés entre les Musées d'État de Berlin et la *Chester Library* de Dublin. Il convient de saluer ici la création, par les Éditions Brepols, d'un *Corpus Fontium Manichaeorum*, dont les premiers fascicules parus de la *Series Coptica* représentent le début d'une réédition de la seconde partie du psautier manichéen de Dublin, dont l'*editio princeps* par C.R.C. Allberry remonte à 1938, et la reprise de la publication des « Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin », sous la direction de Wolf-Peter Funk (Université Laval)¹³. Cet apport massif de textes nouveaux, ou réédités, s'accompagne de la parution d'un nombre impressionnant de monographies et d'articles, et de la tenue de congrès et colloques consacrés au manichéisme, à laquelle la fondation d'une International Association of Manichaean Studies n'est pas étrangère. De cette nouvelle vague d'études manichéennes, l'ouvrage que nous présentons est très représentatif. Il s'agit d'une étude d'un groupe de dix psaumes appartenant à la seconde moitié du psautier manichéen, soit les psaumes 277-286, identifiés, dans l'*Index psalmoreum* qui figure à la fin du manuscrit, comme étant κ(υρ)ιο(υ) 'Ηρακλειδ(ου), « de (mon/notre) seigneur Héraclide », et connus pour cette raison sous le titre de « Psaumes d'Héraclide »¹⁴. Les dix psaumes retenus par Richter constituent une unité thématique dans la mesure où ils concernent la montée (ou remontée) de l'âme individuelle vers le royaume de la lumière après la mort. Ces psaumes sont désignés par Richter par le sigle *3Her*, c'est-à-dire le troisième groupe des Psaumes d'Héraclide, pour les distinguer d'autres psaumes également placés sous le patronage d'Héraclide¹⁵.

13. Ont commencé à paraître, chez Kohlhammer, à Stuttgart, les fascicules 13 à 16 de la seconde moitié des *Kephalaia* de Berlin, édités par W.-P. FUNK. Cette publication comprendra également des *Addenda et Corrigenda* à la première moitié et un index complet de l'ensemble de l'œuvre.

14. S.G. RICHTER vient de publier une nouvelle édition de l'ensemble des Psaumes d'Héraclide : *Die Herakleides-Psalmen*, Turnhout, Brepols (coll. « *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, Psalm Book* », Part II, Fasc. 2 ; « *Corpus Fontium Manichaeorum* », Series Coptica I, Liber Psalmorum, Pars II, Fasc. 2), 1998.

15. La résolution du sigle *3Her* n'apparaît que dans le tableau de la p. 100-101, où figurent les quatre groupes de Psaumes d'Héraclide. Il est un peu difficile de se retrouver dans cette classification quand on essaie de

Dans cet ouvrage, dont le titre allemand pourrait être rendu ainsi : « Les Psaumes de la montée d'Héraclide. Recherches sur la montée de l'âme et le service funèbre (ou messe des morts) chez les manichéens », Richter propose une traduction nouvelle, accompagnée d'un appareil critique tenant lieu d'une révision du texte critique de Allberry, et un commentaire des psaumes sus-mentionnés. Traduction et commentaire n'occupent cependant que la dernière partie du livre, le cinquième chapitre. Les quatre premiers chapitres ont pour but de mettre en place le cadre historique et doctrinal nécessaire à l'interprétation des *3Her*. Ces chapitres vont du plus général au plus particulier. C'est ainsi que, pour fournir un point de départ et de comparaison, le premier donne un aperçu général des représentations de la montée de l'âme dans la gnose et le mandéisme. Pour la gnose, Richter distingue deux types de montée, celle qui s'effectue après la mort et celle dont on fait l'expérience pendant la vie, à des fins de contemplation ou de révélation. Le chapitre II étudie spécifiquement la montée de l'âme dans le manichéisme. Il s'agit alors essentiellement de la montée après la mort, la montée du deuxième type, pendant la vie, en vue de la contemplation, n'étant à vrai dire attestée que pour Mani. Cinq textes coptes sont retenus, en dehors des *3Her*, pour illustrer le parcours de la montée de l'âme *post mortem*. Cette montée se fait en sept étapes, qui correspondent, point par point mais en ordre inverse, à celles de la descente des émanations de la lumière, dont les manifestations successives déterminent la mise en place, depuis le Père des Grands, de l'appareil cosmique destiné à permettre la libération de la lumière. Comme l'illustre le tableau 3 (p. 47), les étapes de la montée de l'âme sont le miroir inversé de la cosmogonie. Il ressort du chapitre troisième (« Le groupe des *3Her* comme psaumes de la montée pour un service funèbre ») que la religion manichéenne possède une représentation très exacte de la mort de l'homme et du chemin que doit parcourir l'âme pour atteindre la terre de la lumière, chemin dont les étapes sont déterminées par le mythe. Les psaumes *3Her* se présentent non seulement comme des prières pour le salut d'un défunt, mais aussi comme une intercession pour que se réalise la traversée des différents niveaux de la remontée. D'autre part, les nombreux énoncés à la première personne (en « *Ich-Stil* ») qu'ils contiennent s'expliquent par le fait qu'ils étaient proclamés — ou chantés — au nom du défunt. Ils contiennent en outre des déclarations par lesquelles l'âme se justifie (« *Rechtfertigungsaussagen* »), entraînées par le fait que la qualité morale de l'âme importe à une ascension réussie. La forte unité, de forme et de contenu, dont témoignent les psaumes *3Her*, en fait un véritable corpus destiné à la célébration des funérailles manichéennes. À la fin de ce chapitre, Richter aborde les questions de la langue originale (araméen ou grec), du milieu de production (le même, vraisemblablement, pour les 10 psaumes, sans qu'on puisse préciser davantage), et de la date de composition (au plus tôt, dans le dernier quart du III^e siècle). Quant à l'auteur, s'il n'est pas possible, dans l'état actuel de notre documentation, d'établir hors de tout doute qu'il s'agit bien du « seigneur Héraclide » mentionné dans l'*Index psalorum*, ni même d'un des disciples immédiats de Mani, il est sûr qu'il a appartenu à la première génération des disciples. Dès lors, rien ne s'oppose à l'identifier avec l'Héraclide mentionné dans les formules d'abjuration comme un des disciples de Mani, ou avec cet autre dont le nom figure, après celui de Mani dans la doxologie d'un psaume encore inédit. Le chapitre VI est consacré à la « *Gattung* », ou au genre littéraire, des psaumes de la montée. Les *3Her* sont replacés dans le contexte de l'ensemble de la collection psalmique manichéenne (voir le tableau des p. 100-101), et comparés aux prières avant la mort (« *Sterbegebete* ») attestées par les textes de Nag Hammadi, les actes apocryphes des apôtres ou les homélies manichéennes. Au terme de cet examen, Richter conclut que l'appellation « psaumes de la montée » peut

la concilier avec celle qui figure dans un précédent travail de S.(G.) RICHTER, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches Altenberge*, Oros Verlag (coll. « *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* », 5), 1994, p. 3-5.

être retenue pour désigner un genre de psaumes dont le centre de gravité tourne autour de la mort et de l'ascension de l'âme.

Ce livre très soigné, riche en analyses et en observations précises et neuves, constitue une importante contribution à la compréhension du groupe de Psaumes d'Héraclide auquel il est consacré, mais aussi à la connaissance des idées et des pratiques funéraires des manichéens, dont Richter montre la grande cohérence et l'exacte correspondance à la cosmologie et à la sotériologie de la religion de lumière.

Paul-Hubert Poirier

Histoire littéraire et doctrinale

16. GRÉGOIRE DE NYSSE, **L'Âme et la Résurrection**. Introduction de B. Pottier, traduction par C. Bouchet, annotations et guide thématique par M.-H. Congourdeau. Paris, Migne (coll. « Les Pères dans la foi », 73), 1998, 144 p.

Le livre commence par une brève introduction (p. 7-23) dans laquelle sont présentés en un raccourci saisissant les traits essentiels de la personnalité de Grégoire de Nysse ainsi que le contenu de son ouvrage. La concision avec laquelle Bouchet résume la pensée de l'auteur permettra même à un lecteur non initié à la patristique de lire Grégoire sans recourir aux ouvrages d'introduction à la pensée des Pères. Appuyée sur une excellente connaissance du grec, l'annotation de Congourdeau aide à préciser le sens de beaucoup de termes en tenant compte de leur contexte d'origine.

Les destinataires de l'ouvrage du Cappadocien sont avant tout des intellectuels chrétiens qui se posaient énormément de questions sur la compatibilité ou la non-compatibilité entre la doctrine chrétienne et les philosophies de l'époque (platonisme, aristotélisme, épicurisme et stoïcisme..., y compris le manichéisme). Sans rejeter en bloc toutes ces philosophies, Grégoire va s'en servir dans son argumentation pour souligner la supériorité de la pensée chrétienne sur la sagesse humaine. Ainsi, dans un dialogue, à la manière du *Phédon* de Platon, l'auteur développe sa réflexion qui est mise tantôt dans sa propre bouche, tantôt dans celle de son interlocutrice Macrine, selon une procédure consistant à présenter dans un premier temps les arguments des philosophes païens contre la doctrine chrétienne, pour y répondre dans un deuxième volet.

Dans la première partie de son livre, Grégoire commence par rejeter le dualisme entre le corps et l'âme (p. 1-32), puis il fait ressortir clairement le lien entre les passions et l'homme (p. 33-50), pour passer ensuite au thème de la mort (p. 50-86). Dans la seconde partie enfin, la réflexion sur le sens de la résurrection fait ressortir sa doctrine eschatologique. Pour tout dire, un livre intéressant qui nous ramène aux sources de notre foi.

C. Kazadi

17. C. MUNIER, **Petite vie de Tertullien**. Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Petite vie de... »), 1996, 136 p.

Rédiger une vie de Tertullien présente un double défi, d'abord à cause de la complexité du personnage, de la richesse de son œuvre et de la rareté des renseignements dont nous disposons sur l'homme lui-même, renseignements que l'on doit glaner à travers son œuvre et qui font totalement défaut à partir du moment où il cesse d'écrire, mais aussi en raison de l'ambiguïté du rôle qu'il a joué dans l'histoire du christianisme. En effet, si son œuvre a exercé une influence profonde et durable sur le développement de l'apologétique et de la morale chrétiennes, les Églises n'ont pas

oublié que l'auteur a sombré dans l'hérésie et que toute son œuvre n'est pas également recommandable. Pour une évaluation historique rigoureuse du personnage de Tertullien, il faut le considérer non pas du point de vue de l'orthodoxie catholique, mais du point de vue du développement du christianisme dans toutes ses variétés, et en particulier du christianisme africain. L'auteur relève avec brio le premier défi à l'intérieur des limites de cette petite collection, et pour cela ce livre mérite les meilleures recommandations, mais il escamote le second en ne cherchant pas à se libérer d'un certain regard « catholique » sur Tertullien. Il évoque bien, aux p. 127-128, la place de Tertullien dans le christianisme local, mais c'est toute son évolution qu'il aurait fallu situer dans le contexte social et politique du développement du christianisme nord-africain. Car la trajectoire du chrétien et l'évolution de son œuvre ne sauraient s'expliquer par la seule intransigeance du caractère de Tertullien. L'auteur ne fait pas une place suffisante à ce contexte et ne cherche pas à se démarquer des évaluations traditionnelles de Tertullien et de son œuvre, qu'il juge à l'aune de l'orthodoxie catholique. Ainsi, à propos du rapprochement qu'établit Paul Monceau entre Tertullien et les donatistes, l'auteur observe : « Ce n'est point pas [*sic*] là un patronage très engageant » (p. 128). Le sens de la réflexion n'est pas absolument clair, mais elle semble exprimer sur le donatisme un jugement négatif, qui est celui de la tradition catholique, mais qui fait fi de l'enracinement de cette forme de christianisme dans la réalité économique, politique et culturelle de l'Afrique romaine. Au vu de l'importance du donatisme dans l'histoire religieuse d'Afrique du nord, ce jugement est certainement déplacé chez quelqu'un qui paraît vouloir faire œuvre d'historien. Ailleurs, l'auteur se demande, à propos des préoccupations de Tertullien concernant le voile des femmes, si « en cette matière qui relève d'usages locaux traditionnels, essentiellement contingents, il était bien nécessaire de légiférer, de réglementer » (p. 92). Telle que formulée, cette question suggère évidemment une réponse négative. Elle exprime bien un certain regard sur Tertullien « l'excessif ». Mais la question n'est pas de décider s'il était ou non nécessaire de légiférer comme l'a voulu Tertullien, mais de contextualiser les préoccupations qu'exprime l'Africain sur cette question. En décidant de ce qui est contingent et de ce qui ne l'est pas, l'auteur pose sur Tertullien un jugement normatif qu'il fonde sur des valeurs n'ayant rien à voir avec le travail de l'historien, mais qui sont celles, me semble-t-il, d'un chrétien du XX^e siècle finissant. Or le port du voile par les femmes est loin d'être pour tout le monde une question contingente, même en notre siècle...

Louis Painchaud

18. L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ veramente gnostica »*. Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia « cristiane ». Leuven, Peeters (coll. « Recherches de théologie ancienne et médiévale », Supplementa, 6), 1996, x-344 p.

Dans le prologue au *Stromate IV*, Clément d'Alexandrie déclare, sans toutefois, apparemment du moins, tenir promesse, qu'il va passer à la « physiologie réellement gnostique ». Cette expression, ἡ τῶ ὄντι γνωστικὴ φυσιολογία, dont nous reprenons la traduction d'Alain Le Boulluec, dans sa préface, constitue un hapax non seulement chez Clément mais pour l'ensemble du vocabulaire philosophique et théologique grec. Comme elle intervient dans un de ces passages où Clément semble tracer le plan de son exposé, on s'est évertué à saisir le sens et la portée de cette « formule programmatique », sans arriver vraiment à l'éclaircir. Ce n'est cependant plus le cas depuis la parution de ce remarquable ouvrage dans lequel Laura Rizzério en propose une explication magistrale. Présentée comme thèse de doctorat devant l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain, ce livre apporte une contribution décisive non seulement à l'intelligence de Clément et de son œuvre majeure, les *Stromates*, mais également à l'histoire de la philosophie grecque, par son analyse de la notion de φυσιολογία, dont l'évolution est retracée depuis Aristote

jusqu'à Plutarque et Philon, du côté grec, et jusqu'à Cicéron et Varron, du côté latin, où elle se mue en *interpretatio physica*.

L'ouvrage se compose de cinq chapitres, dont le premier présente « Clément d'Alexandrie, disciple de son temps ». On y rappelle des données de base sur la biographie de Clément, sur Athènes et la παιδεία grecque, sur Alexandrie au II^e siècle de notre ère, ainsi que sur la communauté chrétienne de la ville et son école de catéchèse. Les pages (p. 22-24) consacrées au gnosticisme reprennent les idées d'U. Bianchi sur les trois ingrédients de la synthèse gnostique — judaïsme, philosophie grecque, religions orientales — et permettent à l'auteur de dire quelque chose sur la gnose, sans que cela éclaire vraiment la suite.

Le second chapitre, consacré à la notion de φυσιολογία chez Clément, autorise déjà l'auteur, au terme d'une analyse serrée, à exposer les conclusions auxquelles l'a conduite sa lecture de Clément. Elle montre que, même si l'expression ἡ τῶ ὄντι γνωστικὴ φυσιολογία est un hapax clémentin, il ne manque pas d'indications dans les *Stromates* qui mettent sur la voie de son interprétation. En particulier, elle tire parti d'un passage du *Stromate* I (13-15), dans lequel Clément déclare vouloir « parler sans en avoir l'air, montrer sous le voile, signifier sans mot dire », notamment en ce qui a trait à « la genèse du monde, en exposant d'abord les pensées que provoque forcément la contemplation de la nature, en écartant ce qui gêne la marche de la pensée, de façon à avoir les oreilles prêtes, pour la réception de la tradition gnostique ». La démarche indiquée par Clément dans l'ouverture de son grand œuvre semble bien être celle qui sous-tend la mention de la φυσιολογία au début du *Stromate* IV. Cette notion de « physiologie » présente chez Clément les quatre caractéristiques suivantes (p. 75-76) : 1) la τῶ ὄντι γνωστικὴ φυσιολογία est identifiée à la connaissance « époptique » et à la transmission de la gnose ; en mettant à profit les enseignements propédeutiques et ceux de la φυσικὴ θεωρία, elle atteint au niveau le plus élevé de connaissance accessible à l'homme, la vision de Dieu ; 2) elle se situe au terme de la voie ascétique imposée à l'homme pour obtenir la vraie connaissance de Dieu ; en cela, elle se différencie de la φυσικὴ θεωρία, tant par la méthode que par le contenu ; 3) étant donné sa nature, la τῶ ὄντι γνωστικὴ φυσιολογία n'est accessible qu'à ceux qui ont déjà franchi la phase de la purification morale ; 4) elle se définit comme une science qui permet la vision du Principe de toutes choses à partir de l'étude et de la compréhension du monde et des récits en racontant l'origine, d'où l'importance que revêt pour Clément le symbolisme et l'allégorie. La τῶ ὄντι γνωστικὴ φυσιολογία est donc « une science de l'interprétation qui opère le déchiffrement ultime de ce signe qu'est le monde, en le dévoilant dans sa vraie nature de réalité intelligible dépendant d'un Principe transcendant, immuable et un » (p. 76).

Après avoir analysé la notion de physiologie dans l'œuvre de Clément, ainsi que des autres termes construits sur la base φυσιολογ, l'auteur consacre son troisième chapitre aux « sources de l'acception clémentine de φυσιολογία ». Elle montre la mutation sémantique qu'a connue le terme, notamment chez Épicure et Plutarque. Chez ce dernier, la physiologie devient l'interprétation physique des mythes théologiques, c'est-à-dire une théologie à caractère mystérieux, cachée sous des énigmes et des sous-entendus. L. Rizzerio montre qu'il s'agit là d'un nouvel emploi du substantif φυσιολογία, qui conjoint les deux sens qu'il portait jusque-là, à savoir celui de science de la nature fondée sur l'observation et l'exercice de la raison, et celui d'une science qui ouvre l'intelligence humaine à la connaissance des premiers principes de la φύσις, à travers l'interprétation des choses comme signes d'une réalité qui transcende les apparences. Il s'agit d'une acception étonnamment proche de celle que suppose le *Stromate* IV. Ainsi donc, en faisant appel à cette notion, Clément s'inscrit dans la même tradition que Plutarque, celle du moyen-platonisme, tradition dans laquelle la physiologie devient *interpretatio physica*. En outre, en recourant à une φυσιο-

λογία qualifiée de « gnostique », Clément veut marquer que « la connaissance du Principe de toutes choses (θεολογία) n'est accessible que par l'interprétation allégorique des doctrines de l'Écriture relatives à l'origine du monde et par la compréhension des phénomènes qui apparaissent dans la nature comme signes d'une réalité transcendante » (p. 147).

Le quatrième chapitre de l'ouvrage a pour objet de déterminer la place de la physiologie dans la division des parties de la philosophie dans l'Antiquité. Il ressort d'une revue des différents modèles de classement des parties de la philosophie que le programme proposé par Clément à ses disciples au début du *Stromate IV* n'est rien d'autre que celui de l'enseignement de la philosophie des écoles contemporaines. Dans cette perspective, la φυσιολογία est définie comme l'équivalent de l'ἐποπτεία, c'est-à-dire la contemplation du plus haut degré de la réalité, Dieu lui-même. Il s'agit donc d'un accès à la sagesse (σοφία) rendu possible par une participation au Logos, qui, seule, permet de réaliser l'ascension dialectique platonicienne vers la connaissance de Dieu.

Le cinquième et dernier chapitre de l'ouvrage examine « les présupposés épistémologiques et ontologiques de la notion de φυσιολογία "réellement gnostique" ». Ces présupposés trahissent une constante oscillation entre une forme d'intellectualisme et une de mysticisme (p. 223), qui n'est pas, comme on l'a parfois prétendu, à mettre au compte d'une pensée hésitante, mais qui résulte plutôt d'une certaine pratique de la « remontée dialectique » vers le niveau ultime de la réalité. Et c'est précisément la conjonction de la gnose, de la dialectique et de l'interprétation de l'Écriture qui caractérisent l'ἀνάβασις clémentine et qui commandent une réciprocité entre le progrès intellectuel et la transformation spirituelle et morale.

Une conclusion développée montre qu'en inventant l'expression singulière ἡ τῷ ὄντι γνωστικὴ φυσιολογία, Clément a en quelque sorte créé une science dialectique *sui generis*, en partie conforme à celle qui était pratiquée par la tradition platonicienne de l'époque, mais différente de celle-ci en ce qu'elle prétend parvenir à la contemplation du Principe en interprétant la réalité à la lumière d'un critère provenant du Logos divin.

D'une clarté qui n'a d'égale que sa précision, l'ouvrage de Mme Rizzerio jette une lumière nouvelle non seulement sur la déclaration liminaire du *Stromate IV*, mais surtout sur le dessein de l'œuvre entière. Comme l'écrit A. Le Boulluec dans sa préface, « ce livre, pour faire l'exégèse d'une formule programmatique parvient au cœur des grands thèmes traités par Clément et décrit de façon rigoureuse leur articulation » (p. VIII). Ajoutons qu'il apporte en même temps une contribution originale à l'histoire de la philosophie du II^e siècle.

Paul-Hubert Poirier

19. G. MADEC, **Le Dieu d'Augustin**. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 1998, 224 p.

Ce volume s'inscrit en réaction au livre de Jacques Duquesne, *Le Dieu de Jésus*, paru en 1997, quatre ans après son controversé *Jésus* qui avait suscité un scandale alimenté par les médias. Or, *Le Dieu de Jésus* n'ayant pas bénéficié de la même couverture médiatique, cela a inquiété Goulven Madec, un des meilleurs spécialistes d'Augustin. En effet, les pages qu'il contient à propos d'Augustin n'ont été contestées en aucune façon ; pire, elles semblent même s'accorder avec l'opinion commune. Bien qu'il admette volontiers que certaines affirmations d'Augustin puissent aujourd'hui susciter l'indignation, l'auteur s'est donné comme objectif de restituer les richesses de la pensée de l'évêque d'Hippone et de modérer les affirmations radicales de J. Duquesne à son propos, notamment sur la sexualité, les femmes et le péché originel.

Version révisée de l'article « *Deus* » rédigé par l'auteur pour l'*Augustinus-Lexikon*, le livre s'adresse à un large public, possédant cependant quelques notions de théologie augustinienne. Sa lecture requiert une attention soutenue à laquelle vient en aide la division du livre en quatre parties, elles-mêmes partagées en courts chapitres. Le rappel bio-bibliographique du début situe utilement la production littéraire d'Augustin en rapport avec les étapes de sa vie.

Dans la première partie, l'auteur aborde des thèmes qui seront utiles au lecteur : la préoccupation majeure d'Augustin, qui est non pas le problème de l'existence de Dieu, mais bien celui de sa nature, de son rapport au monde et à l'humanité (p. 31) envisagé à la lumière de la Bible (p. 33) ; son vocabulaire, en particulier les termes définissant Dieu et la Trinité ; enfin, le contexte religieux de l'époque, les antagonismes entre le christianisme et le paganisme concernant moins l'existence de Dieu elle-même que le culte qui lui est dû.

La seconde partie (chap. 4-8) porte sur l'expérience d'Augustin jusqu'aux *Confessions*. Elle retrace l'évolution de sa réflexion sur Dieu, depuis son enfance jusqu'à la rédaction des *Confessions*. Après avoir traité de la période manichéenne et de la période philosophique d'Augustin, l'auteur tente de déceler de quelle façon cette progression spirituelle s'est reflétée dans ses premières œuvres, l'a conduit à la théologie et l'a poussé à rédiger les *Confessions*, « témoignage éclatant de sa théologie parvenue à maturité » (p. 32).

La troisième partie (chap. 9-15) analyse les divers aspects de la théologie biblique d'Augustin à travers ses grandes œuvres théologiques, le *Commentaire sur la Genèse au sens littéral*, *La Trinité* et *La Cité de Dieu*, fortement inspirées du platonisme dans leur réflexion sur l'être et l'agir de Dieu (p. 100). Dans un chapitre résumant l'idée qu'Augustin se faisait des platoniciens et de l'aide qu'il espérait trouver dans leur doctrine pour son intelligence de la foi, l'auteur conteste la vue un peu courte selon laquelle la doctrine d'Augustin sur Dieu est simplement une synthèse de platonisme et de christianisme.

Les chap. 11 à 13 définissent les termes utilisés pour décrire et nommer Dieu, inadéquats à rendre ce qu'il est. Paraphrasant Augustin, l'auteur affirme qu'il est plus facile de savoir ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est (p. 111), et donc, que toute réflexion sur Dieu débouche irrémédiablement sur le silence (p. 112). Le chap. 12 porte sur le langage scripturaire car, bien que l'homme soit incapable de parler de Dieu, celui-ci s'est tout de même adressé à l'homme en langage humain et il lui a appris à parler de lui et à lui parler (p. 117). Le chap. 13, enfin, explore les différentes appellations de Dieu.

Dans la dernière partie intitulée « Où est ton dieu ? », l'auteur met en pratique ce qu'il a démontré dans les trois parties précédentes. Dans le premier de deux chapitres, il tente de redresser les jugements erronés formulés à propos de la théologie et de la personnalité d'Augustin qui découlent, selon lui, de la controverse qui opposa, par-delà les siècles, Thomas d'Aquin à Augustin, et, à travers eux, leurs maîtres Aristote et Platon. Selon lui, Thomas aurait commis une erreur d'interprétation en décelant une dépendance d'Augustin à l'égard de Platon (p. 156), alors qu'en fait, « Augustin était plutôt disposé à croire que Platon dépendait de la Bible » (*ibid.*). Goulven Madec termine son livre sur un très beau sermon dans lequel Augustin, arrivé à maturité, expose sa conception de Dieu et son humilité devant son Créateur, en souhaitant que le lecteur puisse « re-visiter » et « re-trouver » Augustin (p. 167).

Cet ouvrage remplit bien son premier rôle qui est de se dresser en réaction contre le *Dieu de Jésus* de Jacques Duquesne. L'auteur répond non seulement aux allégations de J. Duquesne sur Augustin, mais il tente également de rétablir les griefs qui lui ont été opposés au fil de l'histoire en donnant une vue d'ensemble du personnage et de sa pensée.

Annick Thibault

20. A.J. CURLEY, *Augustine's Critique of Skepticism : A Study of Contra Academicos*. New York, Peter Lang, 1996, xx-168 p.

Ever since the publication of Prosper Alfaric's *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* in 1918, there has been a considerable amount of debate concerning the nature of Augustine's conversion experience. Was he, as he claims in the *Confessiones*, converted to the Catholic Christianity of his mother, Monica, or, as Alfaric argued, was he merely nominally Christian and in actual fact a convert to Neoplatonist philosophy? It is in this light that Augustin J. Curley begins his evaluation of one of Augustine's earliest works, the *Contra Academicos*. Written at Cassiciacum during a period of reflection and retreat just prior to his baptism at the hands of Ambrose of Milan, *Contra Academicos* is written in the form of a dialogue that offers Augustine's critique of Skepticism, a philosophy that had exercised a considerable influence over him during the period between his disenchantment with Manichaeism and his conversion. According to Curley, this early dialogue, along with others such as *De beata vita* and *Soliloquia*, has been much neglected in the study of the evolution of Augustine's mature theological and philosophical thought. Far from being irrelevant or merely concerned with a logical critique of Skepticism, Curley proposes that the dialogue indicates one of the principal tensions in Augustine's conversion experience, namely, the attainability of truth. The author believes that by composing the *Contra Academicos* Augustine was, essentially, attempting to rid himself of the skeptical notion that truth is unattainable, thereby clearing the way for him to fully embrace both philosophy and Christianity. If truth could be attained, and could be attained through both Christianity and philosophy, then Christianity and philosophy would be in fundamental accordance with one another. As a result of his early exposure to Platonism, and later under the influence of Ambrose, it was Neoplatonist philosophy in particular that held the most attraction for Augustine at the time. Thus, since he was able to establish a fundamental compatibility between it and Christianity, Curley argues that Augustine was both a Christian *and* a Neoplatonist at the time of his baptism. In regard to the relationship between Christianity and Neoplatonism, the most interesting portion of the work can be found in the final chapter in which Curley explores the possible esoteric component to Augustine's writing. During the debate recorded in the *Contra Academicos*, Augustine considers whether the Academics, like the Platonists, held a secret doctrine deemed incommunicable to the masses. Curley suggests that Augustine, at this early stage at least, adopted a similar perspective in regard to Christianity and that in contrast to the simple faith of Monica, Neoplatonism could operate as a vehicle toward communicating this esoteric component.

In general, this is a lucid and carefully written work in which Curley works out his argument in great detail, although perhaps in a bit too much detail. Nearly one hundred of the one-hundred and sixty-five pages are taken up with a step-by-step explication of the major arguments of the *Contra Academicos*. This explication, although no doubt useful for those who have not read the *Contra Academicos*, may prove less interesting for those already familiar with the work.

Timothy Pettipiece

21. H. INGLEBERT, **Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)**. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 145), 1996, 744 p.

L'objet de cette étude très documentée est la perception que les Romains chrétiens ont eue de l'histoire de Rome telle qu'elle leur était disponible entre les III^e et V^e siècles d'une ère qui, pour reprendre la formule de Marguerite Yourcenar, ne se savait pas encore chrétienne. J'emprunte à dessein cette formule car l'étude se termine au siècle qui vit, bien sûr, la chute de Rome et la fin de l'Empire d'Occident, mais surtout juste quelques générations avant que Dionysus Exiguus ne commence, en 525, à dater les années à partir de l'Incarnation. Ce rappel n'est pas inutile, car si, pour nous, l'ère chrétienne commence avec la naissance du Sauveur, le cadre d'appréhension du temps, de la durée et de la succession des événements, était, pour les chrétiens de l'époque comme pour leurs vis-à-vis non chrétiens, non pas chrétien mais romain, *ab urbe condita*.

Cette recherche se définit dans la perspective de l'histoire des mentalités. Son but est de comprendre l'évolution des mentalités des élites chrétiennes, définies comme la partie de l'aristocratie romaine convertie au christianisme, par la manière dont elles ont réinterprété le passé romain pour interpréter ou justifier le présent, c'est-à-dire les persécutions, le triomphe du christianisme ou les invasions germaniques (p. 11). Les auteurs étudiés représentent, par la force des choses, une élite relativement homogène sur le plan culturel — les Augustin, Orose ou Jérôme étant profondément romains —, et très homogène sur le plan idéologique ; ils sont tous représentants de l'orthodoxie nicéenne, ce qui nous laisse dans l'ignorance des conceptions historiques des « hérétiques » ariens ou des « schismatiques », comme les montanistes ou les donatistes, par exemple.

Le plan du volume est dicté en partie par l'état des sources, en partie par les thématiques et par la chronologie. Le premier livre se concentre sur les traditions juives, romaines et chrétiennes grecques, pour conclure que jusque vers 250, pour les chrétiens de langue grecque, les références religieuses et culturelles sont soit juives, soit hellénistiques, et les rares références à Rome concernent le pouvoir politique et l'administration impériale. Les quelques éléments d'histoire romaine sont intégrés soit dans un cadre millénariste et apocalyptique juif pour lequel Rome est l'empire du mal (*l'Apocalypse*, le *Commentaire sur Daniel*), soit dans une chronographie qui pense l'histoire universelle à partir de la chronologie biblique (Julius Africanus, Hippolyte de Rome) ; la troisième conception consistait à rapprocher l'empire du christianisme, la *pax romana* étant interprétée comme un signe messianique (Méliton, Origène). Dans la première conception, la perception de Rome est négative, elle est positive dans la troisième et neutre dans la seconde. Le deuxième livre est consacré aux Africains, de Tertullien à Lactance, qui dominent la tradition latine du III^e siècle. Ces derniers, trop romains pour adopter l'un ou l'autre de ces points de vue et trop attachés aux valeurs républicaines pour adopter le point de vue grec impérial, sont obligés de défendre une république vertueuse à laquelle les dieux païens — démons bibliques — ont mis un terme, les mêmes qui ont déclenché contre les chrétiens les persécutions. Toute la deuxième partie du volume est consacrée à Eusèbe de Césarée et à l'eusébianisme latin, à Jérôme et à sa traduction de la *Chronique* d'Eusèbe, à Ambroise, à Prudence et à Rufin. Cette partie, la plus longue du volume, porte tout entière sur la pensée historique d'Eusèbe et son influence dans le domaine latin. En unissant l'histoire biblique et l'histoire profane Eusèbe construit une histoire universelle qui s'achève dans l'empire romain chrétien de Constantin. Ambroise prit ses distances face à cette conception qu'Optat de Milev adopta contre les donatistes. L'alliance du christianisme et de l'Empire est toujours privilégiée, mais selon des modulations qui varieront au gré des circonstances historiques. Dans cette conception, le point de vue « urbain », qui avait privilégié les valeurs républicaines, ne trouve pas de place, mais il est remplacé par un nouveau point de vue, celui de la

Rome apostolique (le *Catalogue libérien* et Damase). À la fin de cette période, le Christ et Auguste, le monothéisme et l'Empire sont définitivement liés.

La troisième partie du volume est consacrée aux réactions anti-eusébiennes, celle de Sulpice Sévère d'abord, mais surtout celle d'Augustin dans *La Cité de Dieu*. Jusque-là, les Romains chrétiens avaient accepté l'idée d'un lien privilégié entre Dieu et l'Empire. Sulpice Sévère critiqua cette notion au nom d'un idéal ascétique, tout comme l'avait fait d'une certaine manière le moine Jérôme. La réaction d'Augustin est bien plus radicale. *La Cité de Dieu* oppose à l'optimisme d'Origène et au monarchisme d'Eusèbe le pessimisme de Salluste et le républicanisme de Cicéron (p. 501). Mais c'est pour des raisons morales et théologiques qu'il récuse les idées eusébiennes. *La Cité de Dieu* est une réponse à l'*Histoire ecclésiastique*.

La quatrième partie s'intéresse au devenir de Rome après les invasions, les *Histoires* d'Orose, le renouveau de l'eusébianisme latin, puis les historiens chrétiens témoins de la fin de l'Empire (430-480), c'est-à-dire les auteurs des différents comptes eschatologiques, Quodvultdeus de Carthage, le chroniqueur gaulois et Hydace de Galice, Léon le Grand, Prosper d'Aquitaine, Salvien de Marseille et, finalement, Sidoine Apollinaire. Cette période apporte peu de contributions originales, hormis la construction fortement idéologisée de l'histoire de Rome par Orose.

Comme beaucoup de travaux récents sur la période patristique, en particulier pour le domaine latin, cet ouvrage déborde largement les cadres de la recherche patristique traditionnelle pour replacer l'étude du christianisme ancien dans le cadre d'une histoire de la culture occidentale appréhendée dans sa totalité et non plus dans une perspective strictement religieuse. Elle est d'un grand intérêt pour mieux comprendre comment l'Église d'Occident a pu, au cours de l'histoire, se poser comme « romaine ».

Louis Painchaud

22. V. HOLZER, **Le Dieu Trinité dans l'histoire : le différend théologique Balthasar-Rahner**. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 190), 1995, 476 p.

Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar sont certainement deux des représentants les plus importants de la théologie spéculative catholique au xx^e siècle. Ces deux théologiens reçurent des influences communes, telles que celles de Heidegger et de Barth, et furent empreints de la spiritualité de saint Ignace de Loyola. Malgré le fait qu'ils ont cherché dans les mêmes sources les assises de leur spiritualité et de leur théologie, on remarque que leurs œuvres respectives contiennent des différences théologiques profondes, qui n'ont pourtant pas fait l'objet d'une controverse publique et systématique du temps de ces deux auteurs. Le but du livre *Le Dieu Trinité dans l'histoire : le différend théologique Balthasar-Rahner*, dont la préface est du père Bernard Sesbouë, s.j., est de reconstituer ce débat et de montrer l'importance de ces différences dans le domaine de la théologie spéculative.

Prêtre lazariste et professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris, l'auteur présente, à travers des exposés successifs, comment la « figure » christologique est pensée différemment dans la relation Dieu-hommes à partir d'une lecture attentive et passionnée de ces deux œuvres considérables. L'enjeu théologique de ce travail est de fournir les concepts clés pour comprendre les avancées de la théologie contemporaine dans les domaines de l'anthropologie théologique, de la christologie et de la théologie trinitaire. L'enjeu philosophique de cette étude du différend entre Rahner et Balthasar concerne le statut même de la raison en ce qu'elle a trait à la foi. Le plan de l'exposé suivi par Holzer se construit autour de la « raison esthétique » chez Balthasar et de la « raison transcendantale » chez Rahner.

Ce livre se divise en trois parties. La première, qui s'intitule « Trinité et communication de Dieu comme possibilité et achèvement de la rencontre infini-fini : l'objet formel de la théologie », traite des points suivants : l'esquisse du rapport philosophie-théologie sous l'horizon théologique d'une ouverture kénotique *de-à* l'absolu ; le rapport philosophie-théologie sous l'horizon théologique de la *Selbstmitteilung Gottes*, soit Dieu comme donateur, don et fondement de l'acceptation du don. La seconde partie, qui s'intitule « "Dramatique trinitaire" comme logique théologique », présente successivement les points suivants : du « drame » intratrinitaire de l'amour au « drame » extratrinitaire de la rencontre Dieu-monde ; la logique trinitaire de l'amour et la structure analogique ; l'action théodramatique et la centralité de la figure finie de la révélation. La troisième partie, qui s'intitule « Déterminations transcendantales de l'agir historique du Dieu trinité dans la pensée de Karl Rahner », traite des points suivants : la compréhension rahnérienne de l'Incarnation ou le cœur du différend entre Balthasar et Rahner ; une « théo-logique » du *mysterium humanum*.

En bref, ce livre pose le problème du primat de la « raison esthétique » sur celui de la « raison transcendante » et traite également de la christologie esthétique et de l'*analogie*. Ce livre peut intéresser l'ensemble des théologiens chrétiens et montre les avancées faites dans la théologie spéculative au XX^e siècle à travers deux auteurs, Balthasar et Rahner, qui auront certainement marqué cette théologie de leur empreinte d'une façon indélébile. Le titre peut toutefois porter à confusion : ce livre ne traite pas de la conception trinitaire dans l'histoire, mais bien des positions de deux auteurs qui peuvent être, dans les faits, assez difficilement comparables entre elles ; il ne traite pas non plus d'un différend entre Balthasar et Rahner, mais plutôt des différences théologiques qui existent entre ces deux auteurs, puisque Holzer présente un débat qui n'a jamais véritablement eu lieu.

Claude Bégin

23. R. ÉTAIX, **Homéliers patristiques latins. Recueil d'études de manuscrits médiévaux.** Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Moyen Âge et Temps modernes », 29), 1994, XIX-699 p. et 3 ill.

Il s'agit d'une collection, réunie par des « collègues et amis », de divers articles de l'abbé Étaix dont les dates de publication s'échelonnent de 1959 à 1990. Les articles portent sur les manuscrits d'homéliers, c'est-à-dire de collections de textes patristiques organisées selon l'ordre de l'année liturgique. Les articles sont regroupés selon le pays de conservation des manuscrits étudiés, soit la France, l'Espagne, l'Italie et l'Allemagne. La collection rassemble 23 articles, tirés pour la plupart de la liste de plus de cent publications de l'abbé Étaix, mais également deux inédits : « Répertoire des homéliers conservés en France (hors la Bibliothèque nationale) » (p. 3-58) et « Le grand lectionnaire de Corbie » (p. 207-274).

Ce recueil intéressera particulièrement les paléographes, liturgistes et médiévistes. La lecture de ces listes de manuscrits, avec tantôt une brève description du contenu indiquant, après une description codicologique, s'il s'agit d'un lectionnaire, d'un recueil de sermons ou d'un homélier, tantôt une analyse détaillée donnant la liste des textes et le nombre folios qu'ils couvrent, pourra paraître aride aux non-spécialistes.

La plupart de ces articles ont déjà été recensés lors de leur première parution. Quant aux deux articles inédits, le premier décrit de façon assez succincte des homéliers, complets ou dont il ne reste parfois que quelques folios mutilés (cela peut aller jusqu'à l'inventaire d'une feuille utilisée comme page de garde d'un autre manuscrit), conservés en France, exception faite de la collection de la Bibliothèque nationale. Les manuscrits répertoriés ont presque tous été examinés de près par l'abbé Étaix. Chaque notice donne la période de l'année liturgique couverte par le manuscrit, sa

provenance et une datation, de même que, le cas échéant, la bibliographie parue sur le manuscrit décrit. Le second article donne une analyse détaillée de la provenance des textes contenus dans le grand lectionnaire de Corbie. Ce recueil en trois volumes reprend essentiellement des textes de l'homélaire de Paul Diacre, mais est également un témoin de quelques textes rares, tels que les sermons 90 et 299 d'Augustin, 19 sermons de Valérien de Cimiez et 14 sermons de Gaudence de Brescia.

Le volume comprend, outre la liste exhaustive des publications de l'abbé Étaix (articles parus et qui étaient toujours à paraître en 1994, et comptes rendus), trois *indices* : les manuscrits cités, les textes hagiographiques contenus dans les manuscrits cités, et les *incipit*. Pour excuser l'absence d'un index des auteurs, on explique qu'un tel répertoire eût été impossible à établir, vu le grand nombre des textes anonymes ou pseudépigraphes transmis sous divers noms souvent contenus dans les recueils d'homélies.

Outre l'intérêt des deux articles inédits, le grand avantage que présente la publication d'un tel ouvrage est de rassembler sous une même couverture des articles de qualité portant sur un même sujet et jusque-là disséminés dans des publications diverses.

Marie-Pierre Bussièrès

24. J. VAN OORT, J. ROLDANUS, éd., **Chalkedon : Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon**. Leuven, Uitgeverij Peeters (coll. « Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft », 4), 1998, x-228 p.

La recherche récente sur les conciles accorde de plus en plus d'importance, non seulement à ceux-ci comme événements ponctuels et comme producteurs de décrets ou de définitions dogmatiques, mais aussi à la manière dont ils ont été « reçus » par l'Église. Une telle histoire de « réception » est particulièrement appropriée pour un concile comme celui de Chalcédoine (451), qui eut, peut-être plus que tout autre, des conséquences théologiques et ecclésiales durables et, jusqu'à un certain point, irrévocables. C'est en effet à la suite de Chalcédoine que fut brisée la communion entre, d'une part, Rome et Constantinople, et, d'autre part, une large portion des Églises orientales, depuis Alexandrie et l'Égypte jusqu'à la Mésopotamie et l'Arménie. Malgré les efforts déployés par la suite, notamment au VII^e siècle, rien ne pourra remédier à cette rupture entre chalcédoniens et non-chalcédoniens. Fort heureusement aujourd'hui, le mouvement œcuménique apparu en Occident au début du XX^e siècle, favorise le dialogue entre les Églises qui reconnaissent Chalcédoine — orthodoxes, catholique romaine, anglicane et réformées — et celles qui, pour une raison ou une autre, refusèrent Chalcédoine et que, naguère encore, on appelait nestoriennes et monophysites. Outre les liens de charité et de sympathie qui se nouent de plus en plus entre ces Églises séparées, une des conditions de réussite du dialogue inter-ecclésial est la nécessité reconnue de part et d'autre d'une réappropriation de l'histoire, celle de Chalcédoine, celle aussi de ses suites, dans le but, non plus de convertir l'autre à son propre point de vue, mais de mieux comprendre ce qui s'est produit à Chalcédoine et de démêler plus clairement les facteurs, théologiques mais aussi politiques, qui ont contribué à la réussite comme à l'échec de ce concile et en ont fait une pomme de discorde au sein de la chrétienté. C'est pour contribuer à un tel éclairage qu'une des sessions du « groupe (allemand) d'études patristiques » (*Patristische Arbeitsgemeinschaft*), réunie en janvier 1995 à Drachten, aux Pays-Bas, à l'instigation de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Groningen, a été consacrée à la réception de la formule christologique de Chalcédoine. Le présent volume regroupe six contributions en langue allemande qui ont été présentées lors de cette session.

Dans la première, intitulée « Le dogme de Chalcédoine : peurs et convictions », le prof. Ekkehard MÜHLENBERG, chargé d'introduire les débats de la session, propose de mettre en

œuvre, à propos de Chalcedoine, les deux tâches qui sont celles de l'historien de l'Église, à savoir raconter et interpréter. Sur le plan du récit, ce qu'il met en lumière, ce sont les peurs et les angoisses (« *Ängste* ») qui ont joué tout au long de la réunion conciliaire, depuis son ouverture, le 8 octobre 451, jusqu'à sa clôture, le 22 octobre suivant. Peurs et angoisses matérialisées par l'évocation de « fantômes », ceux des hérésies et des hérétiques du passé, dont les uns et les autres se sont servis pour stigmatiser leurs adversaires respectifs et que les commissaires impériaux ont fait jouer pour aboutir au résultat recherché par l'empereur Marcien, « une définition théologique, un dogme, qui fût, premièrement, clair, deuxièmement, court comme une loi, troisièmement, valable à jamais » (p. 1). Mais les fantômes qui ont plané sur les *actiones* conciliaires ne doivent pas faire oublier les convictions christologiques qui ont joué également, et qui se sont exprimées, non dans une définition de foi, mais dans la prédication et l'exégèse. De ces convictions, qui donnent accès à l'interprétation, Mühlenberg retient trois illustrations, théologiquement et géographiquement représentatives, celles de Léon le Grand, de Théodoret de Cyr et Cyrille d'Alexandrie. La mise en parallèle de ces peurs et de ces convictions doit prémunir contre la tentation de ramener la définition de Chalcedoine à des abstractions, ou de chercher à retrouver chez Cyrille jusqu'à la matérialité de l'énoncé de Chalcedoine. Car, jusqu'à un certain point, conclut Mühlenberg, Chalcedoine a répudié l'héritage de Cyrille.

Dans une contribution consacrée à la définition de Chalcedoine et à l'*Hénotikon*, et portant comme sous-titre « Remarques sur le processus de la réception orientale de la formule christologique de Chalcedoine », Hans Christof BRENNEKE remet en cause l'appréciation reçue de la formule d'union (ἐνωτικόν) proposée en 482 par l'empereur Zénon et le patriarche Acace de Constantinople pour rallier les monophysites. Cette formule a souvent été vue, notamment par une certaine historiographie occidentale, comme une tentative de brader la définition de Chalcedoine en échange de la paix christologique, en particulier sur le front égyptien. Après avoir situé la politique menée par l'empereur Zénon depuis son avènement en 474, Brennecke montre que la proposition de l'*Hénotikon* s'explique non par un froid calcul politique, mais par une attitude foncièrement pro-chalcedonienne. Proche par le contenu de la formule d'union de 433, l'*Hénotikon* aurait voulu surtout atténuer les irritants de l'énoncé de Chalcedoine, entre autres, en évitant le vocabulaire philosophique caractéristique de la définition du concile (cf. p. 45). Interprétation cyrillienne de Chalcedoine, l'*Hénotikon* peut être considéré un précurseur du « néochalcedonisme ».

En s'attachant à dégager les « Définitions et paradigmes dans la réception du dogme de Chalcedoine jusqu'au temps de l'empereur Justinien », Karl-Heinz UTHEMANN présente trois théologiens qui se sont appliqués, chacun à leur manière, à défendre et à illustrer la confession par Chalcedoine de l'unique personne en deux natures à l'aide d'outils conceptuels nouveaux. Il s'agit de Jean de Césarée (ou le Grammairien) et de son *Apologie du Concile de Chalcedoine*, composée avant 518, et de deux apologistes du concile de l'époque de Justinien, Léonce de Byzance et son homonyme, de Jérusalem. Dans les trois cas, Uthemann offre une analyse très fine des termes et des concepts (entre autres, ceux de ἐνωτόστατος et de συννωτόστατος) élaborés pour justifier la définition de Chalcedoine, mais aussi pour en déployer toute la signification.

Il est bien connu que, dans l'agitation qui a entouré les conciles du ^ve siècle, les moines ont joué un grand rôle, et pas toujours sur le plan théologique. C'est ce rôle qu'examine Johannes ROLDANUS, dans une communication intitulée « Soutiens et trouble-fête. L'intervention des moines dans la réception de Chalcedoine, sur le plan de la doctrine et de la politique ecclésiastique ». Il le fait en étudiant les prises de position des moines de Palestine à l'endroit de Chalcedoine, telle que les révèle la *Vie d'Euthyme* de Cyrille de Scythopolis. Il en ressort qu'on ne saurait juger en bloc de la situation des moines face au concile. Leur attitude fut certes souvent radicale, pour ou contre

Chalcédoine, mais il y eut aussi de fréquents changements d'allégeance. Ceux-ci s'expliquent par différents facteurs, la culture théologique des moines palestiniens, qu'il ne faut pas sous-estimer (« In Palästina haben sie zu dieser Zeit im allgemeinen ein höheres intellektuelles und internationales Niveau [qu'en Égypte] », p. 128), des solidarités personnelles comme la responsabilité ecclésiale dont les moines se croyaient investis. Il en allait pour eux de déterminer si Chalcédoine se situait ou non dans la ligne du dogme fondamental de Nicée (p. 146).

Dietmar WYRWA dégage, pour sa part, « trois étapes dans l'histoire de la réception du concile de Chalcédoine en Occident ». Ces étapes sont : 1) la période de Léon le Grand, de 451 à 461 ; 2) celle du schisme acacien (482-519), provoqué par la promulgation de l'*Hénotikon* ; 3) celle, finalement, de la controverse théopaschite (matérialisée dans l'affirmation : « un de la Trinité a souffert dans la chair ») et du concile de Constantinople de 553.

La dernière contribution de ce volume, « Chalcédoine dans la discussion œcuménique », par Dorothea WENDEBOURG, montre que le concile de Chalcédoine, s'il n'est pas toujours au centre des préoccupations œcuméniques actuelles, n'en est pas pour autant absent. Cependant, l'appréciation œcuménique du concile ne peut effacer le fait qu'il fut, dès sa célébration en 451, un signe de discorde autant, sinon plus, que de ralliement et d'unité. Mais, qu'on l'accepte ou non, Chalcédoine fait bel et bien partie de l'histoire et de l'héritage de toutes les Églises chrétiennes. Les études réunies dans ce volume prouvent en tout cas que, par les remous qu'il a suscités et l'écho qu'il reçut, il fut bien plus qu'un exercice théologique ou une manœuvre politique, mais qu'il fut et demeure une des moments privilégiés où la foi christologique a essayé de se dire.

Paul-Hubert Poirier

Éditions et traductions

25. IRÉNÉE DE LYON, **Démonstration de la prédication apostolique**. Introduction, traduction et notes par A. Rousseau. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 406), 1995, 412 p.

La *Démonstration de la prédication apostolique* n'a laissé pratiquement aucune trace dans la littérature chrétienne ancienne sinon chez Eusèbe, qui la mentionne simplement (*H.E.* V, 26). Outre un préambule (1-3) et une conclusion (98-100) qui forment inclusion, l'œuvre est divisée en deux parties principales, un exposé de la foi chrétienne présenté comme une histoire sainte commençant avec la création du monde et culminant dans la venue du Christ (8-42a), suivi d'une démonstration de la véracité de ce récit par l'argument prophétique : « [...] toutes ces choses qui étaient impossibles [...] Dieu les avait annoncées à l'avance par les prophéties [...] » (42b-98). Exposition suivie d'une démonstration ici, d'une réfutation dans l'*Adversus haereses*, le plan de l'une et l'autre œuvre est le même. Semblable dans sa disposition, la *Démonstration* se distingue toutefois de l'*Adversus haereses* par le ton, la manière, et le propos, en particulier dans son rapport aux Écritures. En effet, alors que l'œuvre polémique privilégie les références néo-testamentaires dans sa lutte contre les hérétiques, la *Démonstration* privilégie les *testimonia* vétéro-testamentaires comme « preuves » du message chrétien.

Les « Sources Chrétiennes » (n° 62) avaient déjà publié, en 1959, une première traduction française de la *Démonstration* de la prédication apostolique due à L.M. Froidevaux, basée sur l'unique manuscrit connu de ce texte, découvert par l'archimandrite Karapet Ter-Mekertschian dans l'Église de la Mère de Dieu à Érévan en 1904. C'est la publication des nouveaux fragments arméniens du *Galata 54* en 1978 qui a exigé un nouvel examen du texte et qui a motivé cette publication, qui se

distingue de l'ancienne en offrant du texte arménien un décalque latin destiné à rendre perceptibles aux non-arménisants les caractéristiques de cette version. La traduction française en revanche, cherche à retrouver, au-delà de la version arménienne, la pensée, sinon la langue d'Irénée. Cet objectif suppose certains choix, dont le plus apparent est la suppression des doublets. En effet, la version arménienne rend assez fréquemment par deux mots juxtaposés ce qui, en grec était exprimé par un seul. Cette traduction, plus facile et agréable à lire que celle de 1959, cherche donc la fidélité au texte grec d'Irénée plus qu'à la version arménienne, qui demeure toutefois le passage obligé pour atteindre le texte d'Irénée. Cette nouvelle publication se distingue encore de l'ancienne par d'abondantes notes justificatives (p. 225-354) exigées par les libertés que prend la traduction française en regard du texte arménien. Outre un index scripturaire et un index sélectif de mots et d'idées « révélateurs de la pensée d'Irénée », ce volume offre cinq appendices, un premier, « Anthropologie bipartite ou tripartite ? » remet en question la thèse de Lubac qui attribue à Irénée une anthropologie tripartite¹⁶. Le second porte sur le thème de l'homme image et ressemblance de Dieu. Le troisième présente trois textes de Grégoire de Nysse sur le symbolisme cosmique de la croix (*Homélie sur le Triduum pascal*, éd. Gebhardt, 298-303, *Contre Eunome*, III, 3, 39-40, *Discours catéchétique* 32, 4-10). L'intérêt de ces textes est que leur auteur y développe des idées qu'Irénée expose au chap. 34 de la *Démonstration* et que Grégoire lui-même présente cet enseignement comme « reçu de la tradition », ce qui donne à penser qu'il l'avait peut-être emprunté à Irénée. Le quatrième appendice est consacré à l'expression « enfoncé dans la création tout entière » (*Adv. haer.* V, 18, 3) et constitue une rétractation par rapport à un article que l'auteur lui avait consacré¹⁷. Le cinquième porte sur les quatre alliances d'*Adv. haer.* III, 11, 8, où les deux premières sont données au temps d'Adam et de Noé selon la version latine, mais à Noé et à Abraham selon les témoins grecs. L'auteur, réexaminant ce problème à la lumière de la *Démonstration*, donne raison à la tradition grecque indirecte contre la tradition latine. Le dernier appendice enfin, reproduit la collation du manuscrit d'Érévan de l'abbé Mercier que Froidevaux avait également publiée à la suite de sa traduction en 1959. L'introduction, finalement, propose un état de la recherche antérieure, ainsi qu'une description des témoins arméniens et, au chapitre 3, un exposé des principes suivis pour l'élaboration du décalque latin et de la traduction française plus libre, et finalement, une brève présentation de l'objectif de l'œuvre d'Irénée et de son plan.

Ce volume sera d'un intérêt tout particulier, non seulement pour les lecteurs qui s'intéressent à la pensée d'Irénée ou à l'histoire de la pensée chrétienne, mais également pour tous ceux qui sont confrontés aux problèmes de traduction que posent les textes anciens dont seules des versions secondaires nous sont parvenues, en arménien, en syriaque ou en copte. Les choix faits par l'auteur ne seraient certes pas transposables dans tous les cas puisque le texte d'Irénée présente l'avantage de nous être parvenu dans une version arménienne, produit caractéristique de l'« École hellénistique » dont les traductions se distinguent par leur très grande littéralité, mais la méthode suivie ici stimulera certainement la réflexion.

Louis Painchaud

16. *Théologie dans l'histoire*, I, Paris, 1990, p. 113-222.

17. « Le verbe "imprimé en forme de croix dans l'univers" : à propos de deux passages de saint Irénée », *Armenica. Mélanges d'études arméniennes*, St-Lazare-Venise, 1969, p. 78-81.

26. **PACIEN DE BARCELONE, Écrits.** Introduction, texte critique, commentaire et index par C. Granado, s.j., traduction par C. Épitalon et M. Lestienne. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 410), 1995, 394 p.

Personnage assez mal connu, Pacien est vraisemblablement un converti du paganisme, marié et père d'au moins un fils, ce Dexter qui dédia à Jérôme une histoire (*De uiris illustr.* 132). Sans doute issu d'une famille aristocratique, il possède une grande culture classique de même qu'une vaste connaissance des Écritures. Il fut évêque de Barcelone dans le dernier quart du IV^e siècle.

Dans la présente édition sont regroupés tous les écrits de Pacien qui ont été conservés. Ces textes montrent un souci constant, sans doute inspiré par les activités pastorales de l'évêque, du problème de la pénitence. En effet, c'est le sujet du court traité *Sur les pénitents* ; les traités *Sur le baptême* et *Contre les Novatiens* montrent, contre l'opinion de ces derniers, la possibilité d'une pénitence post-baptismale. L'édition comprend en outre deux lettres adressées à un certain Simpronien, disciple de Novatien de la région de Barcelone. Dans la première lettre, Pacien répond à Simpronien et se plaint du fait que celui-ci, dans sa lettre, n'affirme pas ouvertement à quelle hérésie il appartient et qu'il critique en outre le nom de « catholique » que se donnent les orthodoxes contre les hérétiques. C'est pour justifier les catholiques que Pacien forge cette sentence bien connue : « Mon nom est "chrétien", mais mon surnom "catholique". Celui-là me nomme, celui-ci me montre » (*Ep.* I, 4, 1), où « nom » et « surnom » s'entendent au sens des *tria nomina* romains. La seconde lettre présente le *Contre les Novatiens*, car Simpronien est maintenant démasqué, et ne fait qu'annoncer la polémique sur la pénitence post-baptismale.

Le texte latin repose essentiellement sur le manuscrit R, un manuscrit du Vatican daté du IX^e siècle, dont découlent de façon directe ou indirecte tous les autres témoins de la tradition manuscrite et imprimée. Là où le texte est d'intelligence difficile, l'éditeur prend note dans le commentaire de toutes les lectures proposées antérieurement et les discute en examinant les reminiscences scripturaires ou patristiques qu'elles impliquent.

Le commentaire aide grandement à l'intelligence du texte et constitue une amorce de recherche intéressante sur tous les aspects touchés par les textes de Pacien. Un court appendice fait le point sur les rapports entre Jérôme et Dexter. Le volume comprend en outre de copieux index des Écritures, des noms cités, des auteurs anciens et des notions théologiques abordées dans l'ouvrage.

Marie-Pierre Bussières

27. **Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes.** Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par J. Amat. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 417), 1996, 318 p.

Ce volume donne une édition critique des textes grec et latin de la Passion de Perpétue et de Félicité. Le texte latin est édité à partir du manuscrit A, un parchemin du XI^e siècle du Mont-Cassin, et le texte grec, à partir de H, un manuscrit qu'on a daté entre le IX^e et le XI^e siècle et qui est conservé à la bibliothèque patriarcale de Jérusalem. Par rapport aux éditions antérieures, celle-ci a le mérite de ne pas chercher à harmoniser les versions grecque et latine qu'elle traite comme deux textes distincts. Une introduction substantielle traite d'abord des circonstances du martyre, des martyrs eux-mêmes, du rôle et de l'importance des visions dans ce texte. Elle réexamine ensuite à nouveaux frais le problème tant débattu des rapports entre les textes grec et latin pour conclure à l'antériorité du texte latin, une œuvre à plusieurs mains : celle des martyrs eux-mêmes, celle d'un témoin oculaire et celle d'un rédacteur. L'attribution à Tertullien est définitivement rejetée comme par toute la recherche récente. Avant de consacrer un dernier chapitre à la description des manus-

crits et des éditions, l'auteur consacre un chapitre à l'influence de ce texte dans le reste de la littérature patristique, chez Tertullien, chez Augustin et dans les autres passions et actes de martyrs. L'annotation, bien que réduite, aide à la compréhension du texte, en particulier dans les passages les plus obscurs. Le volume est complété par l'édition et la traduction des Actes et par des index.

Ce texte est assurément une source importante pour la connaissance du christianisme en général et du christianisme nord-africain en particulier. Le rôle qu'y jouent les songes et les visions constitue également un motif d'intérêt du point de vue de l'anthropologie religieuse.

Louis Painchaud

28. SOZOMÈNE, **Histoire ecclésiastique, livres III-IV**. Texte grec de l'édition J. Bidez. Introduction et annotation par G. Sabbah, traduction par A.-J. Festugière (†), revue par B. Grillet. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 418), 1996, 396 p.

Avec ce volume se poursuit la publication de la traduction française de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène († ap. 448) entreprise en 1983, avec la parution des livres I-II dans le volume 306 des « Sources Chrétiennes ». Comme l'explique le père Mondésert en avant-propos de ce volume, la publication de l'*Histoire* de Sozomène a été entreprise à l'initiative du père Festugière († 1982), qui en avait réalisé la traduction. Il a été alors décidé que cette traduction serait accompagnée du texte établi, pour le corpus de Berlin, par J. Bidez et G.C. Hansen, d'une introduction et de notes rédigées par MM. Guy Sabbah et Bernard Grillet. C'est le même arrangement qui a permis la parution du second volume de ce Sozomène, à cette exception près que M. Grillet s'est contenté de la révision de la traduction de Festugière. L'introduction du présent volume prend le relais de celle du précédent. C'est donc dire qu'il faudra se reporter à celui-ci pour tout ce qui concerne le texte réédité ici, la présentation de la vie et de l'œuvre de Sozomène, les grandes caractéristiques de son *Histoire*, ainsi que les relations entre Sozomène et Socrate, son prédécesseur. Terminée entre 443 et 448, l'*Histoire* couvre la période allant de 324 à 439, soit de Constantin à Théodose II. Quant aux livres III-IV, ils couvrent le règne des fils de Constantin, Constantin II, Constant et Constance II, depuis la mort de Constantin (337) jusqu'au concile de Constantinople de 360. Le sujet en est essentiellement les péripéties de la crise arienne, plus précisément ce qu'on désigne comme la deuxième phase de cette crise, depuis la mort de Constantin jusqu'au triomphe de l'arianisme marqué par le ralliement à la formule homéenne en 360.

L'introduction du prof. Sabbah s'attache d'abord à mettre en lumière la structure et le contenu des livres III et IV de l'*Histoire*. Elle évoque ensuite le contexte historique et politique pour présenter finalement le récit de la crise arienne donné par Sozomène. M. Sabbah montre bien ce qui fait l'originalité de l'entreprise historique de celui-ci. En effet, juriste de formation, Sozomène ne prétend pas trancher des questions de dogme (« Qu'en décident ceux qui ont le droit de le faire », III, 15, 10), mais il fait clairement ressortir les enjeux politiques, personnels et même économiques de la crise. Cela dit, l'historien n'est pas insensible aux facteurs dogmatiques et il saisit l'unité de la crise arienne, en dépit de la diversité de ses manifestations. Il essaie d'en distinguer les étapes, celles, notamment, marquées par les nombreux conciles convoqués pendant les années couvertes par les livres III et IV. Il souligne l'importance décisive de la rupture occasionnée par le concile de Sardique-Philippopolis (342-343), qui aboutit à une scission entre évêques nicéens et évêques ariens. Il est également sensible aux facteurs personnels et aux luttes de pouvoir, qui ont pesé peut-être plus lourd, du moins dans l'immédiat, que les enjeux proprement dogmatiques. Ce faisant, Sozomène donne « une idée du caractère polyphonique de cette crise, en faisant certes passer à l'arrière-plan sa dimension théologique, mais en analysant finement ses aspects psychologiques, institutionnels et politiques » (p. 43). L'abondante annotation de la traduction fournit des précisions

sur les personnes, les événements et les réalités évoqués au fil de la narration de Sozomène ; on y trouvera l'indication des sources primaires et de nombreuses références bibliographiques¹⁸. Les annexes, rédigées par M. Grillet, rendront les plus grands services pour s'y retrouver dans le récit de Sozomène. Ils fournissent la liste des évêques, nicéens et ariens, de Rome, Alexandrie, Antioche, Jérusalem et Constantinople, ainsi que celle des quelque 40 conciles ou synodes réunis entre 320 (concile d'Alexandrie convoqué par Alexandre pour condamner Arius) et 362 (également à Alexandrie, à l'instigation d'Athanase). Les index topographique et prosopographique couvrent les livres I à IV.

Paul-Hubert Poirier

29. TERTULLIEN, **Le voile des vierges (De uirginibus uelandis)**. Introduction et commentaire par E. Schulz-Flügel, adaptés par P. Mattei. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 424), 1997, 288 p.

Comme l'explique M. Paul Mattei dans l'avant-propos, cette édition consiste en l'adaptation française d'une thèse allemande soutenue par Mme Eva Schulz-Flügel à l'Université de Göttingen¹⁹. Cette adaptation a permis la mise à jour du travail de Mme Schulz-Flügel et une clarification du *stemma codicum* présenté au chapitre VIII de l'introduction. Quant à la traduction française, elle a été effectuée à nouveaux frais, sur le texte latin de l'éditrice, par le prof. Mattei. Celui-ci a par ailleurs assumé la révision de l'ensemble de l'ouvrage. Dès la première ligne de l'introduction, on nous dit que ce traité sur le voile des vierges est un de ceux de Tertullien qui a le moins retenu l'attention. Il a néanmoins fortement contribué à fixer l'image traditionnellement reçue et répercutée d'un Tertullien misogyne. Il est vrai qu'il n'y manque pas de formules qui prêtent à une telle interprétation. C'est un des mérites de l'introduction de Mme Schulz-Flügel que de replacer des formules dans le contexte de l'histoire de l'ascèse féminine à l'époque de Tertullien et après (chap. V) et dans celui des idées de Tertullien sur la femme (chap. VII). Elle montre en particulier que Tertullien, conservateur « en homme de son siècle et de sa province » (p. 98), est marqué par le poids des influences qui se sont exercées sur lui. Si le conservatisme de Tertullien se vérifie dans ses conceptions anthropologiques et dans ses affirmations sur la place à laisser aux femmes dans l'Église, dans le domaine privé en revanche, il les considère « comme des êtres humains responsables, aptes à avoir avec Dieu un rapport direct », « dignes de bénéficier des charismes » et « propres à atteindre la vertu » (p. 99). Pour illustrer cette attitude, Mme Schulz-Flügel relève un « détail révélateur », le fait que Tertullien fut apparemment le premier écrivain chrétien à s'adresser spécialement aux femmes dans certains opuscules moraux. Dès lors, la « misogynie » de Tertullien que l'on se plaît à souligner, si elle existe, « s'explique par son rigorisme — lequel est le même pour tous, hommes et femmes —, car notre auteur n'enseigne pas une double morale » (*ibid.*). La mise au point de Mme Schulz-Flügel, publiée ailleurs de façon plus développée, rejoint sur ce sujet les conclusions d'Émilien Lamirande²⁰. Les quatre premiers chapitres de l'introduction sont plus

18. Un détail en passant : p. 148, n. 2, « ce qu'on appelle l'Éphrem grec » n'a pas été édité par T. Lamy, mais doit toujours être lu dans les éditions du XVIII^e siècle, de Rome (Assemani) ou d'Oxford (Twites) ; il en existe maintenant une réimpression, accompagnée d'une traduction en grec moderne, en 7 volumes, publiée à Thessalonique, de 1988 à 1998.

19. Voir la présentation de Pierre PETITMENGIN dans les *Chronica tertulliana et cypriana 1975-1994*, Paris, Études augustiniennes, 1999, p. 35 (n° 77, 2).

20. E. SCHULZ-FLÜGEL, « Tertullian und das "zweite Geschlecht" », *Revue des études augustiniennes*, 42 (1996), p. 3-19 ; É. LAMIRANDE, « Tertullien misogyne ? Pour une relecture du "De cultu feminarum" », *Science et Esprit*, 39 (1987), p. 5-25, ainsi que « Tertullien et le mariage. Quand un moraliste s'adresse à son épouse », *Église et Théologie*, 20 (1989), p. 17-46.

spécifiquement consacrés au thème abordé par Tertullien dans le *De uirginibus uelandis*. L'éditrice évoque d'abord l'histoire de l'interprétation du traité, depuis Jérôme et Isidore jusqu'aux modernes. Précédé par un ouvrage grec dans lequel Tertullien abordait le même sujet, le traité, sous sa forme latine, peut être attribué à la période montaniste de l'auteur et a dû être composé après 213. Tertullien y aborde un problème qui l'avait déjà occupé, à savoir le port du voile par les vierges au moment de la prière. Il s'agit donc à strictement parler d'une question de discipline liturgique, et non de celle du port du voile en général. Si Tertullien y revient dans un ouvrage spécifique, c'est que cette question était devenue, au sein de la communauté, un sujet de polémique « ancien » et « bien connu » (p. 24) : certaines vierges chrétiennes refusaient le voile, alors que d'autres le portaient. Le point que défend Tertullien est celui d'« une identité absolue entre le vêtement des femmes mariées et celui des vierges consacrées à Dieu » (p. 191) ; il convient dès lors qu'elles portent le voile au même titre que les matrones, chrétiennes ou non. La pratique dont Tertullien revendique la légitimité doit donc être distinguée de la *uelatio* des vierges qui prévaudra plus tard et fera du voile « la tenue spéciale des femmes ascètes, [...] lorsque l'usage se fut perdu de son port en public pour toutes les femmes indistinctement » (p. 95). Plus largement, ce qui importe à Tertullien, c'est « la situation des femmes vouées à l'ascétisme au sein de la communauté et [...] le refus de tout privilège pour elles » (p. 36). Voilà pourquoi, pas plus que les autres femmes, ne sont-elles dispensées du voile. Derrière cette question, Tertullien est préoccupé de défendre le montanisme contre les griefs d'hérésie (formulés par les catholiques à l'encontre du « rigorisme » dont feraient preuve les tenants de la nouvelle prophétie en imposant le voile aux vierges) et, pour fonder sa position sur le voile, de préciser les rapports entre vérité, hérésie, nouveauté et coutume.

Le nouveau texte critique qui sert de base à la traduction du prof. Mattei a été établi par Mme Schulz-Flügel sur la base de trois manuscrits et de onze éditions, depuis la *princeps* de Beatus Rhenanus (1521) jusqu'à celle de V. Burhart (1957). Un commentaire détaillé complète l'introduction et permet d'éclairer plusieurs points de vocabulaire ou d'usage grammatical et d'opérer des rapprochements avec d'autres ouvrages de Tertullien. Cette édition soignée d'un traité de Tertullien sur lequel on a multiplié les jugements à l'emporte-pièce constitue une contribution importante à une appréciation plus sereine et plus nuancée de son attitude envers les femmes²¹.

Paul-Hubert Poirier

30. BERNARD DE CLERVAUX, **Lettres. Tome I, lettres 1-41**. Texte latin des *S. Bernardi Opera* par J. Leclercq, H. Rochais et C.H. Talbot. Introduction et notes par M. Duchet-Suchaux, traduction par H. Rochais. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 425), 1997, 392 p.

Voici le premier des huit volumes que comptera au terme la traduction du corpus épistolaire bernardin dans les « Sources Chrétiennes ». Le plus important ensemble épistolaire du Moyen Âge, avec ses 551 lettres, la correspondance de Bernard est d'une importance capitale non seulement pour ce qu'elle apporte à la connaissance de son auteur et des débuts du mouvement cistercien, mais aussi pour l'histoire religieuse et politique de la première moitié du XII^e siècle. En effet, l'activité de l'abbé de Clairvaux fut telle que sa correspondance conservée, rédigée entre 1121-1125 et 1153, date de sa mort, touche à peu près tous les aspects de la vie politique et religieuse de son époque. Ce premier volume s'ouvre par une introduction générale, dans laquelle sont évoqués les débuts de Clairvaux, la genèse et la chronologie de la correspondance, les destinataires des lettres, leur objet et leur valeur informative, la manière dont elles furent rédigées et leur organisation en collections

21. P. 200 *et passim*, l'impression du grec est défectueuse (omicon d'une casse différente) ; à partir du chapitre IV du texte latin (p. 138), la linéation marginale est en avance d'une unité, ce qui occasionne une disparité avec la numérotation des lignes dans l'apparat critique.

— du vivant même de Bernard —, ainsi que « l'autorité de l'abbé de Clairvaux », qui confère à ces lettres leur caractère si particulier. La présentation des lettres dans les huit volumes prévus pour la traduction est celle qui est traditionnelle depuis Mabillon et qui repose, comme Dom Leclercq l'a montré, sur un « registre », une collection officielle, sans doute achevée en 1145. Dans son édition, Mabillon avait distingué deux ensembles, soit les lettres 1 à 310, formant le corpus bernardin, et les lettres suivantes, dites *extra corpus*, elles-mêmes partagées en une *series antiqua* (311-345, c'est-à-dire les lettres connues du savant bénédictin) et une *series nova* (346-511). Les 41 premières lettres réunies dans ce volume forment deux sous-ensembles, un « prologue monastique » (1-12) et un « miroir ecclésial », *speculum ecclesiae* (13-41). Elles sont précédées d'une brève introduction générale, et la plupart d'entre elles ont leur propre introduction, d'ampleur variable.

Paul-Hubert Poirier

31. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, **Les Stromates. Stromate VII.** Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Le Boulluec. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 428), 1997, 351 p.

Le VII^e *Stromate* forme un tout avec le VI^e et mène à son terme la réflexion éthique entreprise par Clément au début de celui-ci, qui sera complétée par une apologie, une réponse aux Grecs et aux Juifs. Il faut entendre par réflexion éthique un exposé sur la vie du parfait chrétien, le gnostique, seul véritablement pieux. En fait, la description de la vie du vrai gnostique ne commence réellement qu'au chap. 60 du *Stromate* VI, pour se poursuivre tout au long du *Stromate* VII. Tout comme le *Stromate* VI, celui-ci est fort bien ordonné. Loin d'être confus comme on l'a trop souvent prétendu, son contenu est réparti en grands ensembles facilement repérables, même si le texte est littéralement tissé de citations et d'allusions et traite souvent de plusieurs sujets à la fois. Dans son introduction, l'auteur y distingue trois développements principaux, un premier répond à l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens (1,1,1-9,54,4), le second décrit la vertu du gnostique (10,55,1-14,88,7), le troisième cherche à résoudre les difficultés inhérentes à l'existence de divisions au sein du christianisme (15,89,1-18,110,3), le tout coiffé d'une conclusion qui, reprenant certains thèmes du prologue du *Stromate* VI, forme avec celui-ci une inclusion qui enclôt les deux livres en un seul ensemble.

Le livre s'adresse d'abord aux « Grecs », c'est-à-dire aux païens, et l'argumentation est, en conséquence, empruntée à leur culture. Une argumentation scripturaire n'aurait en effet guère de pouvoir persuasif auprès de lecteurs pour qui les Écritures ne faisaient pas autorité. Mais au-delà de la foi et de la philosophie, la véritable perfection chrétienne est celle qu'apporte la connaissance ou gnose à laquelle préparent l'une et l'autre, et qui est contemplation du mystère.

Comme le souligne l'auteur, le christianisme décrit par Clément comme une gnose demeure très proche de « l'ambiance spirituelle caractérisant la philosophie religieuse de l'époque » (p. 20) et le *Stromate* VII demeure certainement un lieu privilégié pour qui veut étudier l'acculturation du christianisme au tournant du III^e siècle, conversion de l'hellénisme ou hellénisation du christianisme. Finalement, on aurait intérêt à prendre comme base de toute réflexion sur la nature de la « gnose », fût-elle orthodoxe ou hétérodoxe, les développements de Clément sur le gnostique. En effet, on a là la seule présentation systématique du gnostique qui nous soit parvenue et il pourrait bien y avoir entre la vraie gnose et la fausse autant et même plus de similitudes que de différences, le critère de différenciation étant la « règle ecclésiastique ». Mais les ouvrages perdus de Clément donnent à penser que là où il dépassait les semences de gnose disséminées dans les *Stromates*, dans les *Hypotyposes*, sa conformité à cette règle devenait moins claire.

L'édition du texte grec s'appuie sur l'édition critique du manuscrit de Florence *Laurentianus* V 3 de Stählin, revue par Früchtel, publiée par Treu dans les *GCS*, vol. 17² ; l'auteur s'en écarte pour un certain nombre de passages dont il donne toutefois une liste complète (p. 23-27). La traduction a la précision et l'élégance à laquelle nous a habitués l'auteur, et l'annotation relève tous les parallèles dans la littérature grecque ainsi que les parallèles scripturaires. L'ouvrage est utilement complété par des index des scripturaires et des mots grecs commentés dans les notes.

Louis Painchaud

32. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, **Les Stromates, Stromate VI**. Introduction, texte critique, traduction et notes par M^{gr} P. Descourtieux. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 446), 1999, 422 p.

Après les *Stromates* I (SC 30), II (SC 38), V (SC 278 et 279) et VII (SC 428) publiés par le père Claude Mondésert et Alain Le Boulluec, voici que paraît le *Stromate* VI. Dans son introduction, après quelques paragraphes consacrés à Clément lui-même, l'auteur présente brièvement le genre littéraire des *Stromates* en renvoyant le lecteur à l'introduction du père Mondésert au *Stromate* I, pour ensuite proposer un résumé du *Stromate* VI, qui forme un tout avec le septième, et pour en dégager le plan. La chose est d'importance car on a tendance à considérer le désordre comme une caractéristique du genre, ce que confirmerait une phrase de Clément lui-même au début du *Stromate* VI : « Reprenant librement les souvenirs qui nous revenaient en mémoire, sans en retailler l'ordre ou l'expression, mais en les disséminant dans un soigneux désordre, nos *Stromates* sont de configuration variée, à la manière d'une prairie » (2,1). Or l'auteur montre que l'ordre adopté par le *Stromate* VI dans la partie consacrée au portrait du gnostique, reprend les éléments qui constituaient encore l'enseignement ordinaire des philosophes stoïciens à l'époque de Clément, d'après le livre VII des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce. Après un préambule où Clément définit le propos de son ouvrage, son genre littéraire, la connaissance véritable et la mission du gnostique ainsi que la sienne propre, une première partie du *Stromate* est consacrée au thème du larcin des Grecs (4,1-39,1), qui se sont plagiés entre eux (4,1-27,5), ont plagié les Écritures (28,1-34,3), ainsi que les Égyptiens et les Indiens (35,1-38,12). La seconde partie est consacrée à l'universalité du salut (39,1-52,2) qui a été annoncée aux Grecs et aux Juifs (39,1-44,5) de même qu'aux habitants des enfers (44,5-52,2), et à la philosophie véritable, connaissance solide des vérités divines et humaines qui ne peut être obtenue que par le Fils (52,3-59,4). La troisième partie est consacrée au portrait du gnostique (60,1-168,4), à ses rapports à l'Écriture et à la philosophie en tant que modes d'accès à la vérité, à travers une herméneutique allégorique d'une part, et à travers un dépassement de la philosophie d'autre part. On le voit, le « désordre » de ce *Stromate* est fort soigneusement agencé.

Le texte grec des *Stromates* n'est connu que par deux manuscrits, le *Laurentianus Plut.* 5, 3 de Florence, du XI^e siècle, et le *Parisinus Suppl. graec.* 250, une copie du XVI^e siècle du précédent. Bien que l'apparat critique dépende de l'édition du texte par Otto Stählin pour le corpus de Berlin, le présent éditeur conserve en certains endroits, dont il donne la liste (p. 44-45), le texte du manuscrit contre le texte édité par Stählin. Une annotation réduite, des index de l'Écriture, des auteurs anciens et des noms propres complètent le volume.

Proposant un portrait du vrai gnostique, c'est-à-dire du parfait chrétien selon Clément, le sixième *Stromate* constitue certainement un des ouvrages les plus importants de Clément et une œuvre marquante pour l'histoire du christianisme. Clément y définit en effet le parfait chrétien à la fois comme celui qui sait découvrir le sens secret des Écritures, et, dans une certaine mesure, celui de la philosophie grecque. La perfection du christianisme apparaît donc comme une transmutation

de la culture grecque et des écritures juives à la lumière de la foi chrétienne. On notera que, dans ce processus, malgré l'attitude critique que Clément affiche à l'égard de ceux qu'il appelle les « hérétiques », il n'hésite pas à faire appel au témoignage de deux Alexandrins « hérétiques », Valentin lui-même et Isidore, le fils de Basilide, pour introduire son propre point de vue (52,3-53,5).

Détail intéressant, en 112,3, Clément cite Mt 16,26 de la façon suivante : Τί γὰρ ὄφελος, εἰν τὸν κόσμον κερδήσης, φησί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπολέσης ; que l'auteur traduit « À quoi sert-il de gagner le monde, dit l'Écriture, si l'on y perd son âme ? », gommant d'un « on » impersonnel la deuxième personne du texte grec. Ce choix de traduction se fonde sans doute sur la fréquence des passages où Clément emploie la deuxième personne pour s'adresser à son lecteur, tournure que l'auteur considère comme un hellénisme qu'il rend par « on » suivi du verbe à la troisième personne (p. 12). Cependant, il ne s'agit pas ici d'une adresse au lecteur, comme dans les passages listés par l'auteur, mais d'une citation d'un logion qui est d'autant plus notable qu'il apparaît sous une forme identique, en version copte toutefois, dans l'*Interprétation de la gnose* 9,33b-35a, un texte contenu dans le codex XI de Nag Hammadi. Cette observation, dont le mérite revient à Einar Thomassen et qui sera publiée dans le commentaire de l'*Interprétation de la gnose*, à paraître dans la collection « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », oblige à remettre en question le choix de traduction fait par l'auteur dans le cas de la citation du *Stromate* IV, où il aurait certainement été préférable de conserver la deuxième personne.

Louis Painchaud

33. JEAN CHRYSOSTOME, **Sermons sur la Genèse**. Introduction, texte critique, traduction et notes par L. Brottier. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 433), 1998, 410 p.

Fruit de plus de dix ans de travail, cette édition des huit sermons sur la Genèse de Jean Chrysostome (à distinguer de la grande série des homélies sur la Genèse) atteint la virtuosité. Les sermons dont il est question ne fournissent guère de renseignements précis sur le lieu ou sur l'année où ils furent prêchés, mais les nombreuses évocations du nom de l'évêque Flavien permettent de croire que Jean Chrysostome est prêtre à Antioche. En outre, comme la grande série d'homélies sur la Genèse a été prêchée en 388-389, et les homélies sur les statues en 387, il est vraisemblable, d'après l'auteur, que cette série des huit sermons soit de l'année 386, puisqu'il semble fort improbable que la série brève soit postérieure à la série longue.

Quatre thèmes sont développés tout au long des huit homélies : la création (I), l'image (II-V), l'arbre de la connaissance (VI-VII), la loi (VIII). Puisque la lecture de la Genèse faisait partie de l'instruction quadragésimale au IV^e siècle, on peut penser que ces sermons ont été prêchés pendant le Carême. Le thème de la création, par exemple, préparait le baptême administré la nuit de Pâques, véritable re-création dans la foi au Christ rédempteur.

Outre qu'il s'agit d'une première édition critique moderne de cette série de sermons, la grande valeur de ce livre réside dans la richesse de l'introduction rédigée par l'auteur. La tradition manuscrite y est étudiée, dépouillée et présentée dans tous les détails : choix et classement des manuscrits pour l'établissement de l'apparat critique, étude du texte pour chacun des huit sermons. L'introduction consacre aussi un chapitre à la mécanique du discours chrysostomien, dans lequel l'auteur donne une analyse très perspicace de l'utilisation de la rhétorique dans la pédagogie spirituelle de Jean Chrysostome. Elle nous fait voir comment Jean Chrysostome, en termes d'aujourd'hui, était un fin psychologue et comment il savait réagir et s'ajuster à son auditoire.

La traduction a le mérite d'être moins majestueuse que celles auxquelles on est habitué lorsqu'il s'agit de Chrysostome. Le français est plus direct et s'efforce de recréer non seulement l'intention de l'auteur, mais aussi le mouvement de la phrase et même l'attitude de l'auditoire. Par exemple, à un certain moment, Jean Chrysostome fait une digression sur la distraction de ses auditeurs : ἀλλὰ γὰρ διανόστητε, καὶ τὴν ῥαθυμίαν ἀπόθεσθε, que l'auteur traduit comme suit : « Mais je dois m'interrompre. Alors, relevez-vous, et déposez votre insouciance » (IV, 198), ajoutant en français une phrase qui n'est pas dans le texte grec (*Mais je dois m'interrompre*). Même si tous ne seront pas convaincus de la légitimité d'une telle traduction, elle a le mérite de chercher à rendre le sens du geste du prédicateur et la rupture de la phrase qui suit avec le contexte immédiat.

Andrius Valeičius

34. PSEUDO-PHILON, **Prédications synagogales**. Traduction, notes et commentaire par F. Siegert et J. de Roulet avec la collaboration de J.-J. Aubert et N. Cochand. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 435), 1999, 228 p.

Une partie non négligeable de l'œuvre de Philon d'Alexandrie nous est parvenue dans une ancienne traduction arménienne. Cette traduction couvre des œuvres dont l'original grec a été préservé ; dans ce cas, la version arménienne prête son concours à l'établissement du texte original. Mais elle nous a surtout conservé des œuvres dont l'original grec s'est perdu et dont elle reste le seul témoin complet. C'est le cas du *De Providentia*, du *De Animalibus* (ou *Alexander*), du *De Deo* et surtout des *Quaestiones in Genesim et in Exodum*, œuvres dont l'authenticité philonienne est admise. Le Philon arménien renferme également quelques apocryphes, dont deux pièces, l'une *Sur Samson*, l'autre *Sur Jonas*, éditées par J.-B. Aucher (= Awgorean) après les *Quaestiones*²². Même s'ils ne sont pas de Philon, ces deux textes se révèlent d'un grand intérêt, car ils constituent ensemble un des rares spécimens de la prédication judéo-hellénistique à être parvenus jusqu'à nous. Depuis leur édition, ces textes n'ont attiré l'attention de presque personne, à l'exception de Hans Lewy, qui a donné, en 1936, une nouvelle édition du *De Jona*²³. La traduction qui devait suivre en 1937 n'a jamais paru. Il faudra attendre les années 1980 pour les voir devenir l'objet d'une recherche plus intensive, essentiellement grâce aux travaux de Folker Siegert, bien connu des gnosticiens par son *Nag-Hammadi-Register*. Siegert a donné ainsi une traduction allemande commentée²⁴ du *De Sampson*, du *De Jona* et du *De Deo* — considéré d'abord par lui comme un pastiche de Philon avant d'être accepté comme authentique — ; c'est ce travail dont on a eu l'heureuse idée, pour les deux premiers textes, de faire une adaptation française et qui constitue l'essentiel de l'ouvrage que nous présentons ici. On y a ajouté, entre le *Sur Jonas* et le *Sur Samson*, un court fragment imprimé par Aucher en appendice au *Sur Jonas*, et un texte édité par S. Yovsēp'ean et 1896²⁵, intitulé *Message de Jonas à Ninive*. Ce dernier texte, bien qu'apparenté thématiquement aux précédents, est d'une autre venue, il s'agit d'« un court midrash arménien », donc d'une œuvre chrétienne, mais qui « utilise des sources plus anciennes, le plus souvent juives » (p. 45).

Outre la traduction française de ces quatre textes, le présent volume offre une introduction dont l'essentiel est consacré au genre littéraire du *Sur Jonas* et du *Sur Samson*. Siegert montre que ces

22. *Philonis Judaei Paralipomena Armena*, Venise, 1826.

23. *The Pseudo-Philonic De Jona*, Londres, Christophers (coll. « *Studies and Documents* », 7), 1936.

24. Sous le titre *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*, dans les *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 20 et 61, Tübingen, Mohr Siebeck, 1980 et 1992.

25. Dans ses Livres non canoniques de l'Ancien Testament (Անկանոն գիրք հին կտակարանաց), Venise, 1896, p. 343-348.

discours, qui se donnent comme des « éloges » (ἐγκώμια), sont en fait des homélies synagogales, et que c'est dans le cadre du culte synagogal qu'ils ont dû voir le jour. Alors que Philon s'était intéressé uniquement à la Loi au sens strict, « nos panégyriques constituent une exception intéressante, puisqu'ils portent sur des "prophètes" (au sens large) » (p. 27). Les péripécopes sur lesquelles ils portent, Jg 13,2-25 pour le *Sur Samson* et le livre de Jonas pour l'autre, figurent au nombre des lectures secondaires, ou *hafšārot*, prévues pour le jour des Expiations (cf. p. 27-29). Les deux prédications fournissent aussi un bel exemple de ce « style élevé, pathétique » (p. 29), connu sous le nom d'asianisme. La manière dont on y a recours suggère un même auteur pour le *Sur Jonas* et le *Sur Samson*, « un contemporain de Philon, antérieur au juif de Celse » (p. 39). Quant au lieu de leur composition, il devait s'agir d'une ville, vraisemblablement Alexandrie, même si d'autres candidatures ne sont pas exclues. Le commentaire qui porte sur les trois textes pseudo-philoniens de ce recueil, bien que moins abondant que celui de l'édition allemande, permet d'éclaircir nombre d'expressions et de tournures, par des rapprochements avec des textes contemporains. Heureux complément aux *Œuvres de Philon d'Alexandrie* des Éditions du Cerf, ce livre constitue aussi une contribution intéressante à l'histoire de l'homilétique judéo-hellénistique et chrétienne. Il est à souhaiter qu'une pareille adaptation française nous soit offerte du *De Deo* philonien, dont le prof. Siegert s'est également occupé²⁶.

Paul-Hubert Poirier

35. PATRICIUS, EUDOCIE, OPTIMUS, CÔME DE JÉRUSALEM, **Centons homériques (Homerocentra)**. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par A.-L. Rey. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 437), 1998, 556 p.

Les Centons homériques, ces poèmes narrants la vie du Christ mais composés entièrement (ou peu s'en faut) de vers provenant de l'Iliade et de l'Odyssée, n'ont guère trouvé d'admirateurs aux temps modernes. Arthur Ludwich, connu pour ses éditions de l'Iliade et de l'Odyssée chez Teubner, avait été chargé par cette même maison d'éditer les *homerica minora* ; il mena à bien une édition monumentale de la *Batrachomyomachie*, mais les Centons semblent avoir eu raison de sa patience, et il jeta l'éponge en 1897 après en avoir édité seulement le quart environ. Aucun éditeur plus récent n'ayant été tenté par ce texte, il fallait donc recourir à des éditions du XVIII^e siècle. Il faut dire que les jugements sévères sur la qualité littéraire de ces centons, exprimés par les quelques savants qui s'y sont intéressés depuis un siècle, laissent supposer qu'en dehors du cercle très restreint des homérisants qui voient dans les Centons une source éventuelle de variantes textuelles pour les épopées antiques, bien peu de lecteurs ont éprouvé le désir de consulter une édition à jour de ces poèmes. Il est donc un peu étonnant de voir paraître aujourd'hui non pas une mais deux éditions nouvelles des Centons homériques : celle qui fait l'objet de ce compte rendu est une thèse de doctorat remaniée et publiée aux « Sources Chrétiennes » par le byzantiniste genevois A.-L. REY ; mais il faut mentionner également ici la nouvelle Teubner qui vient de paraître (*Homerocentones Eudociae Augustae*, recognovit ediditque M.D. USHER. Stuttgart et Leipzig, 1999).

Éditer les Centons homériques n'est pas une tâche aisée : aux difficultés qui guettent l'éditeur de n'importe quel texte antique s'ajoutent en effet celles qui sont propres à ce genre littéraire un peu

26. Voir son *Philon von Alexandria. Über die Gottesbezeichnung "wohlthätig verzehrendes Feuer" (De Deo)* Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* », 46), 1988. En attendant, on pourra utiliser, également de F. SIEGERT, « Le fragment philonien *De Deo*. Première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon », dans C. LEVY, éd., *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols (coll. « *Monothéismes et philosophie* »), 1998, p. 183-227.

particulier qu'est le centon ; et, dans le cas précis des Centons homériques, le fait que la tradition manuscrite, qui comprend une trentaine de témoins, présente des divergences telles que l'on doit parler non pas de variantes mais bien de recensions différentes, sans que les origines ou les dates, même relatives, de ces recensions puissent être précisées avec certitude. Rey divise les témoins en trois groupes. Même si les différences entre eux ne concernent pas uniquement la longueur du texte qu'ils offrent, c'est cette différence quantitative qui est la plus facile à saisir dans un premier temps : ainsi, une douzaine de témoins (sigle collectif **R**) présentent un texte long de quelque 2350 vers ; la plupart des autres manuscrits donnent un texte de longueur variable mais beaucoup plus bref et apparemment de qualité moindre (sigle **S**) ; enfin un manuscrit très ancien, le *Parisinus suppl. gr. 388* (x^e siècle), appuyé pour quelques vers par un manuscrit mutilé (*Vaticanus gr. 915*), donne un texte de 1950 vers environ (sigle **L**). Il est clair que ces trois recensions dans leur état actuel ne remontent pas à un archétype commun que l'on pourrait chercher à reconstituer. De plus, les titres, notices et autres documents externes aux poèmes eux-mêmes mentionnent plusieurs noms d'auteurs et laissent entendre que certains de ces auteurs (notamment l'Impératrice Eudocie, l'épouse de Théodose II, morte en 460) auraient repris et remanié le travail des autres. L'on a cherché à identifier telle recension à l'œuvre de tel auteur, par exemple la recension **R** à l'œuvre d'Eudocie — c'est la thèse de M.D. Usher (voir, outre son édition, son article dans l'*American Journal of Philology*, 118 [1997], p. 305-321 ; et son ouvrage *Homeric Stitchings*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998) — mais, malheureusement, aucune hypothèse de ce type ne s'impose, et la prudence de Rey, qui refuse de se prêter à ce genre de spéculations, est certainement préférable à ce qu'il faut bien appeler la témérité d'un Usher, qui va jusqu'à incorporer le nom de l'Impératrice dans l'intitulé de son édition. Il reste que l'éditeur doit éditer un texte précis, même si, étant donné la confusion qui règne dans la tradition textuelle des Centons homériques, la seule édition vraiment satisfaisante de ces poèmes serait peut-être une sorte de synopsis présentant les différentes recensions en parallèle. À défaut de cette solution idéale, difficilement réalisable, l'éditeur doit choisir plus ou moins arbitrairement l'une des recensions et l'éditer en tenant compte des variantes ponctuelles offertes par les autres (mais non pas des variantes quantitatives). C'est ce qu'a fait Rey ; mais, contrairement à presque tous les éditeurs de ce texte depuis Alde (1502) et jusqu'à Usher (1999), il n'a pas choisi la recension **R**, mais plutôt la recension **L**, dont on peut dire d'ailleurs qu'il livre en quelque sorte l'*editio princeps*, puisque la seule édition antérieure de cette recension avait été celle, inachevée, de Ludwich. Ainsi les deux nouvelles éditions se complètent heureusement et forment ensemble, si l'on veut, la synopsis que le meilleur des mondes aurait vu paraître en un seul volume.

Ce n'est pas dire que les deux éditions sont de valeur égale. Usher, qui édite un texte attesté par une douzaine de témoins, fait le choix très contestable de n'en utiliser qu'un (le manuscrit de l'Athos *Ivion 4464*), tout en négligeant entièrement la tradition parallèle ; Rey, en revanche, qui édite un texte mal attesté, note soigneusement les variantes fournies par les recensions parallèles et fournit généralement un travail philologique de premier ordre. Son introduction, d'une centaine de pages, n'est pas d'une lecture très facile, mais elle résume bien les problèmes posés par les Centons homériques et présente en plus un certain nombre de perspectives originales, notamment en remettant en cause la priorité accordée par la plupart des éditeurs à la recension **R** et en contestant avec raison ce que Rey appelle une tendance à « l'eudociocentrisme » dans l'attribution de cette œuvre. Chaque centon est accompagné d'une introduction particulière qui fait le point, entre autres, sur la composition, les sources scripturaires et les implications théologiques du passage en question ; d'un ensemble de notes sur des points précis ; d'une traduction, qui paraît parfois un peu rigide mais qui respecte bien la nature du texte grec ; et enfin d'un appareil homérique qui précise la ou les source(s) de chaque vers et, le cas échéant, les modifications qui y ont été apportées pour l'intégrer à son

nouveau contexte. L'index des noms propres qui clôt le volume est fort bien fait, mais l'« index des vers répétés » qui le précède me laisse un peu perplexe ; il me semble qu'un index des vers homériques employés dans les Centons aurait été infiniment plus utile. Enfin je saisis cette occasion pour m'insurger contre une pratique que l'on observe de plus en plus souvent et qui consiste à employer un stigma (ς) à la place du sigma final (ς). Cette erreur — car c'en est une — peut s'excuser dans le cas de la citation isolée d'un mot grec, mais il est inquiétant de la voir commise systématiquement dans une édition comme celle-ci.

Timothy Janz

36. TERTULLIEN, **Contre Hermogène**. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par F. Chapot. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 439), 1999, 480 p.

Tertullien rédigea deux ouvrages destinés à combattre la doctrine d'Hermogène. Le premier, le *De censu animae*, est aujourd'hui perdu et il visait à réfuter la psychologie d'Hermogène, fondée sur une interprétation pneumatologique de Gn 2,7, qui n'est pas sans rappeler celle d'Irénée de Lyon. Quant au second, le *Contre Hermogène*, il était dirigé contre la cosmologie de celui-ci et surtout, contre sa conception de la matière. Tertullien étant pratiquement notre seule source d'information sur la doctrine de celui qu'il combat, il est bien difficile de savoir quel pouvait être le sentiment réel d'Hermogène sur ces sujets. Plutôt qu'un gnostique que Tertullien situe dans la lignée de Marcion et de Valentin, Hermogène devait partager les idées philosophiques de son temps, en particulier celles du moyen platonisme, grâce auxquelles il s'efforçait de rendre compte, en chrétien, de l'origine du mal et de la présence en celui-ci à la fois du mal et de l'esprit divin²⁷. Il n'est sans doute pas abusif de le qualifier de « chrétien gnosticisant » (p. 15), dans la mesure où l'on retrouve chez lui la plupart des thèmes qui reviennent chez les théologiens gnostiques du II^e siècle, mais il est surtout, sur le plan intellectuel, un homme de son temps, un « chrétien platonicien », qui, « devant l'idée d'une création *ex nihilo*, [...] éprouve le besoin de résister et de défendre, avec des concepts et des arguments issus du moyen platonisme, la thèse traditionnelle de la mise en forme d'une matière préexistante »²⁸. Hermogène devait également être un penseur d'une certaine envergure pour que Tertullien ait consacré deux ouvrages à le réfuter. Pour ce qui concerne celui qui nous est parvenu, si on peut regretter qu'il ne donne qu'une image biaisée de son adversaire, il est néanmoins important pour connaître les idées de Tertullien sur les points où il entend reprendre Hermogène. Ces points sont, d'une part, la création du monde *ex nihilo*, à partir d'un néant absolu, et non par une activité démiurgique qui se serait exercée sur un substrat préexistant, et, d'autre part, la conception de la matière et du néant. L'argumentation de Tertullien à l'encontre de la thèse d'une matière préexistante n'est pas sans annoncer celle de la polémique anti-manichéenne, notamment de Titus de Bostra. Même si le traité de Tertullien tient davantage de la réfutation que de l'exposé systématique (p. 27), le *Contre Hermogène* contribuera fortement à imposer la conception nihiliste de la création et l'idée qu'il y a un lien nécessaire entre activité créatrice et divinité.

Dans l'introduction à cette édition, Frédéric Chapot considère d'abord (chap. I) la date du traité (de 205 environ, donc de la période catholique de l'auteur) et (chap. II) présente brièvement celui que Tertullien combat. Il examine ensuite (chap. III) la doctrine de Tertullien relative à la création du monde. Les chapitres suivants sont consacrés à la composition de l'ouvrage, qui s'inscrit parfaitement dans le cadre de la rhétorique traditionnelle (chap. IV), à l'utilisation de la Bible qui y est faite (chap. V), aux sources et à l'influence durable — jusque chez Bossuet — du *Contre Hermo-*

27. Sur Hermogène, voir l'article exhaustif et excellent de F. CHAPOT, « L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaire », *Recherches augustinienes*, 30 (1997), p. 3-111.

28. *Art. cit.*, p. 107.

gène (chap. VI). Le texte latin (chap. VII) édité ici repose sur quatre manuscrits, représentatifs des deux branches du corpus de Cluny, le seul à avoir transmis l'*Aduersus Hermogenem*, et sur neuf éditions. Les subdivisions de la traduction française, reprenant les divisions du plan des p. 40-42, facilite grandement la lecture. Mais c'est surtout le très riche commentaire de quelque 250 pages que Frédéric Chapot lui consacre qui permettra le meilleur accès à l'œuvre. Une attention particulière est accordée dans ce commentaire à la mise en lumière des articulations logiques du texte et l'explicitation des idées, autant celles de Tertullien que celles que ce dernier prête à son adversaire, ainsi qu'à l'arrière-plan philosophique. On y trouvera aussi, comme il se doit, des notes de détail très éclairantes sur des questions de langue et de vocabulaire. Un appendice sur « Tertullien et la peinture » prend prétexte de la polémique du Carthaginois contre l'activité picturale d'Hermogène et d'une expression ambiguë (*pingit <il> licite* = « il peint malgré l'interdit », I, 2) pour faire le point sur sa position sur les reproductions artistiques. Ces pages constituent une intéressante contribution à l'étude de l'aniconisme paléochrétien. Heureuse addition au *Tertullien des « Sources Chrétiennes »*, cette édition commentée éclaire en outre l'histoire des idées de la fin du II^e siècle.

Paul-Hubert Poirier

37. CYPRIEN DE CARTHAGE, **La Bienfaisance et les Aumônes**. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par M. Poirier. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 440), 1999, 218 p.

Le petit traité de Cyprien, *De opere et eleemosynis*, fait l'objet dans ce volume d'un traitement détaillé, qui met en lumière la richesse théologique, scripturaire et sociale de cette œuvre. L'introduction considère d'abord les circonstances et la date de l'opuscule, pour renoncer à une datation trop précise, qui viserait, par exemple, à le mettre en relation avec la peste qui a ravagé l'Empire, y compris l'Afrique, en 252. M. Poirier préfère s'en tenir à une fourchette assez large, de 253 à 256, tout en admettant la possibilité que « le *De opere et eleemosynis* a des chances d'être postérieur à l'*Ad Demetrianum*, qui lui-même répond à des circonstances nées de la peste de 252 » (p. 22). La deuxième section de l'introduction souligne l'ambivalence du titre, surtout de sa première partie. En effet, bien que rendu ici par bienfaisance, le terme pluriel *eleemosynae* « veut dire en même temps, plus discrètement mais tout aussi réellement : l'œuvre salvatrice de Dieu, et les aumônes » (p. 25). La quatrième section de l'introduction, consacrée à « quelques mots-clés », revient d'ailleurs sur le sens des termes *opus*, *operari*, *operatio*, qui, avec *munus*, apparaissent à plusieurs reprises dans le traité. Contrairement à ce qui est devenu presque la règle pour les œuvres de Tertullien paraissant dans les « Sources Chrétiennes », on ne trouvera pas dans l'introduction une véritable analyse rhétorique du *De opere*. Ce qui ne signifie pas que l'éditeur ignore cet aspect. En effet, les sections dévolues au plan et au contenu de l'œuvre (III) et au « déploiement de l'éloquence » (VI) montrent bien que l'évêque Cyprien reste rhéteur. Les nombreuses citations et allusions scripturaires que l'on relève dans le traité sont étudiées dans la section V. M. Poirier y pose la question de l'accès que pouvait avoir Cyprien à la Bible, un accès direct ou par le biais de florilèges ou de recueils de *Testimonia*. La comparaison qu'il a faite entre les citations allusions du *De opere* et celles que l'on trouve dans deux œuvres de Cyprien qui s'apparentent au genre des florilèges bibliques, ne permet « de prétendre que Cyprien n'avait qu'une connaissance peu personnelle de la Bible, à travers des *Testimonia* qu'ils auraient trouvés tout faits » (p. 36). Cette conclusion invite à réévaluer l'importance accordée parfois à ces recueils. Les sections VII-IX de l'introduction sont consacrées à la théologie de l'aumône qui transparait du *De opere*, enracinée dans une théologie du salut et de la *clementia* divine, à l'organisation de la charité dans l'Église de Carthage et au rôle qu'y jouait l'évêque (rapproché par d'aucuns de celui du *patronus* vis-à-vis de ses clients, rapprochement que M. Poirier invite à ne pas trop systématiser) et au dessein poursuivi par Cyprien lorsqu'il décide

d'écrire le *De opere* : « tout ensemble de conforter une institution de l'Église, sa caisse de secours, que les vicissitudes des temps de persécution et de peste ont probablement vidée et qu'il fallait reconstituer, et d'éclairer et de conforter la foi des fidèles en vue de leur salut dans les circonstances ordinaires de la vie » (p. 58). Le texte retenu pour l'édition est essentiellement celui que Manlio Simonetti a préparé pour le « *Corpus christianorum* ». Il a été cependant revu et accompagné d'un nouvel appareil critique, beaucoup plus complet que celui de Simonetti. Les principes qui ont présidé à sa rédaction sont exposés dans la section X de l'introduction. Celle-ci se termine par une brève « note sur la traduction ». Cette traduction est accompagnée d'une riche annotation prolongée par 17 notes complémentaires. Certaines d'entre elles débordent le cadre strict du *De opere*. C'est ainsi que la première revient sur la question des *Testimonia*, la troisième recherche les sources de la doctrine cyprianique de l'aumône comme moyen d'effacer les péchés, la cinquième examine une intéressante erreur de lecture dans la transmission de la Septante (en Is 58,8, où la version latine citée par Cyprien lit τὰ ἰμάτια σου au lieu de τὰ ἰματά σου), la onzième éclaire le sens très particulier que reçoit le terme *corban* en 15,4 : « un lieu (un objet ?) situé sur le chemin des fidèles qui entrent pour la célébration eucharistique, et où seraient rassemblés et exposés à la fois les dons pour les pauvres et le pain et le vin apportés pour le sacrifice, les pauvres eux-mêmes participant, si modeste que soit leur contribution, à cet apport » (p. 181). Cette édition soignée, signée par un excellent connaisseur de Cyprien, marque un nouveau progrès dans l'édition de ses œuvres dans les « Sources Chrétiennes ».

Paul-Hubert Poirier

38. ORIGÈNE, **Homélies sur les Nombres II. Homélies XI-XIX.** Texte latin de W.A. Bachrens (G.C.S.). Nouvelle édition par L. Doutreleau, s.j. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 442), 1999, 424 p.

Avec ce volume se poursuit la refonte de l'édition des *Homélies sur les Nombres* d'Origène, dont une traduction avait été publiée par André Méhat dès 1951 (« Sources Chrétiennes », 29). Comme on le sait, ces homélies n'ont survécu que dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée (voir CPG 1418). Dans la Lettre-Préambule de sa traduction, Rufin écrit avoir fondu en une série unique tout ce qu'il a trouvé d'Origène sur les Nombres, « soit sous forme d'homélies, soit dans ce qu'on appelle *Excerpta* ». Même s'il est difficile de savoir quand le zélé traducteur s'est livré au « bourrage d'excerpta » (p. 10) et s'il nous livre ou non la teneur des homélies originales, force est bien de nous satisfaire de ce qui nous est parvenu. De toute façon, Rufin a, d'une manière générale, exécuté un habile travail d'harmonisation et, grâce à lui, nous avons accès à l'interprétation origénienne du livre biblique. Ce nouveau volume nous livre le deuxième tiers des *Homélies*, qui couvrent, presque sans interruption, Nb 18,8 à 24,24. Sauf la XI^e, qui concerne les prémices (Nb 18,8-32), ainsi que la XII^e et le début de la suivante, qui expliquent Nb 21,16-35, toutes les homélies éditées ici portent sur l'épisode de Balaam (Nb 22-24), à propos duquel Origène confesse, en XIII, 4, 1, qu'il s'agit d'une histoire pleine de difficultés, non seulement selon le sens intérieur, mais aussi sur le plan des détails historiques. Peut-être est-ce ce qui nous a valu des homélies d'une grande richesse et qui donnent lieu, en plus d'une explication suivie du texte, à d'intéressants développements, sur l'efficacité de la magie, par exemple (XIII, 4, 3-4), ou sur des questions textuelles, comme l'écriture du tétragramme (XIV, 1, 3)²⁹. De courtes notices, précédant chacune des homélies, en proposent l'analyse. L'ouvrage se termine par quatre notes complémentaires, les deux premières portant sur les citations de 1 Pi 1,12 dans l'homélie XI et de Pr 5,15-16 dans

29. En p. 163, n. 2, la graphie hébraïque du tétragramme est tout entière fautive (דדדד, c'est-à-dire dhdh au lieu de יהוה, yhwah).

l'homélie XII et ailleurs chez Origène, la troisième, sur une insertion décelable de Rufin dans l'homélie XII, la quatrième, sur l'écart entre le rythme de la lecture liturgique et celui du commentateur d'Origène. Cette dernière note, en combinant diverses remarques de l'homiliste, prises aux homélies XIII-XIX, jette un éclairage intéressant sur les contraintes que le cadre liturgique imposait à Origène, comme aussi sur les libertés qu'il prenait pour mener à terme une explication du texte, même si elle devait déborder, et de loin, les limites d'une seule réunion liturgique.

Paul-Hubert Poirier

39. HILAIRE DE POITIERS, **La Trinité. Tome I (Livres I-III)**. Texte critique par P. Smulders (CCL). Introduction par M. Figura et J. Doignon (†), traduction par G.M. de Durand (†), C. Morel et G. Pelland, notes par G. Pelland ; et **Tome II (Livres IV-VIII)**. Texte critique par P. Smulders. Traduction et notes par G.M. de Durand (†), C. Morel et G. Pelland. Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 443 et 448), 1999, 408 p. et 2000, 484 p.

« Œuvre monumentale et d'une grande difficulté pour la langue et la pensée », ces mots qui ouvrent le premier volume de cette édition du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers, pour reprendre le titre reçu, sont on ne peut plus appropriés. Voilà pourquoi elle a fait l'objet d'une large collaboration internationale. Les modalités de cette collaboration sont présentées dans l'avant-propos. Le texte critique est celui du « *Corpus christianorum* » (vol. 62-62A), révisé par J. Doignon ; l'introduction historique, littéraire et théologique (chap. I-VI) a été rédigée par M. Figura, auteur d'une thèse sur l'ecclésiologie d'Hilaire (Université de Fribourg-en-Brisgau, 1984), alors que la partie littéraire et philologique (VI-VII) a été confiée à J. Doignon ; la traduction, « fondamentalement l'œuvre » de G.M. de Durand, a été revue par C. Morel et G. Pelland.

Plus de la moitié du premier volume est consacrée à une introduction générale au *De Trinitate*, remarquable par sa clarté, sa concision, malgré ses quelque deux cents pages, et par l'éclairage qu'elle jette, non seulement sur le traité mais aussi sur le contexte historique et doctrinal dans lequel il se situe. Consacré à Hilaire de Poitiers, son œuvre et son temps, le premier chapitre s'ouvre par des remarques sur l'importance du *De Trinitate*, principal ouvrage dogmatique d'Hilaire, qui, délaissé au profit de celui d'Augustin, n'a jamais été apprécié à sa juste valeur. Suivent un bref rappel de la vie et de l'œuvre d'Hilaire et un aperçu de l'histoire de l'arianisme jusqu'à Hilaire. Ces pages permettent de s'y retrouver dans les controverses et les synodes qui ont eu lieu de 337, date de la mort de Constantin, à 360-361, date du synode de Paris. Les débats qui ont marqué cette période, surtout ceux des années 350 à 360, ont fortement contribué à forger la pensée trinitaire d'Hilaire et à lui procurer une compréhension profonde des enjeux théologiques, au-delà des querelles de mots ; comme l'écrit M. Figura, « c'est sur les bases de l'homéousie du Père et du Fils qu'il défend, de l'homéousie dont il donne une interprétation orthodoxe dans le septième livre de *La Trinité* et dans le *Livre des Synodes*, ainsi que de son refus des termes et des contenus ariens stricts de *homoios* et *anhomoios* qu'il faut lire et interpréter le principal ouvrage dogmatique d'Hilaire de Poitiers » (t. I, p. 31). Tout en notant qu'il n'est pas facile d'exhumer les sources d'un penseur aussi original qu'Hilaire, Figura avance les noms qui semblent les mieux assurés, ceux d'Irénée, de Novatien, de Tertullien, d'Eusèbe d'Émèse, d'Athanase, et d'« homéousiens divers », dont Hilaire avait découvert la théologie pendant son exil et qui eurent sur lui une influence réelle. Le deuxième chapitre de l'introduction présente la genèse, le plan et le contenu du *De Trinitate*. Le fait qu'Hilaire n'ait pas d'emblée songé à rédiger un ouvrage en douze livres, ni même un ouvrage explicitement consacré à la Trinité, mais plutôt à la défense de la foi orthodoxe définie à Nicée, apparaît dans la structure même de l'ouvrage, dont se détachent les trois premiers livres formant un traité sur la foi, composés comme un ensemble « un certain temps déjà » (*iam pridem*, IV, 1) avant le quatrième et ceux qui l'ont suivi. En ce qui concerne la chronologie, Figura adopte les conclusions de

M. Simonetti, qui place la composition des 12 livres entre 356 et 360. Le fait que l'œuvre ait été rédigée en plusieurs étapes soulève la question de son unité interne ; celle-ci ne saurait être remise en question, en raison, notamment, des retours que fait Hilaire sur son projet et du fait qu'il a, après coup, inséré dans le livre I (20-36) un plan d'ensemble de tout l'ouvrage, une fois celui-ci achevé. Malgré le dessein affirmé d'Hilaire de produire une œuvre homogène, il ne semble pas qu'il l'ait pourvue d'un titre ; c'est en tout cas ce que porte à penser les hésitations de la tradition manuscrite et le fait que le titre sous lequel le traité est connu n'est pas attesté avant le VI^e siècle. La seconde partie du chap. II propose une analyse détaillée du contenu des 12 livres, qui permet de prendre une vue d'ensemble de l'ouvrage. La présentation des « aspects doctrinaux » du *De Trinitate* (chap. III) montre l'ampleur de la réflexion théologique d'Hilaire sur la formule de Nicée, puisqu'elle est inséparable d'une réflexion sur la possibilité de la connaissance de Dieu et sur la christologie ; dans cette réflexion, la question de la génération du Fils tient évidemment une place centrale, ainsi que celle sur l'Esprit. Jugée souvent « hésitante et incomplète » (t. I, p. 91), surtout si on la juge à l'aune du concile de Constantinople, la pneumatologie d'Hilaire est d'une grande richesse, qui tient aux significations diverses que revêt chez lui le terme *spiritus* et au fait que, dans la ligne de Jn 4,24 (« Dieu est Esprit »), il en fait « la substance sainte et spirituelle du Père et du Fils » (*ibid.*). Si le *De Trinitate* est l'œuvre théologique majeure d'Hilaire, ce n'est pas la seule où il aborde les questions de doctrine trinitaire ou de christologie, en relation avec l'actualité théologique de son époque. Il le fait également dans quatre ouvrages, le *Livre des Synodes* (écrit au cours de l'hiver 358-359), les *Fragments historiques* (décembre 359), le *Livre contre l'Empereur Constance* (360) et le *Livre contre les Ariens, ou contre Auxence de Milan* (365-366), qui sont brièvement examinés au chap. IV (« La place de la Trinité dans l'œuvre d'Hilaire »). Le texte scripturaire d'Hilaire — y compris la difficile question des traductions auxquelles il a pu avoir recours — et sa démarche exégétique dans le *De Trinitate* font l'objet du chap. VI, alors que le chap. VII, signé par J. Doignon, sous le titre « Le risque et l'art de la parole », présente une étude rhétorique du traité. Il y souligne la fonction rhétorique que joue l'exorde autobiographique qui ouvre le *De Trinitate* (voir également, t. I, p. 202, n. 1). À ce propos, notons que le procédé du récit autobiographique centré sur la quête de Dieu trouve un remarquable parallèle dans le traité gnostique *Zostrien* (NH VIII, 1), dont on a récemment montré qu'il reprenait une source commune avec Marius Victorinus³⁰. Le chap. VII offre un sommaire de la tradition manuscrite et imprimée, et justifie des 62 modifications apportées par J. Doignon au texte critique de Smulders.

Traduire le style concis et parfois même elliptique d'Hilaire n'est pas chose facile, encore moins lorsqu'il s'agit d'un ouvrage comme le *De Trinitate*. On appréciera dès lors le travail accompli par le père de Durand, qui a pu mettre à profit la connaissance unique qu'il avait de la langue théologique des IV^e et V^e siècles. Lisible tout en demeurant très précise³¹, cette traduction cherche à rendre en français un vocabulaire technique latin qui est encore assez libre. À preuve, le remarquable participe *erans* (dans « est ergo erans apud Deum »), en II, 14, 6, dont on montre (t. I, p. 300, n. 1) que, loin d'être une faute de copiste, elle est voulue par Hilaire dans l'intention de maintenir

30. NH VIII, 1, p. 1, 10-6,7 (éd. C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J.D. TURNER, Québec, Presses de l'Université Laval/Paris-Louvain, Peeters [coll. « BCNH », section « Textes », 24], 2000) ; voir aussi M. TARDIEU, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, P. HADOT, « *Porphyre et Victorinus* ». *Questions et hypothèses*, Bures-sur-Yvettes, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient (coll. « Res Orientales », 9), 1996.

31. En VII, 39, 36-37, la gradation « inpium est ... sacrilegium est ... blasphemum est ... » aurait pu être plus précisément rendue ; en VIII, 14, 7, la traduction de « De naturali enim in nobis Christ ueritate quae dicimus » par « Ce que nous disons en effet de la présence réelle, selon la nature, du Christ en nous », pour être exacte, risque d'évoquer chez le lecteur une catégorie théologique étrangère à Hilaire.

l'unité du Père avec le Fils ; ou encore les nombreux néologismes ou mots métaphoriques qui émaillent la prose d'Hilaire (t. I, p. 161-163). Par-delà ces innovations, qui pourraient paraître artificielles, se manifestent à la fois le respect d'Hilaire pour ce qu'a d'indicible la relation du Père et du Fils et sa détermination à en rendre compte à la mesure des capacités humaines, comme il le dit lui-même en introduisant l'exégèse de Jn 14,10 : « Voilà en vérité qui est inaccessible à l'esprit de l'homme et aucune comparaison avec les réalités humaines ne fournira d'exemple de celles qui sont divines. Mais ce que l'homme ne peut comprendre, il est possible à Dieu de l'être. Qu'on ne me fasse pas dire par là que pour rendre raison des mots, l'autorité seule, le fait qu'ils ont été dits par Dieu doit suffire ! Il faut découvrir et comprendre ce qu'il en est de cette phrase : "Je suis dans le Père et le Père est en moi." À la condition cependant que nous saurons voir les choses telles qu'elles sont : ce qui paraît intolérable à la nature, la réflexion sur la vérité divine y fait parvenir » (IV, 1). Par cette édition du *De Trinitate* d'Hilaire nous est enfin donné un accès plus facile à une des œuvres majeures du IV^e siècle, dont l'importance est tout autant théologique qu'historiographique, ne serait-ce que par la traduction latine, citée deux fois, de la lettre d'Arius à Alexandre d'Alexandrie (IV, 12-13 ; VI, 5-6).

Paul-Hubert Poirier

40. MARC LE MOINE, **Traité I**. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.M. de Durand, o.p. (†). Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 445), 1999, 418 p.

L'identité de Marc est obscure, et les renseignements dont nous disposons à son sujet sont minces. Sur la base de ses œuvres dogmatiques, en particulier sur son *factum* sur l'Incarnation, l'auteur propose de le situer entre 431 et 441, dans la décennie qui suit le concile d'Éphèse, en raison des traits dualistes accentués de sa christologie. Quant à sa localisation, tant en raison des rapports évidents qu'entretient son œuvre avec le messalianisme, un mouvement spirituel dont les origines sont syriennes, qu'en raison du fait que son influence s'est fait sentir surtout dans ces régions, l'auteur tend à accepter les indications de la « Chronique brève » de Georges le Moine qui font de lui un familier ou un disciple de Jean Chrysostome (347-407). Finalement, il voit dans son œuvre le reflet d'un monachisme urbain beaucoup plus que de l'érémitisme ou du cénobitisme à la mode égyptienne.

Ce premier volume contient les traités sur la *Loi spirituelle*, la *Justification par les œuvres*, la *Pénitence*, le *Baptême*, et un *Dialogue de l'intellect avec sa propre âme* dont le contenu est très proche du traité sur le baptême, chacun précédé d'une analyse brève qui en éclaire les principaux aspects. Il est intéressant d'observer l'importance que prend le thème de la connaissance, qui traverse tous les écrits de Marc, revenant comme un leitmotiv. Son œuvre spirituelle est au demeurant remarquable par son discernement moral et la finesse de l'analyse psychologique.

L'œuvre de Marc le Moine n'a encore jamais été réunie dans une seule publication. Les deux volumes que lui consacrent les sources chrétiennes constituent donc une nouveauté. L'attention minutieuse aux données manuscrites, qui a caractérisé toute l'œuvre du regretté Georges de Durand, recommande cette publication qui deviendra la référence de base pour les œuvres de Marc. Elle se reflète dans l'établissement d'un texte éclectique, à partir de 18 manuscrits sur un total de 50, et dans la composition des appareils critiques qui en retiennent les variantes les plus significatives. De plus, le deuxième volume ajoutera aux textes de Marc le Moine le traité sur l'Incarnation qui ne se trouve pas dans le tome 65 de la *Patrologie grecque* de Migne. L'élégance de la traduction française ajoute encore à la qualité du volume.

Louis Painchaud

41. **Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles.** Introduction et notes par L. Cirillo, traduction par A. Schneider. Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Apocryphes », 10), 1999, 652 p.

D'après Irénée de Lyon (*Adv. haer.* III, 3, 3), Clément aurait été le troisième, à partir des apôtres Pierre et Paul, à recevoir la charge de l'épiscopat de l'Église de Rome, après Lin et Anaclet. Quoi qu'il en soit de la valeur historique de la liste des premiers évêques de Rome fournie par Irénée, Clément de Rome occupe une place de premier choix dans l'histoire littéraire paléochrétienne, en raison, surtout, de la *Lettre aux Corinthiens*, dont on s'accorde à lui reconnaître la paternité et que l'on date de la fin du 1^{er} siècle. C'est le succès de cette lettre qui conféra à son auteur une grande notoriété dans l'Antiquité, au point qu'on n'hésita pas à couvrir de son nom et de son autorité des œuvres plus tardives. C'est le cas de la *Deuxième Lettre aux Corinthiens*, en réalité une homélie, peut-être le plus ancien exemple du genre, composée au 11^e siècle, et des deux *Lettres sur la virginité*, conservée seulement en syriaque. Mais là ne s'arrête pas la postérité littéraire fictive de Clément, car, au 4^e siècle, apparaît un véritable roman attribué à Clément et dont il est à la fois le héros et le narrateur. D'après cette œuvre, Clément, jeune romain en proie à l'inquiétude religieuse, se retrouve en Palestine, à la recherche de sa famille, dispersée par le destin, et là, il est amené à suivre Pierre dans ses prédications le long de la côte, de Césarée à Antioche. Dès le début du 5^e siècle, c'est-à-dire à l'époque où Rufin d'Aquilée en traduit une partie en latin, ce roman existait en grec sous deux formes, *duo corpora*, comme écrit Rufin, soit des *Homélies* divisées en 20 livres, conservées en grec, et des *Reconnaissances*, en 10 livres, qui ne subsistent plus qu'en latin, dans la traduction de Rufin. Le titre de « Reconnaissances » évoque les retrouvailles de Clément et des membres de sa famille, qui constituent un des moteurs de l'action romanesque. Malgré des divergences notables, la ressemblance qu'affichent les deux *corpora* est telle que la recherche a été très tôt conduite à postuler l'existence d'une *Grundschrift*, d'un écrit de base, dont la rédaction doit être située, sur la base des attestations anciennes, au 3^e siècle, et qu'ont repris les auteurs des deux œuvres. Aujourd'hui encore, l'existence de cet écrit de base, sous une forme ou une autre, est admise par la majorité des critiques. Les Pseudo-Clémentines, comme on désigne habituellement *Homélies* et *Reconnaissances*, ont fait l'objet de nombreux travaux, et Bernard Rehm en a donné, respectivement en 1953 (1969² ; 1992³) et 1965 (1994²), l'édition qui fait toujours autorité. Traduites en anglais dès 1886, dans les *Ante-Nicene Fathers*, les Pseudo-Clémentines n'ont jamais été, dans leur intégralité, mises à la disposition des lecteurs francophones. Il faut cependant mentionner la traduction méritoire des *Homélies* que fit paraître André Siouville en 1933³². Mais le gros du corpus, les *Reconnaissances*, manquait toujours en français. C'est cette lacune que comble le présent ouvrage. Paraissant quelque 70 ans après celle des *Homélies*, cette traduction profite de l'acquis de plus d'un siècle et demi de recherche (depuis les travaux de Dressel [1853] et de P. de Lagarde [1865]), mais elle s'appuie surtout sur les travaux que Luigi Cirillo a consacrés aux Pseudo-Clémentines et au judéo-christianisme depuis 30 ans et dont l'introduction et les notes qu'il signe ici ne donnent qu'un mince aperçu. Elle profite également de la connaissance intime qu'a du latin chrétien André Schneider.

Par la variété des thèmes qui y sont abordés, les *Reconnaissances* pseudo-clémentines constituent un véritable monument, et une des principales sources pour la connaissance de ce courant du christianisme ancien que l'on désigne sous le nom de judéo-christianisme. Plusieurs des éléments doctrinaux considérés comme typiques de ce courant, comme ceux du vrai prophète ou de l'anti-paulinisme, sont développés dans les *Reconnaissances*. Mais celles-ci font également une grande

32. Réimpression Paris, Verdier, 1991.

place aux problèmes classiques de la théodicée, comme l'affirmation de « l'impossibilité de connaître la vérité par une recherche personnelle auprès des écoles de philosophie et la nécessité qui en découle d'une révélation prophétique » (p. 13), qualifiée de « question fondamentale des *Reconnaisances* » par L. Cirillo, la question de l'origine du mal, ou encore celle du déterminisme astral et du libre arbitre, dont les livres IX et X offrent « un des exposés les plus remarquables » (p. 58), en puisant d'ailleurs à des sources plus anciennes, dont le *Livre des lois des pays* de Bardesane.

L'introduction rédigée par L. Cirillo offre une présentation succincte du corpus pseudo-clémentin, de sa datation, de son lieu d'origine (la Syrie, plus précisément la Coelé Syrie), de la structure des *Reconnaisances* et de leur rapport aux *Homélies* et aux *Actes de Pierre*, ainsi qu'une analyse de leur contenu, livre par livre. Une attention particulière est accordée à la source judéo-chrétienne qui a été identifiée en *Rec I*, 27-71, et dont l'auteur, qui écrivait antérieurement à la composition de la *Grundschrift*, serait un représentant du judéo-christianisme de la fin du II^e ou du début du III^e siècle. D'après cette source, « la seule différence entre chrétiens et juifs réside dans la foi en Jésus, reconnu ou non comme le "Prophète" annoncé par Moïse en Dt 18,15-18 ». Dès lors, « il n'y a pas de rupture entre la révélation de Moïse et celle de Jésus » et « la religion des origines (instituée par Dieu et transmise par les hommes justes des premières générations) a été préservée dans l'Église de Jérusalem, la communauté de Jacques » (p. 40). Un autre élément qui retient l'attention est la figure de Simon le Mage, l'adversaire ou le double de Pierre³³, omniprésent dans le récit et qui tient le devant de la scène aux livres II et III. Les traditions relatives à ce personnage sont présentées dans l'introduction (p. 40-49) et une annexe portant sur « Simon le Magicien dans la tradition hérésiologique » (p. 559-570). Aux témoignages invoqués pour illustrer le Simon gnostique (p. 44 et suiv., où on trouvera une excellente discussion du *theologoumenon* simonien de *Stans/ó éστώς*), on ajoutera celui, bien qu'il soit indirect, du traité de Nag Hammadi intitulé *Le Tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2), important pour la diffusion du *ó éστώς* (en copte *ⲡⲉⲧⲁⲗⲉⲣⲁⲧⲏ*)³⁴. Trois autres annexes, plus brèves, sont consacrées respectivement au personnage de Barnabé, au « vrai prophète », en l'occurrence Adam, « pour ainsi dire éternel, toujours présent dans l'histoire sous une forme cachée, [...] dont Jésus-Christ est la dernière manifestation » (p. 573), et à « l'interpolation eunomienne » de *Rec III*, 2-11, étudiée naguère par Michel Tardieu³⁵.

Le qualificatif de « roman chrétien des premiers siècles » ne devrait pas oblitérer le fait que les *Reconnaisances* sont une œuvre d'une très forte densité théologique et d'une grande importance pour l'histoire des idées chrétiennes des III^e et IV^e siècles, et ce, non seulement pour l'histoire du judéo-christianisme. Cette première traduction française, élaborée dans le cadre et avec le soutien de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC), va sûrement contribuer à un regain d'intérêt à leur endroit. Elle devrait être complétée, dans un avenir relativement proche, par une nouvelle traduction des *Homélies*, élaborée par une équipe œuvrant également au sein de l'AELAC.

Paul-Hubert Poirier

33. Là-dessus, voir Dominique CÔTÉ, *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-clémentines*, thèse de Ph.D. (théologie), Université Laval, 1998, à paraître aux Études augustiniennes.

34. Voir P.-H. POIRIER, *Le Tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2), Québec, Presses de l'Université Laval/Paris-Louvain, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 21), 1995, p. 142-149.

35. « Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des *Recognitiones* », dans *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, Cerf, 1987, p. 325-337.

42. CYPRIEN, CÉSAIRE D'ARLES & AUGUSTIN D'HIPPONE, **Partage avec le pauvre. La Bienfaisance et l'aumône. Introduction au Psaume 101, Sermons 14, 39, 41, 60, 86, 123, 239, Morin 6. Sermon 198.** Introduction, traduction, annotations et guide thématique par A.-G. Hamman. Paris, Migne (coll. « Les Pères dans la foi », 72), 1998, 180 p.

La collection « Les Pères dans la foi » veut fournir intégralement les textes majeurs de l'Église à un large public. Elle en est à près d'une quarantaine de titres, chacun formé du nom d'un ou de deux Pères et d'un thème important de la doctrine de l'Église. Ici, il s'agit d'une édition traduite et annotée par Adalbert-G. Hamman du *De opere et eleemosyna (La Bienfaisance et l'Aumône)* et du *Ad Quirinum* de Cyprien de Carthage, de même que de sept sermons d'Augustin : *l'Ennaratio in Ps 101, les sermons 14, 39, 41, 86, 123, 239* et un Pseudo-Augustin, attribué à Césaire d'Arles, tous sur le thème de l'aumône. Le livre propose en outre une brève introduction à l'Afrique chrétienne, de même qu'à chacun des auteurs ; ainsi qu'un guide thématique et un index biblique exhaustif en appendice.

Une des préoccupations majeures de l'auteur apparaît dès l'introduction et transparaît de chaque commentaire, de chaque annotation : démontrer à quel point Cyprien et Augustin étaient versés dans la tradition biblique et combien leurs textes au sujet de l'aumône sont appuyés sur cette tradition. Ainsi, l'auteur fait remarquer qu'aucune des éditions précédentes de Cyprien n'a relevé autant d'allusions bibliques que la sienne, au point que le *De opere et eleemosyna* apparaît comme un tissu d'allusions et de réminiscences scripturaires. Cependant, les « allusions » bibliques relevées par l'auteur sont souvent très minces, voire conjecturales, et pourraient ne relever que de l'emploi d'un langage nourri de la Bible. Il manque à ce sujet une réflexion sur la nature de l'allusion comme procédé littéraire, mais cela aurait sans doute exigé une discussion technique qui aurait dépassé le propos de la collection. L'annotation moins abondante des textes d'Augustin souligne également quelques parallèles scripturaires à propos de l'importance de la miséricorde, l'identification du Christ avec le pauvre, le péril et les tourments de la richesse.

Ce petit livre permet de se faire une idée assez juste de la pensée chrétienne africaine sur l'aumône, solidement ancrée dans les Écritures, et de la situation sociologique et économique qui l'a modelée, en particulier les écarts grandissant entre riches et pauvres contrastant avec l'idéal de partage communautaire des chrétiens. Il intéressera spécialement le lecteur en quête des fondements de la charité chrétienne envers le pauvre.

Charles Mercure

43. **Ascensio Isaïae.** Textus, cura P. Bettiolo, A. Giambelluca Kossova, C. Leonardi, E. Norelli, L. Perrone. Commentarius, cura E. Norelli. Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Corpus Christianorum », série « Apocryphorum », 7 et 8), 1995, 2 vol., xxxi-444 p. et 722 p.

L'Ascension d'Isaïe (= AI) occupe une place singulière au sein des apocryphes ou pseudépigraphes. En raison, tout d'abord, des conditions de sa transmission, en plusieurs versions, dont une seule, l'éthiopienne, est complète ; de ce point de vue, l'*AI* a connu un destin comparable à celui du *Livre d'Hénoch*. En raison, ensuite, de sa structure, en deux parties nettement identifiables, souvent traitées comme s'il s'agissait de deux œuvres autonomes : le Martyre d'Isaïe (*AI* 1-5) suivi de l'Ascension visionnaire du prophète (*AI* 6-11). En raison, enfin, du classement réservé à l'*AI* par les spécialistes, qui, comme le fait remarquer Enrico Norelli (vol. 1, p. v), le rangent tantôt parmi les pseudépigraphes de l'Ancien Testament, tantôt parmi ceux du Nouveau Testament. Éditée pour la première fois sous sa forme longue, celle de la version éthiopienne, par R. Laurence, en 1819, l'*AI* a fait au XIX^e siècle l'objet de plusieurs travaux, couronnés par la grande édition de R.H. Charles, parue en 1900. Dans cette édition, Charles proposa une analyse de l'*AI* qui marquera profondément

la recherche ultérieure. L'hypothèse de Charles voyait dans l'*AI* « le résultat de la fusion de trois ouvrages originaires autonomes : 1) une Vision d'Isaïe, chrétienne, constituée par les ch. 6-11 ; 2) un écrit juif sur le martyre d'Isaïe, repris dans la première partie ; 3) à l'intérieur de ce "Martyre", Charles distingue un troisième écrit préexistant, la vision ecclésiologique et eschatologique de 3,13-4,18 (ou 4,22), qui aurait été à l'origine une *Vision d'Ézéchias*. Un rédacteur chrétien aurait réuni les trois écrits »³⁶. Cette hypothèse littéraire n'a jamais été vraiment remise en question et elle détermine la présentation de l'*AI* dans les collections courantes d'apocryphes vétero-testamentaires, qui considèrent le « Martyre d'Isaïe » comme un texte autonome, distinct du reste de l'œuvre³⁷. Il faudra attendre 1978 pour que soit mise en chantier une édition de l'*AI*, destinée à remplacer celle de Charles et à permettre un examen renouvelé des problèmes posés par cet apocryphe. L'initiative de ce projet revient au prof. Mauro Pesce, de l'Université de Bologne, qui a réuni autour de lui une équipe de jeunes savants, philologues ou spécialistes des origines chrétiennes. Qu'une telle initiative ait vu le jour en Italie n'a pas de quoi surprendre, quand on songe à la solide tradition d'études éthiopiennes qu'on y trouve, ou au dynamisme de la recherche italienne sur les origines chrétiennes, largement confirmés, l'une et l'autre, par le résultat auquel est parvenu l'équipe. Le prof. Pesce ne figure cependant pas au nombre des signataires de l'édition, dont la responsabilité générale a incombé au prof. Enrico Norelli, de l'Université de Genève.

Cette édition de l'*AI* est doublement innovatrice. Tout d'abord sur le plan textuel. On y trouvera, en effet, la première édition intégrale de tous les témoins connus à ce jour de l'*AI*, dont le texte est établi à nouveaux frais, soit sur la base des manuscrits accessibles, soit sur celle d'éditions antérieures, dans le cas de manuscrits aujourd'hui disparus. La seconde nouveauté réside dans l'hypothèse formulée par les éditeurs à propos de l'origine de l'*AI*, et dont nous dirons un mot plus bas. Autre caractéristique à signaler, les éditeurs ont pris le parti de présenter chacun des témoins de l'*AI* de façon séparée, sans chercher, en les amalgamant, à reconstituer un texte original ou originare. Une telle option fait de leur édition la base désormais essentielle de toute recherche sur l'*AI*, dans la mesure où elle est la seule à fournir un accès direct à tous les témoins.

L'édition comporte deux volumes, dont le premier est dévolu aux textes. On y trouvera les éléments suivants. Tout d'abord, l'édition de la version éthiopienne, la seule complète. Due à Lorenzo Perrone, elle est accompagnée d'une traduction italienne par les soins d'E. Norelli. Cette édition, la quatrième après celles de Laurence, Dillmann et Charles, repose sur neuf manuscrits³⁸, soit huit de plus que pour l'*editio princeps* et six de plus que pour celles qui ont suivi. La comparaison des manuscrits, dont Perrone donne une description détaillée, permet de les répartir en deux familles. Quant à l'édition, elle renonce au principe du « manuscrit de base » reproduit servilement, assez souvent retenu pour les éditions de textes orientaux chrétiens, en faveur de l'établissement d'un véritable texte critique, donc éclectique, basé sur des critères relevant tantôt de la critique externe, tantôt de la critique interne. Considérant la base manuscrite élargie dont dispose l'éditeur de la version éthiopienne de l'*AI*, une telle option apparaît tout à fait justifiée, d'autant que le texte reconstitué s'accompagne d'un appareil critique complet permettant de retrouver facilement les leçons propres à chaque manuscrit.

36. E. NORELLI, *Ascension d'Isaïe*, Turnhout, Brepols (coll. « *Apocryphes* », collection de poche de l'AELAC), 1993, p. 39-40.

37. C'est notamment le cas de la traduction d'A. Caquot, dans A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, dir., *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1986, p. 1017-1033, et, dans une moindre mesure, de celle de M.A. Knibb, dans J.H. CHARLESWORTH, éd., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Garden City, New York, Doubleday, 1985, p. 145-176.

38. Il n'est pas tenu compte d'un dixième manuscrit (sigle D), très fragmentaire et identique au manuscrit G.

À la suite de l'édition de la version éthiopienne, on trouve l'édition, par E. Norelli, du seul témoin du texte grec original de l'*AI* qui ait subsisté, le papyrus Amherst 1, qui couvre 2,4b-4,4a. Un nouvel examen du papyrus n'a entraîné aucune modification significative à l'édition de Grenfell et Hunt (1900).

En troisième lieu, Paolo Bettiolo offre l'édition des fragments coptes de l'*AI*. Ceux-ci se répartissent en deux groupes. Tout d'abord, deux fragments sahidiques, édités par T. Lefort en 1938 ; puis treize fragments en « copte-akhmîmique », ou dialecte *I*, selon la nomenclature de R. Kasser³⁹. Ces derniers avaient été édités partiellement par Lefort, en 1939, puis au complet par Pierre Lacau, en 1946, d'après une copie effectuée en Égypte. Dans les deux cas, fragments sahidiques et en dialecte *I*, l'édition présentée ici repose sur les éditions antérieures, puisque les manuscrits ont disparu. Dans le cas des fragments en dialecte *I*, on a cependant pu mettre à profit des notes inédites de Lacau, retrouvées dans ses papiers personnels par Gérard Roquet. Sur plus d'un point, P. Bettiolo a pu proposer des conjectures nouvelles ou, à l'occasion, corriger des fautes d'impression⁴⁰.

L'*AI* est connue en latin par une double tradition textuelle. La première consistait en une version latine de la totalité de l'œuvre. Cette version n'est plus connue que de façon fragmentaire par un célèbre palimpseste de Bobbio, le Vat. Lat. 5750. La seconde couvrait les chapitres 6-11 de l'*AI*, sous le titre de *Visio Isaiae*. Elle s'est conservée intégralement, mais uniquement par l'édition procurée à Venise, en 1522, par Antonio de Fantis. Cette version latine est à ce point proche, par l'étendue et la teneur, de la version slave qu'on a pu croire qu'elle en était une traduction. Claudio Leonardi, qui édite ici les deux témoins latins, conclut cependant, sur la base des recherches d'Alda Giambelluca Kossova, que le latin de De Fantis et le slave, s'ils ont une origine commune, descendent de façon séparée d'un même modèle.

Mme Giambelluca Kossova s'est chargée de l'édition critique de la version slave, ou paléobulgare, de l'*AI*. Son introduction donne une idée de l'ampleur de l'enquête à laquelle elle s'est livrée pour inventorier, décrire et évaluer les témoins de cette version, soit sept manuscrits aujourd'hui localisables et quatre dont toute trace est apparemment perdue. Les sept manuscrits collationnés, même s'ils couvrent toute l'aire paléoslave, depuis la Serbie et la Moldavie jusqu'à la Moscovie, représentent une tradition plutôt homogène. L'édition, à vrai dire la première édition critique de la version slave, est accompagnée d'un riche appareil, d'une traduction italienne et de nombreuses notes.

Si le texte grec original de l'*AI* est perdu, sauf pour les quelques bribes du papyrus Amherst, il en reste une refonte, préservée dans deux ménologes, comme lecture pour le 9 mai, date de la fête liturgique du prophète Isaïe dans l'Église grecque. Ce témoin secondaire mais non négligeable est ici réédité par les soins d'E. Norelli.

Le premier volume de cette monumentale édition se termine par une synopse latine des différentes versions de l'*AI*, réalisée encore une fois par E. Norelli. Cette synopse s'avérera un précieux instrument de travail pour prendre une vue d'ensemble des différentes formes de l'*AI* et pour se faire une idée de la personnalité des versions, en les comparant les unes avec les autres.

Le second volume est presque tout entier dû à Enrico Norelli. Il contient une introduction (p. 9-66) à l'*AI*, un ample commentaire, les index bibliques, onomastiques, des textes et auteurs anciens,

39. Sur le dialecte *I*, voir W.-P. FUNK, « Die Zeugen des koptischen Literaturdialekts 17 », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 114 (1987), p. 117-131.

40. Dans l'édition du copte, on a laissé en place un α d'une autre police que celle du reste du texte, ce qui est un peu ennuyeux, ne serait-ce que sur le plan esthétique.

des thèmes et des manuscrits, et surtout, les *index verborum* de tous les textes édités, exhaustifs, y compris pour les mots-outils. La consultation de ces derniers sera facilitée par le fait qu'ils figurent dans un volume différent de celui qui donne les textes. L'introduction, succincte et claire, porte sur les points suivants : le contenu de l'*AI*, les versions, les questions soulevées par la recherche antérieure consacrée à cette œuvre, l'analyse littéraire de l'écrit, ainsi que le milieu théologique qui l'a vu naître, la date et le lieu de composition. Quant au commentaire, il suit les grandes articulations de l'*AI*, divisée par le traducteur en 11 sections. Sauf pour la dernière, le commentaire sur chacune de ces sections présente d'abord la structure et la fonction du texte, puis explique des passages particuliers. Onze excursus répartis au fil du commentaire examinent des points particuliers.

Il nous reste maintenant à dire un mot de l'interprétation de l'*AI* proposée par les éditeurs, et, en particulier, par le rédacteur de l'introduction et du commentaire. Plusieurs indices (utilisation de la LXX, témoignage d'Origène, particularités de traduction) permettent de conclure que la langue originale de l'*AI* était le grec, et que c'est du grec qu'elle fut traduite en éthiopien. Quant au caractère de l'œuvre, il s'agit d'un écrit chrétien dans son entier, aussi bien pour sa première partie que pour la seconde. Cet écrit a été composé en deux étapes, dont la plus ancienne est celle qui a conduit à la composition des chapitres 6,1-11,40, au début du II^e siècle de notre ère, alors que les chapitres 1-5 (+ 11,41-43) ont été composés vers 150. Les deux parties tirent leur origine d'un même milieu, adepte du prophétisme et des pratiques visionnaires, un milieu également secoué par une crise profonde, provoquée par la mise en place de structures ecclésiales de moins en moins charismatiques et de plus en plus restrictives face au prophétisme. Quant au lieu de production de l'*AI*, les points de contact qu'elle présente avec Ignace d'Antioche, le *Sondergut* matthéen, les *Odes de Salomon*, les traditions « pétriniennes », la théologie des « Hellénistes » des Actes, tout cela oriente vers Antioche. Derrière *AI* 6-11, on peut donc voir un groupe évoluant dans l'orbite de la mission judéo-chrétienne helléniste d'Antioche, vers la fin du I^{er} siècle, alors qu'*AI* 1-5 refléterait le recul, au sein de la communauté antiochienne, des charismatiques au profit des presbytres et des évêques qui récusent l'autorité d'*AI* 6-11, document normatif et fondateur de ces cercles prophétiques, par lequel ils se rattachaient au prophétisme vétéro-testamentaire et justifiaient leur propre pratique exégétique (vol. 2, p. 65). Cette hypothèse novatrice, dont la justification fait l'objet du second volume de l'édition, permet de rendre compte de l'*AI* dans son unité. Dans la mesure où elle remet en question des certitudes maintenant séculaires, elle contribuera certainement à relancer la recherche sur l'*AI*.

Les lecteurs qui regretteraient que le résultat de toute cette recherche soit présenté en italien, pourront se rabattre sur deux présentations résumées en français procurées par Enrico Norelli⁴¹. Mais, que ce soit en italien ou en français, il faudra désormais tenir compte de cette nouvelle *Ascension d'Isaïe*, qui rend obsolète bien des publications antérieures⁴².

Paul-Hubert Poirier

41. Soit l'ouvrage signalé à la n. 34 et sa contribution à F. BOVON, P. GEOLTRAIN, dir., *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1997.

42. Pour monumentale qu'elle soit, cette édition doit être complétée par les travaux préliminaires publiés par des membres de l'équipe et signalés dans la bibliographie figurant en tête du volume 1, sous les noms de A. Acerbi, M. Pesce et E. Norelli ; signalons en particulier le recueil d'études de ce dernier, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologne, Centro editoriale Dehoniano (coll. « Origini », n. s., 1), 1994.

44. **Libri de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium.** Textus et commentarius, cura J. Gijssel, et **Libri de Nativitate Mariae. Libellus de Nativitate Sanctae Mariae.** Textus et commentarius, cura R. Beyers, Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Corpus Christianorum », série « Apocryphorum », 9 et 10), 1997, 2 vol., xvi-520 p. et 456 p.

Voici une autre édition importante que nous offre la *Series Apocryphorum*. Même s'ils s'avèrent des textes de moindre portée pour les origines chrétiennes que l'*Ascension d'Isaïe*, les « Livres de la nativité de Marie » constituent néanmoins des témoins essentiels du développement des traditions mariales amorcé par le célèbre texte de la fin du II^e siècle intitulé « Naissance de Marie » (Γένεσις Μαρίας), mieux connu sous l'appellation de *Protévangile de Jacques*. Les deux textes latins édités par Jan Gijssel et Rita Beyers sont en effet des remaniements, ou des adaptations, du *Protévangile*. À ce titre, ils témoignent de la circulation de l'apocryphe grec, mais aussi de la diffusion de la piété mariale en Occident, avant de devenir à leur tour le point de départ d'une nouvelle étape dans l'histoire de celle-ci. Le passage du *Protévangile* au *Pseudo-Matthieu* puis au *Livre de la nativité de Marie* est très bien reconstitué par R. Beyers, dans l'« Introduction générale aux deux textes édités » qui figure en tête du premier volume. L'apparition de ces deux textes y est située sur l'arrière-fond de l'évolution de la pensée et de la piété mariales, depuis la première diffusion du *Protévangile* en Occident jusqu'aux IX^e et X^e siècles carolingiens, qui verront apparaître le second de nos textes. Ceux-ci ont non seulement été lus et recopiés, mais on en retrouve des échos dans de nombreuses œuvres en langue latine ou vernaculaire pendant tout le Moyen Âge, jusque dans la *Légende dorée* de Jacques Voragine.

À la suite de l'introduction générale, le reste du premier volume est occupé par l'édition du *Pseudo-Matthieu* procurée par Jan Gijssel. La longue introduction qu'il consacre au texte, remarquable de clarté, est d'un grand intérêt méthodologique, pour quiconque est aux prises avec un texte à la tradition manuscrite aussi riche, pour ne pas dire aussi sauvage, que ne l'est celle du *Pseudo-Matthieu*. Après un rappel de l'histoire des éditions et des principales études (J.C. Thilo, 1832 ; C. Tischendorf, 1853 et 1876 ; É. Amann, 1910), J. Gijssel présente le *Pseudo-Matthieu* comme remaniement du *Protévangile de Jacques*. Il rappelle aussi que le titre de *Pseudo-Matthaei Evangelium* a été forgé par Tischendorf, en s'inspirant de la correspondance fictive des évêques Chromace et Héliodore avec Jérôme, qui sert de prologue à l'écrit dans une de ses deux familles textuelles, la famille A. Si l'on en croit cette correspondance, les deux évêques demandent à Jérôme de leur traduire en latin « un rouleau hébreu (*uolumen hebraicum*) écrit par la main du très bienheureux évangéliste Matthieu, dans lequel était écrit (le récit de) l'enfance de la vierge-mère et de notre Sauveur », rouleau qui aurait été trouvé par Jérôme. Celui-ci acquiesça à la requête qui lui était soumise, ce qui aurait donné notre apocryphe. Quant à la date du texte, elle est fixée (p. 59-67), sur la base des éléments fournis par la tradition manuscrite et l'histoire littéraire, « entre le milieu du VI^e et les dernières décennies du VIII^e siècle », probablement « dans le premier quart du VII^e siècle » (p. 67). La suite de l'introduction de M. Gijssel présente d'abord la tradition manuscrite du *Pseudo-Matthieu* (la bifurcation des deux grandes familles carolingiennes, A et P ; la dérivation des familles Q et R à partir de P, entre 1150 et 1200 ; le titre de l'ouvrage et ses transformations). Vient ensuite la description, par familles et sous-groupes, de 156 manuscrits, suivie de celle de 30 « témoins isolés, marginaux ou "métaphrastiques" », et de 9 témoins de la « compilation I », c'est-à-dire le récit édité sous le titre de *Latin Infancy Gospels* par M.R. James en 1927. Il s'agit d'un récit composite, dont les éléments « proviennent pour un tiers du *Protévangile de Jacques*, pour un autre tiers du *Pseudo-Matthieu* et pour le reste d'une source inconnue » (p. 212). La dernière section de l'introduction (« Classement des manuscrits par sous-groupes et par branches », p. 218-264) présente les caractéristiques des familles et sous-groupes, d'abord de P et A, les deux seules formes textuelles à dériver, indépendamment l'une de l'autre, de l'archétype du *Pseudo-Matthieu*, puis,

d'une manière moins détaillée, des familles Q et R. L'édition proprement dite du texte repose sur les familles A et P, et, pour chacune d'elles, sur un nombre suffisant de manuscrits « pour donner dans l'apparat une image fidèle de chaque sous-groupe ou tranche » (p. 267), soit quatorze manuscrits pour A et huit pour P. L'édition du texte latin est accompagnée d'une traduction française et d'un commentaire suivi, sous forme d'annotations à la traduction.

Le second volume, consacré au *Libellus de natiuitate sanctae Mariae*, est tout entier dû à Rita Beyers, à l'exception des trois *Index verborum* qui figurent en finale et qui ont été réalisés par Albert Frey. Le plan de ce volume est sensiblement le même que pour le précédent. L'histoire de la recherche, de la composition et de l'origine du *Libellus* occupe la première partie de l'introduction. Remaniement du *Pseudo-Matthieu*, le *Libellus* l'a profondément transformé pour des raisons littéraires et stylistiques, mais aussi pour l'adapter aux idées des principaux exégètes et théologiens de l'époque carolingienne. Le réexamen par Mme Beyers (p. 28-32) d'une lettre d'Hincmar de Reims des années 868-869 permet d'affirmer que le *Libellus* n'existait probablement pas encore à cette date, contrairement à ce que pensait Dom C. Lambot. Il a cependant dû être composé peu après, car la tradition manuscrite suggère une date de composition antérieure à l'an mil et une origine française, ce qui s'accorde avec la mention de l'écrit par Fulbert de Chartres († 1028), premier témoin sûr de son existence. La description et le classement des manuscrits du *Libellus* se conforment au modèle utilisé par J. Gijzel pour le *Pseudo-Matthieu*. Ces manuscrits sont au nombre de 91 pour la famille A, de 28 pour la famille B, de 13 pour les « adaptations » (paraphrases ou abrègements), auxquels s'ajoutent six manuscrits de bréviaires contenant des leçons empruntées au *Libellus*. Les deux formes textuelles, A et B, entre lesquelles se répartissent la plupart des témoins, sont attestées dès le début du XI^e siècle. Première à reposer sur une analyse complète de la tradition manuscrite (p. 262), la présente édition se propose de remonter aussi près du texte original que le permettent les manuscrits et aussi de mettre en lumière la manière dont le texte s'est répandu à partir du XI^e siècle. Pour ce faire, l'édition se fonde sur les meilleurs manuscrits des sous-groupes A1 et A2, en faisant figurer dans l'apparat un ou plusieurs témoins représentatifs des autres sous-groupes de A. Quant à la famille textuelle B, « adaptation de la version primitive et [qui] ne peut pas être intégrée dans la structure de la forme textuelle A » (*ibid.*), elle est représentée dans l'apparat par quatre témoins. Dans l'ensemble, l'édition repose sur 20 manuscrits. Les index scripturaire, onomastique, des auteurs et œuvres, et thématique qui terminent le t. 2, valent pour les deux volumes.

La parution de ces deux éditions a exigé un travail considérable et représente l'aboutissement de nombreuses années de recherche. On mesurera les progrès réalisés en les comparant, par exemple, à celles de Tischendorf. Il convient également de souligner la valeur exemplaire de cet ouvrage pour le traitement de textes à la tradition aussi développée et aussi diversifiée que le *Pseudo-Matthieu* et le *Libellus*.

Paul-Hubert Poirier

45. ST. JOHN CHRYSOSTOM, **On Repentance and Almsgiving**. Traduit par G.G. Christo. Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church », 96), 1998, xviii-160 p.

Ce livre propose, de 10 homélies prononcées par Jean Chrysostome pendant l'hiver de l'année 387, une traduction basée, nous l'apprenons seulement à la page xv de l'introduction, sur le texte de la *Patrologie grecque* de Migne. Pour une publication réputée savante, ce livre donne trop peu d'information sur le texte. L'introduction offre une courte biographie de la vie de Jean Chrysostome, une analyse théologique de la notion de repentance, une discussion de la datation, de

l'authenticité et de la tradition des homélies, ainsi que de leur importance ecclésiologique, le tout en sept pages seulement. C'est-à-dire, à peine plus qu'une page par sujet ! À l'appui de l'authenticité des homélies, on ne trouve qu'une citation de Constantin Loukakis, l'auteur athénien de la traduction grecque moderne qui dit : « They exude a deep knowledge of the human soul and are well founded in scripture » (p. xv), ce qui ne veut presque rien dire. Il n'y a aucune information sur la tradition manuscrite ni sur la parenté de ces homélies entre elles. On attendrait davantage de la collection *Fathers of the Church*, même s'il ne s'agit pas d'une édition critique, mais seulement d'une nouvelle traduction. À cet égard, l'auteur demeure aussi muet sur les traductions antérieures. Il faut également signaler que l'auteur n'a pas traduit le texte grec des citations de la Bible tel quel, mais leur a substitué des traductions anglaises des passages correspondants de la Septante. Or l'un des grands intérêts des Pères aujourd'hui est justement leur importance pour l'histoire de l'exégèse et la façon dont ils citent la Bible est souvent révélatrice à cet égard. Il est donc regrettable que l'auteur n'ait pas respecté le texte chrysostomien de ces citations. Cela dit, la traduction se lit très bien. Le style est excellent, l'anglais est moderne tout en conservant des éléments du discours fleuri de Jean Chrysostome. Le tout est complété par de brèves notes explicatives ici et là, et suivi d'un index des noms propres, ainsi que d'un index thématique et scripturaire.

Quant aux textes mêmes, ils sont dans le plus pur style de Chrysostome : brillant, lisible pour le moderne et même divertissant parfois. « Le feu du péché est grand, mais il suffit d'une petite larme de repentance pour l'éteindre » est un exemple des nombreuses images que Jean Chrysostome ne cesse de créer dans ces homélies. Le contenu général des textes, sur la repentance et sur la charité, est toujours appliqué à la vie quotidienne. Puisqu'une grande partie des homélies touche à l'argent, les règles du commerce sont fréquemment évoquées. Le livre se présente presque comme un manuel d'économie domestique pour les familles chrétiennes. Jean Chrysostome y exhorte les familles à faire de petites provisions pour les pauvres, selon leur capacité. Ainsi, chaque maison chrétienne deviendra une église remplie d'argent sacré. Les banques fortifiées sur la terre, à l'abri du vol, sont un symbole des trésors dans le ciel, nous dit le prédicateur antiochien. Ainsi, là où il y a de l'argent mis de côté pour les pauvres, les démons n'arrivent pas à entrer. L'argent mis de côté pour la charité fortifie les foyers chrétiens mieux que ne le feraient armes et gardiens.

Andrius Valevičius