

## Laval théologique et philosophique



# Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église

Louis Painchaud, Anne Pasquier et Paul-Hubert Poirier

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400798ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400798ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Painchaud, L., Pasquier, A. & Poirier, P.-H. (1993). Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 533–571. <https://doi.org/10.7202/400798ar>

## □ chronique

---

# ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ET HISTOIRE DE L'ÉGLISE<sup>1</sup>

Louis PAINCHAUD  
Anne PASQUIER  
Paul-Hubert POIRIER

*Bible et histoire de l'exégèse*

1. J.-M. SEVRIN, éd., **The New Testament in Early Christianity — La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif**. Coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 86. Louvain, Presses Universitaires, 1989. 406 pages.

Sous ce titre sont rassemblées plusieurs des communications proposées lors des xxxvi<sup>es</sup> Journées Bibliques de Louvain (Colloquium Biblicum Lovaniense, 26-28 août 1986). On s'est attaché, dans les différents exposés, à essayer de cerner la manière dont les écrits du Nouveau Testament ont été utilisés et repris entre la seconde partie du premier siècle et la fin du deuxième siècle, au temps d'Irénée de Lyon. Cette réception a pris les formes les plus diverses : citations, allusions, imitations, correspondances verbales, etc. On peut souligner avec l'éditeur l'importance de ce thème pour l'exégèse néotestamentaire « en ce qu'il inclut et la fixation du texte, et son émergence progressive comme Écriture faisant autorité ». Se pose en effet aussi la question de la réception du Nouveau Testament à l'intérieur même de celui-ci dans l'hypothèse où ces écrits néotestamentaires connaissent des textes antérieurs, les auteurs élaborant leur texte en référence à d'autres textes ou traditions chrétiennes primitives, à l'intérieur ou à l'extérieur du Nouveau Testament. On s'est également intéressé, dans ce recueil, soit aux documents extra-canoniques ou para-synoptiques, pour reprendre l'expression de M.-É. Boismard, c'est-à-dire aux textes parallèles à ceux des synoptiques, plus anciens ou postérieurs, qui ont pu être utilisés, soit au matériel apocryphe.

La première section présente deux articles généraux, celui de B. Aland (*Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten*) sur la manière de citer, assez semblable, chez

---

1. Précédentes chroniques : *LTP* 45 (1989) p. 303-318 ; 46 (1990) p. 246-268 ; 48 (1992) p. 447-476.

les auteurs chrétiens du milieu du II<sup>e</sup> siècle, gnostiques alexandrins et apologistes, ainsi que dans les papyrus des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles ; et celui de A. Lindemann (*Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert*) selon qui les formes de référence formelle à Paul au II<sup>e</sup> siècle ne diffèrent guère que ce soit chez les auteurs ecclésiastiques ou les gnostiques, le recours à Paul étant commun aux auteurs des deux groupes. La deuxième section étudie les références possibles à l'intérieur même du Nouveau Testament ou la réception par celui-ci de traditions antérieures écrites ou non : notons les articles de J.-M. Sevrin, *L'écriture du IV<sup>e</sup> évangile comme phénomène de réception : l'exemple de Jean 6* ; de J. Beutler, *Krise und Untergang der johanneischen Gemeinde : Das Zeugnis des Johannesbriefe* ; et de J. Kahmann, *The Second Letter of Peter and the Letter of Jude : Their Mutual Relationship*.

La troisième partie de l'ouvrage traite de la réception, dans les ouvrages postérieurs, des écrits néotestamentaires ou de quelque autre tradition pré- ou parasynoptique. Citons les exposés de : F. Neiryck (*The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark*) et de M.-É. Boismard (*Une tradition para-synoptique attestée par les Pères anciens*) ; les trois suivants soulignent plus particulièrement la connaissance des synoptiques de la part des Pères apostoliques : C. M. Tuckett (*Synoptic Tradition in the Didache*) ; P. F. Beatrice (*Une citation de l'Évangile de Matthieu dans l'Épître de Barnabé*) ; J. Verheyden (*L'Ascension d'Isaïe et l'Évangile de Matthieu. Examen de Mt 3, 13-18*) ; autres exemples de réception, de dépendance littéraire ou d'harmonisation dans les articles de B. Dehandschutter (*Polycarp's Epistle to the Philippians : An Early Example of « Reception »*) ; de J. Delobel (*The Lord's Prayer in the Textual Tradition. A Critique of Recent Theories and their View on Marcion's Role*) et de T. Baarda (« *A Staff only, not a Stick* ». *Disharmony of the Gospels and the Harmony of Tatian [Matthew 10, 9f. ; Mark 6, 8f. ; Luke 9, 3 and 10, 4]*). Enfin, dans la dernière section, sont présentées deux analyses des rapports de certains traités gnostiques avec les écrits néotestamentaires : celle de J. Helderman (*Melchisedeks Wirkung. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung eines Motivkomplexes in NHC IX, 1, 1-27, 10 [Melchisedek]*) et de G.P. Luttikhuisen (*The Evaluation of the Teachings of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues*).

Bien qu'il ne prétende pas être exhaustif, un tel recueil a le grand mérite de nous introduire à l'état actuel des recherches dans les études néotestamentaires et de traiter de questions aussi essentielles que l'autorité des textes transmis ou cités. Le traitement des Écritures par les gnostiques, comme par exemple leur utilisation de celles-ci comme matériau servant à construire leurs mythes, mériterait d'être approfondi. On a tenu largement compte de l'intervention de H. Koester au colloque sur les études néotestamentaires de 1980, selon qui il n'est plus possible aux spécialistes du Nouveau Testament de ne pas tenir compte du matériel apocryphe. C'est ainsi que sont envisagés les rapports qu'entretiennent avec les écrits néotestamentaires des textes comme l'Évangile de Pierre, l'Évangile de Thomas, le papyrus Egerton 2 et l'Évangile secret de Marc. Sont soumises à la discussion les différentes positions autour des évangiles apocryphes à propos de la dépendance ou de l'indépendance vis-à-vis des évangiles canoniques et la tradition exégétique de Louvain y est bien illustrée. Bref un ouvrage stimulant et propre à susciter de nouvelles réflexions. (A.P.)

**2. Apostelgeschichte 1, 1-15, 3 im mittellägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier),**  
herausgegeben von Hans-Martin SCHENKE. Coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte  
des altchristlichen Literatur », 137. Berlin, Akademie Verlag, 1991. xvi-252 pages, 18 planches.

Le manuscrit dont cet ouvrage donne l'*editio princeps* est apparu sur le marché des antiquités new-yorkaises en 1961. Il s'est donc écoulé exactement trente ans entre sa « découverte » et sa publication. Ce délai s'explique à la fois par le caractère très particulier du manuscrit et par le décès en 1966 de celui qui devait l'éditer, Theodore C. Petersen, puis, en 1987, de celui qui avait pris la relève de Petersen, Dom Paulinus Bellet. C'est finalement à la science et à l'industrie de Hans-

Martin Schenke que l'on doit l'édition de ce manuscrit en tout point exceptionnel, comme nous le dirons plus loin. Ce n'est pas par hasard si, au printemps 1982, le Prof. Schenke se vit charger d'en préparer l'édition. Il venait en effet de faire paraître l'année précédente l'*editio princeps* du « jumeau » du Codex Glazier, le Codex Scheide, qui livrait la version copte, également en dialecte moyen-égyptien, de l'Évangile de Matthieu<sup>2</sup>. Si l'édition du Prof. Schenke fournit une information complète sur le Codex Glazier, elle se veut toutefois complémentaire de celle à laquelle travaillait Dom Bellet et qui devrait voir le jour à titre posthume<sup>3</sup>.

Disons maintenant un mot du manuscrit et du texte que cette édition révèle enfin au monde scientifique. Il s'agit d'un codex de parchemin, de petit format (10,5 × 12,1 cm), composé de quatorze cahiers et comptant 215 pages (dont 213 pour le texte des Actes)<sup>4</sup>. Originaire très probablement de la région d'Oxyrhynchos, il est daté du v<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit consiste essentiellement en la traduction dans un dialecte copte relativement mal attesté, le moyen-égyptien, de la première moitié des Actes des Apôtres. Cette traduction est cependant très particulière dans la mesure où elle a été faite sur un texte des Actes qui appartient à la tradition dite occidentale. Connue d'abord par des témoins latins (d'où son nom d'occidentale), cette forme textuelle se caractérise par un très grand nombre de variantes qui la distinguent du texte habituel des Actes des Apôtres, celui, par exemple, de la 26<sup>e</sup> édition du *Novum testamentum graece* de Nestle-Aland, et qui est à la base de toutes les traductions modernes. Par rapport aux témoins précédemment connus du texte occidental des Actes<sup>5</sup>, le Codex Glazier se distingue par le fait qu'il en constitue, pour les quatorze premiers chapitres, le témoin le plus complet, devant même de ce point de vue le fameux Codex (bilingue grec-latin) *Bezae Cantabrigiensis* (Codex D). On devine dès lors son intérêt exceptionnel pour la critique textuelle des Actes des Apôtres. Son importance fut soulignée dès 1964 par T.C. Petersen dans un article au titre révélateur : « An Unrevised Version of the Ancient So-Called Western Text<sup>6</sup> ». Depuis cette date, le Codex Glazier, rendu accessible aux spécialistes par des microfilms et des photographies<sup>7</sup>, fut et demeure au centre des discussions sur le texte occidental des Actes. Les termes du débat n'ont d'ailleurs pas beaucoup changé depuis 1964, sauf qu'il est moins polarisé entre tenants et adversaires de la portée du G. 67<sup>8</sup> pour l'établissement du texte des Actes. Dans l'« English Summary » qui figure à la fin de son édition, le Prof. Schenke a fort bien résumé à la fois l'histoire de la recherche et le consensus auquel on semble en arriver aujourd'hui : « The main problem, écrit-il, is the evaluation of G. 67 as a witness to the so-called western text of Acts. Generally speaking, there are oppositional tendencies between American and German textual critics. While the American (Petersen, Epp) were inclined to stress — perhaps to exaggerate — the importance of the new witness, German scholarship

2. *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide)*, coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », 127, Berlin, 1981.

3. Comme l'explique lui-même H.-M. SCHENKE dans l'« English Summary » du présent ouvrage : « The two editions follow different patterns (e.g. the emphasis of the present work — in analogy to the edition of the Scheide Codex — is on linguistics, while the emphasis of Father Bellet's edition will be on textual criticism) and are, by mutual consent, meant to complement one another » (p. 249). Reste à souhaiter que l'édition du P. Bellet finisse par paraître un jour.

4. Une page de garde, au début du codex, donne le texte de 4 R 1, 2-3 (en copte) et le texte (grec) de l'épigramme 538 du livre IX de l'*Anthologie grecque (palatine)*; cf. p. 202-203.

5. On trouvera un inventaire exhaustif de ces témoins dans M.-É. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation*, coll. « Synthèses », 17, Paris, 1984, 2 vol., en part. vol. I, p. 11-95.

6. Paru dans le *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964), p. 225-241.

7. C'est ainsi que la 26<sup>e</sup> édition du *Novum Testamentum graece* de Nestle-Aland en tient compte, voir p. 23\* et 59\* (où on corrigera G 68 et G 67).

8. Telle est la cote du Codex Glazier à la Pierpont Morgan Library de New York, dépositaire puis propriétaire (depuis 1984) du manuscrit.

(Haenchen, Weigandt, K. Aland, B. Aland) tends to minimize its relevance, for the fear that this witness might be overestimated. No doubt, there is some prepossession at work. And truth does not, in this case, lie in the middle, but very near to the American position. It is the conviction of the present author, and he tries to demonstrate this in the whole work, that the value of G. 67 as a witness to the western text can hardly be overrated and that its publication will change the textual basis considerably, thereby enabling a completely new approach of the whole issue of the western text of Acts » (p. 250-251). Même si le Prof. Schenke a conçu son édition essentiellement d'un point de vue de coptologie, d'où les développements très importants qu'il consacre dans l'introduction à la codicologie, à la paléographie, à l'orthographe et à la langue du Codex Glazier, il n'a rien ménagé pour en faire un outil de travail désormais indispensable aux exégètes et aux historiens du christianisme primitif. Les quelques pages qu'il emploie à caractériser le type de texte et de traduction du G. 67 (p. 80-89) sont d'une grande clarté et concernent non seulement le manuscrit qu'il édite mais la question même du texte occidental. La traduction allemande imprimée en regard du texte copte rend en italique tous les éléments propres au texte occidental ; elle est également accompagnée d'un appareil critique qui, sans répéter ce qui figure dans celui de Nestle-Aland, le complète sur plus d'un point.

L'importance que revêt le Codex Glazier pour l'étude du texte des Actes des Apôtres ne doit pas faire oublier l'intérêt exceptionnel qu'il présente pour la linguistique copte et pour la connaissance du dialecte moyen-égyptien en particulier, dont il est, avec le Codex Scheide, le principal témoin. De ce point de vue, l'édition du Prof. Schenke, avec l'index exhaustif qui l'accompagne et la trentaine de pages qu'il consacre à étudier la langue du Codex, constitue une contribution majeure à la dialectologie copte<sup>9</sup>. Notons enfin que l'état de conservation du Codex Glazier, préservé en son entier avec la reliure, lui vaut une place de choix dans l'histoire du livre ancien.

Il ne fait pas de doute que la publication tant attendue du Codex Glazier marquera une étape décisive pour le progrès des recherches en coptologie et en critique textuelle néo-testamentaire. C'est dire tout le mérite qui revient à son savant éditeur. (P.-H.P.)

### *Instruments de travail*

3. **Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques**, par Alain DESREUMAUX avec la collaboration de Françoise BRIQUEL-CHATONNET. Coll. « Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes ». Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1991. 288 pages.

Contrairement à ce qui se passe pour le latin et le grec, où abondent éditions et traductions, la connaissance des littératures anciennes de l'Orient chrétien est longtemps restée — et le demeure pour une bonne part — le domaine réservé des spécialistes et cela, par manque d'instruments de travail adéquats. Bien sûr, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les éditions et les traductions de textes chrétiens orientaux se sont multipliées et on voit de plus en plus ces textes figurer au programme de collections destinées à un large public. Mais dès que le chercheur ou l'étudiant s'aventure en dehors des sentiers battus ou explore des secteurs neufs de l'une ou l'autre littérature orientale, il se heurte plus souvent qu'autrement à une difficulté majeure, à savoir l'absence de renseignements facilement accessibles et relativement fiables sur les bibliothèques et autres « conservatoires » de manuscrits.

9. Signalons que dans un appendice qui figure aux p. 245-248, H.-M. Schenke réédite un texte moyen-égyptien mal connu, soit les fragments du *Martyre de Cyriacus et Julitta* transmis par le P. Mich. Inv. 1291.

C'est une telle lacune que M. Desreumaux, chercheur au C.N.R.S., a entrepris de combler en publiant le présent *Répertoire*. Pour peu qu'on l'ait parcouru et utilisé, on pourra juger qu'il a réussi au-delà de toutes les espérances. Non que le *Répertoire* ne soit pas perfectible ; l'auteur appelle lui-même « toutes les suggestions, corrections et additions nécessaires pour le profit du plus grand nombre » (p. 15). Appel d'ailleurs rapidement entendu puisque M. Claude Detienne vient de publier vingt pages de compléments au *Répertoire*<sup>10</sup>. Et il est à souhaiter que d'autres syriacisants, qui avaient commencé à constituer leur propre répertoire, fassent connaître tout ce qui pourrait enrichir celui de M. Desreumaux.

Après une introduction où sont précisés les objectifs poursuivis et l'organisation de l'ouvrage, celui-ci comporte les parties suivantes : (1) une « Liste alphabétique des périodiques et collections », qui enregistre notamment les changements de titres et de lieux de publication ; (2) une « Liste des bibliothèques et collections ordonnées selon les pays ou États », donnant les adresses de la plupart des institutions mentionnées ; (3) une « Liste thématique », où on rencontre aussi bien des auteurs que des secteurs (alchimie, bible, peintures sur manuscrits, etc.) de la littérature syriaque ; (4) une « Liste par pays et régions » ; (5) une « Liste par lieux », qui représente l'essentiel de l'ouvrage, suivie (6) d'une indication des « Collections particulières sans lieu connu » et (7) d'un « *Index nominum* ». Tout au long de ces sections, sauf la dernière, court une numérotation continue de tous les ouvrages et articles — 858 au total — dont le dépouillement constitue la principale source d'information de M. Desreumaux et de sa collaboratrice. La principale mais non l'unique, car M. Desreumaux n'a négligé aucun renseignement qui a pu lui être fourni par l'un ou l'autre syriacisant familier des manuscrits. Comme on le voit au simple énoncé des parties de l'ouvrage, sa conception d'ensemble doit beaucoup au répertoire que l'abbé Marcel Richard a consacré aux bibliothèques et catalogues de manuscrits grecs<sup>11</sup> et qui s'est vite imposé comme le modèle à suivre dans ce genre d'entreprise. M. Desreumaux a cependant adapté l'économie de son répertoire à la situation propre aux collections de manuscrits syriaques, qui exigeait d'inclure non seulement les catalogues proprement dits, lorsqu'ils existent, mais aussi les moindres références bibliographiques susceptibles de fournir un renseignement utile sur un manuscrit ou sur un fonds. Ce dont on ne saurait se plaindre même s'il faudra plus tard procéder à « un travail d'élagage » (p. 11). Dans l'intervalle, on ne pourra que se réjouir de disposer d'une telle masse d'information<sup>12</sup>.

Il ne fait pas de doute que l'ouvrage d'A. Desreumaux figure d'ores et déjà au nombre des instruments de travail auxquels les syriacisants ont quotidiennement recours, à côté des « littératures » d'Anton Baumstark et d'Ortiz de Urbina<sup>13</sup> qui, attentives l'une et l'autre à signaler les inédits et les manuscrits, trouveront dans le *Répertoire* un heureux prolongement et un indispensable complément. (P.-H.P.)

10. Voir « À propos du répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques », *Le Muséon* (1992) 283-302. Les compléments apportés par M. Detienne concernent surtout les publications de langue arabe et celles parues après la fin de la rédaction du *Répertoire*.

11. *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, coll. « Publications de l'Institut de recherche et d'histoire des textes », 1, Paris, 1958, 2<sup>e</sup> édition, suivie en 1964 d'un Supplément I (1958-1963). Une refonte du « Richard » est toujours en cours à l'I.R.H.T., mais n'a pas encore paru.

12. À la p. 86, le ms. Vosté 81 est le Scher 40 et non 112, le ms. Scher 112 étant le Vosté 214 ; quant à la date de 1747, elle est celle du Scher 81 (= Vosté 112) et non du Vosté 81. On aurait pu noter, sous les rubriques « Londres » et « Manchester », que J.H. Charlesworth a publié une édition fac-similée des deux mss syriaques des Odes de Salomon, soit les British Library Add. 14534 (f. 149-151r) et John Rylands Library Cod. Syr. 9 (f. 1-31). Le manuscrit de la Société des Bollandistes (cf. p. 109) a fait l'objet d'une brève notice de M. Su-Min Ri, *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaque*, coll. « Corpus scriptorum christianorum orientalium », 486, Louvain, 1987, p. xvii, qui signale en p. xxi, qu'il s'agit du Mardin Scher 83.

13. Publiées respectivement en 1922 et 1965.

4. Julius ASSFALG et Paul KRÜGER, **Petit dictionnaire de l'Orient chrétien**. Coll. « Petits dictionnaires bleus ». Turnhout, Brepols, 1991. 551 pages.

Ce dictionnaire est la traduction française du *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, publié chez Otto Harrassowitz (Wiesbaden) en 1975. L'édition française a été supervisée par J. Longton, qui a assuré la traduction, et par R.-F. Poswick.

Ce petit volume en format de poche à couverture rigide est un instrument de travail pratique et bien conçu. Il offre une table des matières, une liste des articles (qui sont signés), une liste des collaborateurs et des tables chronologiques. Un index général en facilite la consultation. Sous une forme condensée, son contenu couvre les connaissances relatives à l'Orient chrétien, à l'exclusion des Églises grecques et slaves.

Bien que la rédaction des différents articles qu'il regroupe ait été confiée à des spécialistes éminents, son contenu laisse souvent à désirer dans la mesure où il reproduit en 1991 des articles d'abord publiés en allemand en 1975, alors qu'on sait que l'orientalisme chrétien a fait des progrès considérables depuis, du moins dans certains domaines. Et ce défaut est d'autant plus grave qu'on prétend couvrir non seulement l'histoire, mais aussi la « situation *actuelle* des Chrétientés d'Orient » (p. vii). Certes, le spécialiste peut facilement dater le contenu d'un article et en faire l'usage critique qui convient. Mais il est peu probable qu'un spécialiste se réfère à un tel ouvrage dans son champ de spécialisation. Quant au profane, ou à l'étudiant pour qui ce domaine est nouveau, il ne sera pas toujours en mesure d'opérer le discernement nécessaire, et il oubliera peut-être que ce qu'il lit reflète l'état des connaissances à la fin des années '60. Et cette méprise sera facilitée par le fait que les bibliographies qu'on trouve à la fin de chaque article ont fait l'objet d'une mise à jour sommaire — et plutôt erratique, du moins en apparence —, et qu'on y trouve des ouvrages parus dans les années '80 et même '90, ce qui pourrait donner l'illusion que le contenu des articles a lui aussi été mis à jour, malgré que ce ne soit pas le cas. Ainsi, l'article « gnose » reflète les discussions qui ont caractérisé l'époque du colloque de Messine (1966), mais la bibliographie inclut des ouvrages de S. Pétrement et de M. Tardieu parus en 1984. Par ailleurs, cette mise à jour bibliographique ne semble pas avoir été effectuée avec toute l'attention souhaitée. Ainsi, l'article « Nag Hammadi » donne comme publié en 1983 le second volume de *The Nag Hammadi Bibliography* (1970-1982), de D.M. Scholer, lequel volume n'est toujours pas paru en 1992. Cette erreur ne date évidemment pas de l'édition originale de 1975 et a forcément été introduite par ses réviseurs en 1991.

Si on doit exprimer des réserves à propos de la mise à jour effectuée sur le texte de 1975, dont nulle note liminaire ne précise ni la nature ni l'étendue<sup>14</sup>, on doit aussi s'interroger sur la fidélité des traductions. Ainsi, on peut lire dans l'article « Nag Hammadi » que « [...] la majeure partie (des treize codices) arriva dans les mains de l'Institut Jung à Zürich [...] » alors qu'il s'agit en réalité de la majeure partie des feuillets d'un des codices (le codex I, dit « codex Jung »). Cette erreur est due à une mauvaise traduction du texte allemand (signé par Alexander Böhlig) : « [...] 13 kopt. Codices gefunden, von denen einer zum größeren Teil in den Besitz des Jung-Instituts in Zurich kam [...] ».

Par conséquent peu utile au spécialiste et source potentielle de confusion pour le profane, ce dictionnaire ne devrait être utilisé qu'avec la plus extrême prudence. (L.P.)

14. La seule préface du volume est une traduction de celle de J. Assfalg, datée de 1974. Il y est fait état des sources des cartes utilisées dans le *Dictionnaire*, auxquelles les éditeurs de 1991 ont ajouté, sans autre précaution, la mention de l'*Atlas de l'histoire de l'Église* de J. Martin publié chez Brepols en 1990.

*Histoire littéraire et doctrinale*

5. Aloys GRILLMEIER, **Le Christ dans la tradition chrétienne**. Tome II/1, **Le Concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition**. Coll. « Cogitatio Fidei ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1990. 505 pages.

Ce livre est la traduction française de *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/1 Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und Widerspruch (451–518)*<sup>15</sup> et la suite du *Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine* publié dans la même collection en 1973. Comme son titre l'indique bien, il est tout entier consacré au concile de Chalcédoine et à son influence sur le développement du dogme christologique aussi bien que sur celui de la théologie et de la vie de l'Église en général. Il est divisé en deux grandes sections. La première et la plus brève (17-138) procède à un inventaire critique des sources ainsi classifiées : 1) les collections d'actes synodaux, « Publizistische Sammlungen » pro-chalcédoniens, monophysites et nestoriens, et synopses conciliaires ; 2) les œuvres sur l'histoire de l'Église et l'hagiographie : monographies historiques, chronographies, historiographie ecclésiastique (classée suivant les « tendances » chalcédonienne, anti-chalcédonienne, nestorienne) et œuvres hagiographiques ; 3) les florilèges christologiques ; 4) les catalogues d'hérétiques et d'hérésies ; 5) les collections de définitions et d'apories ; 6) les chaînes exégétiques. Il s'agit évidemment d'une compilation plutôt aride qui intéressera d'abord le lecteur « scientifique », et l'A. prend la précaution de bien signaler que cette section « *ad fontes* » est incomplète dans sa présentation. Cependant, comme le fait ressortir le chapitre consacré à l'état actuel de la recherche dans ce domaine qui ouvre la première section, on ne peut que constater que malgré son caractère incomplet, cet inventaire, qui inclut de nombreuses sources orientales, constitue un immense progrès par rapport aux travaux antérieurs et met à la disposition des théologiens et des historiens un remarquable instrument de travail. Il offre en effet une classification des sources, un aperçu de leur contenu et de leur état, ainsi que toutes les informations utiles concernant leur localisation, leurs éditions et traductions, ainsi que les principales indications bibliographiques pertinentes.

La deuxième section, la plus longue (145–466), est consacrée à un exposé de la réception et de l'opposition à Chalcédoine depuis 451 jusqu'à 518. Après un court chapitre consacré à l'empereur Marcien, l'A. analyse en détail l'apport du pape Léon I<sup>er</sup> (p. 173–272), puis celui de l'empereur du même nom (p. 281–321), la réaction anti-chalcédonienne de Basilisque et la tentative de réconciliation de Zénon par son *Hénotique* et leurs conséquences (p. 335–443), et finalement, la pleine restauration chalcédonienne sous Justin I<sup>er</sup> (p. 443–469). Une bibliographie sélective, des index des auteurs anciens et modernes et une table analytique complètent l'ouvrage et facilitent sa consultation.

Synthèse magistrale sur un sujet difficile où les questions dogmatiques les plus délicates sont indissociablement liées aux impératifs de la politique impériale et aux querelles de préséance, ce livre réussit à éviter les deux écueils du réductionnisme et de l'apologétique. Il allie l'ampleur de l'information et la finesse de l'analyse pour dresser un tableau extrêmement nuancé de ces années agitées. À tel point que s'il constitue un ouvrage de référence capital pour quiconque s'intéresse à l'histoire du dogme ou à la christologie ou même à l'histoire de l'Église, il ne se recommande certes pas comme ouvrage d'introduction tant le lecteur profane se sent vite noyé sous la quantité d'information.

15. L'ouvrage a été publié chez Herder, Fribourg en Brisgau, 1986. Sa traduction anglaise a été publiée à Londres par Mowbray en 1987.



On ne peut toutefois émettre un jugement aussi favorable à propos de la traduction française de cet ouvrage que proposent les éditions du Cerf et qui fait précisément l'objet de cette note. En effet, le lecteur trébuche sans cesse sur des termes impropres, des phrases mal construites ou des temps verbaux mal coordonnés. Il serait impossible de faire un relevé exhaustif des déficiences de cette traduction ; en voici néanmoins quelques exemples pris au hasard. Une tradition religieuse « intensive », mais qu'il aurait fallu dire « fervente » ou « intense » (p. 25) traduit « ein intensive religiöse Überlieferung ». Ailleurs, on peut lire « Le résultat inévitable (des discussions qui suivirent Chalcédoine) fut "une moindre connaissance" en matière de prédication et de théologie [...] » (p. 18), ce qui traduit « Es konnte aber nicht ausbleiben, daß in Verkündigung und Theologie eine gewisse Bewußtseinsverengung auftrag [...] » qui a été plus correctement rendu en anglais « It was unavoidable that a certain narrowing of outlook occurred in preaching and theology [...] ». Ailleurs encore, « ein Zurückgehen hinter das Konzil » devient « un retour antérieur au concile » (p. 467). À ces imprécisions dans le choix des termes, il faut encore ajouter une regrettable et constante confusion dans l'emploi des temps verbaux du passé. Ainsi, la phrase « Sous Pierre Monge qui *a accepté* l'*Hénotique* de l'empereur Zénon, Néphalius *appartenait* aux opposants du patriarcat ; il a désapprouvé [...] (aux environs de 482). Cependant, Néphalius est passé au parti chalcédonien en 507. » devrait plutôt se lire : « Sous Pierre Monge qui *avait accepté* l'*Hénotique* de l'empereur Zénon, Néphalius *s'était rangé* parmi les opposants du patriarcat, désapprouvant [...]. Cependant, Néphalius *passa* au parti chalcédonien en 507. »

Ces maladroites de la traduction française sont si nombreuses qu'il faut bien souvent relire deux ou trois fois la même phrase pour en comprendre le sens, quand il ne faut pas tout bonnement retourner au texte allemand. Par conséquent, le lecteur qui pratique l'allemand ou l'anglais sera bien avisé d'éviter cette traduction française<sup>16</sup>. (L.P.)

6. Harry O. MAIER, **The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius**. Coll. « Dissertations SR », 1. Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, 1991. 230 pages.

Ce livre est la publication d'une thèse de doctorat rédigée à Oxford sous la direction du professeur M.F. Wiles. Ayant obtenu le prix de la meilleure thèse dans le domaine des sciences religieuses décerné par la Corporation canadienne pour l'étude de la religion, elle inaugure de belle façon la collection « Dissertations » de SR.

Dans sa thèse, l'A. cherche à rendre compte des origines et du développement des ministères dans les communautés représentées dans les écrits d'Hermas, de Clément et d'Ignace. Comme il le souligne lui-même d'entrée de jeu, l'origine et le développement des ministères est un sujet depuis longtemps débattu puisque déjà Jérôme prétendait qu'à l'origine, les titres d'« ancien » et d'« évêque » étaient interchangeables<sup>17</sup> alors que Théodore de Mopsueste défendait la thèse de la primauté de l'épiscopat monarchique<sup>18</sup>. Ces deux thèses contradictoires ont par la suite dominé la plupart des études sur le sujet jusqu'à ce que les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle cherchent à ouvrir cette impasse en analysant l'émergence des ministères à la lumière de modèles juifs ou païens. L'originalité de la thèse proposée ici est de chercher dans les maisons-églises (*house-church*) le cadre social qui a

16. Il faut signaler toutefois que la version française du premier volume, traduite de l'anglais par sœur Jean-Marie et Monique Saint-Wakker et publiée par les éditions du Cerf en 1973, ne souffre pas des mêmes défauts que celle-ci.

17. *Comm. in Tit* 1, 3 (PL 30, 880A); *Lettre* 146 (CSEL 56).

18. *Ep. ad Tim.* I 3, 8 (H.B. Swete 1882: 117).

influencé l'origine et le développement des ministères non seulement à partir des textes canoniques, mais bien avant, et probablement jusqu'au III<sup>e</sup> siècle. L'A. ne prétend cependant pas à l'universalité de ce modèle pour l'Église des premiers siècles, mais il considère plutôt ce développement comme une « trajectoire<sup>19</sup> » qui commence avant ou avec Paul et s'étend à Rome, Corinthe et aux Églises d'Asie Mineure auxquelles s'adresse Ignace, et qui a pu coexister avec d'autres expériences à Alexandrie, en Palestine ou en Syrie. Dans cette perspective, l'A. cherche à montrer que les chefs de ces communautés étaient des *paterfamilias* dont la maison était assez spacieuse pour y tenir les réunions de la communauté. Ils étaient par conséquent les membres les plus riches de la communauté, ce qui n'était pas sans créer certaines tensions et poser des problèmes que les documents analysés cherchent précisément à résoudre.

Empruntant à la sociologie les concepts d'« idéal type » et de « modèle », le principal modèle étant le concept de « légitimation » emprunté à Berger et Luckman, l'A. les applique à l'analyse des documents qu'il a retenus. Après une brève introduction méthodologique, l'A. consacre un premier chapitre à la description du « ménage » (household) gréco-romain traditionnel. Puis il passe aux données concernant les maisons-églises dans le corpus paulinien, pour en arriver à l'essentiel de son propos qui concerne Hermas, Clément et Ignace. Dans le cas d'Hermas, l'A. montre que les problèmes auxquels se trouve confrontée la communauté sont causés par le fait que ses leaders sont des bien nantis dont les activités économiques et les obligations sociales constituent une menace pour l'identité sectaire de la communauté, d'où les efforts d'Hermas pour établir ou renforcer les frontières du groupe. Le chapitre suivant analyse le rôle de la lettre de Clément aux Corinthiens dans la construction de cette communauté et le développement d'un leadership lié à la maison-église. Dans le dernier chapitre enfin, il montre comment Ignace a utilisé sa position charismatique de futur martyr pour donner un nouvel élan à des forces qui étaient déjà à l'œuvre dans les maisons-églises auxquelles il s'adressait, dans le but de les prémunir contre ce qu'il appréhendait comme des enseignements erronés.

Une telle approche, inspirée des sciences sociales, ne prétend pas se substituer à la théologie ou encore à l'histoire des idées. Elle demeure cependant essentielle à quiconque veut mieux comprendre le passé. À plus forte raison lorsque ce passé sert lui-même à légitimer des usages actuels. À cet égard, il est certain que le cadre social dans lequel se sont développées les premières communautés chrétiennes a fortement marqué la façon dont les ministères se sont développés. C'est le mérite de l'A. d'avoir montré que le rôle du *paterfamilias* dans la famille gréco-romaine traditionnelle a déterminé l'émergence des ministères chrétiens non seulement à l'époque néo-testamentaire, mais aussi au cours des générations ultérieures.

En terminant, il faut souligner la présentation irréprochable du texte, ce qui augure bien pour cette nouvelle série. (L.P.)

7. Adalbert DE VOGÜÉ, **Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité**. Première partie : le monachisme latin. Coll. « Patrimoine christianisme », Paris, Cerf. Vol. 1, 1991, 448 pages. Vol. 2, 1993, 447 pages.

Ainsi que le précise l'A. dans son avant-propos, cette histoire littéraire se situe à la charnière de l'histoire de la littérature qui a pour objet les œuvres des écrivains, et de l'histoire tout court. Elle a en fait pour objectif d'observer « le reflet de la vie dans les écrits » ou « l'image des êtres et des

19. « Trajectory » est mis entre guillemets dans le texte. Ce concept emprunté à la balistique a été mis de l'avant pour l'étude des origines chrétiennes par J.M. ROBINSON et Helmut KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphie, 1971.

choses que présente la littérature », c'est-à-dire ici l'image du moine et de la vie monastique. Et, comme son but est d'atteindre la réalité à travers son expression littéraire, l'ordre de l'enquête est celui, non des événements, mais des écrits : les textes littéraires principalement, mais également les lois impériales, les canons des conciles, les décrétales des papes. C'est la première partie d'une histoire littéraire que l'A. espère poursuivre par l'étude des écrits grecs et peut-être orientaux.

Le premier volume traite de la période qui s'étend de la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356-385). Il est donc dominé par deux grandes personnalités : Athanase, l'A. ne remettant pas en cause l'authenticité de la *Vie d'Antoine*, ainsi que Jérôme, car c'est d'Égypte en Italie que le courant monastique va se propager. Deux grandes œuvres se détachent de la multitude des écrits, la première étant donc la *Vie d'Antoine* écrite en 356-357. Née des sollicitations de moines d'Occident, elle fut, de ce fait, presque aussitôt traduite en latin par un traducteur anonyme avant de l'être en second lieu par Évagre, ces deux versions étant les premiers ouvrages connus de la littérature monastique latine, fait capital qui lie les deux traditions littéraires d'Orient et d'Occident. Ces versions nous donnent la première image du monachisme qui fut présentée aux lecteurs d'Occident, monachisme qui naît d'une Église en lutte avec le monde et dont l'impact spirituel est visible par exemple dans les *Confessions* d'Augustin (8, 15).

Antoine lui-même n'est pas l'initiateur du mouvement monastique -- une vie monastique composée de moines vivant chacun pour soi les uns près des autres ne semble pas impossible dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle d'après les allusions d'Origène — mais de l'anachorète érémitique, c'est-à-dire d'une vie de solitude dans le désert. L'image d'Antoine léguée par Athanase est tributaire de descriptions antérieures au monachisme, telles celles des thérapeutes, ascètes juifs platonisants, fournie par Philon d'Alexandrie (*De vita cont.*), ou encore de Pythagore et Plotin, bien que l'A. mette principalement en valeur l'inspiration proprement chrétienne. Aux yeux d'Athanase, comme il le sera dans toute la tradition qui suit, le monachisme est essentiellement ascétique, ce qui a pour effet la connaissance surnaturelle, le discernement des esprits et la contemplation, aspect que reprendra Augustin. Dans cette grande biographie sont caractéristiques l'équilibre d'Antoine ainsi qu'une sorte d'immutabilité morale reflétée par le corps lui-même. Et à travers la description des avancées du moine dans le désert intérieur, le monachisme apparaît comme la continuation du prophétisme, à la fois ascétique et charismatique. L'importance accordée à l'élément démoniaque, ni obsédant ni déprimant ou ridicule comme en d'autres écrits, et à la victoire sur lui contribue à donner du « médecin d'Égypte » l'image d'un homme dont les rêves et les visions, manifestations d'une vie psychique intense, lui confèrent ensuite le pouvoir de guérir et de délivrer ceux qui viennent à lui.

Pour traiter la période allant de 370 à 377, l'A. analyse deux sortes de textes éminemment dissemblables. D'une part, les textes législatifs dans lesquels le jugement porté par les empereurs sur les moines contraste avec l'« icône » d'Antoine peinte par Athanase : loi de l'Empereur Valens contre ceux qui désertent les charges de la cité, première trace légale du peuplement du désert d'Égypte par les moines, et loi de Valentinien sur les legs en Occident, qui les accuse de fréquenter les veuves et les orphelines à des fins douteuses et intéressées. Les premières lettres de Jérôme (1-17) d'autre part, où l'influence d'Athanase et d'Évagre se fait sentir. Avec Jérôme s'introduit dans la littérature monastique un nouveau personnage : celui du moine réel, imparfait et pécheur, et donc plus humain. Ceci est dû en particulier à la différence des genres, une lettre n'étant pas un éloge hagiographique. Ces lettres nous laissent entrevoir la vie religieuse menée par Jérôme en Syrie, mais plus encore ses tourments avant d'embrasser la vie monastique, ses relations extérieures et son idéal de moine qu'il projette sur des amis exemplaires, comme Bonose, ou qu'il propose à d'autres. On peut noter, dans la lettre 14, une interprétation du mot *monachus* à partir du grec qui, au prix d'un effort étymologique, signifie « celui qui est seul », interprétation à laquelle Jérôme restera fidèle. Cet idéal érémitique de jeunesse, Jérôme va cependant bientôt l'abandonner complètement et devenir un cénobite de plus en plus convaincu. L'A. trace un portrait vivant de cet homme sujet aux retournements

constants, agressif et complexe, souvent en conflit avec autrui, mais qui restera constant sur certains points dont le plus manifeste est son zèle pour la pauvreté.

Les chapitres suivants (III à VII) décrivent l'évolution de Jérôme de 375 à 385, ses visions du monachisme, à travers ses différents écrits, comme la *Vie de Paul*, la *Chronique*, le *Contre Helvidius* mais également ses lettres ; on y trouve en outre les témoignages de ses contemporains, celui d'Ambroise sur les débuts du monachisme féminin, ainsi que les Actes de différents conciles touchant la vie monastique, Aquilée et Saragosse. Dans la *Vie de Paul*, Jérôme souligne le rapport du monachisme avec le martyr et insiste sur l'idéal de la solitude mais sans les retours rayonnants et sporadiques parmi les hommes, retours qui caractérisaient Antoine. À travers ses lettres, plusieurs portraits d'ascètes féminins dont il célèbre la grandeur, comme Asella, ermite au cœur de la cité romaine et émule des anachorètes égyptiens ainsi que la veuve Léa, supérieure de monastère, correspondant aux « Pères » du cœnobium de là-bas. Selon l'échelle de valeurs établie en Égypte et proclamée par Jérôme dans la *Lettre à Eustochium*, à laquelle sont consacrés deux chapitres (V et VI), les anachorètes sont à la tête du mouvement dont les plus modérés sont les cénobites : Asella l'emporte sur Léa. Comme l'indique l'A., la relation qu'entretiennent ces deux manières d'être moine, en communauté ou en solitude, est sans doute la question qui est au cœur de la littérature étudiée dans ce volume, ce qui n'était pas le cas pour la *Vie d'Antoine*. C'est ce va-et-vient entre les deux tendances que décrit Jérôme dans cette lettre ainsi qu'un grand tableau des diverses catégories de moines en Égypte, où l'origine érémitique des communautés monastiques transparait clairement, celles-ci s'étant formées à partir de regroupements de solitaires réunis autour d'un anachorète rayonnant.

Le second volume, qui s'intitule de façon secondaire : de l'Itinéraire d'Égérie à l'éloge funèbre de Népotien (384-396), met en scène, outre Jérôme et Ambroise, deux nouvelles figures d'importance : Paulin de Nole et Augustin dont il sera question à plusieurs reprises. Une partie du premier chapitre est consacrée à la voyageuse Égérie, riche pèlerine venue d'Espagne pour visiter les Lieux saints, ceux de Jérusalem mais aussi d'Égypte et de Mésopotamie.

C'est l'éloge du monachisme, avant tout palestinien, ainsi que leur vision idyllique des Lieux dont parle la Bible, qui réunissent dans le premier chapitre deux auteurs, Égérie, dont le récit fut en partie retrouvé par le manuscrit d'Arezzo découvert en 1884, et Jérôme, installé en Palestine avec Paula et sa fille Eustochium. Monachisme et lieux saints sont en effet liés intimement puisque ces lieux, repérés et localisés, souvent par révélation, ont été pourvus de constructions et peuplés par des moines qui en sont devenus les guides attirés et les gardiens, moines dont Égérie admire l'immense savoir scripturaire. Celle-ci raconte ses excursions en Palestine et donne, outre une description méthodique du cycle annuel de la liturgie à Jérusalem, des aperçus sur les ascètes qui y habitent, hommes et femmes formant une sorte de communauté à part avec ses règles communes en matière de jeûne, bien que ce groupe mixte reste dépourvu de bien des éléments du cénobitisme proprement dit.

Cette description de deux aspects de la vie religieuse centrée sur des sites sacrés — voyages pieux et habitation en un lieu de pèlerinage — est également le fait de Jérôme dans la lettre 46 adressée à Marcella, dans laquelle il oppose à l'agitation mondaine de Rome ce paradis spécifique du monachisme qu'est Bethléem où Paula et lui vont fonder une double communauté. Il y reprend le thème connu de l'incompatibilité de la ville et de la vie monastique qu'il renouvelle par des emprunts à Virgile. Écrite en 386, cette lettre débordante d'enthousiasme contraste fortement avec l'attitude qu'il aura en 395, lorsqu'il déconseillera à Paulin de Nôle d'y venir. Jérôme y vante en outre les bienfaits de la pérégrination savante et manifeste sa fascination pour les Lieux sacrés, fascination posant un problème religieux qui prendra bientôt place parmi les préoccupations et polémiques de Jérôme : celui du rôle que peuvent jouer ces choses tangibles dans le culte « en esprit et en vérité ».

Le deuxième chapitre (386-387) porte sur la *Vie de Malch, moine captif*, de Jérôme, laquelle est suivie de deux fragments d'Ambroise (*Hexaméron* VI, 16-20 ; III, 23 et Ep. 5, 18) où celui-ci esquisse les tableaux du monachisme insulaire et urbain. Le récit de Jérôme, la première œuvre déclarée qu'il ait écrite en Terre sainte, porte la marque des épreuves qu'il vient de traverser à Rome. Or, comme le souligne l'A., en raison de son succès séculaire et de son énorme tradition manuscrite, cet ouvrage n'a pas encore trouvé d'éditeur assez courageux pour en établir un véritable texte critique, ce qui n'en affecte cependant pas le sens en entier. Ce petit ouvrage qui, selon Jérôme, devait servir d'exercice préparatoire à une vaste histoire de l'Église, allant des origines jusqu'à lui — projet qu'il ne réalisera jamais — montre l'union de la vertu et de la persécution car ce moine appartient à l'âge des confesseurs, prolongé au siècle de Constantin par le monachisme, et le jugement sévère porté par Jérôme sur l'Église y reflète la vision caractéristique des moines, continuateurs de cet âge où l'Église était persécutée. Le récit a un double intérêt, un intérêt psychologique et autobiographique tout d'abord, auquel s'ajoute la description complexe de l'idéal monastique : par un mouvement en arrière, Jérôme se détourne de son anachorétisme juvénile pour tenter l'expérience cénobitique. Sorte de roman d'aventure, l'œuvre établit une liaison constante entre Malch et Jérôme, le trait le plus étonnant et le plus significatif de l'ouvrage étant l'union ou le mariage spirituel de Malch et de sa compagne, l'insistance sur l'union chaste d'un moine et d'une femme non vierge, qui les lie d'un véritable amour et à travers lequel Jérôme célèbre son union avec Paula. Cette union qui eut lieu à Rome devint la base de la fondation de leurs deux communautés, les enfants ou la postérité étant les moines et les moniales. L'intérêt vient du fait que ce récit, spécifiquement centré sur le refus de la sexualité et sur la continence, est justement celui où est accentué le rôle d'un personnage féminin : Jérôme découvre la femme et le salut par elle.

Du même Jérôme, une autre grande biographie après celle d'Athanase, la *Vie d'Hilarion*, que l'A. analyse au chap. IV, décrit le fondateur du monachisme palestinien : vie tourmentée où l'idéal érémitique reste tout-puissant, car Hilarion refuse d'être cénobiarque, ce qui n'empêche pas la formation d'une sorte de communauté autour de lui. Augustin, pour sa part, célèbre dans le *De moribus Ecclesiae*, la solitude des ermites d'Égypte, et ses réflexions portent déjà en germe les règles qu'il établira quelques années plus tard pour son monachisme. Comme le note l'A., seule la chronologie (388) invite à réunir en un même chapitre (III) les écrits d'Augustin et Ambroise, car alors qu'Augustin fait un éloge sans réserve du monachisme, véritable apologie de l'Église catholique servant en revanche à noircir l'ascétisme manichéen, les lettres d'Ambroise montrent son intervention auprès de l'empereur Théodose selon qui les moines se signalent par quantité de crimes : en Orient par exemple, destruction de synagogues et incendie d'une église valentinienne.

Le chapitre V fournit quelques vues sur la vie au désert, celle du *De vera religione* d'Augustin, de Théodose à travers ses lois, de Paulin et de Jérôme. Celui-ci cherche les origines du monachisme et les trouve en unissant le communisme décrit par les *Actes des Apôtres* et l'ascétisme décrit par Philon et Eusèbe, qui voit dans la communauté des Thérapeutes une Église primitive évangélisée par Marc et encore proche du judaïsme. L'Église des apôtres étant donc, pour Jérôme, l'archétype du monachisme qui fleurit au IV<sup>e</sup> siècle, celui-ci a une origine apostolique et représente le véritable christianisme qu'il oppose à l'Église de son temps.

D'autant plus intéressante est, par contraste, l'étude qui suit au chapitre VI sur le scandale de Jovinien et ses suites (393-398), étudié principalement à travers le *Contre Jovinien* et trois lettres de Jérôme, mais aussi plusieurs écrits d'Ambroise. Jovinien approfondit et fonde dogmatiquement une opposition à l'ascétisme qui se dessinait depuis quelques années à Rome : selon lui, tous les chrétiens, célibataires ou mariés, jouissent également, de par le baptême, du mérite de la virginité spirituelle, celle-ci étant en fait la foi. Sous toutes ses formes, l'exégèse de Tertullien sert de base à la réfutation de Jérôme contre Jovinien. Alors que Tertullien montaniste, adversaire d'un christianisme trop

indulgent, s'en prenait aux « psychiques » de l'Église, avec Jérôme, la situation est renversée, puisqu'en remployant la littérature montaniste, il prétend représenter l'orthodoxie. La rigueur ascétique n'est plus le fait d'un groupe séparé mais devient ainsi le programme d'un mouvement reconnu et recommandé par l'Église. C'est le triomphe dans l'Église latine d'un idéal ascétique qui ne sera plus remis en question. Enfin, le dernier chapitre, intitulé « Népotien et Paulin, prêtres moines (393-396) », traite du débat entre monachisme et vie cléricale, et de leurs interférences.

À partir de ce rassemblement de textes présentés méthodiquement, l'A. met en lumière différentes figures de moines et moniales, et dégage les pratiques fondamentales du monachisme, non seulement par l'analyse littéraire, souvent très fine, mais aussi grâce à une solide étude du vocabulaire de l'ascèse et de ses traductions. On peut encore souligner une grande attention à la forme littéraire ainsi qu'aux réminiscences, échos et influences littéraires. Un tel livre, passionnant et empreint de spiritualité, pose toutefois à un laïc moderne une question : pourquoi, aux débuts du christianisme et même par la suite, a-t-on plutôt tendance à valoriser le dieu sauveur au détriment du créateur ? (A.P.)

8. Michel DUJARIER, **L'Église-fraternité 1. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme.** Paris, Cerf, 1991. 111 pages.

L'A. introduit cet ouvrage comme la première partie d'une étude qui présentera l'évolution du mot « fraternité » durant les six premiers siècles du christianisme, s'efforçant de discerner l'origine et le sens premier du vocable *adelphotès-fraternitas*. Cette enquête révèle qu'il s'agit d'un terme proprement chrétien qui, durant les trois premiers siècles, servait uniquement à désigner l'Église. Un second volume étudiera les expansions de cette expression du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, après quoi un troisième volume se consacrera aux enjeux théologiques, pastoraux, missionnaires et œcuméniques de cette façon de parler.

Après une rapide revue de quelques publications récentes sur l'histoire du mot « fraternité », l'A. conclut à la nécessité d'une étude exhaustive de l'emploi de ce terme aux premiers siècles du christianisme comme désignation de l'Église en tant que communauté des frères et des sœurs dans le baptême.

Son premier chapitre est consacré aux origines du mot fraternité. Prenant comme point de départ la *Prima Petri*, il cherche les antécédents de l'utilisation du terme dans l'Ancien Testament et dans les autres écrits juifs (le IV<sup>e</sup> Livre des *Maccabées*). Le deuxième chapitre passe en revue les témoignages attestant l'emploi du terme chez les écrivains grecs chrétiens du II<sup>e</sup> siècle en les regroupant par aires géographiques (Rome, Lyon, l'Orient) et chez les écrivains païens. Le troisième étudie l'emploi du mot chez les écrivains orientaux du III<sup>e</sup> siècle, et le quatrième, chez les écrivains latins de la même époque. Pour chaque époque, l'A. cherche à mettre en évidence l'originalité de l'emploi chrétien du vocable *adelphotès-fraternitas* en le comparant à celui qu'en font les auteurs païens.

Cette étude, qui met l'érudition historique au service de préoccupations théologiques et pastorales, réussit à présenter de façon simple et accessible un inventaire qui aurait pu être rébarbatif. Elle comble en outre une lacune dans la mesure où aucune étude du genre n'existait encore. On pourra seulement regretter que l'A. ait peut-être un peu trop cherché à mettre l'accent sur l'originalité de

l'emploi chrétien du vocable au regard de son emploi païen<sup>20</sup> et qu'il ait pratiquement passé sous silence la diversité des nuances qu'il revêt en contexte chrétien, chez des auteurs et dans des textes extrêmement variés, reflétant les usages d'Églises situées dans des aires géographiques parfois éloignées les unes des autres et s'échelonnant sur deux siècles. La chose est d'autant plus regrettable que l'A. ne s'est pas cantonné dans les textes des grands auteurs puisqu'il a étendu son enquête aussi bien aux anonymes qu'aux actes des martyrs et même aux textes gnostiques<sup>21</sup>. Une plus grande attention à ces nuances aurait sans doute enrichi le dossier présenté, comme un index des textes cités en aurait facilité la consultation. (L.P.)

9. Klaus SCHATZ, **La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours**. Traduction de l'allemand par Joseph Hoffmann. Coll. « Librairie européenne des idées » et « Cerf-Histoire ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 288 pages.

Ce n'est sans doute pas un hasard si la traduction française de cet ouvrage dont l'original allemand date de 1990 paraît dans une « librairie européenne des idées ». En effet, l'idée et la réalité de la papauté et du pape, avec les deux notes qui leur sont attachées, primauté et infaillibilité, ont puissamment contribué depuis un millénaire à façonner le visage de l'Europe que nous connaissons. Mais elles font partie d'abord et avant tout du patrimoine chrétien de l'Orient et de l'Occident et cela, depuis les origines. Mais, si la primauté de l'évêque de Rome — à qui on réservera de façon quasi exclusive le titre de « pape » au <sup>v</sup>e siècle seulement — apparaît très tôt, il reste qu'elle a une histoire. C'est cette histoire que le livre de Klaus Schatz, professeur d'histoire de l'Église au Studium des Jésuites Sankt Georgen (Frankfurt) retrace d'une façon magistrale, qui allie la richesse de l'information à la perspicacité des interprétations, la critique historique à l'herméneutique historique (cf. p. 18). Si l'auteur n'entend pas éluder les problèmes proprement théologiques posés par la primauté papale — ou plutôt suscités par un regard historique porté sur cette réalité (cf. p. 11 : « comment est-il possible d'accorder l'histoire réelle et la foi catholique qui a pour référence le dogme de l'Église, et donc Vatican I ? ») —, sa démarche reste de bout en bout celle de l'historien. Dans son introduction, il se défend de vouloir ajouter à celles qui existent une nouvelle histoire des papes<sup>22</sup> : « il s'agit plutôt, écrit-il, de proposer, à ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la théologie, les grandes lignes d'une histoire de la primauté papale », une histoire « très vivante et pas toujours rectiligne » (p. 10-11). De faire voir le caractère touffu et non prédictible du développement de la primauté romaine est sans doute l'acquis majeur de cette étude.

L'ouvrage comporte quinze chapitres et dix appendices partagés en quatre parties suivies chacune d'une bibliographie sélective : I. Le développement de la primauté aux cinq premiers siècles ; II. Une fonction d'unité différente en Orient et en Occident (jusqu'au <sup>x</sup>e siècle) ; III. La papauté, tête de l'Église et de la chrétienté médiévales (jusqu'au <sup>xv</sup>e siècle) ; IV. La primauté, point de référence de l'identité confessionnelle à l'époque moderne. Outre les bibliographies sélectives, chacun des chapitres comporte une riche annotation qui indique les sources exploitées et offre à l'occasion d'intéressantes réflexions historiographiques.

20. En réaction contre l'article « frère » du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, V, 1141 où J. Ratzinger écrit ceci : « Le mot "frère" (comme celui de "fraternité") est déjà employé par la langue grecque et romaine préchrétienne en des sens multiples. »

21. Je me permets de signaler ici que le nom de l'éditeur du *Deuxième Traité du Grand Seth* dans la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi cité à la note 5 de la p. 61 est L. Painchaud et non L. Pinchaud.

22. Pour une approche plus factuelle, nous ne saurions trop recommander l'excellent *Oxford Dictionary of Popes* de J.N.D. Kelly (Oxford University Press, 1986).

Le principal intérêt de cet ouvrage, aussi bien pour l'historien que pour le théologien, est de faire voir, documents à l'appui, qu'un objet historique qui appartient à la longue durée comme la primauté du pape de Rome, ne saurait être enfermé dans une synthèse rapide ou dans des formules à l'emporte-pièce. Et cela est particulièrement important quand il s'agit d'une réalité gonflée par la controverse ou l'apologétique et dont on a pu croire, après Vatican I, qu'elle échappait à l'histoire si jamais elle y avait appartenu. Le livre de Schatz montre bien que, si la primauté romaine traverse toute l'histoire chrétienne, son développement, « des origines à nos jours », est loin d'avoir obéi à un plan précis et que, lorsqu'on en eut une idée à peu près claire, elle fut plus souvent qu'autrement, « davantage une prétention et un programme qu'une réalité » (p. 60). Il s'agit cependant d'un programme et d'une prétention qui sont infiniment révélateurs des enjeux politiques et théologiques qui furent au cœur de plus d'un débat au cours des deux millénaires de l'histoire chrétienne : la tension entre l'ecclésiologie de la *communio* et celle de la *jurisdictio*, entre épiscopalisme, conciliarisme et centralisme romain, entre unité horizontale et unité verticale de l'Église, la nécessaire adaptation aussi à des contextes sociaux et politiques changeants, que la papauté fut souvent plus à même de réaliser que les épiscopats nationaux trop préoccupés de leur intérêt immédiat. Quoi qu'il en soit du jugement que le théologien, catholique ou non, peut être amené à porter sur elle, la reconnaissance *de facto* de la nécessité d'un ministère de Pierre présuppose « une accumulation d'expériences historiques » (p. 65) dont la réflexion théologique doit s'efforcer de tenir compte. Cela vaut autant pour l'histoire ancienne de la primauté que pour ses développements plus récents. Kl. Schatz donne deux exemples illustrant la nécessité d'une prise en compte sérieuse de l'histoire si l'on veut fonder une ecclésiologie qui fasse justice à l'expérience chrétienne dans son ensemble. Le premier concerne la reconnaissance par l'Orient de la primauté romaine : « Depuis Paul VI on aime employer, comme le fait le cardinal Ratzinger par exemple, la formule disant que, dans les rapports avec les Églises orthodoxes, il s'agit de rétablir l'union telle qu'elle existait durant le premier millénaire. La difficulté consiste à cet égard dans le fait que cette unité du premier millénaire n'est pas un concept univoque. Selon les époques elle se présente de façon très différente, et elle fait également l'objet d'interprétations différentes, non seulement du côté occidental et du côté oriental, mais aussi et surtout à l'intérieur même de l'Église d'Orient. Une première question déjà, à laquelle il n'est pas facile de répondre, est celle-ci : dans son ensemble, l'Orient a-t-il jamais reconnu plus qu'une "primauté d'honneur", qui donne à l'évêque de Rome la position d'un "*primus inter pares*" parmi les autres patriarches, mais pas davantage ? » (p. 96-97). Le second exemple touche l'après-Vatican I : « Il y a (dans l'histoire et la tradition de l'Église) des tendances qui se sont imposées de façon officielle et qui sont devenues prédominantes. C'est le cas, pour notre propos, de la ligne papale et ultramontaine qui a triomphé à Vatican I. Qu'en est-il alors des minorités, des voix discordantes ? Quelle en est la valeur ? L'idée qu'elles ne valent d'être transmises que pour "les priver de valeur en les mentionnant et en les réfutant" a longtemps dominé l'historiographie catholique. [...] Une telle vue des choses, qui est bien trop simple, ne fait pas droit à la complexité de l'histoire réelle. Des positions d'hier<sup>23</sup> qui ont été vaincues et "dépassées" peuvent devenir porteuses d'avenir pour demain. Leur heure pourra venir, et il pourra être nécessaire alors de s'en souvenir » (p. 251-252).

Les historiens ne seront peut-être pas d'accord avec toutes les conclusions de Kl. Schatz, mais ils lui reconnaîtront à coup sûr le mérite d'avoir produit, sur un sujet complexe et délicat, une synthèse éminemment balancée et lisible. Comme il porte sur un objet qui est encore vivant, cet ouvrage rappellera aux théologiens et aux croyants qu'en ce qui concerne la primauté du pape comme tout autre point de la doctrine et de la pratique chrétiennes, « on est tributaire de l'histoire et on en vit, et il faut avoir le souci constant qu'elle demeure présente à la conscience » : « La perte et l'oubli de l'histoire menacent l'Église dans sa substance même. Or cette histoire et cette tradition contiennent

23. Notamment les courants épiscopalistes et gallicans, qui « demeurent eux aussi comme un aiguillon pour l'Église et comme des témoins d'un large courant de la tradition qui doit être pris au sérieux » (p. 252).



des témoignages très divers, voire contradictoires » (p. 251). Témoignages aussi d'une grande richesse, susceptibles de féconder aujourd'hui encore la réflexion théologique et ecclésiologique<sup>24</sup>. (P.-H.P.)

10. Charles MUNIER, **Autorité épiscopale et sollicitude pastorale II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles**. Coll. « Collected Studies Series », CS 341. Hampshire (GB), Variorum, 1991. xiii-305 pages.

Ce volume regroupe vingt-deux articles publiés entre 1978 et 1990 par le Professeur Charles Munier de l'Université des sciences humaines de Strasbourg. Comme il l'explique lui-même dans l'avant-propos, ces études gravitent autour de « deux thèmes essentiels et complémentaires de l'ecclésiologie, le pouvoir (disons plutôt : l'autorité) des évêques — la sollicitude pastorale de l'Église » (p. ix). On trouvera peut-être que l'un ou l'autre texte n'a qu'un lien très lâche avec le titre du recueil, mais on ne saurait se plaindre de voir réunis sous une même couverture des travaux qui manifestent une connaissance intime de la littérature et des *realia* du christianisme ancien.

Le recueil s'ouvre par une étude suscitée par les travaux de R. Joly et de J. Ruis-Camps, et consacrée à la datation du martyre d'Ignace d'Antioche. Avec beaucoup de perspicacité, le Prof. Munier fait la critique du témoignage d'Eusèbe — la seule véritable source en la matière — et en montre le caractère artificiel, ce qui l'amène à situer le martyre de l'évêque d'Antioche vers 120-135<sup>25</sup>. Quant au second article, plus général, il présente en leur diversité les doctrines politiques — relatives à l'éthique politique et aux relations avec les pouvoirs séculiers — des écrivains chrétiens de la période prénicéenne. On y trouve déjà en germe les solutions que le pouvoir impérial mettra de l'avant au IV<sup>e</sup> siècle, celles de l'égalité du christianisme et des autres religions avec Constantin, et de sa supériorité par rapport à celles-ci sous Théodose.

Les études III à VI sont consacrées à Justin et à son (ses) apologie(s). Elles constituent à vrai dire un ensemble qui aurait aussi bien pu constituer une introduction à une édition des *Apologies*. Le prof. Munier examine tout d'abord (en III) le problème très débattu de l'unité littéraire de l'*Apologie* de Justin. La solution qu'il propose essaie de faire justice à la séquence selon laquelle le manuscrit de Paris (gr. 450), l'unique témoin du texte, donne les *Apologies* (*Apol.* II puis *Apol.* I) en formulant l'hypothèse que, par une fiction littéraire dont il a donné un exemple ailleurs, Justin aurait antidaté d'une quinzaine d'années l'*Apol.* I, de manière à la placer en 138-139, alors qu'elle aurait été rédigée en même temps qu'*Apol.* II, vers 153. En agissant ainsi, Justin présentait comme un simple rappel ce qui de fait constituait l'essentiel de son propos, lui donnant ainsi un « caractère magistral, intemporel, définitif » et lui assurant « aux moindres frais, la distance, la majesté, la dignité requises pour une discussion au fond sur un sujet des plus délicats » (p. 184-185). Cette solution, qui a l'avantage d'être très économique et de faire droit à toutes les données du problème, apparaît on ne peut plus vraisemblable. Les études IV-VI, plus factuelles, sont consacrées à la structure littéraire de l'*Apologie* de Justin et à sa méthode apologétique. Elles constituent un des traitements les plus détaillés de ces deux questions que je connaisse.

De Justin, nous passons à Tertullien qui se taille la part du lion dans ce volume, puisque le tiers des articles qu'il contient lui sont consacrés (VII-XIII). Le Prof. Munier y étudie tout d'abord la notion de tradition apostolique de Tertullien, en montrant comment elle se transforme au fur et à

24. Il vaut la peine de souligner l'excellente qualité de la traduction, qui ajoute à la lisibilité de l'ouvrage. À la p. 245, lin. 22, on lira sans doute « infailibilistes » au lieu d'« infailibilités ».

25. Sur ce sujet, voir la contribution récente de Ch. MUNIER, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988 », dans W. HAASE, éd., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 27, 1, Berlin, 1993, p. 357-484.

mesure qu'il se coupe de la communauté ecclésiale. Les deux études (VIII et IX) consacrées à Tertullien polémiste anti-agnostique mettent bien en évidence ce que ses conceptions hérésiologiques doivent à Irénée, dont il durcit les positions en conférant à la lutte contre l'hérésie une orientation essentiellement juridique et ecclésiologique, et en recourant aux procédés de l'amalgame et de la généralisation même si nombre de traits évoqués par Tertullien dans ses descriptions de la propagande gnostique donnent l'impression du vécu et de l'observation directe. Une analyse détaillée, du point de vue de la rhétorique, du plan du *De præscriptione hæreticorum* complète cette approche de l'hérésiographie de Tertullien. Les trois dernières études dévolues à l'Africain examinent, pour les deux premières d'entre elles, le sens des vocables *auctoritas* et *subtilis-subtilitas* ; la troisième est un compte rendu détaillé et critique du livre de Claude Rambaux consacré à Tertullien face aux morales des trois premiers siècles.

Avec les études XIV et XV, nous quittons l'Afrique chrétienne pour le domaine syrien, et l'hérésiographie pour l'histoire de la liturgie. Il s'agit en effet de deux articles du plus haut intérêt dans lesquels le Prof. Munier fait l'histoire des onctions pré- et postbaptismales. Il y retrace, entre autres, la préhistoire de l'onction prébaptismale syrienne jusque dans ses sources juives, plus précisément le *Testament de Lévi*, qui offre, en 8, 2-10, un parallèle frappant avec la séquence onction-bain d'eau-participation au pain et au vin que l'on retrouve dans les plus anciennes descriptions du baptême syrien. Le rapprochement m'apparaît tout à fait justifié et il constitue un argument important en faveur d'un arrière-plan juif pour la pratique baptismale syrienne. L'hypothèse du Prof. Munier garde toute sa valeur même si on ne recourt pas au serpent de mer esséno-qoumranien pour qualifier ce rapprochement.

Si l'on excepte deux articles consacrés, l'un à des problèmes de prosopographie africaine (XX), l'autre à la figure de la femme de Lot dans la littérature juive et chrétienne des premiers siècles (XXII), la dernière partie du recueil concerne des questions de discipline ecclésiale. Signalons les trois études substantielles par lesquelles le Prof. Munier examine les principaux témoignages de l'Église ancienne (jusqu'à Nicée) relatifs au divorce, au remariage et à la pénitence. Si ces textes ne pouvaient prétendre, après les inventaires de Ceretti et de Crouzel, apporter du nouveau au plan documentaire, ils présentent néanmoins un progrès notable dans l'approche historique de ces questions âprement débattues. Le Prof. Munier a su en effet relire d'une façon neuve plusieurs témoignages capitaux — notamment ceux d'Origène et du concile de Nicée — et l'interprétation qu'il en propose permet de sortir des ornières où s'était empêtrée la recherche récente.

Les deux index qui terminent l'ouvrage aideront à tirer le meilleur profit de ces études toujours très proches des sources<sup>26</sup>. (P.-H.P.)

11. Dom P. MIQUEL, **Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique du IV<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle**. Coll. « Théologie historique », 86. Paris, Beauchesne, 1989. 205 pages.

« Bergson a cherché la preuve de l'existence de Dieu par l'expérience mystique » : c'est cette approche de Dieu que l'A. veut mettre en lumière dans les écrits des Pères et des moines grecs en commençant par un examen des sources. Les sources présentées sont évidemment le *Nouveau Testament*, mais tout d'abord l'*Ancien Testament*, où connaître Dieu signifie très souvent avoir l'expérience de Dieu, un même mot (*yadoa*) désignant l'acte d'union de l'homme et de la femme et la connaissance de Dieu. Mais l'A. y inclut également des textes où sont présents le verbe grec *peirasthai* — qui signifie essayer, tenter, s'efforcer, se mesurer, mettre à l'épreuve, expérimenter —

26. En II, p. 46, lin. 22, lire « cultuelles » ; en III, p. 185, lin. 2, il faut sans doute lire « Apol. I » au lieu d'« Apol. II ».

ainsi que le substantif *peira*, chez Aristote et dans la philosophie grecque de même que chez Philon d'Alexandrie. Il met également en lumière l'opposition classique entre *mathein* et *pathein*, apprendre et éprouver ou souffrir.

Il présente ensuite un recueil de textes choisis chez les Pères grecs, le but n'étant pas de donner une vision complète du vocabulaire de l'expérience dans leurs écrits, mais, ainsi qu'il le précise, de fournir un échantillonnage qui permette de se faire une idée de l'importance de la notion d'expérience dans la théologie et la spiritualité. Outre des fragments anonymes des premiers siècles, sont ainsi offerts des extraits d'Irénée de Lyon, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Basile de Césarée, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse, de Didyme d'Alexandrie, de Jean Chrysostome, de Théodoret de Cyr, de Basile de Séleucie, du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de Jean Damascène. Une étude du mot *plèrophoria* et du verbe *plèrophoréo* dans le *Nouveau Testament*, les écrits patristiques, les écrits monastiques et hagiographiques termine cette partie, ce mot signifiant dans ces ouvrages : plénitude, certitude, pleine assurance de même que conviction, c'est-à-dire, avant tout, non pas savoir par connaissance intellectuelle mais être persuadé par une expérience intérieure. L'A. cite en conclusion un texte de Vladimir Lossky (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, 1944, p. 6-7) dont voici un passage : « [...] l'enseignement de l'Église n'aurait aucune emprise sur les âmes, s'il n'exprimait en quelque sorte une expérience intime de la vérité donnée [...] », affirmation qui fait rêver.

Dans la dernière partie sont rassemblés des textes des principaux moines grecs, soit le Pseudo-Macaire, Marc le Moine, Diadoque de Photicé, Jean Climaque, Dorothee de Gaza, Maxime le Confesseur, Isaac de Ninive, Anastase le Sinaïte, Hésychius de Batos, Syméon le Nouveau Théologien, Grégoire Palamas, Nicolas Cabasilas. Là également, ce florilège est suivi d'une étude de vocabulaire, soit du mot *peira* dans la littérature monastique ancienne. Beaucoup de très beaux textes dans cet ouvrage qui montre la nécessité constante de revenir aux sources et d'exposer par des textes, à l'encontre d'un enseignement devenu peu à peu extérieur, voire ennuyeux, la beauté de Dieu et les conditions de l'expérience spirituelle. On peut, par exemple, retenir pour finir cette pensée de Jean Climaque donnant une juste compréhension de l'ascèse vivifiante et que l'A. commente ainsi : « Ce n'est donc point parce que nous serons dégoûtés du monde que nous aurons nécessairement le goût de Dieu. C'est parce que nous aurons fait l'expérience de Dieu que les choses du monde n'exerceront plus sur nous le même attrait. » (A.P.)

12. B. RORDORF, **Tu ne feras pas d'image. Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu.**

Coll. « Cogitatio Fidei ». Préface de Gabriel WIDMER. Paris, Cerf, 1992. 222 pages.

Comme l'indique le titre qui reprend les premiers mots du second commandement du Décalogue, le propos de cet ouvrage est d'interpréter ce commandement « à la manière d'un critère de vérité pour toute la théologie et, plus précisément, comme la pierre de touche de sa scientificité », ainsi que le précise d'emblée l'A. dans son introduction, et non de réfléchir sur l'art religieux ou sur l'utilisation des images dans le culte ou la catéchèse. C'est sur cette tâche de la théologie que porte la première partie de l'ouvrage intitulé : la théologie comme science et comme prière. De la seconde partie portant sur l'eschatologie et l'horizon du temps, notons, dans le cadre de cette chronique, la réflexion pénétrante et essentielle pour la patristique, sur l'analyse augustinienne du temps que l'A. réfute : les réflexions d'Augustin sur le temps se fondent sur la différence entre l'éternité et le temps, le principe de cette différence résidant dans un désir d'échapper au temps pour rejoindre sa propre essence. Le temps équivaut donc à une déchéance et le salut est envisagé comme une sortie hors du temps. Pour B. Rordorf, au contraire, l'homme ne peut recevoir son être de Dieu que hors de soi dans une altérité totale. Or cet être hors de soi est le temps ou a la forme du temps, ce qui signifie

que de cet être nouveau nous ne pouvons nous faire une image ou en projeter un idéal sous peine de le réduire à une forme à notre mesure, car, sous l'appel de Dieu, il est une puissance d'altérité perpétuellement en mouvement et en transformation vers l'accomplissement, c'est-à-dire existant dans le temps. Bref, toute image exprime le désir d'échapper au temps.

Notons également, dans la troisième partie, l'analyse de l'interdiction des images dans le Décalogue et l'histoire de la critique des images en Israël pour qui la confrontation avec les cultes des religions ambiantes a donné lieu à une véritable réflexion sur l'image : les idoles n'étant que des images, les prophètes vont peu à peu remettre en question la prétention de représenter le divin. En fait, l'interdiction des images dans l'Ancien Testament n'a pas pour fonction de préserver la transcendence de Dieu, elle n'est pas au service d'une théologie négative, mais elle doit permettre une ouverture eschatologique ainsi que la proximité imprévisible de Dieu, proximité irréductible à ce monde et donc impossible à représenter. Cette réalité nouvelle ou totalement autre ne peut donc que se donner de manière cachée, en contradiction avec toute image, ainsi que le révèle l'événement de la Croix. Pour B. Rordorf, la révélation de Dieu qui constitue la crise des images est la véritable question spirituelle de notre temps. (A.P.)

13. **Augustine. From Rhetor to Theologian.** J. MCWILLIAM, ed. in collaboration with T. D. BARNES, M. FAHEY and P. SLATER. Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1992. 237 pages.

Les articles qui composent ce volume ont été rédigés en vue d'une conférence tenue au Trinity College, à Toronto, pour célébrer le 1600<sup>e</sup> anniversaire de la conversion d'Augustin. Plusieurs abordent des questions toujours controversées concernant soit sa vie, soit sa théologie et c'est un des grands mérites de ce livre stimulant que de mettre en évidence cet aspect de la recherche sur Augustin.

La première courte contribution de T. D. Barnes, « Augustine, Symmachus, and Ambrose », étudie les liens entre ces trois personnes, les rapports de parenté possibles entre Symmaque et Ambroise d'une part, le peu de contact existant entre Symmaque et Augustin d'autre part : Symmaque, devant envoyer quelqu'un occuper le poste de rhéteur à Milan, aurait précisément choisi Augustin parce qu'il n'aurait pas été son protégé, avec l'intention de garder ses distances vis-à-vis de la cour de Valentinien dans cette ville.

Les six études suivantes ont pour objet les *Confessions* : par la comparaison de cet ouvrage avec ce qu'en dit Augustin dans ses *Retractationes*, par l'analyse du contexte biographique qui indique une recherche constante de la beauté et de l'esthétique de la part d'Augustin, de même que par celle de la cohérence interne de l'œuvre, K. B. Steinhäuser, dans « The Literary Unity of the *Confessions* », en vient à la conclusion que les treize livres forment un tout cohérent et complet et ne sont aucunement un mélange composite. J. Scott, dans « From Literal Self-Sacrifice to Literary Self-Sacrifice : Augustine's *Confessions* and the Rhetoric of Testimony » fait une distinction entre autobiographie et littérature de confession : cette dernière ayant précédé Augustin, il en cherche les origines étymologiques, historiques et théologiques. Sa conclusion est que ce serait la structure du témoignage, ou le désir de porter témoignage, liant Augustin aux actions des confesseurs et martyrs du passé, qui fait de l'ouvrage essentiellement une confession, la valeur autobiographique n'étant pas l'élément marquant.

C. Starnes, dans « Augustine's Conversion and the Ninth Book of the *Confessions* », en désaccord avec l'idée d'une unité littéraire de l'ensemble de l'œuvre, cherche à expliquer les raisons de l'inclusion du livre IX, en soulignant le fait que la courte « vie de Monique » y aurait été ajoutée pour montrer le caractère objectif, ou visible, de la vie chrétienne après le baptême, d'où la nécessité

d'une autre confession au livre X pour en démontrer également le caractère subjectif et intérieur. L'A. entreprend, par ce biais, une analyse de la vision d'Ostie, qui serait, selon lui, spécifiquement chrétienne, contrairement à celle de Milan, et met en relief l'affirmation d'Augustin sur l'absolue différence entre les philosophes, qui, par présomption, refusent la médiation du Christ, et les chrétiens, qui non seulement ont la vision de la Jérusalem céleste mais sont en route vers elle (*Conf.* 7.20.26). L'A. s'oppose donc à l'affirmation de P. Courcelle (dans ses *Recherches sur les Confessions d'Augustin*) qui, dans sa défense de l'historicité des Confessions, affirme qu'Augustin fut conduit par Ambroise à un christianisme platonisant. Il nous semble, pour notre part, que l'A. ne tient pas assez compte de l'analyse d'autres auteurs qui ont également noté une certaine ambiguïté dans la pensée d'Augustin à ce propos, comme O. Du Roy (*L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 105) et É. Zum Brunn (*Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin*, p. 98-102), laquelle, à partir de l'étude de plusieurs traités dont les *Dialogues*, note par exemple que, pour Augustin, une fois trouvée la médiation du Christ, le salut définitif s'accomplit « grâce à une conversion au Verbe de type néo-platonicien, c'est-à-dire grâce à un *intellectus fidei* qui est un *regressus in rationem* ». Outre le fait qu'à l'époque des *Confessions*, le christianisme d'Augustin était peut-être moins platonisant qu'à celle de sa conversion, il faut aussi tenir compte du public pour lequel ces ouvrages étaient écrits ainsi que de leur but, le genre littéraire des *Confessions* appelant de telles affirmations tranchées, mais non nécessairement celui des *Dialogues*.

À l'encontre de l'article précédent, celui de R. J. Teske, « "Homo spiritualis" in the *Confessions* of St. Augustine », qui étudie les passages des *Confessions* ainsi que de quelques autres écrits touchant l'homme spirituel, émet l'hypothèse que pour Augustin l'état de spirituel implique deux conditions : il faut appartenir à l'Église mais en plus être capable de parvenir à une connaissance intellectuelle des réalités incorporelles, comme l'enseigne le platonisme, ou, en d'autres mots, faire partie du cercle des chrétiens néoplatoniciens comme Ambroise ou Simplicianus.

Deux autres contributions concernent l'historicité du récit de conversion : la première, très stimulante, est celle de J. J. O'Meara, « Augustine's *Confessions* : Elements of Fiction », qui, à la suite de P. Courcelle, veut attirer l'attention sur le nombre considérable d'autres éléments de fiction dans le récit de conversion à l'intérieur duquel l'historicité est transmise. Comme l'A. le précise dans sa conclusion, il ne désire ni attaquer ni défendre l'historicité de cette scène, mais avant tout mettre l'accent sur le fait que toute description qui, pour éviter d'être fastidieuse, se veut non documentaire, comporte un choix d'éléments qui sont significatifs dans une existence, choix inévitablement subjectif. En outre, une telle description fait largement appel à des conventions littéraires ainsi qu'au symbolisme. Soulignant les qualités poétiques des *Confessions*, l'A. insiste sur le fait qu'elles ne sont pas à proprement parler une véritable autobiographie, l'histoire du passé d'Augustin n'étant pas le but unique de l'œuvre comme en témoignent, entre autres, les derniers livres : le thème central est celui de la conversion et le récit est entremêlé de préoccupations métaphysiques et religieuses, de prières, de démonstrations de doctrine, etc. Il insiste enfin sur le caractère éminemment subjectif de toute expérience de conversion qui ne peut être décrite que sous une forme incontrôlable par tout autre personne.

L. Ferrari, pour sa part, dans « Beyond Augustine's Conversion Scene », reprend en résumé ses analyses antérieures sur l'historicité de la scène de conversion à partir d'une méthode appelée « reference analysis », qui montraient, entre autres, que la citation de *Rom.* 13, 13-14, centrale dans cette scène, était quasiment absente des autres œuvres d'Augustin pendant la période de sa conversion contrairement à ce qui se passe à l'époque de la rédaction des *Confessions*. Cette méthode l'amène à conclure au caractère fictif de ladite scène, qui aurait été écrite pour être lue à haute voix dans une assemblée comme une sorte de morceau théâtral, sans que soit cependant remise en question l'historicité de la conversion elle-même. La réalité de cette conversion peut être, selon lui, plutôt perçue à la fin du livre VII où Augustin décrit comment il s'est emparé avidement des écrits de Paul.

À l'origine de cette représentation fictive de la scène de conversion, il y aurait ce qu'il appelle la seconde conversion d'Augustin, ou sa conversion finale, c'est-à-dire la révélation de sa doctrine sur la prédestination.

Ne pouvant tout résumer, nous nous contentons de ne donner que les titres de plusieurs autres articles que nous avons lus cependant avec beaucoup d'intérêt : ceux de R. D. Crouse, « Augustinian Platonism in Early Medieval Theology » ; de J. Wetzel, « Pelagius Anticipated : Grace and Election in Augustine's *Ad Simplicianum* » ; de W. S. Babcock, « The Human and the Angelic Fall : Will and Moral Agency in Augustine's *City of God* » ; de P. Slater, « Goodness as Order and Harmony in Augustine ». J. P. Burns, dans « Christ and the Holy Spirit in Augustine's Theology of Baptism », analyse les écrits de la période anti-donatiste, dont le traité *Sur le Baptême*, dans lesquels la doctrine sur le baptême est peu développée, comme c'est d'ailleurs le cas dans les écrits antérieurs d'Augustin. À partir des quelques informations que l'on peut tirer de ces œuvres, il en arrive à la conclusion qu'Augustin n'établit pas de lien intrinsèque entre le baptême et le pardon des péchés et la vie éternelle. M. A. Fahey, dans « Augustine's Ecclesiology Revisited », résume les études importantes sur les différentes visions augustiniennes de l'Église dont il souligne la complexité. Selon J. McWilliam, dans « The Study of Augustine's Christology in the Twentieth Century », peu d'études ont été consacrées jusqu'à maintenant à la christologie d'Augustin, question controversée même dans quelques cas, certains spécialistes ayant tendance soit à faire de l'apologie ou au contraire à se montrer agressifs. Elle donne les raisons de ce manque d'intérêt en soulignant, entre autres, le fait qu'Augustin n'a pas consacré d'ouvrage particulier à ce sujet mais a utilisé plusieurs modèles christologiques dont il parle sporadiquement en divers ouvrages. L'A. passe en revue les différentes interprétations de la christologie augustiniennes du début du siècle jusqu'aux années 1980 — du moins celles qu'elle juge les plus significatives en notant que son choix est personnel. Elle en tire quelques conclusions, dont le fait que la vision augustiniennes du Christ s'étant considérablement transformée au cours de sa vie, il serait nécessaire de décrire ces changements plus précisément et profondément que l'on ne l'a fait jusqu'à maintenant. Notons enfin l'article de T. Halton intitulé : « Augustine in Translation : Achievements and Further Goals », qui passe en revue et fait l'examen des traductions anglaises des œuvres d'Augustin. (A.P.)

**14. Jérôme entre l'Occident et l'Orient. xvi<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem.** Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986), publiés par Yves-Marie DUVAL. Paris, Études Augustiniennes, 1988. 503 pages.

En 385, Jérôme quitte l'Occident de façon définitive, sans rompre cependant tous les liens, puisqu'il ne cessera d'écrire pour ceux qu'il a quittés. Le colloque qui s'est formé à l'occasion de l'anniversaire de ce départ traite de façon générale de la première partie de la vie et de l'œuvre de Jérôme, la moins étudiée jusqu'à maintenant. Diverses questions ont été abordées par les participants. Ce sont dans l'ordre : I. Les premiers compagnons de Jérôme : Jérôme et Bonose (Stan Pellistrandi) ; Pierre Nautin étudie la lettre *Magnum est* de Jérôme à Vincent : ayant servi de lettre d'envoi à la traduction des homélies d'Origène sur Ézéchiël, elle est susceptible de nous aider à déterminer la date de la traduction latine des homélies origéniennes sur les prophètes, date qui se situe en première analyse entre 375/376 et 379/380.

II. Les maîtres de Jérôme : Tertullien, un des principaux maîtres à penser et à écrire de Jérôme (Pierre Petitmengin) ; Simone Deléani cherche à retrouver l'influence de Cyprien dans les œuvres de Jérôme sur la virginité ; dans sa lutte contre le millénarisme, Jérôme vise avant tout, au-delà des idées millénaristes, les chrétiens partisans de la seule exégèse littérale, fort nombreux au début du v<sup>e</sup> siècle, mais il ménage Victorin de Pœtovie (Martine Dulaey) ; Michel Perrin, traite de l'influence

de Lactance, Jean-Marie Matthieu et Claudio Moreschini, de celle de Grégoire de Nazianze. Toutes ces études ont l'intérêt de mettre en valeur la culture chrétienne de Jérôme, les recherches ayant jusqu'à maintenant plutôt porté sur sa culture païenne. Plusieurs auteurs soulignent cependant combien la tâche du critique textuel est délicate et souvent décevante, puisque l'imitation que fait Jérôme des différents auteurs est « *recréation* ». Les deux derniers articles concernent Origène : à partir de la lettre 39 de Jérôme, écrite en 385, et des autres ouvrages rédigés entre 380 et 386 et en 390, Yves-Marie Duval cherche à déceler les traces de lecture du *Peri Archôn*, que Jérôme dénoncera avec violence dans la décennie suivante ; Jérôme emprunte non seulement à l'exégète mais également au théologien certaines de ses questions, bien qu'il n'adopte pas pleinement ses réponses. Enfin, Henri Cruzel porte un jugement critique sur les méthodes de traduction de Jérôme.

III. Rivaux et concurrents : Jean Doignon examine les critiques de Jérôme à l'égard du commentaire sur le second verset du Psaume 127 fait par Hilaire, qui aurait été fourvoyé, selon lui, par la traduction du Psautier latin à sa disposition ; cette critique négligerait le cours réel du commentaire hilarien débouchant sur l'eucharistie et dont Jérôme n'aurait pas compris toute la densité ; suivent trois études sur le couple Jérôme-Ambroise : A) Jérôme lecteur de l'exégèse d'Ambroise (Gérard Nauroy) : l'auteur se propose de reprendre les textes de Jérôme sur Ambroise rassemblés par Paredi, en 1964, en portant un intérêt particulier à ceux qui visent l'exégèse et conclut que Jérôme n'a pas su rendre pleine justice aux mérites de celle d'Ambroise ; il remet également en question l'accusation de plagiat portée contre Ambroise. B) De la confrontation entre le *Commentaire sur Matthieu* de Jérôme et l'*Explication de l'Évangile de Luc*, dans laquelle Ambroise examine également plusieurs passages du premier évangile, Hervé Savon montre que nous avons là deux réinterprétations différentes de l'exégèse d'Origène et analyse avec subtilité les principes d'exégèse de Jérôme. C) Maurice Testard traite des réactions de Jérôme à la déclaration d'incompétence professée par Ambroise dans sa préface au *De officiis*.

IV. Les premières œuvres et l'esthétique de Jérôme : Michel Banniard et Jacques Fontaine examinent l'esthétique littéraire de Jérôme qui se situe plutôt du côté de l'élitisme traditionnel que de la simplicité ; Jérôme et la poésie latine chrétienne (Jean-Michel Poinssotte) ; Christian Borgeais analyse la personnalité de Jérôme dans son *De Viris illustribus* ; Sandro Leanza, le *Commentaire sur l'Écclésiaste* et Pierre Leclerc met en lumière l'entreprise de réhabilitation de l'image du moine effectuée par Jérôme dans sa *Vita Pauli* en regard de la vie d'Antoine, racontée par Athanase.

V. Jérôme en Palestine. À cause des limites de la recension, nous nous contentons d'indiquer les titres des prochains articles, bien que nous aurions aimé nous étendre sur leurs mérites et leur intérêt : Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine (Pierre Maraval) ; Maladie et médecine dans la correspondance de Jérôme (Bertrand Lançon) ; Jérôme à Bethléem : les *Tractatus in Psalmos* (Pierre Jay) ; Les psaumes dans l'explication de la prière de Jonas [*In Ionam* 2, 2-10] (Jean-Louis Gourdain) ; Le lemme vulgate du commentaire de Jérôme sur Isaïe (Jean-Claude Haelewyck) ; La tradition manuscrite du commentaire de Jérôme sur Isaïe. État de la question (Roger Gryson).

VI. Jérôme devant les siècles : Un lecteur de Jérôme au XI<sup>e</sup> siècle : Pierre Abélard (Constant J. Mews) ; Un lecteur de Jérôme au XIII<sup>e</sup> siècle : Langues et traduction chez Roger Bacon (Pierre Lardet) ; Influence de la Vulgate sur la culture de l'Occident (Germain Marc'hadour).

Ce livre très stimulant, par la fécondité des suggestions et les multiples approches, laisse transparaitre un peu plus la personnalité complexe de Jérôme et, à travers lui et son œuvre, elle éclaire la vie de toute une époque. Nous ne pouvons que souhaiter qu'une telle enquête se prolonge. (A.P.)

15. François-Xavier DRUET, **Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome**. « Collection d'études classiques », 3. Namur, Société des Études Classiques / Presses Universitaires de Namur, 1990. 434 pages.

Faute d'avoir jamais fait l'objet d'un exposé systématique de la part de Jean Chrysostome, sa conception de la mort n'a guère retenu l'attention jusqu'à présent. Cette étude, à vrai dire plus littéraire que proprement historique ou théologique, constitue donc une première qui mérite d'être soulignée. L'œuvre attribuée à Chrysostome est immense. Les dix-huit tomes de la *Patrologie Grecque* qui lui sont consacrés ne contiennent pas moins de 3 000 œuvres ou fragments auxquels il faut ajouter 4 000 autres textes connus de diverses sources. Il a fallu limiter l'enquête aux œuvres attribuées avec certitude à Jean Chrysostome par la critique moderne<sup>27</sup>, la lecture de l'œuvre complète étant la seule voie praticable pour repérer le langage et les images de la mort, et en dresser le catalogue. Certains *indices* d'éditions et de traductions furent également utilisés comme outils de repérage, parmi lesquels il faut citer en tout premier lieu le travail d'Anne-Marie Malingrey<sup>28</sup>.

Après un chapitre liminaire consacré à l'inventaire du langage de la mort chez Jean Chrysostome, l'ouvrage est divisé en deux parties. La première, de loin la plus longue, classe les images de la mort, comme il est d'usage dans ce genre d'étude, selon les *realia* auxquels elles sont empruntées : la nature, l'homme, la vie quotidienne, l'individu dans la vie sociale, l'État. La seconde propose une analyse de ces images, pour ensuite dégager les visages de la mort (et de la vie) qu'elles révèlent. L'introduction présente brièvement celui qui fut « le plus grand orateur de l'Église primitive<sup>29</sup> », Jean de Constantinople dit « Chrysostome », c'est-à-dire « Bouche d'or », l'influence qu'exerça sur lui la rhétorique, et la place des images dans son œuvre. La conclusion, fort brève, s'attache à dégager la thanatologie personnelle de Jean et ce que cette enquête révèle de sa personnalité. Une riche bibliographie complète l'ouvrage, dont de nombreux *indices* faciliteront la consultation : index thématique, *index locorum Chrysostomicorum*, *index aliorum locorum* où sont répertoriés les auteurs classiques, les lieux bibliques et les auteurs chrétiens, et enfin un *index nominum*.

Outre qu'il constitue une première dans les études consacrées à cet auteur, le livre présente un intérêt accru par la précision de l'analyse formelle des figures rhétoriques utilisées et par la richesse de l'annotation relative à l'origine, à l'évolution et au destin des images employées par Chrysostome. L'intérêt du volume dépasse largement les études chrysostomiennes elles-mêmes et il rejoindra aussi bien les préoccupations du rhétoricien que celles de l'historien de la théologie ou de la pensée. (L.P.)

16. Monique VINCENT, **Saint Augustin maître de prière d'après les *Enarrationes in Psalmos***. Coll. « Théologie historique », 84. Paris, Beauchesne, 1990. 456 pages.

Cet ouvrage, qui reprend la substance d'une thèse intitulée *La prière selon saint Augustin d'après les Enarrationes in Psalmos* (1979), vient combler un vide dans la bibliographie augustiniennne pourtant

27. D'après M. GEERARD, *Clavis Patrum Græcorum*, II. *Ab Athanasio ad Chrysostomum* (nos 4305-5197), Brepols, 1974; J.A. DE ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris, CNRS, 1965 et D.C. BURGER, *Bibliotheca Chrysostomica. Bibliographica analytica corporis Chrysostomici*, I. *Index initiorum Græcorum operum Chrysostomicum adscriptum*, Portland, Bibliotheca Chrysostomica, 1982.

28. A.-M. MALINGREY, *Indices Chrysostomici*, I. *Ad Olympiadem. Ab exilio epistula. De providentia Dei*, II. *De sacerdotio*, Hildesheim New York, Olms, 1978-1989.

29. F. VILLEMMAIN, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Didier, 1858, p. 144.



si riche. En effet, le thème auquel il est consacré a relativement peu retenu l'attention<sup>30</sup>. L'étude que lui consacre l'A. est à la fois subtile et nuancée, d'une grande pénétration. Aucun sujet n'aurait permis de mieux appréhender dans un même mouvement la richesse de la vie intérieure de l'évêque d'Hippone et, pour reprendre une expression à la mode, la « foi vécue » de ses ouailles. En effet, les *Enarrationes* sont des homélies, donc destinées au peuple des croyants d'Hippone. À la fois réflexion et méditation sur les *Psaumes*, expression par excellence de la prière de l'Église, Augustin y dévoile sa propre vie intérieure autant qu'il y fait un constant appel aux principes fondamentaux de son exégèse biblique. Et l'insistance qu'il met sur tel ou tel aspect de la prière qui était, selon lui, mal compris ou mal vécu par ses fidèles, est révélatrice de la vie quotidienne de ces chrétiens d'Afrique du Nord en ces temps troubles du début du V<sup>e</sup> siècle, bien proches du paganisme encore, et annonçant déjà le Moyen Âge.

Doit-on prier pour ses ennemis ? Que doit-on demander à Dieu ? Pourquoi Dieu ne nous donne-t-il pas ce que nous lui demandons ? Dans sa sollicitude, Augustin cherche à apporter des réponses précises à ces questions, en même temps qu'il n'hésite pas à fustiger ces chrétiens parmi lesquels Junon et Neptune, Mercure et Jupiter, Caelestis, comptaient encore des dévots, parmi lesquels sorciers et aruspices recrutaient encore leurs clients. De plus, les *Enarrationes* ayant été écrites et prêchées sur une longue période, entre 392 et 418, elles sont marquées tantôt par la controverse donatiste, tantôt par la controverse pélagienne ; tantôt encore on y ressent les contrecoups de la mise à sac de Rome, les inquiétudes spirituelles que ce drame ne manque pas de faire naître chez les chrétiens qui sont près d'y voir la vengeance des dieux hier abandonnés.

L'ouvrage est divisé en trois parties principales. La première, consacrée à des généralités sur la prière, pose l'importance de l'interprétation christologique et ecclésiologique de l'Écriture en général et des *Psaumes* en particulier comme fondement de la réflexion d'Augustin sur la prière. Elle pose ensuite le cœur comme siège de la vie intérieure et de la prière. La deuxième partie, consacrée à la prière de demande, se clôt sur un chapitre certes capital pour la théologie de la prière comme pour comprendre la contribution propre d'Augustin : les rapports de la prière et de la grâce. La troisième partie, plus brève, est consacrée à la prière de louange.

La conclusion s'attache à dégager à travers les *Enarrationes*, les sens multiples de la notion de confession si chère à Augustin, à esquisser un portrait spirituel de celui-ci et à montrer l'actualité de son enseignement sur la prière. Si le premier problème est traité avec les nuances requises, les deux derniers laissent le lecteur sur sa faim. Au terme d'un ouvrage à tous égards remarquable, l'A. n'y dépasse guère ce que le corps de son ouvrage laissait déjà clairement entrevoir.

Dans la rédaction de l'ouvrage, l'A. a adopté une perspective essentiellement théologique et spirituelle, tout entière centrée sur Augustin lui-même, qu'on ne peut certes lui reprocher, mais qu'on aurait souhaité voir plus nettement explicitée. Ceci dit, une perspective qui accorderait une plus grande attention à l'enracinement historique de la prédication d'Augustin et à ceux à qui elle s'adressait serait d'un grand intérêt. L'accès que donnent les *Enarrationes* à la vie spirituelle des fidèles, du moins telle qu'elle était perçue par leur évêque, pourrait s'avérer une source d'information très riche pour mieux connaître et comprendre ces chrétiens de l'Afrique romaine, et nous les révélerait, à certains égards tout au moins, étonnamment proches des chrétiens d'aujourd'hui. (L.P.)

---

30. Dans le domaine francophone, on peut mentionner A.M. BESNARD et J. PERRET, *Saint Augustin, prier Dieu, les psaumes*, Paris, Cerf, 1964, et A. DE BOVIS, « Le Christ et la prière selon saint Augustin dans les Commentaires sur saint Jean », *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949), p. 180-193.

17. **Opes Atticæ, Miscellanea philologica et historica Raymondo Bogaert et Hermanno Van Looy oblata**, ed. M. GEERARD, adiuvantibus J. DESMET et R. VANDER PLAETSE. Coll. « Sacris erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen », XXXI, 1989-1990. Uitgave van de Sint-Pietersabdij Steenbrugge ; Martinus Nijhoff international, The Hague, 1990. 483 pages. Planches 1-24.

Ces « Mélanges » ont été composés en l'honneur de ce spécialiste de l'histoire bancaire dans l'antiquité qu'est Raymond Bogaert, dont les recherches portent également sur l'épigraphie grecque, la papyrologie et la numismatique, ainsi que de Herman Van Looy pour ses travaux remarquables sur la dramaturgie grecque. Ils sont précédés d'une notice biographique et d'une bibliographie pour chacun d'eux, la première notice ayant été rédigée par L. de Lannoy, la seconde, par M. Geerard. Comme on peut s'y attendre, peu d'articles sont consacrés à la patrologie. Nous nous contenterons donc, dans cette chronique sur l'ancienne littérature chrétienne et l'histoire de l'Église, de relever uniquement ceux qui touchent à notre sujet, bien que les autres articles soient de grand intérêt, que l'on soit patrologue ou pas.

« Des prix et du commerce des livres à l'époque patristique » de E. Dekkers, sujet traité à la fois avec précision et humour, nous apprend une foule de choses sur le réseau de libraires et d'éditeurs de l'époque impériale et les officines de transcription, sur les problèmes de diffusion qu'ont rencontrés les auteurs chrétiens, que ce soit Sulpice Sévère, Paulin de Nôle, Augustin, Origène ou Jérôme, ainsi que sur les différentes qualités des transcriptions des textes : écriture plus ou moins soignée ou encore cursive, ce qui déterminait le salaire donné au scribe. De M. Geerard, « Marie-Madeleine, dénonciatrice de Pilate » : après un survol du dossier des légendes sur Marie-Madeleine, en Orient comme en Occident, l'A. met en lumière une légende passée presque inaperçue : celle qui fait de Marie la dénonciatrice de Pilate auprès de l'empereur et dont la première attestation se trouve dans la recension B des *Actes de Pilate*, histoire qui sera reprise par les historiens byzantins. L'A. passe en revue et compare les différents textes qui en font état, comme *l'Épître de Tibère à Pilate* ou encore une *Vie grecque de Marie-Madeleine* et conclut à son caractère tardif puisque la plus ancienne attestation pourrait dater du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle.

De H. Hausen, « Le catalogue mélitien réexaminé » : en exécution d'une décision prise par le Concile de Nicée qui visait à réintégrer les mélitien à l'Église catholique, on demanda à Melitios de Lykopolis, chef de file du mouvement schismatique, de présenter une liste portant les noms de ses évêques et de son clergé travaillant à Alexandrie, pour éviter qu'il ne gonflât subrepticement ses effectifs. À la suite de l'analyse de ce catalogue par A. Martin (dans « Athanase et les Mélitien [325-335] », dans *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* [éd. Ch. Kannengiesser], Paris, 1974), l'A. ajoute quelques remarques supplémentaires en vue d'une meilleure évaluation du schisme à ce moment crucial de son histoire et conclut que le catalogue ne permet aucunement de prêter un caractère nationaliste à cette Église dans le premier stade de son existence. Notons encore trois contributions : la très brève présentation de R. Pintaudi de fragments de la *Septante* : « LXX Ps 24, 15 ; 49, 1-2 in un papiro di Vienna (P. Vindob. G. 29435) » ; dans « Fragment einer griechischen liturgischen Rolle aus Dasmaskus », K. Treu donne le texte accompagné d'un commentaire d'un fragment grec provenant de l'ensemble de manuscrits trouvés par Bruno Violet en 1900 et 1901 et photographié par lui à l'ultra-violet (phot. 24-25) (voir J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976, p. 387), fragment qui pourrait être daté du VIII<sup>e</sup> ou du IX<sup>e</sup> siècle au plus tard. Enfin, dans « Zur Überlieferung der Vita Athanasii praemetaphrastica (BHG Nr. 185) », F. Winkelmann présente successivement les différents témoins connus de la tradition manuscrite de la Vie d'Athanase, imprimé faussement par Migne sous le titre « Vita ex Metaphraste » (PG 25, ccxxiii-ccxlv), ce qui jette un jour nouveau sur l'évolution de cette tradition et sur les liens existant

entre les manuscrits en vue d'une meilleure datation. En ce sens, son article pourrait être un travail préliminaire à une nouvelle édition. (A.P.)

18. Dom Lucien REGNAULT, **L'Évangile vécu au désert**. Coll. « Paroles de Lumière ». Paris, Fayard, 1990. 197 pages.

Les pères du désert peuvent paraître bien éloignés de notre siècle, et bien dénuées de sens leurs paroles. Pourtant, ils exercent un attrait chez les incroyants aussi bien que chez les croyants. Ceux-ci leur demandent une leçon d'évangile, ceux-là sont fascinés par leur intransigeance et leur soif d'absolu. Cette fascination nous a valu, parmi bien d'autres, il y a quelques années, *Les hommes ivres de Dieu*, de Jacques Lacarrière<sup>31</sup>, et tout récemment, *Ivresse de Dieu*, de Monique A. Berry<sup>32</sup>, qui vient enrichir la liste déjà longue des ouvrages de librairie générale consacrés aux apophthegmes.

Le beau petit livre que nous donne maintenant Dom Lucien Regnault est tout entier porté par la foi et par l'Évangile. Ce recueil de commentaires spirituels, d'abord radiodiffusés, est original par le regroupement qu'il opère des sentences des pères autour de paroles d'Évangile qu'elles illustrent et « actualisent » d'une façon parfois déroutante, mais toujours combien savoureuse.

L'A., ayant consacré quatre décennies de labeur aux moines du désert d'Égypte, est certainement l'un des interprètes les plus qualifiés de leur enseignement. Pourtant, rien de savant dans ce livre, nul commentaire critique. L'A. veut tout simplement tirer de ces paroles un enseignement spirituel ou moral qui puisse toucher le lecteur moderne. Et il y réussit parfaitement. Le lecteur aura la surprise de découvrir en ces farouches ascètes des êtres beaucoup plus humains que leur réputation ne le laisse croire. (L.P.)

19. Gedaliahu Guy STROUMSA, **Savoir et salut**. Coll. « Patrimoines ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 404 pages.

Titulaire de la chaire Martin Buber d'histoire des religions à l'Université hébraïque de Jérusalem, G.G. Stroumsa a étudié à Jérusalem, Paris et Harvard, où il a rédigé une thèse sur la mythologie gnostique, qui montre comment celle-ci ne peut être comprise que si l'on tient compte de sa composante juive<sup>33</sup>. Depuis, il a poursuivi des recherches sur le gnosticisme, le manichéisme et le christianisme ancien en ayant le souci constant de montrer que ces trois réalités ne peuvent être étudiées que les unes par rapport aux autres et à la lumière de ce qu'elles doivent à leur ancêtre commun, le judaïsme.

Dans ce livre dont le titre<sup>34</sup> fait appel « à deux composantes essentielles des différents systèmes religieux de l'Antiquité tardive » (p. 9), le Prof. Stroumsa a réuni vingt-et-une études parues sur une décennie, entre 1981 et 1991. Consacrées aux « mouvements religieux issus de l'ancienne foi d'Israël » (p. 10), le christianisme ancien, la gnose et le manichéisme, ces études ont comme point commun de montrer comment les traditions juives dont ils ont hérité, ont puissamment contribué à

31. Jacques LACARRIÈRE, *Les hommes ivres de Dieu* (Collection « Points, Sagesse », 33). Paris, Fayard, 1975.

32. Monique A. BERRY, *Ivresse de Dieu. Aventures spirituelles en Égypte au I<sup>er</sup> siècle* (Collection « Spiritualités vivantes »), Paris, Albin Michel, 1991.

33. *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, coll. « Nag Hammadi Studies », 24, Leiden, 1984.

34. Dans une lettre du 16.vi.1992, l'auteur nous avertit que le titre d'insérer donne le sous-titre que l'ouvrage aurait dû porter et qui a été oublié par l'éditeur, soit : « Savoir et salut : Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien ».

façonner leur visage et leur destin. Ce faisant, l'auteur se situe dans la mouvance de travaux menés depuis le siècle dernier et qui ont démontré, à propos du gnosticisme, que son cadre de référence le plus immédiat était le judaïsme du Second Temple. Quant au manichéisme, la découverte, il y aura bientôt trente ans, d'une vie grecque de Mani a mis en lumière la dette du fondateur de la religion de lumière envers le baptême juif de tradition elchasaïte. Dans cette perspective, l'originalité et l'intérêt des travaux de G.G. Stroumsa tiennent au fait que, lors même qu'il étudie des questions précises concernant l'un des trois mouvements religieux ci-haut mentionnés, il ne perd jamais de vue qu'ils ont vécu en interaction constante non seulement les uns avec les autres, mais aussi avec le judaïsme, et qu'ils furent très vite inextricablement mêlés au paysage religieux, social et politique de l'Antiquité tardive. Cette approche globale, tributaire de l'influence de Peter Brown, permet à l'auteur de déborder une conception étroite de l'histoire des religions pour déboucher sur l'histoire des idées et de la théologie. C'est sans aucun doute ce qui assurera à cet ouvrage des lecteurs au-delà du cercle des spécialistes, et leur procurera des points de vue inattendus sur l'histoire religieuse de l'Antiquité tardive.

Les vingt-et-un articles que G.G. Stroumsa a retenus ont été arrangés en quatre parties dont la première est consacrée à « divers aspects de l'attitude chrétienne face aux traditions juives, ainsi qu'aux relations entre judaïsme et gnose, et au problème de la survie des traditions et des groupes judéo-chrétiens » (p. 11). On y trouvera les articles suivants. I. « Le couple de l'ange et de l'esprit : traditions juives et chrétiennes » (développement du premier trinitarisme chrétien, en termes d'Ange du Seigneur et d'Esprit de Dieu, et ses antécédents juifs dans le contexte de la lutte contre l'anthropomorphisme à l'époque du Deuxième Temple)<sup>35</sup>; II. « Polymorphie divine et transformations d'un mythologème, l'*Apocryphon de Jean* et ses sources » (le thème de la polymorphie du Christ et celui de la polymorphie de Métatron, leurs sources en Cantique 5 et Daniel 7, et leur incidence sur l'interprétation de l'hymne de Philippiens 2); III. « Forme(s) de Dieu : Métatron et le Christ » (étude quelques textes gnostiques et chrétiens anciens relatifs aux conceptions juives du Corps divin ou de l'Hypostase, qui semblent se ramener toutes au judaïsme du premier siècle chrétien mais qui devinrent vite marginales dans le christianisme en raison de l'influence de la critique platonicienne)<sup>36</sup>; IV. « Mythe et mémoire : dimensions juives de la révolte gnostique contre le temps » (reprend la question débattue de la conception gnostique du temps en élargissant, contre Puech, les conclusions de Marrou, à savoir que les valentiniens n'ont été ni les seuls ni les premiers gnostiques à développer une *Heilsgeschichte*, une histoire du salut, à vrai dire une contre-histoire marquée par la révolte contre le démiurge juif)<sup>37</sup>; V. « Vin vieux et outres neuves : sotériologie patristique et judaïsme rabbinique » (la composante juive du christianisme primitif qui, voulant devenir et rester une réinterprétation fondamentale du judaïsme et de la Bible hébraïque, rejeta à la fois les tendances judéo-chrétiennes et les tendances dualistes des gnostiques); VI. « "Vetus Israel" : les juifs dans la littérature hiérosolymitaine d'époque byzantine » (les attitudes à l'égard de l'autre, spécialement du juif, à partir du moment où, au IV<sup>e</sup> siècle, le christianisme acquiert une identité étatique, vues au miroir de la polémique antijuive à Jérusalem)<sup>38</sup>.

35. Un appendice (p. 37-41) à la fin de cet article est consacré à l'interprétation de Actes 23, 8. La traduction qui y est donnée de II Clément 14, 1-2 est loin d'être sûre; avec Lightfoot et pour des raisons de syntaxe, nous comprenons que c'est Jésus et non l'Église qui est le sujet de ἐφαπέρωνθη.

36. P. 82, lin. 18, lire « mensura enim Patris ».

37. P. 94, lin. 3, lire « qui a nemine »; p. 97, lin 11-12, si la traduction de « zwölf Ereignisse » est matériellement exacte, elle fait contre-sens; il s'agit plutôt de « douze avènements ».

38. L'interprétation adoptée par Stroumsa de la lettre 3 de Grégoire de Nysse (spéc. § 24) n'est pas celle de son dernier éditeur, pour qui « il n'y a pas lieu [...] d'y voir des doctrines judéo-chrétiennes, et encore moins dans les adversaires de Grégoire des judéo-chrétiens, comme le fait I. Greco » (P. Maraval, dans *Sources chrétiennes*, 363, Paris, 1990, p. 144, n. 1).

La seconde partie de l'ouvrage, « La tradition gnostique », vise « à éclaircir certains des problèmes liés à la grande polémique contre les courants gnostiques et à ses implications », et à montrer que « c'est en faisant appel à ses racines juives que le premier christianisme réussit à rejeter la tentation gnostique » (p. 11). Cinq articles composent cette partie. VII. « *Paradosis* : traditions ésotériques dans le christianisme des premiers siècles » (à la recherche des traces d'un ésotérisme chrétien et de ses liens avec l'idée d'apocryphicité ; cet ésotérisme d'origine juive se serait développé dans des milieux judéo-chrétiens)<sup>39</sup> ; VIII. « Ascèse et gnose : aux origines de la spiritualité monastique » (critique des diverses théories échafaudées pour rendre compte des relations qui auraient existé entre moines et gnostiques, en vue de montrer que, face à l'encratisme gnostique, l'ascèse chrétienne, tout particulièrement celle développée par les premiers moines égyptiens, apparaît comme profondément différente, à la fois dans son fondement, son caractère et ses implications)<sup>40</sup> ; IX. « La gnose et le désenchantement chrétien du monde » (quelques aspects du problème gnostique intéressant l'auto-définition du christianisme ancien et les rapports entre orthodoxie et hétérodoxie dans les premiers siècles chrétiens ; si le christianisme a réussi à rejeter la séduction gnostique, c'est avec des armes juives, en proposant une conception différente de la structure du monde et de la vie religieuse, qui sut intégrer pensée et éthique) ; X. « L'incorporité de Dieu : contexte et implications de la doctrine d'Origène » (le développement de l'idée origénienne d'incorporité, face à la double tension entre anthropomorphisme et dualisme d'une part, et entre le Dieu personnel créateur et son absolue incorporité d'autre part, incorporité qui ne l'empêche pas, par ailleurs, d'être vu ; c'est par la lecture allégorique qu'Origène évitera le double danger immanent à la tradition biblique, l'anthropomorphisme et le dualisme) ; XI. « *Caro salutis cardo* : formation de la personne chrétienne » (l'arrière-plan intellectuel et théologique des attitudes chrétiennes vis-à-vis du corps, les conceptions nouvelles de la personnalité qui permettent l'émergence d'un soi réflexif et la découverte chrétienne, dans l'Antiquité tardive, de la personne comme un composé unifié d'âme et de corps)<sup>41</sup>.

Avec les troisième (« Origines manichéennes ») et quatrième (« Le défi manichéen ») sections de l'ouvrage, nous passons à un autre aspect du défi dualiste qui se posa non seulement au christianisme mais à la société de l'Antiquité tardive dans son ensemble, à savoir le manichéisme. La troisième partie, consacrée aux traditions judéo-chrétiennes présentes dans la doctrine de Mani, regroupe quatre études. XII. « L'ésotérisme dans la pensée et l'univers de Mani » (les termes *μυστήρια* et *ἀπόρρητα* dans le Codex manichéen de Cologne, leur arrière-plan juif et leur portée pour permettre de « soulever sans néanmoins y répondre la question de l'existence, dans le manichéisme, de doctrines ésotériques destinées à n'être révélées qu'aux seuls élus » ; XIII. « Le roi et le porc : de la structure du dualisme manichéen » (présentation et critique des diverses appréciations du dualisme manichéen : analyse de sa structure et, en particulier, des relations asymétriques qu'entretiennent Dieu et le diable)<sup>42</sup> ; XIV. « Aspects de l'eschatologie manichéenne » (origine, formation et substrat judéo-

39. P. 128, lin. 12-14, il faut sans doute lire : « alors que les conceptions *exotériques* sont publiées, les traditions ésotériques ne sont transmises qu'oralement. »

40. Dans cet article comme dans les suivants, et bien qu'il s'en défende (cf. p. 151, n. 28), l'auteur instaure une opposition entre encratisme gnostique et ascèse chrétienne (cf. p. 152, 155, 213) qui nous semble méthodologiquement fautive et historiquement injustifiée. Pour une définition à la fois plus précise et plus nuancée de l'encratisme, voir Y. TISSOT, « Encratisme et Actes apocryphes », dans Fr. BOVON *et al.*, *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genève-Paris, 1981, p. 109-119, et « L'encratisme des Actes de Thomas », dans W. HAASE et H. TEMPORINI, éd., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25.6, Berlin, 1988, p. 4415-4430.

41. P. 189, lin. 14, on qualifiera les sophismes qui trompent les cœurs simples de « capiteux » plutôt que de « capiteux ».

42. Quand l'auteur veut assigner une origine manichéenne à la métaphore de l'appât et de l'hameçon utilisée par Grégoire de Nysse en *Discours catéchétique* 24, on ne peut qu'être d'accord avec Michel Tardieu pour dire que ce n'est pas du tout évident (cf. *Études manichéennes*, Paris-Téhéran, 1988, VIII, 455). Cette

chrétien et gnostique de certaines des images et figures centrales de l'eschatologie manichéenne, dont Mani, Jésus et la « statue » eschatologique) ; XV. « “Le sceau des prophètes” : nature d'une métaphore manichéenne » (à la recherche, à travers les sources manichéenne pré-islamiques, d'une application à Mani de la métaphore du sceau ; enquête conclue par la négative, du moins en qui concerne Mani lui-même)<sup>43</sup>.

Les six articles qui forment la dernière partie de l'ouvrage s'intéressent à autant d'aspects du débat provoqué par l'apparition du manichéisme dans la société de l'Antiquité tardive. XVI. « Gnostiques et manichéens en Palestine byzantine » (quelques attestations littéraires de la mission manichéenne en Palestine, qui indiqueraient qu'une population indigène de Palestine aurait embrassé le manichéisme) ; XVII. « Monachisme et “marranisme” chez les manichéens d'Égypte » (mise en lumière de « certains arguments qui permettent de voir dans un courant spirituel, le manichéisme, un autre catalyseur du premier monachisme chrétien en Égypte », lequel serait devenu, après la condamnation du manichéisme, un refuge pour des « marranes » manichéens)<sup>44</sup> ; XVIII. « Le défi manichéen au christianisme égyptien » (données supplémentaires à l'appui des hypothèses présentées dans l'étude précédente)<sup>45</sup> ; XIX. « Titus de Bostra et Alexandre de Lycopolis : une réfutation chrétienne et une réfutation platonicienne du dualisme manichéen » (analyse comparative des deux plus importantes réfutations grecques du manichéisme, de leur argumentation et de leur rejet commun du dualisme manichéen) ; XX. « Les mots et les choses : connaissance religieuse et salut chez Augustin et Fauste de Milève » (épistémologie, sotériologie et conceptions de la religion chez les manichéens et les chrétiens, à la lumière du *Contra Faustum* d'Augustin) ; XXI. « Aspects de la polémique antimanichéenne dans l'Antiquité tardive et dans l'Islam primitif » (le lien établi par la polémique patristique antimanichéenne entre théodicée, anthropologie et éthique, en particulier le libre arbitre ; impact du défi manichéen sur l'expression théologique donnée par l'Islam à la question du libre arbitre).

Outre le fait qu'il rassemble commodément et en français une collection d'articles difficiles d'accès pour un public non spécialisé, cet ouvrage a le grand mérite de faire éclater les barrières et d'aborder ensemble quatre composantes de l'univers religieux de l'Antiquité : le gnosticisme, le manichéisme, le christianisme et le judaïsme. Quatre composantes qui trop souvent sont traitées en vase clos et sans que soient suffisamment mises en lumière les influences qu'elles ont exercées les unes sur les autres. Cette approche conduit parfois l'auteur à exprimer des vues quelque peu spéculatives et à tabler sur des sources qui n'ont pas toutes la même valeur historique. Mais il en résulte une présentation extrêmement dynamique et stimulante d'un chapitre encore trop négligé de l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Antiquité. Somme toute un très beau livre dont les théologiens et les philosophes tireront profit autant que les historiens des religions. (P.-H.P.)

---

métaphore est d'ailleurs à situer dans le thème plus large de la tromperie du démon opérée par le Christ incarné, thème attesté avant Grégoire de Nysse, comme en témoignent les *Actes de Thomas* 45.

43. Pour l'histoire de la métaphore du « sceau des prophètes », on complétera l'étude de Stroumsa par celle de Carsten Colpe analysée par Michel TARDIEU, *op. cit.*, X, 622. L'étude de Colpe permet de faire remonter jusqu'à Tertullien l'attestation de la formule « sceau de (tous) les prophètes ». L'*Épître apocryphe de Jacques* (NH I, 2), qui applique à Jean-Baptiste le titre de « tête de la prophétie », serait peut-être à verser au dossier.

44. Sur cet article, voir la critique de M. TARDIEU, *op. cit.*, VI, 406. On peut y ajouter que l'auteur a une vue quelque peu simplificatrice de l'origine du monachisme égyptien.

45. P. 320, n. 19, corriger la référence en Ep. II, 31. Sur « Sébastianus étiqueté comme manichéen » (cf. p. 322, n. 33), voir M. TARDIEU dans *Klio* 70 (1988), p. 494-500.

20. Wolfgang Wassilios KLEIN, **Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica**. Coll. « Studies in Oriental Religions », 19. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991. vi-264 pages.

Même si les recherches sur le manichéisme ont connu un remarquable essor depuis un demi-siècle, l'étude de la polémique anti-manichéenne a été relativement négligée, sauf pour y puiser en vue d'enrichir notre connaissance du manichéisme lui-même. Pourtant, la réfutation de la religion de lumière par les philosophes et les théologiens représente une étape importante dans la construction de la pensée ancienne et médiévale, aussi bien de l'Orient que de l'Occident, comme le montrent les études de G.G. Stroumsa que nous venons de présenter. Dans ce livre qui fut d'abord une thèse rédigée sous la direction du Prof. Klimkeit, W.W. Klein tente une analyse de l'argumentation mise de l'avant par la polémique anti-manichéenne de langue grecque. Outre une (1) introduction et un (7) excursus sur Théodore Abū Qurra, l'ouvrage comporte les cinq chapitres suivants : (2) les sources et leurs auteurs ; (3) l'offensive contre le dualisme : les deux principes et la cosmologie, l'anthropologie, l'explication chrétienne de la présence du mal dans le monde ; (4) l'offensive contre la tradition manichéenne ; (5) l'apologie de la tradition chrétienne ; et (6) la structure de la polémique.

Aux fins de son enquête, l'auteur a retenu (voir chap. 2) l'ensemble des *Antimanichaica* grecs chrétiens (ce qui exclut donc Alexandre de Lycopolis depuis Théonas d'Alexandrie (début du 1<sup>er</sup> siècle) jusqu'à Nicétas Choniates (XII<sup>e</sup> siècle), y compris les traités qui ne sont plus conservés qu'en des versions anciennes (comme Titus de Bostra). Les chap. 3-6, qui constituent le cœur de l'ouvrage, consistent en une analyse raisonnée de la polémique anti-manichéenne chrétienne d'expression grecque. Il s'agit en fait d'un répertoire des arguments utilisés à l'encontre du manichéisme, qui permet pour la première fois de prendre une vue d'ensemble des thèmes théologiques, philosophiques et exégétiques de la réfutation chrétienne du manichéisme. Les sources mises en œuvre pour l'élaboration de ce répertoire sont abondamment citées, en traduction dans le texte, en grec, en syriaque ou en latin dans les notes. Comme tel, l'ouvrage de M. Klein rendra de grands services dans la mesure où il permettra d'appréhender d'un seul coup d'œil neuf siècles d'hérésigraphie anti-manichéenne.

La méthode adoptée par l'auteur, descriptive et analytique, présente cependant des inconvénients certains. Elle conduit en effet à étudier l'arsenal argumentatif des hérésiologues en dehors de tout cadre historique ou même chronologique. Dès lors, on ne perçoit plus, d'une part, l'architecture et la dynamique des réfutations proprement dites et, d'autre part, la dépendance des auteurs les uns par rapport aux autres dans leur reprise, plus ou moins originale ou stéréotypée, d'un fonds commun qui remonte, en dernière analyse, à Alexandre de Lycopolis et aux polémistes et apologistes chrétiens antérieurs à l'apparition du manichéisme. Une telle étude historique mettrait en lumière la permanence des thèmes de la polémique, peu importe l'ennemi visé, qu'il s'agisse du gnosticisme ou de Marcion, de Mani ou de l'Islam. Mais ce serait là écrire un autre livre que celui qu'a voulu faire M. Klein. Du moins lui sera-t-on reconnaissant d'avoir consacré une première monographie à un sujet capital pour l'histoire du développement des doctrines chrétiennes de Dieu et de la liberté. Mais pour avancer dans notre connaissance de la polémique anti-manichéenne, il reste encore beaucoup à faire en deçà des ouvrages de synthèse. Les formules d'abjuration et les grandes réfutations comme celles de Titus de Bostra ou de Sérapion de Thmuis, demandent encore à être soit éditées, soit traduites, soit encore correctement commentées. Face à cette pénurie de travaux de base, on se réjouira de posséder désormais avec le livre de M. Klein une première cartographie de la polémique anti-manichéenne chrétienne. (P.-H.P)

21. **Éric JUNOD, Les sages du désert. Antoine, Pachôme, Évagre, Syméon.** Coll. « Entrée libre ». Genève, Labor et Fides, 1992. 105 pages.

Dans l'*Évangile vécu au désert*, Dom Lucien Regnault cherche dans les paroles des pères du désert, au-delà de la personnalité de ceux qui les énoncèrent, l'écho d'une autre Parole, un écho dont les résonances multiples éveillent des vibrations toujours actuelles. Dans ce livre, également modeste par le format, Éric Junod présente à ses lecteurs quatre moines, quatre personnalités hors du commun, dont il retrace brièvement l'itinéraire personnel et l'expérience spirituelle : Antoine, l'anachorète, Pachôme, le cénobite, Évagre, le gnostique, et finalement, Syméon, le stylite. Le premier quitte la société des hommes, mais sa retraite est bientôt envahie par l'Égypte entière qui vient chercher auprès de lui conseil et guérison. Le second réunit les moines solitaires et leur propose une règle, posant les fondements de ce qui deviendra le cénobitisme, l'idéal monastique chrétien de vie communautaire. Le troisième, qui introduit au désert la vie intellectuelle, toute centrée sur la connaissance<sup>46</sup> de soi et la connaissance de Dieu, est le spécialiste de l'âme humaine et de la maîtrise des passions. Le quatrième enfin, qui pousse l'ascèse jusqu'à passer sa vie sur une colonne, devient à cause même de cet extrémisme, le juge par excellence, celui que sa singularité désigne comme l'arbitre à qui soumettre les différends qui ne cessent de surgir de la vie en société.

Quatre « hommes divins » qui ont quitté le monde et qui, paradoxalement, sont devenus conseiller, chef de communauté, maître et juge. Leurs contemporains ont reconnu en eux des saints. Pour l'A., la connaissance qu'ils ont acquise du cœur humain demeure riche d'enseignements pour l'homme d'aujourd'hui.

Ce petit livre est une excellente introduction aux pères du désert. Il fournit en outre une liste d'ouvrages « d'une lecture aisée et disponibles en librairie » qui permettra au lecteur de pousser plus loin ses lectures, ce que ne font pas toujours les ouvrages de vulgarisation. (L.P.)

22. **M. Scopello, Les gnostiques.** Coll. « Bref ». Paris, Cerf/Fides, 1991. 128 pages.

Après une définition, courte mais utile, des termes « gnosticisme » et « gnose », l'A. présente tout d'abord les sources qui nous font connaître les gnostiques : les sources indirectes, soit les documents assez nombreux de leurs adversaires, les Pères de l'Église, et elle aborde à ce propos la question pertinente du degré de confiance qu'il faut accorder à leurs renseignements ; puis les sources directes, soit les documents écrits par les gnostiques eux-mêmes, en détaillant les différentes collections de textes. La partie la plus importante de l'ouvrage, en fait les chapitres II, III, IV, est consacrée à la doctrine gnostique, le but de l'ouvrage étant, selon l'A., de présenter les gnostiques principalement par le biais des écritures qu'ils ont laissées. On y retrouve les auteurs connus ainsi que quelques anonymes avec la présentation de deux traités importants, l'*Évangile selon Thomas* et l'*Annnonce de vérité* appelé également Évangile de la Vérité. Particulièrement intéressant pour un si petit livre est le fait de présenter aux lecteurs quelques-uns des mythes, images et symboles — remontée de l'âme à travers les sphères, mariage céleste, etc. — par lesquels les gnostiques ont tenté de répondre aux questions existentielles qui se posent à l'homme, comme le séjour dans le monde et le retour à Dieu (chap. IV). Bien que l'A. ait des opinions nuancées sur des questions comme le problème des sectes par exemple, il est évidemment risqué et délicat de présenter, en un espace si restreint, avec toutes les précautions qui s'imposent, les liens entre gnosticisme et christianisme ou

46. Voir sur Évagre la note que consacre Anne Pasquier à l'édition récente de *Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science* par A. et C. Guillaumont (« Sources chrétiennes », 356) dans la chronique « Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église », *LTP* 48 (1992), p. 473-474.



encore de fournir des informations sur les communautés gnostiques et sur leur situation dans la société de leur temps (chap. III et V). Toutefois, un tel ouvrage a avant tout pour but de fournir des informations de base, sur les documents et les auteurs, et de donner un aperçu des problèmes en jeu. Il doit également, malgré sa petite taille, servir de prélude à une recherche plus poussée en suscitant le désir d'en savoir plus, ce qui est tout à fait réussi dans le cas de celui-ci. (A.P.)

23. M.-A. VANNIER, « **Creatio** », « **Conversio** », « **Formatio** » chez S. Augustin. Coll. « Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes », XXXI. Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1991. 240 pages.

Augustin étant parmi les philosophes celui qui a le plus réfléchi sur la création, c'est de celle-ci que traite ce volume, sujet-limite entre la philosophie et la théologie ainsi que le souligne l'A. qui, pour ce faire, a choisi d'étudier les cinq commentaires sur la *Genèse* : soit les *Confessions*, l. XI-XIII, le *De Genesi contra manichaeos*, le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, le *De Genesi ad litteram* et le livre XI de la *Cité de Dieu*, ceux-ci s'échelonnant entre 388 et 416, de même que quelques ouvrages de la même époque, sermons ou lettres susceptibles d'éclairer les premiers. Résumant la méthode d'exégèse utilisée dans ces écrits, elle propose une interprétation d'ensemble de la perspective augustinienne, d'où le grand intérêt de cet ouvrage puisque les études d'ensemble sont peu nombreuses sur ce sujet.

La première partie, intitulée « La conversion d'Augustin, creuset de sa réflexion sur la création », traite de sa double expérience néoplatonicienne et manichéenne, à partir de laquelle et en contraste avec laquelle il a cherché à approfondir l'idée de création, ainsi que de l'influence des écrits patristiques et de leur interprétation des Écritures. En effet, à partir du texte de la *Genèse* I, Augustin reprend en le réinterprétant le genre littéraire de l'hexaéméron, commentaires et homélies sur l'œuvre des six jours, qu'ont utilisé plusieurs auteurs chrétiens, comme Ambroise et Basile de Césarée à la suite de Philon d'Alexandrie, en se situant dans une perspective de conversion. Ce modèle de l'hexaéméron permet à Augustin de retracer son histoire spirituelle intérieure et d'approfondir son expérience. Il y met en place une synthèse personnelle qu'il présente en fonction du schème *creatio*, *conversio*, *formatio*, afin de souligner ainsi le lien entre création et rédemption qu'il désigne par le terme de *formatio* pour marquer sa dimension cosmique. Suivre la genèse de ce schème dans la vie et l'œuvre d'Augustin est le but que se propose l'A.

La seconde partie aborde précisément, à partir des écrits d'Augustin, les trois phases de ce schème, soit l'acte créateur, son auteur, ses motifs et sa dimension trinitaire ; le rôle constitutif de la conversion, sa place centrale dans la vision augustinienne de la création, Augustin y ayant réfléchi à partir de sa propre conversion, et enfin, la formation, considérée comme l'accomplissement de l'être créé. Alors que la création signifie le don de l'être par Dieu, ce don doit être perçu par l'homme qui est appelé à coopérer par sa conversion : celle-ci est en quelque sorte la réponse à un appel que chaque être reçoit et elle est « le moment où le créateur rappelant à lui (la créature), elle "se tourne" vers lui [...] », ainsi que l'indique Augustin. Cette conversion étant cependant, pour l'homme, toujours à reprendre, toute création tendant au néant par une sorte d'infirmité, il lui faut donc être formée par le créateur : comme en une sorte de création continuée, c'est la formation qui configure progressivement l'humain au Christ, forme véritable et artisan de cette formation en ce qu'il actualise et illumine peu à peu l'image de Dieu que l'homme porte en lui.

La lecture de cet ouvrage, à la fois profond et clair, est facilitée par deux index : index des principales citations d'Augustin et index des auteurs cités, ainsi que par trois appendices : le premier présente le texte et la traduction du *Sermo Denis* II, traduction revue et corrigée par A. Mandouze,

tandis que les deux autres donnent le listing de l'*Augustinus Lexikon* pour les termes *creatio* et *formatio*. (A.P.)

### *Éditions et traductions*

24. **Acta Andreae. Praefatio — Commentarius** cura Jean-Marc Prieur. Coll. « Corpus Christianorum, Series Apocryphorum », 5. Turnhout, Brepols, 1989. **Textus** cura Jean-Marc Prieur. Coll. « Corpus Christianorum, Series Apocryphorum », 6. Turnhout, Brepols, 1989. 848 pages en pagination continue.

Ainsi qu'il l'indique dans son avant-propos, l'A. se propose de découvrir ce qu'étaient les *Actes apocryphes d'André* (AA) dans leur rédaction première, ceux-ci n'étant pas conservés sous leur forme grecque primitive, mais dans des extraits et des remaniements qui en dépendent. Sa recherche se développe en deux parties : la première aborde l'étude de ces *Actes* tandis que la seconde en présente les textes les plus importants.

L'étude comprend trois sections dont la première, intitulée « Histoire du texte et de la recherche », débute par ce que l'A. désigne comme l'un des chapitres les plus importants dans lequel il présente les différents témoins intégralement ou partiellement utilisables pour la reconstitution de ces *Actes*. Leur étude lui permet de conclure que, sous leur forme primitive, les AA ont été une composition entièrement originale et homogène, à la différence d'autres *Actes* apocryphes, et qu'ils n'ont été remaniés et abrégés que secondairement. Il rassemble en outre les résultats acquis dans un tableau récapitulatif permettant de se représenter l'agencement des différents éléments. Les deuxième et troisième chapitres de cette première section portent respectivement sur les AA et les autres traditions sur André ainsi que sur la réception des AA du III<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle, tandis que le quatrième est un historique de la recherche du XVI<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui.

Dans la deuxième section de ce premier volume est étudiée la composition des AA : le plan et le déroulement du récit, les procédés de composition, etc. L'A. donne en outre un commentaire fourni des discours très nombreux et des prières qui transmettent l'essentiel du message spirituel de l'œuvre.

Enfin, la troisième section présente en premier lieu une synthèse de la pensée théologique des AA fondée sur les analyses précédentes et sur le commentaire du texte (Chap. 1). En résumé, cette pensée théologique se caractérise par une conception négative de la condition humaine : la condition de l'homme dans le monde découle de la chute d'un élément apparenté à Dieu, l'esprit ou l'homme intérieur, chute qui s'est produite au commencement de toutes choses en Adam et Ève. Bref, le corps est une prison et l'homme est soumis à trois réalités négatives : le temps, le mouvement ou l'agitation et le devenir. Il est difficile de dire quelle est la portée de ce dualisme ou encore comment s'explique l'origine du monde et la situation actuelle de l'homme puisque, comme le note l'A., les AA ne répondent aucunement à ces questions mais s'intéressent exclusivement à l'homme et à son salut. De même, ils ne se réfèrent jamais au Créateur mais uniquement au Sauveur. Le salut consiste à prendre conscience d'une réalité en soi d'origine divine et il constitue une véritable initiation. L'éthique qui découle de cette vision du monde se caractérise par le rejet de ce qui est extérieur, c'est-à-dire de ce qui est lié au corps et aux soucis du monde : renoncement au service armé, aux fonctions de magistrat, aux esclaves, aux vêtements recherchés, simplicité alimentaire, rejet de la sexualité et de la procréation, égalité de chacun des « frères » et exaltation du martyr. Le but du salut est le retour de l'âme à son origine divine, lorsqu'elle aura été libérée du corps, où elle pourra alors obtenir le repos et contempler Dieu.

Le personnage central est l'apôtre André dont la fonction nous semble très proche de celle que remplit l'homme spirituel, appelé « Église », dans quelques textes gnostiques : chez les valentiniens, celui-ci représente l'homme spirituel intérieur en chacun, ou l'esprit, que le Sauveur-lumière vient révéler à lui-même et il est décrit comme « l'ensemble de ceux qui sont venus à l'existence invisiblement comme un homme invisible et que le Sauveur a instruits à son sujet tout aussi invisiblement », pour reprendre les termes du *Traité Tripartite* de Nag Hammadi par exemple (NH I, 5 114, 39-115, 3). L'idée principale est que la condition de l'Église dans son ensemble correspond à celle de chacun des membres pris individuellement. L'image représentant l'Église comme un homme, plutôt que comme corps ou troupeau, se fonde dans ces textes sur Gn 1, 26-27, et s'explique vraisemblablement par le contexte sotériologique : l'Église a besoin du salut pour la même raison que les êtres corporels puisque, tout en étant esprit, elle est soumise aux conditions corporelles. Cet homme de l'Église est souvent représenté comme le corps du Christ, sa manifestation visible ici-bas — il représente donc le révélateur — bien que sa situation comporte une certaine ambiguïté du fait que la multitude des membres n'est pas encore totalement rassemblée. Tout ceci expliquerait peut-être la solidarité d'André et des siens dans le salut, et la typologie Adam et Ève / André et Maximilla pourrait être analysée en ce sens.

Trois autres chapitres complètent cette section et traitent des sources et influences littéraires ainsi que des rapports avec les autres Actes apocryphes anciens ; de la forme littéraire et de l'intention de l'auteur (les AA sont avant tout un écrit de propagande sous la forme littéraire d'un récit biographique, celle-ci ayant été adoptée principalement par souci pédagogique et comme un moyen efficace de propagande religieuse, l'auteur espérant donner du poids à son enseignement en le plaçant sous l'autorité d'un apôtre) ; et enfin, du milieu d'origine des AA (ceux-ci ont, selon l'A., des affinités avec le gnosticisme sans être un écrit gnostique et ont de nombreux points de contact avec le platonisme et le néo-pythagorisme des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles ainsi qu'avec le stoïcisme sur le plan de l'éthique). Ils pourraient avoir été composés dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, l'A. n'excluant pas une origine alexandrine, bien que leur lieu d'origine reste difficile à déterminer.

L'A. se montre prudent dans ses conjectures en précisant avec raison que les AA n'étant pas un traité théologique complet, on ne peut les interroger sur les sujets qu'ils passent sous silence. Puisque leur propos est de révéler la condition actuelle de l'homme et la manière de s'en libérer, l'intérêt porte donc sur l'anthropologie, la sotériologie et l'éthique. Ils se montrent par contre muets sur des problèmes comme celui de la création ou des raisons de l'abaissement de l'âme dans le corps.

Comme on l'a dit, le second volume présente les principaux textes avec leur traduction : *Actes d'André grecs*, la *Vie d'André* par Grégoire de Tours, le papyrus copte Utrecht I, le *Martyrium prius* ainsi que, sous une forme synoptique, deux extraits parallèles du *Mart. pr.* et de la *Laudatio* de Nicéas le Paphlagonien, plus un troisième qui est propre à la *Laud.* Le tout est suivi de dix indices. Par son érudition, sa rigueur et sa précision, c'est un ouvrage extrêmement précieux pour tous ceux qui désirent en savoir plus sur les origines du christianisme ou qui portent attention à l'histoire des religions, au symbolisme religieux ou encore à la psychologie des profondeurs. (A.P.)

25. Auguste PIÉDAGNEL avec la collaboration de Louis Doutreleau, **Jean Chrysostome. Trois catéchèses baptismales.** Coll. « Sources chrétiennes », 366. Paris, Les Éditions du Cerf, 1990. 288 pages.

Jean Chrysostome dut sans doute prononcer de nombreuses catéchèses baptismales pendant les onze années que dura son ministère presbytéral à Antioche, puis pendant les cinq années de son épiscopat à Constantinople. La tradition ne nous en a transmis que douze. Et le caractère spécifiquement baptismal de l'une d'entre elles est contesté, ce qui ne laisse subsister que onze catéchèses

baptismales. De ces onze catéchèses, huit ont déjà été éditées et traduites en français par A. Wenger dans la collection « Sources chrétiennes » en 1957. Les trois catéchèses qui font l'objet du présent volume complètent donc le nombre des catéchèses baptismales de Chrysostome qui nous sont connues.

L'A. consacre son premier chapitre à l'histoire de la publication de ces catéchèses, et en particulier à l'origine de cette douzième catéchèse dont la spécificité baptismale est contestée. La question est importante puisqu'il s'agit en définitive de délimiter de façon rigoureuse le corpus des catéchèses baptismales chrysostomiennes connues. C'est en 1718 que Montfaucon, dans son édition des œuvres de Jean Chrysostome en douze volumes, réédita la seule catéchèse connue à ce jour et publiée un siècle plus tôt, en 1609, par Fronton du Duc, et par Savile en 1612, mais en lui ajoutant une seconde catéchèse baptismale, dont le texte était déjà connu depuis l'édition princeps des homélies *De Statuis* par J. Harman en 1590. Ce texte qui, jusque-là, avait été considéré comme une homélie appartenant à cette série, devint ainsi une catéchèse baptismale et fut considérée comme telle, notamment par Migne. Ce n'est qu'au <sup>xx</sup>e siècle que des découvertes de manuscrits ajoutèrent à notre connaissance des catéchèses baptismales de Chrysostome. Ce fut d'abord une série de quatre catéchèses contenues dans un manuscrit de la Bibliothèque synodale de Moscou et publiées par A. Papadopoulos-Kerameus en 1909. Cette édition précédée d'une introduction rédigée en russe et parue juste avant la première guerre mondiale, est restée pratiquement inconnue<sup>47</sup>. Puis, A. Wenger publia en 1957 une série de huit catéchèses inédites découvertes par lui dans un manuscrit du Mont Athos, le *Stavronikita 6*. La première catéchèse de Papadopoulos coïncidant avec celle de Fronton du Duc et de Montfaucon, et la quatrième catéchèse de Papadopoulos se trouvant également dans le manuscrit de Stavronikita édité par Wenger, cela fait donc un total de douze catéchèses baptismales. Cependant, l'auteur consacre la troisième partie de son premier chapitre à démontrer que la seconde catéchèse baptismale de Montfaucon a été indûment enlevée à la série d'homélies avec laquelle elle nous est parvenue et à laquelle elle appartient, de sorte qu'il n'y a pas douze, mais bien onze catéchèses baptismales de Chrysostome.

Dans le deuxième chapitre de son Introduction, l'A. s'attache à montrer, à partir de la critique interne, que la troisième des catéchèses éditées par Wenger appartient plutôt à la série éditée par Papadopoulos où elle occupe la quatrième place. L'A. classe donc en deux séries l'ensemble des catéchèses baptismales de Chrysostome qui nous sont connues. À une première série appartiendraient la Cat. I 'Ως ποθεινός publiée par Fronton du Duc et Montfaucon, et reprise par Migne, et les Cat. II, III et IV (= la troisième de Wenger) publiées dans le recueil de Papadopoulos-Kerameus en 1909 ; à une seconde série appartiendraient sept des huit catéchèses éditées par Wenger.

Ce sont les catéchèses de la série Papadopoulos qui font l'objet du présent volume. Cependant, puisque la quatrième a déjà été publiée en 1957 dans la même collection, trois seulement sont éditées. Sur la base de leur contenu, l'A. les situe à Antioche et les date de 388.

Ces problèmes étant ainsi résolus, l'A. consacre le troisième chapitre de son Introduction à deux aspects du cadre liturgique dans lequel ces catéchèses s'inscrivaient et auxquels elles apportent un éclairage particulier : l'inscription des catéchumènes en vue du baptême prochain, et les étapes successives de leur initiation. Ce chapitre relativement développé doit être lu comme un complément à celui que Wenger a consacré au même sujet en 1957 (p. 66-104).

Les chapitres IV et V de l'Introduction sont consacrés aux manuscrits. Leur nombre étant différent pour chacune des catéchèses éditées (onze pour la première, sept pour la deuxième et deux pour la troisième), l'A. dresse deux stemmas distincts pour l'établissement du texte de la première et de la deuxième. Il donne ensuite une description codicologique détaillée des manuscrits qu'il a collationnés

47. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia graeca sacra*, Saint-Petersbourg, 1909.

et en propose un classement. Il complète ce chapitre technique par un exposé de l'établissement du texte pour chacune de ces catéchèses.

L'édition du texte et la traduction sont accompagnées des notes critiques et explicatives nécessaires, ainsi que de nombreux renvois à la littérature patristique ou à l'œuvre de Chrysostome lui-même, à commencer par les catéchèses éditées par Wenger en 1957.

Cette édition est la bienvenue puisqu'elle rend enfin accessible des œuvres chrysostomiennes d'importance, connues jusqu'à présent que par l'édition rarissime de Papadopoulos, qui n'avait utilisé que les manuscrits par lui découverts dans la Bibliothèque synodale de Moscou et un manuscrit de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. De plus, elle complète le corpus des catéchèses baptismales de Chrysostome qui nous sont parvenues et la traduction française qu'en a donnée la collection « Sources Chrétiennes » en 1957. Cette édition, comme celle de Wenger, n'intéressera pas seulement les spécialistes de Chrysostome, mais aussi les historiens de la liturgie et les patristiciens en général. Et pour quiconque s'intéresse à l'histoire du christianisme, et en particulier à l'histoire de ses rapports avec la culture ambiante, ces prédications destinées à dévoiler le sens de l'initiation chrétienne constituent une source d'information d'une extrême richesse, car elles s'emploient précisément à mettre en évidence la spécificité de l'identité chrétienne.

Le volume est complété par des appendices portant sur le nombre des habitants d'Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, sur le nombre des candidats au baptême et sur les baptistères, sur le baptême tardif et sur le baptême des enfants, et finalement sur un extrait de la II<sup>e</sup> catéchèse se trouvant chez Sévère d'Antioche. À propos des divergences contenues dans ce fragment en syriaque, l'A. se pose un certain nombre de questions qu'il renvoie aux syriacisants. Paul-Hubert Poirier y répond dans le compte rendu qu'il consacre à ce volume dans la revue *Science et Esprit*<sup>48</sup>.

En terminant, je tiens à noter la haute qualité matérielle du volume où les fautes typographiques sont extrêmement rares. J'ai noté au passage à la p. 42 : « [...] elle suppose close les inscriptions. », et à la p. 52, note 19, un malencontreux « Chrysostone », deux fautes dont on comprend facilement qu'elles aient échappé à l'acribie des réviseurs. (L.P.)

26. **Tertullien. Contre Marcion**, tome I (livre I), Introduction, texte critique, traduction et notes par R. Braun. Coll. « Sources chrétiennes », 365. Paris, Cerf, 1990. 317 pages. **Tertullien. Contre Marcion**, tome II (livre II), Texte critique, traduction et notes par R. Braun. Coll. « Sources chrétiennes », 368. Paris, Cerf, 1991. 242 pages.

Divisé en cinq livres dont l'élaboration avec ses nombreux remaniements doit avoir débuté vers 203-204 et dont la publication s'échelonne entre les années 207-208 et 211-212, le *Contre Marcion* est de loin le plus long traité de Tertullien. Ce sont ici les deux premiers livres qui sont présentés, l'édition de R. Braun s'effectuant en plusieurs étapes. L'A. les a groupés et ils font l'objet d'une introduction commune puisqu'ils forment un tout, Tertullien ne les ayant d'ailleurs divisés qu'à la troisième étape de la rédaction. Ces deux livres traitent respectivement du Dieu de Marcion et du Dieu créateur : Marcion, pour qui il y a absence complète de miséricorde ici-bas, opposait, en se basant sur une interprétation radicale des Lettres de Paul, le Dieu de la création et de la Loi (qui ne serait en fait qu'une puissance subordonnée ou un ange) au Dieu de la rédemption, Dieu selon lui totalement nouveau et autre, inconnu jusqu'à la révélation du Christ et impossible à connaître par la raison humaine ou à travers la création. Ces deux premiers livres seront suivis sous peu du livre III

---

48. 45 (1993), p. 114-115.

traitant du Christ de Marcion tandis que les livres IV (l'évangile de Marcion) et V (les épîtres pauliniennes de Marcion) viendront « chacun en son temps », selon les termes de l'A.

Écrit avec une chaleur, un talent et une vivacité que laisse transparaître la traduction de R. Braun, le *Contre Marcion* apporte une documentation considérable sur le marcionisme et contient quelques-unes des plus belles pages de Tertullien, qui justifie par exemple les comportements « humains » du Créateur comme une manière pour le Fils de se mettre à la portée des hommes en faisant « l'apprentissage, déjà dès l'origine, déjà avant son humanité, de ce qu'il devait être à la fin ». L'ouvrage de R. Braun est donc extrêmement précieux tant par la traduction qu'il propose du *Contre Marcion* que par l'analyse qu'il fait dans son introduction des méthodes de controverse ainsi que des procédés d'exposition et d'expression de Tertullien. (A.P.)

27. **Grégoire le Grand. Registre des lettres.** Tome I\* & I\*\* (Livres I et II). Introduction, texte, traduction, notes et appendices par Pierre MINARD†. Coll. « Sources chrétiennes », 370-371. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991. 2 vol. 542 pages en pagination continue, 1 carte hors texte.

Source de première importance pour l'histoire religieuse, politique et sociale de la fin de l'Antiquité, le registre des lettres de Grégoire le Grand, pape d'octobre 590 à mars 604, comporte 857 lettres réparties en quatorze livres couvrant les quatorze « indictions » (1<sup>er</sup> sept.-31 août) qu'a duré son pontificat. Même si le *Registrum* n'a vraisemblablement transmis qu'une petite partie de la correspondance papale, on devine l'importance que revêt cette documentation de première main et cela, en raison même de son caractère. Ces lettres jettent en effet une vive lumière sur tous les aspects de l'activité de l'évêque de Rome au tournant du VI<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, partagé qu'il était entre l'administration du patrimoine de saint Pierre, les soucis occasionnés par la présence de plus en plus oppressante des Lombards, l'arbitrage des différends entre évêques, abbés, clercs inférieurs et laïcs, et l'exercice de sa charge pastorale de patriarche de l'Occident. Bien qu'elles portent la marque des habitudes rédactionnelles de la chancellerie romaine, ces lettres gardent une liberté et une fraîcheur étonnantes, surtout si l'on songe au caractère empesé que prendra dans les siècles ultérieurs la correspondance pontificale. À travers chacune de ces missives se révèle la personnalité pastorale de Grégoire, attentif aux personnes, soucieux de s'adapter à leur condition, sans pour autant transiger sur la justice ni sur la sauvegarde des privilèges légitimes du Siègè de Rome.

L'édition des livres I et II mise au point par Dom Pierre Minard reprend celle que Dag Norberg a publiée en 1982 dans le *Corpus christianorum*. Elle est accompagnée d'une traduction française pourvue d'une annotation réduite mais toujours très éclairante. Les quelque soixante pages d'introduction qui précèdent l'édition et la traduction offrent une excellente synthèse de ce que l'ensemble des lettres du registre grégorien nous apprend sur leur auteur, son temps et ses correspondants. On y trouvera aussi un aperçu de la formation du corpus grégorien et de ses éditions successives. Étant donné le rôle joué par Grégoire le Grand et la variété de ses préoccupations, ses lettres occupent une place tout à fait originale au sein des collections épistolaires que l'Antiquité chrétienne nous a transmises. Il est donc à souhaiter que le décès de Dom Minard n'empêche pas la poursuite rapide de leur édition dans les « Sources chrétiennes ». (P.-H.P.)

28. **Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales. I-VI.** Introduction générale par Pierre ÉVIEUX. Introduction critique, texte grec par W. H. BURNS. Traduction et annotation par Louis ARRAGON, Marie-Odile BOULNOIS, Pierre ÉVIEUX, Marguerite FORRAT, Bernard MEUNIER. Coll. « Sources chrétiennes », 372. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991. 424 pages.

Entrepris dans le cadre d'un séminaire tenu à l'Institut des « Sources chrétiennes » à Lyon, cet ouvrage représente la première réalisation d'un projet visant à éditer et à traduire l'ensemble des *Lettres Festales* de Cyrille d'Alexandrie, édition et traduction que couronnera un volume consacré à l'étude de certaines questions générales, comme l'évolution de la théologie de Cyrille, son exégèse et son style.

Ce premier volume s'ouvre par une riche introduction générale rédigée par le maître d'œuvre de l'entreprise, Pierre Évieux. Il y présente d'abord la formation et les débuts de Cyrille jusqu'à 412, date de son élection au siège d'Alexandrie (chap. I), puis (chap. II) les années 413-418 de son épiscopat, pendant lesquelles furent publiées les cinq *Festales* éditées ici<sup>49</sup>. Cet aperçu biographique est clair, bien informé et dénué de toute apologétique, pour ou contre, ce qui est appréciable quand il s'agit d'un personnage aussi contesté — et contestable — que Cyrille. Le chapitre suivant introduit aux *Lettres Festales*. Avec ses trois parties (La date de Pâques — Les lettres festales avant Cyrille d'Alexandrie — Les *Lettres Festales* de Cyrille d'Alexandrie), ce chapitre forme une synthèse d'une rare lisibilité sur une question d'une tout aussi rare complexité. En particulier, les pages (73-94) consacrées au problème, de théologie aussi bien que de calendrier, de la fixation de la date de Pâques procurent une vision d'ensemble d'un débat qui a marqué les quatre premiers siècles de l'histoire chrétienne. Abstraction faite de quelques précisions qui pourraient être apportées ici ou là<sup>50</sup>, on ne saurait trop en recommander la lecture aux étudiants : c'est, en français, une des meilleures introductions à l'histoire de la querelle pascale. Ce troisième chapitre dresse également, sur la base des travaux de M. Richard et de M. Geerard, un inventaire des lettres festales émises par les prédécesseurs de Cyrille depuis Démétrius (188-230) jusqu'à Théophile. Il se termine par une analyse de la forme et du genre des *Lettres Festales* de Cyrille. Rappelons ici que ces lettres dites festales (ἑορταστικῆ), appelées parfois lettres pascales, étaient destinées à annoncer à chaque année — elles étaient promulguées à l'Épiphanie — la date de la fête de Pâques. C'est en raison des ressources scientifiques particulières dont disposait la métropole égyptienne que la responsabilité de publier de telles lettres fut vite reconnue à son évêque, tacitement d'abord, puis, semble-t-il, de façon plus officielle à Nicée. Très tôt, ces festales devinrent de véritables petits traités consacrés, comme il se doit, à la fête de Pâques, mais abordant aussi d'autres sujets, comme la 39<sup>e</sup> d'Athanase qui contient un canon des écritures reconnues par l'Église.

Le quatrième chapitre de l'Introduction a été confié au Rév. W. H. Burns, auteur d'une thèse sur la tradition manuscrite des *Lettres Festales*, à qui on est redevable de l'établissement du texte de la présente édition. On y trouvera les indications d'usage sur les manuscrits des *Festales* de Cyrille (quatorze au total). Une étude détaillée de ces manuscrits pour les cinq premières lettres établit que la tradition dérive d'un seul témoin, l'*Ottobonianus* gr. 448, du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

Quant au corps de l'ouvrage, il comporte pour chacune des cinq premières *Lettres Festales*, les éléments suivants : une introduction, un plan détaillé, le texte et la traduction, celle-ci accompagnée

49. Notons qu'il n'existe que 29 lettres festales de Cyrille, bien que leur numérotation aille jusqu'à 30. En effet, il n'y a pas de lettre 3, un scribe étant passé par inadvertance de 3 à 5, erreur que la traduction manuscrite a avaluée (voir le tableau des p. 92-93 et l'apparat de la p. 240).

50. Sur les destinées du quartodécimanisme dans l'Orient syriaque, on se reportera utilement au livre de G. A. M. ROUWHORST, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe* (Leiden, 1989), que nous avons présenté en *LTP* 48 (1992), p. 460-462.

d'une légère annotation<sup>51</sup>. Ce volume très soigné augure excellemment de la suite de l'édition de *Lettres Festales* cyriliennes. (P.-H.P.)

29. Serge LANCEL, **Actes de la conférence de Carthage en 411**, vol. IV. Coll. « Sources Chrétiennes », 373. Paris, Cerf, 1991. 383 pages.

Ce volume est le quatrième et dernier que les « Sources Chrétiennes » consacrent à l'édition critique traduite et commentée des Actes de la conférence qui réunit tout l'épiscopat africain, aussi bien donatiste que catholique à Carthage en 411, conférence qui mit un terme à la querelle qui agitait la chrétienté d'Afrique depuis plus d'un siècle. Le premier volume (SC 194) était consacré à l'introduction générale, les deuxième et troisième (SC 195 et 224), aux *Gesta* proprement dits.

Ce volume procure au lecteur des notes complémentaires et les instruments qui lui permettront d'utiliser efficacement les trois précédents. On y trouve d'abord une liste d'« *Addenda et corrigenda* » (p. 1257-1259), puis une section « *Additamentum criticum et correctiones ad textum* » qui intègre de nombreuses observations qui ont été faites à la suite de la parution des volumes II et III, notamment celles de P. Petitmengin (*Revue des Études Latines* 52 [1974] 458-461 ; 54 [1976] 408-410). Suivent les « Notices sur les sièges et sur les toponymes » mentionnés dans les listes de 411 (p. 1291-1536), la partie la plus développée de l'ouvrage. Elles n'ont pas pour but de combler les lacunes des principaux ouvrages de référence disponibles sur l'Afrique chrétienne<sup>52</sup>, mais plutôt de permettre au lecteur des *Actes* de replacer dans leur cadre géographique les sièges épiscopaux et leurs titulaires. Des « Notes complémentaires » (p. 1537-1563) s'ajoutent à ces Notices. Elles portent sur l'onomas-tique épiscopale, sur l'ordre de présentation des évêques sur les listes de la Conférence, sur la date du concile des soixante-dix évêques et le début du schisme, et sur quelques détails des *Gesta*.

Des *Indices locorum Sacrae Scripturae, Rerum* (choix de faits, réalités ou concepts), *Locorum*, et *Personarum* complètent l'ensemble. (L.P.)

51. Il n'eût pas été superflu de proposer en note, à la fin de chaque festale (comme le fait partiellement P. Évieux pour la première), la traduction en calendrier grégorien des dates données par Cyrille selon le calendrier alexandrin. À défaut, on se reportera à la très utile table des pages 92-93 (qui complète et corrige à l'occasion les tables existantes).

52. J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne. Évêchés et ruines antiques, d'après les manuscrits de Mgr Toulotte et les découvertes les plus récentes*, Paris, 1912 ; J.-L. MAIER, *L'Épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Rome, 1973, p. 93-245, et S.-M. PELLISTRANDI, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, I. *Afrique (303-533)*, Paris, 1982, p. 1243-1300.