

Laval théologique et philosophique



Littérature et histoire du christianisme ancien

Timothy Pettipiece, Tuomas Rasimus, Charles Mercure, Dominique Côté, Michael Kaler, Marie-Pierre Bussièrès, Delphine Bayona, Jean-Thomas Nicole, Paul-Hubert Poirier et Louis Painchaud

Volume 57, numéro 2, juin 2001

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine :
autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401356ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401356ar>

[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

Pettipiece, T., Rasimus, T., Mercure, C., Côté, D., Kaler, M., Bussièrès, M.-P., Bayona, D., Nicole, J.-T., Poirier, P.-H. & Painchaud, L. (2001). Littérature et histoire du christianisme ancien. *Laval théologique et philosophique*, 57(2), 337–365. <https://doi.org/10.7202/401356ar>

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

En collaboration**

Instrumenta studiorum

1. Trevor A. HART, éd., **The Dictionary of Historical Theology**. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company ; Cumbria, Paternoster Press, 2000, xx-604 p.

Même si les dictionnaires et les encyclopédies consacrés à l'histoire du christianisme et de la pensée chrétienne ne manquent pas, les éditeurs de ce dictionnaire de théologie historique ont le sentiment de répondre à un besoin chez tous ceux qui s'intéressent à l'historiographie de la théologie chrétienne. Ils ont voulu en effet produire un « concise and reasonably comprehensive manual available to readers in the English language » (p. XIX). Si l'on considère les dimensions de l'ouvrage (quelque 600 pages en typographie serrée mais lisible), le nombre d'articles (315 environ) et leur ampleur (entre 500 et 15 000 mots), la vingtaine de pages d'index que l'on trouve à la fin, il ne fait pas de doute qu'ils ont atteint leur but. À ces considérations matérielles, on ajoutera le grand nombre (170) des contributeurs auxquels ces articles ont été demandés, dans leur domaine de compétence respectif, et surtout l'équilibre et l'homogénéité de l'ensemble, qui permettront à l'utilisateur de trouver des renseignements précis et succincts sur les principaux personnages, écrits et mouvements qui ont marqué l'histoire de la théologie chrétienne depuis ses débuts jusqu'à aujourd'hui. Bien sûr, le spécialiste de tel ou tel auteur ou domaine ne manquera pas d'être frappé par ce qu'il ne trouvera pas dans ce dictionnaire, mais il conviendra néanmoins de l'effort qui a été fait pour rendre justice à toutes les époques de la longue histoire de la pensée chrétienne et à ses protagonistes de toute provenance ou de toute tendance. Du premier (Abélard) au dernier (Zwingli) article du dictionnaire, les lecteurs retrouveront des thèmes et des personnages obligés (d'Augustin à Spinoza) mais aussi des sujets nouveaux ou moins traités dans des ouvrages de ce genre. Mentionnons, à titre d'exemple, les articles suivants : « Ecofeminism », « Environmental Theology », « African Theology », « Neoplatonism ». Si, en général, on a cherché à équilibrer

* Précédentes chroniques (sous le titre « Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église ») : *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), p. 303-318 ; 46 (1990), p. 246-268 ; 48 (1992), p. 447-476 ; 49 (1993), p. 533-571 ; 51 (1995), p. 421-461 ; 52 (1996), p. 863-909 ; 55 (1999), p. 499-530 ; (sous le présent titre) : 57 (2001), p. 121-182.

** Ont collaboré à cette chronique : Delphine Bayona, Marie-Pierre Bussièrès, Dominique Côté, Micheal Kaler, Charles Mercure, Jean-Thomas Nicole, Louis Painchaud, Timothy Pettipiece, Paul-Hubert Poirier et Tuomas Rasimus. Marie-Pierre Bussièrès a assuré la rédaction de cette chronique.

l'espace accordé à chacun des articles, il y a tout de même quelques exceptions surprenantes, comme les vingt pages réservées aux « Reformed Confessions and Catechisms » et les sept aux « Lutheran Confessions and Catechisms », fort instructives au demeurant. Les étudiants et spécialistes de l'Antiquité chrétienne récolteront une ample moisson dans cet ouvrage, soit dans les notices portant sur des auteurs de cette période, ou dans celles qui sont consacrées à des savants modernes qui ont illustré l'étude du christianisme ancien. Même si ce dictionnaire a d'abord été conçu pour le public anglophone, la qualité de sa conception et de sa réalisation en fait un instrument de travail digne de figurer à côté de classiques, comme l'*Oxford Dictionary of Christian Church*, toujours inégalé. Les indications bibliographiques qui terminent tous les articles et qui ne sont pas toujours restreintes aux publications en anglais ajouteront à son utilité.

Paul-Hubert Poirier

2. Siegmar DÖPP, Wilhelm GEERLINGS, éd., **Dictionary of Early Christian Literature**. Translated from the German by Matthew O'Connell. New York, The Crossroad Publishing Company, 2000, xvi-624 p.

Le lecteur se demandera peut-être ce qu'apporte de nouveau la traduction anglaise du *Lexikon der antiken christlichen Literatur* paru en 1998, alors qu'on dispose déjà de l'*Encyclopedia of Early Christianity* (New York/Londres, 1997²) et du *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (Paris, 1990 ; original italien, 1983). Mais un examen même sommaire de ce nouveau dictionnaire permet vite de constater qu'il est unique en son genre. Disons tout d'abord que ses éditeurs l'ont voulu comme la suite de la fameuse *Patrologie* de B. Altaner-B. Stuiber (9^e édition, 1980), elle-même ultime métamorphose d'un *Grundriß der Patrologie* paru pour la première fois en 1903 (on trouvera en p. ix les références aux rééditions et refontes de ce précis). On a donc choisi d'abandonner la formule du manuel pour celle du lexique. On pourra regretter la présentation systématique à laquelle nous avait accoutumés le Altaner-Stuiber, mais on y gagnera sûrement en commodité d'utilisation. Le *Dictionary* couvre l'ensemble des auteurs et des œuvres de la période patristique, tant occidentaux qu'orientaux. Le *terminus ad quem* qui a été retenu est celui, traditionnel, fixé par la mort de Jean Damascène (vers 750), pour l'Orient, et par celle d'Isidore de Séville (636), pour l'Occident. Outre les auteurs et œuvres patristiques, l'ouvrage recense tous les écrits qui, de près ou de loin, appartiennent à la tradition chrétienne. C'est ainsi qu'on y trouvera les apocryphes chrétiens, christianisés ou lus par les chrétiens, tous les textes découverts à Nag Hammadi et des ouvrages profanes utiles à l'histoire chrétienne (comme la *Notitia dignitatum*). On y a également prévu des articles portant sur des thèmes d'histoire ou de critique littéraire (p. ex., « Autobiography », « Novel/Novelistic Literature », « Translation »). La perspective du dictionnaire est résolument littéraire et historique, même si, pour des auteurs plus importants, comme Augustin, Origène ou Tertullien, on se risque à formuler une « *appreciation* » ou à esquisser quelques « *basic lines of thought* ». Par comparaison avec les autres dictionnaires ou encyclopédies de l'Antiquité chrétienne, celui-ci se distingue par le fait qu'on y a réuni en un volume maniable une extraordinaire quantité de données sur des œuvres, des auteurs et des thèmes dont plusieurs sont ignorés par des ouvrages plus amples. À cela s'ajoutent la richesse et la qualité des notices bibliographiques qui accompagnent chacun des articles et qui signalent, outre les éditions, toutes les études nécessaires pour démarrer une recherche plus approfondie, peu importe la langue dans laquelle elles ont été publiées. Une telle ouverture est sans doute à mettre au compte de l'origine européenne de l'ouvrage. Un « Index of Names », en fait des noms, des œuvres et des sujets, termine le dictionnaire et permet de trouver de l'information sur des points auxquels il ne consacre pas d'article. Une particularité de la conception de l'ouvrage en rendra peut-être l'utilisation déconcertante, du moins au premier abord. En effet, le titre de plusieurs œuvres figurant comme lemme est donné en latin.

Cela se comprend lorsqu'il s'agit d'originaux latins dont le titre s'est imposé, comme la *Regula Magistri*, mais on se demande pourquoi on a rangé le traité de Nag Hammadi intitulé *Le tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 1), sous « Tonitruus, mens perfecta » plutôt que sous « Thunder, Perfect Mind », ou la *Caverne des trésors* sous « Spelunca Thesaurorum » plutôt que sous « Cave of Treasures ». Mais il s'agit là d'un désagrément mineur, auquel les renvois de l'index final permettent d'ailleurs de remédier partiellement.

Paul-Hubert Poirier

3. D. ELLUL, O. FLICHY, **Le grec du Nouveau Testament par les textes. Méthode d'initiation au grec de la *koinè* à l'aide de textes tirés du Nouveau Testament**. Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Instruments pour l'étude des langues orientales anciennes », 1), 1998, 304 p.

Les A. de cette méthode ont voulu rompre avec les pratiques pédagogiques traditionnelles qui assènent les langues anciennes à coup de paradigmes et de mémorisation de vocabulaire. Elles ont plutôt misé sur le contact direct avec les textes et un apprentissage pratique (ce que les Anglais appellent la « deductive method »). Après une brève présentation de la prononciation des lettres grecques à l'époque du Nouveau Testament, l'étudiant est immédiatement confronté à une pleine page du texte original de l'Évangile de Jean. Assurément, un rapide contact avec les textes ne peut être que bénéfique à une plus grande familiarisation avec la langue et à une meilleure mémorisation du vocabulaire. Les quatre grandes divisions de l'ouvrage sont organisées autour de la source des lectures choisies pour illustrer la matière : Jean, Évangiles synoptiques, Actes, etc. À l'intérieur de ces divisions, le sujet des chapitres oscille entre système verbal, système nominal et structure de la phrase, ce qui laisse l'impression d'un ensemble assez désordonné, impression qui s'estompe cependant à la lecture des chapitres récapitulatifs de la fin. Chaque chapitre est construit en trois ou quatre sections : texte, grammaire, fiche complémentaire (où se trouvent souvent des notions de syntaxe ou de morphologie) et vocabulaire (cette section ne figure pas dans tous les chapitres). Le volume contient également en appendice des tableaux récapitulatifs des déclinaisons et conjugaisons, une liste des temps primitifs des verbes irréguliers, de même qu'un petit résumé des règles d'accentuation.

Il nous a semblé particulièrement étonnant que le système verbal soit abordé par l'aoriste. La justification des A. est la suivante : dans les textes, on rencontre plus souvent l'aoriste que l'indicatif présent, par lequel on aborde traditionnellement les verbes. On relève par ailleurs quelques lacunes ou imprécisions. Mentionnons entre autres qu'en p. 42, tous les exemples donnés de verbes en -ω sont des verbes contractes en -έω, alors que le chapitre intitulé « les verbes contractes » débute à la p. 177. Les principes d'accentuation exposés ne permettent pas d'accentuer, ils indiquent seulement les possibilités que l'on peut rencontrer dans la langue. Enfin, dans la liste des emplois de ὅτι comme introducteur de proposition complétive (p. 122), l'exemple qu'on donne pour la construction ὅτι + style direct, qui ne doit pas être traduit en français, mais rendu par les deux points, montre précisément un cas d'utilisation du deux point en grec et ὅτι est absent de la phrase.

Pour faire une brève comparaison avec la méthode de J.W. Wenham (Paris, Beauchesne, 2^e édition en français, 1986), la méthode des professeurs Ellul et Flichy compte le double avantage d'utiliser les esprits et les accents et de faire lire plusieurs pages de texte suivi et non modifié. Cependant, les exercices sont peu nombreux. On y perd donc en révision des formes nominales et verbales. De ce point de vue, l'étudiant n'est pas aidé à développer certains automatismes de reconnaissance, qui sont, quel que soit le mal qu'on pense des vieilles pratiques pédagogiques, bien utiles.

Cette méthode s'adresse au lecteur que seule la lecture du Nouveau Testament intéresse, et, bien que cela ne soit pas explicité, vraisemblablement aux personnes qui sont déjà familières avec le fonctionnement des langues flexionnelles, voire avec le grec. Nous en voulons pour preuve les explications abrégées de certains phénomènes morphologiques, parfois même illustrées d'un exemple tiré du latin, ou les notes qui renvoient à des usages du grec classique. Une personne déterminée pourra sans doute apprendre le grec par elle-même avec cette méthode, mais l'aide d'un professeur serait recommandée pour débrouiller au fur et à mesure les nombreuses questions que cette approche pratique ne manquera pas de soulever chez l'utilisateur.

Marie-Pierre Bussières

Bible et histoire de l'exégèse

4. Samuel BYRSKOG, **Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History**. With a Foreword by Martin Hengel. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (coll. "Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament," 123), 2000, xx-394 p.

In this book the Swedish scholar Samuel Byrskog studies the evolution of the gospel tradition from the actual eyewitness accounts via oral transmission to the written gospels. He approaches this problem from the oral historian's point of view, with insights from cultural anthropology. He cites a large number of Greek and Roman historians to show what were the usual methods in writing the history in the antiquity. Of great importance to Byrskog is the co-existence of the "past" and the "present" in the narrative, the synthesis of the "history" and the "story." The oral history of an eyewitness and the interpretation and narrative techniques of an author form a unity in which the narrative and historical dimensions cannot be separated. "The character of the ancient texts thus prompts us to hold on to both, story as history and history as story," Byrskog explains.

Byrskog's argument is easy to follow, and the main points have been frequently italicized. After discussing the definition of the problem (introduction) and scholarship on oral history (ch. 1), Byrskog deals with the phenomenon of autopsy (the personal observance of an event or an object) as a means of inquiry (ch. 2), autopsy as orality (ch. 3), the interpretation of autopsy (ch. 4), its entering into the story when narrated (ch. 5), and finally, with Byrskog's own words, the history as story, narrating one's existence (ch. 6). In many chapters the first part is dedicated to the discussion of the given topic especially in the Greco-Roman but also in Jewish literature, and the last part deals with the Christian literature.

Byrskog's book offers many important notions. He shows that the Greek and Roman historians valued the phenomenon of autopsy above other means of gathering the data. Therefore personal experience was of the most importance, and if the historian was not himself an eyewitness, he wanted to rely on someone who was. Byrskog shows also that the ideal of a neutral observant was not valuable in the antiquity like it is in our days. The deeper involvement in the events the informant had, the better. The historians of the antiquity wanted to rely, if possible, on the testimonies of family members and close friends. Why would the Christian historywriting have been any different ? Byrskog argues that the testimonies of Jesus' familymembers, especially Mary and James, and of his followers, especially Peter, can still to some extent be found in the gospel narratives and the letters of the New Testament. Also, the fact that these people held important positions in the early church at the time the gospel traditions were evolving, means according to Byrskog that they would have also been able to control that evolution. I think he stresses their role too much, but as involved

eyewitnesses they certainly were important sources of information for the people in the early church. Byrskog criticizes heavily the old critical approach which reduced the importance of the original eyewitnesses and saw the oral tradition taking shape by the collective and creative transmission.

Another important notion is that each step in the transmission, starting with the autopsy itself, is interpreted. There is no such thing as a neutral truth. Each observant interprets that which (s)he sees, and indeed in the antiquity it was thought that an uninterpreted description of an event was worthless. Production of a written text is also interpretation of and selection from the oral tradition, aimed for remembering key elements and the hard core of (oral) traditions. And the "present" circumstances of the writer determined the selection of the material concerning the "past."

Another thing of great importance is Byrskog's focus on "re-oralization." When someone produced a literary work on the basis of the large oral tradition, it was performed orally and aurally and thus returned to the oral medium. Then further material from the rich and vivid oral tradition entered into the written body of the material, which was again performed orally and aurally. And the circle went on and on. "This constant interaction of written and oral material in a process of re-oralization is thus an essential ingredient of the gospel tradition during all stages of its formation."

Byrskog's book is extremely valuable and refreshing. He has shown that there is an approach to the gospels which has much to offer to the New Testament scholarship.

Tuomas Rasimus

5. Valentina CALZOLARI BOUVIER, Jean-Daniel KAESTLI, Bernard OUTTIER, éd., **Apocryphes arméniens, transmission, traduction, création, iconographie**. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève, 18-20 septembre 1997). Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Publications de l'Institut romand des sciences bibliques », 1), 1999, 192 p. et 21 pl.

Dans le renouveau qui a marqué les études sur les apocryphes, ces dernières décennies, les recherches sur la littérature arménienne ancienne et médiévale tiennent une grande place. En effet, un nombre considérable de textes apocryphes a été conservé dans cette langue, qu'il s'agisse de traductions d'originaux composés dans d'autres langues, surtout le grec, ou de productions proprement arméniennes. L'édition de ces apocryphes arméniens a commencé dès le XIX^e siècle et elle s'est poursuivie au XX^e siècle. De nouvelles œuvres ont été découvertes, et la tradition manuscrite des apocryphes déjà connus s'est notablement enrichie. Et cela est loin d'être fini, car l'exploitation des fonds de la riche bibliothèque de manuscrits d'Erevan (Matenadaran) réserve sans aucun doute bien des surprises. Organisé conjointement par le Centre de recherches arménologiques de Genève et par l'Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne, ce colloque veut rendre compte de certains développements récents dans le domaine des apocryphes arméniens. Pour ouvrir les travaux du colloque, une première contribution, signée par Valentina CALZOLARI BOUVIER et intitulée « En guise d'introduction : quelques réflexions sur le rôle de la littérature apocryphe dans l'Arménie chrétienne ancienne », s'interroge sur le succès des apocryphes en Arménie. L'examen de quelques œuvres traduites ou produites en Arménie montre que ce succès manifeste une volonté de consolider la tradition des origines apostoliques du christianisme arménien et de doter l'Arménie d'une histoire nationale conçue dans le prolongement de la Bible. Un premier groupe de communications réunit, sous le thème de la transmission, les textes de Michael E. STONE, « Two Armenian Manuscripts and the *Historia Sacra* » (Matenadaran 2679 et British Library, Harley 5459, le contenu de ce dernier étant analysé en détail), d'Alessandro ORENGO, « Frammenti di testi apocrifi nei primi libri armeni a stampa » (dont un traité « hémérologique », selon les vingt-huit jours du

mois lunaire, qui intègre des traditions bibliques et apocryphes), et de V. CALZOLARI BOUVIER sur « un projet de répertoire des manuscrits arméniens contenant les textes apocryphes chrétiens » (qui exploite, notamment, les catalogues non imprimés du Matenadaran ; des annexes donnent une bonne idée des nouveautés que la réalisation d'un tel projet fera connaître). La deuxième section de ces Actes, dévolue aux problèmes de transmission des textes, s'ouvre sur la contribution de Christoph BURCHARD intitulée « Character and Origin of the Armenian Version of *Joseph and Aseneth* ». Prenant appui sur la mention du mariage de Joseph et de l'Égyptienne Aséneth, en Gn 41,45, ce roman connu une grande diffusion, qui occasionna une tradition textuelle complexe, au sein de laquelle la version arménienne n'est pas en reste, avec ses quelque cinquante manuscrits répertoriés. Les recherches du prof. Burchard ont permis d'aboutir à une proposition de classement de ces témoins et surtout à une nouvelle datation de la traduction (x^e-xi^e siècles au lieu des vi^e-vii^e). C'est à un autre apocryphe célèbre que s'intéresse S. Peter COWE (« Text Critical Investigation of the Armenian Version of *Third Corinthians* »), dont il examine les relations de la version arménienne et du *Commentaire* d'Éphrem sur les *Épîtres de Paul* (qui intègre 3 Co). La production d'apocryphes nouveaux en arménien constituait le thème du troisième volet de ce colloque. Il est abordé par les communications de Theo M. VAN LINT (« Grigor Narekac'i's *Tal Yarut'ean*. The Throne Vision of Ezechiel in Armenian Art and Literature I »), de Bernard OUTTIER (« Une forme enrichie de la Légende d'Abgar en arménien », éditée et traduite d'après les manuscrits Erevan, Matenadaran 3854 et 7993), et d'Anders HULTGARD (« The Vision of Enoch the Just and Medieval Apocalypses », une introduction à ce témoin de la tradition hénochique, dont l'auteur prépare une nouvelle édition). La dernière partie du livre présente trois études sur un aspect remarquable des manuscrits apocryphes arméniens, à savoir leur iconographie. On y trouvera les contributions de Nira STONE (« Apocryphal Stories in Armenian Manuscripts »), de Lilith ZAKARIAN (« La miniature du Vaspourakan et les apocryphes »), et de Nicole THIERRY (« Images cappadociennes atypiques du Christ. L'intervention de la femme de Pilate — Le Christ en gloire — Caïphe décide »). Vingt-et-une planches, dont plus de la moitié en couleur, complètent la section. Ce volume soigneusement édité témoigne à la fois de l'ampleur de la tradition apocryphe arménienne et du dynamisme de la recherche actuelle qui leur est consacrée, en particulier en ce qui a trait à l'inventaire des manuscrits et des œuvres.

Paul-Hubert Poirier

6. Joseph VERHEYDEN, éd., **The Unity of Luke-Acts**. Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Éditions Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXLII), 1999, xxvi-838 p.

Comme on le souligne à plusieurs reprises au fil de ce volume, l'apparition, dans la littérature chrétienne naissante, des deux œuvres — ou de l'œuvre double — traditionnellement attribuées à Luc constitue un phénomène unique, en ce sens qu'un des auteurs des Évangiles ait conçu son récit sur Jésus comme le premier volet d'un diptyque dont le second s'occuperait des disciples, les Actes succédant à l'Évangile à la façon d'une histoire continuée, selon l'expression de D. Marguerat (p. 80). Étant donné que la question de l'unité de Luc-Actes — appellation utilisée pour la première fois par H.J. Cadbury en 1927 — a occupé l'exégèse lucanienne depuis plus d'un siècle, il n'est pas étonnant que les Journées bibliques de Louvain en aient fait leur thème pour l'année 1998. Et comme cela est habituel pour cette prestigieuse manifestation scientifique, il en a résulté un remarquable volume d'Actes, qui témoigne autant de la qualité des participants que du dynamisme des organisateurs et éditeurs des journées. Ce volume rassemble en effet quinze « main papers » et vingt-quatre « offered papers », précédés d'une introduction, dans laquelle l'éditeur synthétise les conclusions auxquelles sont parvenus les auteurs des contributions principales. Fidèles à la tradition

des Journées, qui cherchent moins à donner l'occasion à des exégètes de présenter une communication sur un sujet donné que les inviter, selon un plan raisonné, à faire le point des avancées de la recherche la plus récente, ces Actes permettront aux néotestamentaires et aux historiens des origines chrétiennes de prendre la mesure des progrès accomplis et des questions débattues dans l'étude de la première entreprise historiographique chrétienne. De ce point de vue, ce volume figurera désormais à côté des classiques auxquels, depuis les cinq volumes des *Beginnings of Christianity* de Jackson et Lake, ont recours les spécialistes du christianisme primitif.

La première contribution, due à Joseph VERHEYDEN et intitulée « The Unity of Luke-Acts. What Are We Up To ? », reconstruit de main de maître l'histoire de la recherche depuis le début du XIX^e siècle et dresse l'inventaire des problèmes que l'historiographie a imposés à la recherche, notamment ceux du genre littéraire et de la composition de Luc-Actes. Dans « Luc-Actes : une unité à construire », Daniel MARGUERAT aborde le thème du colloque du point de vue de l'analyse narrative, en essayant de comprendre comment, « littérairement », « l'auteur a conçu comme un tout les 52 chapitres de Lc-Ac » (p. 62). Les « signes » de cette unité qu'il relève — rétention d'information, inclusions, *syncretism*, déplacements significatifs — opèrent avec une efficacité voulue, qui oblige peut-être à nuancer la conclusion de l'auteur, à savoir que « l'unité de l'œuvre à Théophile ne gît pas dans le texte, mais s'événementie dans l'acte de lecture » (p. 80-81). Ceux et celles qu'intéressent la critique textuelle et les débats autour du texte dit occidental de Luc-Actes seront comblés par l'excellente contribution de Joël DELOBEL, « The Text of Luke-Acts. A Confrontation of Recent Theories ». L'auteur commence par évoquer l'histoire de la recherche depuis la fin du XIX^e siècle, pour s'attarder aux explications qui ont fleuri depuis les années 1960. On admirera l'élégance et la précision avec lesquelles il rend compte de théories parfois complexes, pour ne pas dire embrouillées, et le bon sens méthodologique et critique dont il fait preuve à l'endroit de reconstructions qui accumulent hypothèses sur hypothèses et auxquelles il applique avec humour l'aphorisme philosophique « Entia non sunt multiplicanda ».

Le cadre de cette chronique ne permettant pas de nous attarder à chacune des communications regroupées dans l'ouvrage, mentionnons quelques-uns des thèmes qui sont abordés à la suite des trois premiers articles : les traditions relatives à l'alliance abrahamique, la christologie, le rôle de l'Esprit, les Juifs dans Luc-Actes, l'attitude de Luc face à l'État romain, le thème de la « visite divine », le messianisme de Jésus (par Odette Mainville), les trois comptes rendus de l'expérience du chemin de Damas, la portée de Lc 4,16-30 pour la question de l'unité de Luc-Actes, les prologues lucaniens, femmes et disciples à la lumière de Lc 10,38-42 et Ac 6,1-7, la signification théologique de la Judée en Luc-Actes, Cicéron et Luc (« Bemerkungen zu Stil und Zweck der historischen Monographie », par Eckhard Plümacher). D'une surprenante homogénéité pour des Actes de colloque, cet ouvrage ne manquera pas de s'imposer à tous les spécialistes des origines chrétiennes¹.

Paul-Hubert Poirier

1. Un détail cocasse à relever : la miniature arménienne qui orne la jaquette de l'ouvrage ne représente pas Luc mais Marc.

Histoire littéraire et doctrinale

7. Christian-Bernard AMPHOUX, Albert FREY, Ursula SCHATTNER-RIESER, éd., **Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain**. Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Histoire du texte biblique », 4), 1998, 2 vol., 294 p. et 3 pl.

S'ouvrant sur un portrait du dédicataire, un pastiche d'*Oceano Nox* et une évocation de la carrière de Jean Margain, suivie de sa bibliographie, ce volume d'hommage à l'un des principaux sémitisants français regroupe vingt-cinq études sous trois thèmes, épigraphie sémitique, philologie araméenne et arabe, études samaritaines et bibliques. Ces études touchent tous les aspects de la carrière de Jean Margain, celle du savant comme celle du pédagogue, et elles célèbrent particulièrement son apport aux études samaritaines. La section consacrée à l'épigraphie sémitique s'ouvre sur la contribution de Pierre BORDREUIL et de Dennis PARDEE, intitulée « La plus ancienne attestation épigraphique de la lettre protosémitique { d } », dans laquelle ils présentent à nouveau leur importante découverte d'un abécédaire proche, par la séquence des lettres, de l'alphabet sud-arabique et du syllabaire ge'ez. André LEMAIRE commente, d'un point de vue philologique et historique, « les nouveaux fragments de la stèle araméenne de Tell Dan », découverte en 1993-1994. Datant de 826-805/3 avant notre ère, cette stèle évoque la coalition des rois d'Israël et de Juda contre Hazaël de Damas racontée en 1 R 22 et 2 R 8. Hélène LOZACHMEUR édite, figures à l'appui, « deux épigraphes sur jarre d'Éléphantine (Collection Charles Clermont-Ganneau, n° 272 et X5) », tandis que Laïla NEHMÉ publie « une inscription nabatéenne de Boṣṣà (Syrie) », une dédicace religieuse qui présente plusieurs particularités linguistiques intéressantes. Les « notes sur le culte d'Athirat en Arabie du Sud préislamique » de François BRON font le point sur les mentions dans les inscriptions sudarabiques d'une déesse que l'on a rapprochée d'Ashérah, divinité dont d'aucuns font une parèdre de Yahvé.

La seconde partie de cette *Festschrift* offre d'abord les « considerazioni sul presunto “dativo etico” in aramaico pre-cristiano » de Riccardo CONTINI. Après avoir distingué le datif éthique des langues indo-européennes de celui des langues sémitiques — fréquent avec les verbes de mouvement —, il propose de voir dans ce « datif co-référentiel », puisqu'il renvoie au sujet du verbe, une manière de rendre la « voix », ou diathèse, moyenne. Cette hypothèse éclaire bien les emplois de ce datif, notamment en syriaque. La contribution très technique d'Ursula SCHATTNER-RIESER (« Note sur *ḏ et la (non-)dissimilation des pharyngales en araméen. À propos d'un chaînon manquant découvert à Qumrân ») présente des conclusions importantes pour la datation de certains textes araméens de Qumrân et confirme une hypothèse avancée, il y a plus de soixante ans, par C.H. Gordon. Maurice SZNYCER évoque, dans ses « quelques observations sur le passage de l'araméen au pehlevi » un phénomène culturel fascinant, celui de la naissance de l'écriture pehlevie, « qui témoigne de la force exceptionnelle de rayonnement de l'écriture et de la langue araméenne » (p. 109). Les conclusions de Georges BOHAS sur « les “états du nom” en syriaque » rencontreront sans peine l'accord de ceux qui ont à enseigner cette langue. S'il est juste d'affirmer que l'état du nom dit « emphatique » est bien son état « non marqué » ou « état zéro », il apparaît néanmoins difficile d'abandonner tout à fait la terminologie traditionnelle, ne serait-ce que parce qu'on la retrouve dans toutes les grammaires existantes. L'article de Françoise BRIQUEL-CHATONNET (« Notes d'un érudit du siècle de Louis XIV ou le syriaque sans peine ») ajoute un nouveau chapitre à l'histoire des débuts de l'apprentissage du syriaque en Europe. Auteur d'une thèse de doctorat sur le *Siracide* (Strasbourg, 1996), Thierry LEGRAND (« *Siracide*^(SYRIAQUE) 1, 20^{C-Z} : une addition syriaque et ses résonances esséniennes ») examine ici les treize versets que la version syriaque de Si ajoute à la suite de 1,20. Après en avoir donné une première traduction française, il les commente en mettant

en relief les rapprochements qu'ils présentent avec les textes de Qumrân. Pour intéressants qu'ils soient, je ne suis pas sûr que ces parallèles, assez peu spécifiques, autorisent de voir dans les versets additionnels « un vestige important de l'influence essénienne qui s'est exercée sur le *Siracide* » (p. 134). Mais sans doute faut-il attendre, pour en juger, la publication des recherches de M. Legrand, au terme desquelles il conclut que « la traduction syriaque a été réalisée sur la base d'une recension hébraïque essénisante du *Siracide*, mais [que] cette traduction a probablement été révisée à partir du texte grec de la forme courte et, peut-être de la forme longue du *Siracide* » (*ibid.*). Takamitsu MURAOKA illustre sur un point particulier (« On the Classical Syriac Particles for "Between" ») le penchant du syriaque pour la variation stylistique, et Javier TEIXIDOR (« Autour de la conjonction syriaque »), les liens qu'entretiennent logique et grammaire, de Paul le Perse (VI^e s.) à Théodore Bar Koni (VIII^e s.) et Bar Hebraeus (XIII^e s.). La contribution de Haseeb SHEHADEH (« The Influence of Arabic on Modern Hebrew ») clôt la partie philologique du recueil.

En tête de la section consacrée aux études samaritaines et bibliques, A.D. CROWN, spécialiste reconnu des manuscrits samaritains, présente, dans une contribution intitulée « Codicography and Codicology in Samaritan Manuscripts », les paramètres qui devraient servir à l'établissement de bases de données pour une étude diachronique de ceux-ci. Ce faisant, il fournit de précieux éléments de comparaison entre la codicologie samaritaine et celles des autres domaines de la production du livre dans le monde ancien. Le bref essai de Philippe DE ROBERT sur « le monothéisme samaritain et l'Islam » pourra fort bien servir d'introduction à la religion samaritaine, considérée non plus comme une « hérésie » du judaïsme, mais comme une religion monothéiste *sui generis*. Des trois contributions qui suivent, deux considèrent l'histoire des Samaritains, soit celle de Vittorio MORABITO, « Les Samaritains de Sicile », et de Reinhard PUMMER, « The Samaritans in Egypt » (examen critique de tous les témoignages prétendus ou réels d'une présence samaritaine en Égypte du V^e siècle avant notre ère au XVIII^e siècle de notre ère). Quant à celle de Bernard OUTTIER, sur « la sainte Samaritaine chez les Arméniens », elle présente une édition rafraîchie et une première traduction française du « martyre de la sainte femme samaritaine Photine, qui est "Quelque chose de lumineux" (ܩܠܘܨܬܐ ܦܗܘܬܝܢܐ) » (BHO 992).

Les six dernières contributions de l'ouvrage relèvent des études bibliques, entendues au sens large. Celle de Maria AUTEXIER, « *šyḥ* – De la méditation dans la Bible », examine le sens d'une racine hébraïque qui a fini par exprimer l'idée de méditation à partir de celle d'errance ou de germination. « L'imagerie des quatre vivants symboliques » d'Ap 4,6-7 fait l'objet d'une très intéressante étude de Pierre GRELOT, dans laquelle il montre son enracinement vétéro-testamentaire (Ez 1) comme ses références cosmologiques et astrologiques. Quant à Dom Guy-Dominique SIXDENIER, il confronte deux herméneutiques juives séparées par plus d'un millénaire à propos du « Psaume 2 dans 4QFlorilegium et dans Jepheth Ben Ali *in Psalmos* ». La contribution de Josep RIBERA-FLORIT, « Tendencias doctrinales del Targum de Ezequiel », dégage les idées exprimées dans le targum sur la conception de Dieu et de sa demeure parmi les hommes, l'image d'Israël, la loi, le prophétisme et l'eschatologie. Dans la ligne de ses études récentes et de sa monographie sur la formation de la Bible juive², Bernard BARC (« Bible et mathématiques à l'époque hellénistique ») montre de façon convaincante que la chronologie de l'histoire du monde, de sa création à la construction du second Temple, utilisée par Flavius Josèphe dans ses *Antiquités judaïques* révèle « un aspect peu connu de l'activité exégétique à la période du second Temple », une activité productrice d'exégèses « fondées sur la logique et les mathématiques », qui ne devinrent possibles en Judée

2. *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Histoire du texte biblique », 5), 2000.

« qu'à la suite d'une imprégnation profonde des milieux du temple par la culture hellénistique, donc après plusieurs générations d'occupation grecque » (p. 279). Quant à la dernière contribution de l'ouvrage, « À propos des calendriers des livres d'Esdras et de Néhémie », signée par Arnaud SÉRANDOUR, elle explique l'existence d'un double calendrier attestée dans les diverses parties de l'ensemble Esdras-Néhémie en recourant à une « historiosophie sabbatique et jubilaire [...] jouant sur les calendriers lunaire et solaire qui domineront toute la littérature apocalyptique, en tant que "dévoilement" des temps fixés par le démiurge » (p. 287-288).

La richesse de contenu de ce recueil est un juste hommage à l'activité scientifique et pédagogique de Jean Margain. Cet ouvrage constitue en même temps un ensemble d'études d'une très grande qualité, dans lesquelles aussi bien les linguistes et que les biblistes et les historiens trouveront leur profit.

Paul-Hubert Poirier

8. **Gérald ANTONI, La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe.** Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Philologie et Mercure »), 1997, 234 p.

C'est fort d'une solide formation de littéraire que l'A. s'attaque ici à un sujet qui transcende la littérature augustinienne et qui requiert à la fois une grande familiarité avec les concepts philosophiques néo-platoniciens et une maîtrise certaine des doctrines théologiques et anthropologiques de l'évêque d'Hippone. Ne s'écartant jamais longtemps de l'imposant corpus augustinien, l'A. s'adresse d'abord à un auditoire latiniste auquel il propose d'ailleurs de longues citations, provenant autant des traités théologiques et exégétiques d'Augustin que de ses œuvres pastorales et de sa correspondance. Ce faisant, il cherche à retracer, pour mieux l'exposer, la doctrine augustinienne dite du « verbe intérieur ».

L'A. reprend la défense que fit Augustin de la prière contre des attaques qui ont traversé les siècles : l'impossibilité de la prière et son impuissance liée à la finitude de l'homme devant un dieu absolu et transcendant. D'une part, la prière est possible puisque, loin de le faire se perdre dans l'infinité divine, elle permet à l'homme de recevoir en lui la deuxième personne de la Trinité et de participer à la nature même du Dieu qui l'habite en s'immergeant dans la relation éternelle qui lie les personnes divines. C'est ce que l'A. appelle l'« intersubjectivité » de la prière. D'autre part, la prière est efficace parce qu'elle atteint obligatoirement sa fin en rendant celui qui prie semblable au Fils dans son désir de l'avènement du Royaume. Plus explicitement, celui qui prie pour l'avènement du Royaume fait exister en lui le Royaume dans un rapport direct avec la « parole créatrice » de Dieu qui, dans le récit de la Genèse, fait naître les êtres à l'existence par le seul fait d'être proférée.

Au delà de ces considérations sur la prière chrétienne, l'A. semble vouloir rajeunir Augustin et le faire intervenir dans un débat actuel important, tant en littérature qu'en philosophie, sur les fondements ontologiques du langage et, finalement, sur la question de la possibilité d'une véritable communication de la vérité entre les êtres. Cette communication de la vérité unique et objective n'est possible, selon Augustin, que dans la mesure où le verbe intérieur la montre à l'âme de l'interlocuteur. Il s'agit de la récupération augustinienne de la doctrine du dialogue intérieur exposée entre autres dans le *Théétète* de Platon. Cette volonté d'actualiser ne l'incite cependant pas à prendre en compte la pensée des philosophes et théologiens du Moyen Âge, chez qui cette doctrine n'a pas trouvé beaucoup d'appui. Il s'en tient plutôt à l'œuvre augustinienne.

Sous prétexte de privilégier l'homogénéisation des références, l'A. utilise un texte et des traductions anciens, voire quelque peu jaunis (Raulx 1864, Péronne et Ecalle, 1871). En outre, pour citer les livres canoniques, il a systématiquement utilisé la traduction de Crampon (1905), un choix

qui contribue peut-être encore davantage à le situer en marge des nombreuses publications augustiniennes contemporaines, qui s'intéressent de plus en plus à la « Bible d'Augustin ».

L'A. emploie un vocabulaire très spécialisé, sans le présenter, notamment lorsqu'il traite de la doctrine de la Trinité. C'est pourquoi un lecteur peu versé en théologie ou en philosophie ne manquera pas d'être intimidé par des expressions telles que « la modulation de la participation théologale » ou encore la « giration des hypostases ». Par ailleurs, il a paru utile à l'A. d'utiliser bon nombre de néologismes, tels « infinitisation » et « logocratie » qui alourdissent souvent son discours.

Le grand mérite de cet ouvrage est de réunir tous les passages du corpus augustinien qui traitent du « verbe intérieur », et de montrer comment ils se complètent et sont à la base d'une doctrine élaborée, qui demeure l'une des plus originale d'Augustin.

Charles Mercure

9. Benoît JEANJEAN, *Saint Jérôme et l'hérésie*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 161), 1999, 498 p.

On associe habituellement, non sans raison, la figure de saint Jérôme à l'exégèse et à la traduction des Écritures. On ne saurait également mentionner le nom de Jérôme sans penser aussitôt aux débuts du monachisme en Occident. Ne l'appelle-t-on pas souvent « le moine de Bethléem » ? Pour certains, saint Jérôme s'est avant tout signalé par un penchant marqué pour la dispute. La brouille et la polémique avec son vieil ami Rufin d'Aquilée pourrait ici servir d'exemple. Peut-on associer cependant l'œuvre hiéronymienne, d'une manière ou d'une autre, à la tradition hérésiologique ? Le lien ne se fait pas aussi naturellement qu'avec l'exégèse, d'autant plus que Jérôme n'a laissé aucun traité contre les hérésies, bien que la mention très fréquente des mots « hérésie » et « hérétique » tout au long de son œuvre permette d'en qualifier une bonne part d'hérésiologique. C'est du moins l'opinion de Benoît Jeanjean dans cet ouvrage consacré à la question. En passant au peigne fin tous les passages du corpus hiéronymien où l'hérésie ne serait même abordée qu'en surface, l'A. entend « préciser les limites et le contenu » de « l'hérésiologie hiéronymienne » (p. 11). Il s'agit, suivant la formule de l'A., de reconstituer le « traité imaginaire "Contre les hérésies" de Jérôme » (p. 13). L'ouvrage portera donc 1) sur la place de l'hérésie dans la vie et l'œuvre de saint Jérôme (chapitre I), 2) la connaissance des différentes hérésies par Jérôme (chapitre II), 3) le traitement de l'hérétique et de l'hérésie en général (chapitre III) et 4) la réfutation des hérésies (chapitre IV).

Dans la première partie du chapitre I (« Engagement personnel de Jérôme dans la lutte contre l'hérésie »), l'A. définit, en quelque sorte, le cadre de son étude. Il indique, en effet, tous les points de rencontre avec l'hérésie et l'hérétique dans l'œuvre de saint Jérôme, en suivant un ordre chronologique. C'est ce parcours qui nous mène de l'arianisme au pélagianisme, en passant notamment par l'origénisme, que l'A. empruntera à chaque chapitre, variant bien sûr l'angle d'examen à chaque fois. Dès les premières pages du chapitre, le type d'ouvrage qui nous est ici proposé est manifeste : une étude menée très près du texte avec un minimum de références aux sources secondaires. La maîtrise du corpus hiéronymien, clairement démontrée à chaque page, explique sans doute, en vertu d'une certaine sympathie pour le sujet, que l'A. n'hésite pas à justifier « le manque de diplomatie » de Jérôme (p. 20). En revanche, l'emportement légendaire dont fait preuve Jérôme pour défendre l'orthodoxie, surtout lorsque sa propre réputation est en cause, est admis sans détour dans le même passage où l'on parle de « certaines attitudes déterminantes » pour comprendre la place de l'hérésie chez Jérôme (p. 20). C'est justement dans la 2^e section du chapitre I que l'A. établit avec précision la place de l'hérésie et des hérétiques dans l'œuvre de Jérôme. La méthode de relevé des occurrences et, bien sûr, les résultats qu'elle permet d'obtenir, constituent d'ailleurs la partie la plus origi-

nale et la base même de l'ouvrage. Effectué par la consultation du CD-ROM de la CLCLT (Cetedoc Library of Christian Latin Texts), présenté sous forme de tableaux et de graphiques, en fonction des périodes de la vie de Jérôme, ce relevé quantitatif et systématique permet d'établir la fréquence moyenne à une occurrence par page dans l'édition de Migne. La répartition, dans la vie et l'œuvre de Jérôme, des hérésies et des hérétiques, situe Origène en tête de liste (248 fois). Viennent ensuite les ariens, Marcion, les gnostiques, Mani, Jovinien, Montan et Ébion. À la fin du chapitre I, l'A. rappelle qu'assez paradoxalement, pour l'avoir beaucoup combattu, Jérôme n'en demeure pas moins redevable à l'égard d'Origène dans son exégèse et dans sa connaissance de l'hérésie (p. 125).

Le chapitre II, intitulé « La connaissance des différentes hérésies » cherche à savoir si Jérôme sait de quoi il parle quand il s'en prend aux hérétiques. Après avoir comparé, avec beaucoup de sobriété, nous semble-t-il, les réfutations de Jérôme à celles, entre autres, d'Irénée et d'Augustin, l'A. considère que le moine de Bethléem maîtrise bien le sujet lorsqu'il traite des hérésies avec lesquelles il a lui-même été en contact, l'origénisme, l'arianisme et le pélagianisme. Pour des hérésies plus anciennes comme le montanisme et le marcionisme, il dépend, de toute évidence, des hérésiologues et plus particulièrement de Tertullien. Avec justesse, l'A. fait remarquer que si la présentation des hérésies chez Jérôme manque généralement d'exhaustivité et révèle une tendance à l'amalgame (p. 270), c'est que sa présentation des hérésies « reflète avant tout des préoccupations polémiques et exégétiques » (p. 270).

Au chapitre III, Benoît Jeanjean brosse, comme il le dit, le « portrait-robot » de l'hérétique selon Jérôme. Il note auparavant que Jérôme, en tant qu'homme de l'Écriture, tient avant tout l'hérésie « pour un usage pervers de l'intelligence lorsque celle-ci s'applique à l'interprétation de l'Écriture » (p. 278). Bien sûr, l'hérésie est aussi le péché des philosophes, c'est-à-dire une « vaine recherche de la vérité » (p. 281). C'est ainsi, en référence à l'Écriture, que Jérôme trouve les images qui lui permettent de définir l'hérétique, d'une part, comme étranger à l'Église (il l'assimile donc aux différents ennemis d'Israël dans la Bible, Assyriens, Babyloniens, qui tous viennent du Nord) et, d'autre part, comme jouet ou complice du diable (il associe alors les figures du lion et du serpent, images du diable, à l'hérétique). De même, pour montrer l'hérétique en lutte contre l'Église, qui use, pour ce faire, d'imposture et de séduction, Jérôme a recours à l'exégèse « spirituelle », qui « transforme les divers combats de l'histoire en un unique combat, actuel et spirituel » (p. 304), révélant, derrière les « métaphores guerrières » et les « images de chasse et de pêche », la véritable nature du combat mené par l'hérétique. Il va de soi que l'assaut hérétique doit être contré par l'homme d'Église qui trouvera dans « la pratique de l'exégèse le moyen de dénoncer la nature de l'agression hérétique » (p. 330). Cet homme d'Église, c'est, bien entendu, Jérôme lui-même, dont les commentaires de l'Écriture renferment autant de réfutations de l'hérésie que ses écrits les plus polémiques.

Le quatrième et dernier chapitre, « La réfutation de l'hérésie », analyse les divers procédés hérésiologiques mis en œuvre par Jérôme. On y trouve, naturellement, tous les trucs du métier : « l'assimilation au paganisme et à la philosophie », « l'hérétique inspiré par le diable », la « vaine utilisation de l'Écriture » et surtout, le procédé préféré de Jérôme, ce que l'A. désigne sous le terme d'amalgame. Dans le *Contra Iohannem*, par exemple, Jérôme réussit à « superposer l'hérésie marcionite à l'origénisme », malgré le fait qu'Origène ait lui-même dénoncé Marcion (p. 367) ! Outre ces procédés traditionnels, l'A. note l'emploi chez Jérôme d'une façon de faire plus originale : la « voie royale ». Il s'agit, en fait, d'affirmer que la « position orthodoxe se situe dans une situation d'équilibre entre deux erreurs opposées » (p. 385). La majeure partie du chapitre consiste cependant à examiner la réfutation du pélagianisme dans le *Dialogue contre les Pélagiens* où, malgré l'absence notable dans ces écrits des mots « Pélagé » et « Pélagiens », Jérôme parvient à réfuter la

doctrine de l'*impeccantia* en usant de tous les procédés hérésiologiques possibles (p. 430). Sans parler de l'accusation de l'immoralisme qui ne saurait tenir contre la pureté de mœurs reconnue de Pélage, Jérôme n'hésite pas, « au prix de simplifications », à rattacher le pélagianisme au stoïcisme et au manichéisme.

Finalement, dans cette étude admirable de rigueur, l'A. réussit à démontrer, par sa connaissance approfondie du corpus hiéronymien, que si Jérôme ne saurait être qualifié d'hérésiologue, au même titre qu'Irénée et Épiphane, il a néanmoins manifesté un zèle impressionnant pour la lutte contre l'hérésie. Sa réputation de pourfendeur de l'hérétique était d'ailleurs à ce point répandue que même le grand saint Augustin croyait fermement que le moine de Bethléem avait rédigé un traité contre les hérésies (p. 434) !

Dominique Côté

10. Gérard-Henry BAUDRY, *La Voie de la vie. Étude sur la catéchèse des Pères de l'Église*. Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Théologie historique », 110), 1999, vi-122 p.

L'approche binaire n'est pas une invention des structuralistes. C'était une idée bien vivante dans l'Antiquité, tant dans la pensée philosophique que dans la pensée religieuse : le Bien et le Mal, la Connaissance et l'Ignorance, le Vrai et le Faux sont des termes qui sont également philosophiques ou religieux. De même que les Justes et les Injustes, les Sauvés et les Damnés, Lumière et Ténèbres sont des termes plus spécifiquement religieux.

La métaphore représentant la vie comme une voie, ou les différents modes de vie comme autant des voies est aussi ancienne. Et il est notoire que l'approche binaire que l'on vient d'évoquer, unie à cette métaphore, a donné naissance au thème des deux voies, que l'on trouve par exemple dans la *Didachè* et la *Lettre de Barnabé*, pour ne mentionner que deux écrits parmi les plus anciens de la tradition chrétienne. Est-il possible de remonter au-delà de ces deux écrits ? Dans son opuscule, l'A. s'intéresse à la doctrine des deux voies, qui, croit-il, « s'enracine à la fois dans les cultures environnantes du peuple hébreu et dans l'Ancien Testament [...] et qui] se développe dans la pensée juive tardive [...] avant d'être assumée par certaines communautés chrétiennes anciennes, principalement judéo-chrétiennes » (p. 3). Une telle enquête peut être très intéressante, et les preuves textuelles que l'A. a rassemblées pourraient en constituer un excellent point de départ. Cependant, on ne peut louer l'usage qu'il a fait de son thème et ses matériaux. La doctrine des deux voies est préexistante aux preuves qu'il apporte : il la trouve partout, ou du moins il en trouve des traces. En effet, si la doctrine elle-même ne s'y trouve pas, elle est néanmoins sous-entendue, ce qui donne toute liberté à l'A. d'écrire des choses telles que : « La raison principale pour laquelle Socrate évite la métaphore des deux voies me paraît être [...] » (p. 32), ou, à propos d'Ac 26, 17-18 : « À la base de cette déclaration [...] il y a manifestement la doctrine des deux voies, christianisée et appliquée à la diffusion du message évangélique » (p. 74). Alors qu'il est vrai qu'un certain dualisme entre Satan et Dieu sous-tend ce passage des Écritures, l'hypothèse de l'A. voulant que ce dualisme présuppose la doctrine des deux voies n'est pas justifiée. Les preuves qu'il apporte semblent plutôt confirmer un lent et nuancé processus de développement de ce thème jusqu'à son expression ultime dans la *Didachè* et la *Lettre de Barnabé*. L'A. écrit : « Ainsi la métaphore des deux voies conduit-elle facilement à une sorte de dualisme moral » (p. 3), mais, s'il ne prouve pas que le processus a eu lieu dans ce sens ou dans l'autre, les témoignages qu'il avance confirment plutôt le contraire de ce qu'il affirme.

Michael Kaler

11. Stephen EMMEL, Martin KRAUSE, Siegfried G. RICHTER, Sofia SCHATEN, éd., **Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996**. Band 1, **Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben**. Band 2, **Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt**. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag (coll. « Sprachen und Kulturen des christlichen Orients », 6, 1-2), 1999, 552 et 584 p.

Le ^{xx}e siècle aura été une période très propice au développement des études coptes et à l'émergence de la coptologie comme un champ disciplinaire autonome au sein des sciences humaines. Plusieurs facteurs ont permis ce progrès, au premier rang desquels, pour en rester à la dimension littéraire, figurent sans contredit les importantes découvertes de manuscrits qui sont intervenues au cours de ce siècle, celles de textes manichéens à Medinet Madi, en 1929, et de textes gnostiques à Nag Hammadi en 1945, mais aussi l'apparition sur le marché des antiquités de nombreux et importants manuscrits bibliques, hagiographiques et patristiques qui ont enrichi les bibliothèques privées et publiques d'Amérique et d'Europe. On songe ici aux collections de la Pierpont Morgan Library, de New York, de la Chester Beatty Library, de Dublin, et de la Bibliotheca Bodmeriana, de Cologny-Genève, pour ne mentionner que les plus remarquables. Et il faut encore ajouter les récentes découvertes de textes manichéens faites à Kellis depuis 1991-1992 et dont la publication se poursuit. Un tel apport de textes neufs a provoqué une intense activité éditoriale, en même temps que paraissaient des monographies et des études qui ont littéralement révolutionné notre connaissance de la langue copte et de ses dialectes. Il ne manquait plus, pour consacrer le statut scientifique et universitaire de la coptologie, que la création d'une Association internationale d'études coptes, ce qui s'est réalisé au Caire, en décembre 1976, lors du premier congrès international des coptologues, qui décida également la tenue régulière de tels congrès. Le second se réunit à Rome, en 1980 ; suivirent, à un intervalle de quatre ans, le troisième à Varsovie, en 1984, le quatrième à Louvain, en 1988, le cinquième à Washington, en 1992, et le sixième à Münster, en 1996. Le septième et dernier congrès a eu lieu à Leiden, en 2000, et le huitième doit se réunir à Paris, en 2004. Chacun des six premiers congrès a abouti à la publication d'Actes qui constituent la meilleure illustration de la vitalité des études coptes sous tous ses aspects, linguistiques et littéraires, archéologiques et artistiques, documentaires et historiques. Le congrès de Münster n'a pas fait exception à la règle et, si l'on considère la qualité et l'ampleur des Actes qui en ont résulté — deux superbes volumes totalisant quelque 1 200 pages et plus de 100 communications —, on peut même affirmer qu'il constitue un sommet.

Sous l'intitulé général « L'Égypte et la Nubie dans l'Antiquité tardive et à l'époque chrétienne », ces deux volumes regroupent la presque totalité des communications présentées à Münster sous deux grands volets : d'une part, la culture matérielle, l'art et la vie religieuse ; d'autre part, la littérature, la langue et la pensée. Chacun des volumes est à son tour constitué de sections qui s'ouvrent toutes par un ou plusieurs « rapports principaux » (*Hauptreferate*) destinés à faire état des grandes avancées de la recherche survenues dans un secteur donné de la coptologie depuis le précédent congrès, soit de 1992 à 1996. La première section, de loin la plus volumineuse, est consacrée à l'archéologie, à l'art, à la Nubie chrétienne et au monachisme. Elle présente tout d'abord les quatre rapports portant sur chacun de ces domaines (P. Grossmann, P. Van Moorsel, W. Godlewski et J.E. Goehring) et trente-sept communications, dont plusieurs font état de découvertes archéologiques récentes. La deuxième section, regroupant la liturgie, la théologie et l'histoire ecclésiastique, ne comporte qu'un seul rapport, celui de H. Brakmann sur la liturgie des coptes, suivi de neuf communications.

Le second volume de ces Actes compte quatre sections, dont la première, embrassant les littératures copte et arabo-chrétienne, la Bible, la codicologie et la paléographie, est aussi la plus

fournie, avec quatre rapports de recherche (T. Orlandi, P. Nagel, J. den Heijer et S. Emmel) et seize communications. La section suivante porte sur la papyrologie et l'épigraphie. Outre le rapport de R.S. Bagnall, elle réunit neuf communications. La section dévolue à la linguistique est certainement la plus homogène du recueil. A. Shisha-Halevy en a rédigé le rapport, qui est suivi de neuf communications. La dernière section de l'ouvrage, avec ses deux rapports (B.A. Pearson et W.-P. Funk) et ses douze communications, porte essentiellement sur les textes de Nag Hammadi et les *Manichaica* de Medinet Madi.

Par la qualité et la diversité des communications qu'ils mettent à la disposition des lecteurs, ainsi que par l'abondante information bibliographique que fournissent les treize rapports principaux, ces Actes du 6^e congrès international d'études coptes, remarquablement édités, dressent un véritable état de la coptologie au tournant du siècle.

Paul-Hubert Poirier

12. Jean LAMBERT, **Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 1995, 405 p.

En quatrième de couverture, une citation de Pierre Geoltrain propose que ce livre « développe une véritable idée neuve, jamais formulée ni argumentée auparavant [...] ». Les trois monothéismes méditerranéens forment système [...] ». Qu'en est-il exactement ? Dans un livre fouillé, l'A. propose une thèse inspirée à la fois de la trifonctionnalité dumézilienne et de la théorie girardienne du sacrifice, selon laquelle les trois monothéismes formeraient système à la manière des trois fonctions de la mythologie indo-européenne : le monothéisme judéen serait de première fonction, le monothéisme chrétien de deuxième fonction et le monothéisme musulman de troisième fonction.

Une première section du volume (ch. I à V) est consacrée à ce que l'on pourrait appeler la méthode. Il s'agit de proposer une anthropologie comparée des monothéismes fondée sur le modèle dumézilien. La seconde section se divise elle-même en trois parties, dont la première (p. 103-184) est consacrée à l'analyse de deux récits bibliques sous l'angle de la troisième fonction dumézilienne, ceux de Joseph et de Suzanne au bain ; la seconde (p. 189-228) à l'analyse du « deuxième monothéisme » tel qu'il se donne dans l'*Évangile de Jean* à la lumière de la fonction guerrière ; la troisième enfin (p. 229-300) est consacrée à l'islam envisagé sous l'aspect de la double souveraineté. La troisième section, composée de trois chapitres, propose une réflexion sur les origines du monothéisme dans le contexte géographique et historique du Proche-Orient ancien, dont la présentation du Coran comme apocalypse (ch. XVI) n'est pas le moindre intérêt. La quatrième et dernière section de l'ouvrage offre une réflexion sur les déplacements contemporains du système des monothéismes.

On pourra se demander s'il est pertinent, voire légitime, d'essayer de rendre compte d'un ensemble de faits religieux inscrits dans la diachronie à l'aide d'un cadre théorique essentiellement synchronique. On pourra également se demander dans quelle mesure les faits de l'histoire ne sont pas dénaturés par une théorie qui « oublie » à toutes fins pratiques le manichéisme. Le fait que cette forme particulière du monothéisme méditerranéen n'ait pas survécu jusqu'à nos jours suffit-il à l'exclure de cet essai de systématisation ? On pourra également se demander si considérer *a priori* comme une seule et même entité la religion qui s'est élaborée autour du temple de Jérusalem dans les siècles qui ont précédé l'ère commune et le judaïsme rabbinique qui a pris forme en même temps que le christianisme ne s'inscrit pas précisément dans le traitement propre que ces monothéismes accordent au mythe en lui donnant des allures de parcours historique (p. 359). Car en somme, au-delà des perceptions que le judaïsme et le christianisme construisent d'eux-mêmes, ne sont-ils pas tous les deux également en rupture et en continuité avec la religion judéenne ? La réalité

historique ne nous imposerait-elle pas de rendre compte non pas de trois, mais de cinq monothéismes ou prophétismes méditerranéens, le judéen, le rabbinique, le chrétien, le manichéen et le musulman ? Et pourquoi limiter ces variantes aux trois grandes traditions ? S'il est vrai qu'un mythe est constitué de l'ensemble de ses variantes, Baa'ullah, Joseph Smith ou Claude Vorhillon ne sont-ils pas aussi pertinents à l'étude critique du prophétisme méditerranéen que Moïse, Jésus ou Mohammed ?

Cela dit, le parcours auquel ce livre invite son lecteur est doublement exemplaire. Son premier et principal mérite est certainement de traiter ces trois traditions monothéistes du point de vue de l'histoire des religions et de leur appliquer les concepts et les méthodes de cette discipline, ce qui est déjà révolutionnaire. De plus, en se dégageant d'un point de vue « bibliciste », l'A. opère une sorte de révolution copernicienne sans laquelle l'étude critique des monothéismes ne saurait progresser. Il devient dès lors possible de considérer les Écritures judéennes, la Bible des chrétiens, le Coran, mais aussi les traditions apocryphes qui s'en inspirent, les continuent et les complètent, ainsi que l'immense littérature de commentaires qu'ils ont suscitée, comme autant de variantes dont l'ensemble forme système. Le second mérite de ce livre est d'appliquer de façon convaincante le modèle dumézilien à l'analyse de certains récits, par exemple les chapitres consacrés à l'histoire de Joseph, ou encore l'histoire de Suzanne, et d'en montrer la cohérence à partir du modèle trifonctionnel indo-européen. Ce faisant, il démontre après bien d'autres que l'opposition entre Athènes et Jérusalem est moins irréductible qu'on ne le considère encore trop souvent.

L'ampleur et la richesse de l'information alliée à la profondeur de l'analyse et à l'originalité de la réflexion font certainement de ce livre un ouvrage indispensable pour quiconque s'intéresse à l'histoire des religions aussi bien qu'à l'étude du judaïsme, du christianisme et de l'islam, en particulier dans le domaine scripturaire.

Louis Painchaud

13. Kam-lun Edwin LEE, **Augustine, Manichaeism, and the Good**. New York, Peter Lang Publishing, 1999, xvi-142 p.

In his book, Lee attempts to trace Manichaean influence in Augustine's conception of the Good, arguing that this particular conception played a significant role in the later development of Augustine's doctrine of predestination. In light of this, Lee suggests that this doctrine has had an exaggerated influence on the Christian tradition and that the study of contemporary theological contexts (particularly in Asia) demand a reexamination of Augustine's major ideas.

There are, however, certain methodological problems in Lee's work. For example, writing from a theological perspective that accepts the orthodoxy-heresy dichotomy (p. 7), Lee does not explore the subtle and complex interrelations between various early Christian movements. The terms *Catholic* and *Christian* are used synonymously, and even though Lee is careful to distinguish Manichaeism in North Africa from Manichaeism as a whole (p. 6), an impression that Manichaeism was inherently superstitious (p. 32), deceptive (p. 8 ; p. 104, n. 5) and un-Christian (p. 7) is persistently reinforced.

More importantly, however, there is the difficult problem that faces all who study the relationship of Augustine to Manichaeism — i.e., can the testimony of Augustine concerning Manichaeism be taken at face value ? Lee attempts to circumvent this issue by examining Manichaeism, as *Augustine understood it*, since as an *auditor*, his knowledge of the movement may have been limited (p. 94, n. 11). In most instances, however, Lee accepts Augustine's presentation of Manichaeism as essentially valid (p. 5). This position neglects the fact that how Augustine under-

stood Manichaeism ought to be distinguished from how he represented it in his voluminous polemical literature.

It is, indeed, an extremely important task to discern if any traces of Manichaeism can be uncovered in Augustine. Such a project, however, cannot be done effectively by relying solely on Augustine's own testimony. In order to be meaningful, i.e., to ascertain whether there actually *is* a Manichaean strand in so important a figure in the history of Christian theology, then such efforts should be verified by comparison with primary Manichaean texts. Just as J. Kevin Coyle states in his forward to Lee's book that it should be "axiomatic that one cannot know Augustine without knowing Manichaeism" (p. x), so too should it be axiomatic that one cannot know Manichaeism without reflecting on Manichaean sources independent of Augustine.

Timothy Pettipiece

14. Pierre MIQUEL, **L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne**. Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Théologie historique », 108), 1999, xxx-352 p.

Cet ouvrage représente la suite donnée à deux précédents ouvrages de l'A. : *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250* (1989) et *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e siècle* (1991). Alors que « les deux précédents ouvrages ont présenté le vocabulaire grec et latin de l'expérience avant 1400 », la présente étude « a surtout porté sur les auteurs spirituels entre 1400 et 1700 environ, c'est-à-dire du crépuscule du Moyen Âge jusqu'à l'aube du siècle des Lumières. 1400-1700 : ces deux dates ne sont point fatidiques, mais c'est au cours de ces trois siècles que la théologie est devenue mystique et que la science est devenue expérimentale. L'émancipation vis-à-vis des autorités et de la raison se situe à la même époque [...]. L'enquête ne prétend pas être exhaustive : c'est plutôt une centaine de monographies. De chaque auteur a été généralement retenue une œuvre plus caractéristique » (p. VIII).

Dès lors, une question légitime se pose : que fait un tel livre dans une chronique de littérature chrétienne ancienne, où il semble être, à première vue, totalement anachronique (sans jeux de mots !) ? Tout s'explique lorsqu'on sait que l'A. s'intéresse rapidement, dans les premiers chapitres de son ouvrage, au vocabulaire de l'expérience de grands auteurs romains, de Cicéron à Sénèque, qu'il qualifie d'ailleurs, à notre avis improprement, de « païens », de même qu'à celui de quelques célèbres Pères latins et de deux papes. Il s'agit, en ce qui concerne les premiers siècles de l'ère chrétienne, de Tertullien, Augustin, Léon, Grégoire le Grand, Minucius Felix, Novatien, Jérôme, Marius Victorinus, Sulpice Sévère et du Maître.

Par la fréquentation de ces vénérables Anciens, l'A. amorce la réhabilitation de l'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne « devenue suspecte à l'époque de la Réforme et du modernisme » (page arrière de garde). Car toute théologie n'est-elle pas avant tout réflexion critique sur l'expérience spirituelle ou religieuse d'êtres humains ? Sur ce point, Miquel partage la vision du père Chenu qui « voyait dans les théologies des interprétations du dogme fondées sur des expériences spirituelles » (cité en p. XXIV).

En ce sens, la thèse centrale du livre plaide en faveur d'un constant dépassement de la théologie, un tel dépassement se situant toujours au-delà de l'expérience, aux fondements même du mystère. « Pour parler sans images, la théologie ne peut pas vivre en demeurant retranchée en deçà de l'expérience, mais en allant toujours au-delà, car c'est cela même que dit le mot expérience, du moins dans son acception essentielle et vraiment religieuse. L'étymologie l'indique déjà : expérimenter c'est aller, le long et au-delà de, c'est aller "par", traverser autant que possible de part en

part. L'expérience n'est donc rien d'autre que le mouvement par lequel l'être humain, au niveau de l'acte originel, sort de soi et dans un abandon sans retour, pénètre de plus en plus par gratuité à l'intérieur du Réel, le Mystère de l'Absolu et le Mystère des choses qui ne font pas nombre » (p. xxv).

C'est dans cette dernière considération que se trouve justement tout l'intérêt du livre. Ce qui n'apparaissait au début que comme une compilation thématique honnête, mais facile, de textes plus ou moins anciens prend alors davantage les dimensions d'une profonde réflexion sur le destin de l'homme. L'un des grands mérites de cet ouvrage est en effet de nous remémorer, en filigrane, que la finalité suprême et idéale de l'homme est de (re-)devenir dieu, c'est-à-dire atteindre la *theosis*, la déification, la divinisation.

Or, l'A. nous le rappelle avec pertinence, le chemin qui mène à la maison du Père emprunte toujours les sentiers mystérieux et fascinants de l'expérience spirituelle correctement réfléchie, des sentiers terribles et déroutants cachés dans le brouillard du doute et de la folie, mais des sentiers qui, par-delà l'obscurité trop humaine les environnant, conduisent le pèlerin au pas sûr jusqu'à la grandiose lumière de la libération finale.

Jean-Thomas Nicole

15. Giampietro DAL TOSO, **La nozione di *proairesis* in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche**. Frankfurt am Main, Peter Lang Publishing (coll. « Patrologia », série « Beiträge zum Studium der Kirchenväter », V), 1998, x-350 p.

La pensée de Grégoire de Nysse a fait l'objet ces dernières années de plusieurs études importantes, cependant que s'achèvent l'édition critique de ses œuvres et leur traduction en diverses langues. La parution de ces nombreux travaux, auxquels il faut ajouter la tenue de colloques et la mise au point d'instruments de travail, concordances ou bibliographies, témoignent de l'intérêt que cet auteur ne cesse de susciter depuis le milieu du xx^e siècle. L'ouvrage que nous présentons ici, une thèse de doctorat soutenue à l'Université grégorienne de Rome, en 1997, se propose d'éclairer l'anthropologie de Grégoire de Nysse par le biais d'une étude des occurrences dans son œuvre du concept de *προαίρεσις*, que l'on pourrait traduire par « liberté de choix ». Après un prologue consacré à des indications biographiques et chronologiques, et à une présentation de la méthodologie retenue, l'ouvrage s'ouvre, en première partie, sur l'analyse « sémiotico-linguistique » des occurrences de *προαίρεσις*. Dix-neuf passages tirés de douze œuvres sont ainsi étudiés, tous selon le même schéma : brève présentation de l'œuvre et situation de l'extrait, texte grec et traduction italienne, analyse linguistique et synthèse. Cette première partie s'achève par des « conclusions prospectives » portant sur les définitions de la *προαίρεσις* que l'on relève dans les œuvres de Grégoire de Nysse, les termes qui sont apparentés à celle-ci et ceux qui lui sont opposés. La seconde partie de l'ouvrage procède, sur la base des analyses précédentes, à un examen des fondements de l'anthropologie de Grégoire de Nysse, ramenés aux trois thèmes suivants : la création, la condition historique de l'homme et la vie morale et physique. Cette partie débouche sur une critique de deux monographies qui ont traité d'un aspect de l'anthropologie de Grégoire proche de celui auquel s'est intéressé l'auteur, soit J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris, 1953) et T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa* (Pérouse, 1975). L'épilogue situe la liberté de choix dans le contexte de l'anthropologie de Grégoire, comme élément constitutif de la création de l'homme à l'image de Dieu. Cet ouvrage constitue une contribution intéressante aux études nysséniennes et à l'histoire du terme *προαίρεσις*, dont l'auteur fait bien ressortir l'importance pour l'anthropologie de Grégoire. Cela étant dit et nonobstant le souci louable de laisser parler Grégoire de Nysse à travers ses propres textes (p. 13), on est un peu surpris

qu'il soit si peu tenu compte de l'abondante recherche dont il a fait l'objet depuis plusieurs décennies. Dans les notes, peu nombreuses d'ailleurs, les renvois à la littérature scientifique sont quasi inexistants. D'autre part, dans la seconde partie de l'ouvrage, les références aux extraits de Grégoire de Nysse qui sont cités sont données presque uniquement d'après les traductions italiennes utilisées par l'auteur, sans aucune indication de chapitre ou de pagination d'une édition du texte grec, ce qui handicape sérieusement l'utilisation que pourrait faire le lecteur de ce livre, bien conçu par ailleurs.

Paul-Hubert Poirier

16. Marie-Anne VANNIER, *L'expérience du Saint-Esprit*. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Foi Vivante – Les classiques », 393), 1998, 280 p.

La Bibliothèque chrétienne de poche « Foi vivante » constitue une collection de vulgarisation religieuse et existe grâce au partenariat éditorial œcuménique des plus célèbres maisons d'édition religieuses. C'est dans la perspective du « remarquable développement de la pneumatologie à la suite du concile Vatican II, en particulier dans les années 1980, et dans le cadre du dialogue œcuménique, de même que sous l'impulsion du renouveau charismatique qui a attiré l'attention sur l'importance de l'Esprit Saint dans la vie chrétienne » (p. 10) et compte tenu de l'orientation de l'année 1998 en vue « d'une redécouverte de la présence et de l'action de l'Esprit Saint » (p. 9) dans la préparation du Jubilé de l'Église catholique, que *L'expérience du Saint-Esprit* y fut publié. Ce livre, au dire de l'A., doit inviter à « reprendre la réflexion, afin de donner à l'Esprit Saint une place analogue à celle qu'il a dans l'Église d'Orient, tant dans la théologie que dans la liturgie, la vie spirituelle [...]. Ainsi serait-il possible de mieux comprendre l'Esprit Saint et de percevoir à quel point il est l'expression de la présence aimante, de la tendresse de Dieu, lui la lumière qui illumine tout être humain, lui qui non seulement divinise, mais aussi humanise et fraternise toute personne » (p. 10).

Dans ce but, l'A. privilégie les sources bibliques et patristiques ainsi que les développements médiévaux de ces dernières. Dans le cadre de cette chronique, nous examinerons surtout les premières et les secondes, sans considérer leurs développements théologiques ultérieurs, du fait des commentateurs du Moyen Âge. Des sources bibliques, l'A. ne retient que « les principaux passages, manifestant la présence de l'Esprit dans la création et la création nouvelle, le don de l'Esprit (ruah Yahvé) dans l'Ancienne Alliance, la plénitude de la présence de l'Esprit dans la vie de Jésus et le don qu'il en fait aux Apôtres, don qui porte de nombreux fruits, comme en témoignent les Actes des Apôtres et les épîtres pauliniennes » (p. 10).

Quant aux sources patristiques, elle les scrute en les considérant chaque fois comme un « témoignage original qui nous est donné de l'action de l'Esprit » (p. 11). En l'occurrence, et c'est là le fil d'Ariane de l'ensemble de sa synthèse, elle reconstitue, à l'aide des passages les plus marquants des textes des Pères, les principales étapes du processus historique d'élaboration d'une pneumatologie dans l'Église.

Le lecteur de *L'expérience du Saint-Esprit* retiendra sans doute comme idée principale : « La réflexion sur l'Esprit Saint a été relativement tardive chez les Pères. Esquissée par Irénée, elle s'est surtout développée pour répondre aux hérésies naissantes. Ceux qui jouèrent le rôle le plus important dans cette élaboration théologique furent Athanase, avec les "Lettres à Sérapion" et Basile, avec son "Traité du Saint-Esprit". L'œuvre de Basile fut complétée par celle de son ami Grégoire de Nazianze et de son frère Grégoire de Nysse, et elle servit de référence au Concile de Constantinople, où la divinité du Saint-Esprit fut reconnue » (p. 11).

D'une lecture facile, *L'expérience du Saint-Esprit* est une excellente introduction à la littérature patristique en général pour le néophyte cultivé intéressé par l'histoire des idées religieuses, la littérature ou la mystique, à qui il est justement destiné au premier chef. Également, par la beauté et la force poétique des textes assemblés sous ses yeux, ce livre rappellera au croyant que « le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit ; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit » (Jn 3,8).

Jean-Thomas Nicole

17. Carlos LÉVY, éd., avec la collaboration de Bernard BESNIER, **Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie**. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val-de-Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995). Turnhout, Brepols (coll. « Monothéismes et Philosophie »), 1998, 560 p.

Présenté comme un hommage à Valentin Nikiprowetzky, qui fut un remarquable promoteur des études philoniennes en France, ce colloque consacré aux relations entre Philon d'Alexandrie et la philosophie illustre l'actualité du Juif alexandrin et l'importance de son œuvre pour l'histoire de la pensée religieuse et philosophique du début de notre ère. Les vingt-cinq contributions que regroupent les Actes qui en sont issus ont été réparties en trois grandes sections, dont la première porte sur la langue philosophique de Philon. On y lira les textes suivants : Monique ALEXANDRE, « Le lexique des vertus : vertus philosophiques et religieuses chez Philon : *μετάνοια* et *εὐγένεια* » (à la lumière du *De Virtutibus*) ; Roger ARNALDEZ, « De quelques mots-clés dans la pensée de Philon d'Alexandrie, et de l'origine de leur contenu de signification » (noms propres bibliques et notions philosophiques correspondantes) ; Jean BOUFFARTIGUE, « La structure de l'âme chez Philon : terminologie scolastique et métaphores » (en particulier, celle des vêtements de l'âme) ; Maria Grazia CREPALDI, « Admiration philosophique et admiration théologique : la valeur du *θαυμάζειν* dans la pensée de Philon d'Alexandrie » (reprise et transformation par Philon du thème aristotélicien [*Mét. A, 2*]) ; Frédéric DEUTSCH, « La philautie chez Philon d'Alexandrie » (transformation d'une notion purement hellénistique en un concept religieux « empreint du plus profond judaïsme ») ; John DILLON, « *Asômatos* : Nuances of Incorporeality in Philo » (héritier du platonisme d'Antiochus d'Ascalon, Philon n'hésite pas à qualifier d'incorporels les corps célestes, même si ceux-ci sont composés de *pneuma*) ; Jean-Georges KAHN, « Philo hebraicus ? La traduction des *Œuvres complètes* de Philon en hébreu moderne. Ce qu'elle peut nous apprendre sur Philon lui-même » (le rapport de Philon à l'hébreu et les contraintes que cela impose au traducteur moderne de Philon en hébreu) ; Alain LE BOULLUEC, « La place des concepts philosophiques dans la réflexion de Philon sur le plaisir » (plaisir, raison, sensations ; le plaisir entre le mal et l'utile ; du plaisir à la joie ; critique philonienne de l'épicurisme) ; Carlos LÉVY, « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance : le problème de l'*oikeiôsis* chez Philon » (critique de la notion stoïcienne ; *οἰκείωσις* et *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*) ; José Pablo MARTÍN, « La configuración semántica *ἀρχή-νοῦς-θεός* en Filón. Una temprana combinación de Platón y Aristóteles » (reprises et innovations terminologiques chez Philon, pour exprimer la causalité du Dieu biblique) ; Folker SIEGERT, « Le fragment philonien *De Deo*. Première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon » (importante étude sur un fragment consacré à l'exégèse du titre « Feu dévorant », donné à Dieu en Dt 4,24, et conservé dans le corpus arménien de Philon ; traduction et commentaire basés sur les publications allemandes de l'auteur [Tübingen, 1988 et 1992]) ; John WHITTAKER, « How to Define the Rational Soul ? » (étude des couples *νοῦς καὶ λογισμός* et *νοῦς καὶ λόγος*, et de la triade *νοῦς/λόγος/αἴσθησις* ; proposition pour amender le texte du *De Praemiis* 26 et du *Quod Deterius* 83).

La seconde partie de ces Actes est réservée aux problèmes d'herméneutique et compte six contributions : Benny LEVY, « Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie : D... et la création du mal » (relecture critique de Philon à la lumière de la théologie juive) ; Cyril ASLANOFF, « Exégèse philonienne et herméneutique midrashique. Esquisse de confrontation dans une perspective linguistique » (les « démarches interprétatives » de Philon et des rabbins du Talmud et du Midrash ; place de Philon dans l'herméneutique juive, « un auteur objectivement très grec même s'il est subjectivement très juif ») ; Jacques CAZEAUX, « Philon ou la tapisserie de Pénélope » (les outils et le fonctionnement de l'allégorie chez Philon) ; Baudouin DECHARNEUX, « Quelques chemins détournés de la parole dans l'œuvre de Philon » (le concept de *logos* chez Philon : le *logos* premier-né de Dieu, le *logos* anthropologique, le *logos* des Thérapeutes) ; David RUNIA, « L'exégèse philosophique et l'influence de la pensée philonienne dans la tradition patristique » (ce que les Pères de l'Église se sont approprié de Philon d'Alexandrie, illustré par l'œuvre de Didyme l'Aveugle) ; Gregory E. Sterling, « A Philosophy According to the Elements of the Cosmos : Colossian Christianity and Philo of Alexandria » (l'importance de Philon pour la compréhension du Nouveau Testament : le cas de « l'hérésie » des Colossiens, la φιλοσοφία et les στοιχεῖα τοῦ κόσμου).

Les sept dernières contributions de ce volume concernent le rapport de Philon d'Alexandrie aux écoles philosophiques : G. BECHTLE, « La problématique de l'âme et du cosmos chez Philon et les médio-platoniciens » (l'importance et la permanence du fond philosophique commun sur lequel la pensée philonienne s'élabore : le cas du *Timée* dans l'interprétation de Philon, de Plutarque et d'Atticus) ; Bernadette A. DESBORDES, « Un exemple d'utilisation de la philosophie : la stratégie du recours à la thèse des lieux naturels » (évaluations du stoïcisme et du platonisme de Philon, à partir de Juste Lipse) ; Paola GRAFFIGNA, « La presenza di Eraclito nel trattato *De Vita Mosis* di Filone d'Alessandria » (traces d'« héraclitisme » chez Philon, dans sa description du personnage de Moïse, notamment la théorie du *logos* et le thème de la dualité) ; Vincent GUIGNARD, « Le rapport de Philon d'Alexandrie à la philosophie grecque dans le portrait des empereurs » (le roi-νόμος ἑμψυχος ; portée apologétique de la mise en valeur de la philosophie dans le portrait des empereurs) ; Alain PETIT, « Philon et le pythagorisme : un usage problématique » (à la recherche d'un pythagorisme présumé chez Philon — moniste ou dualiste — et de son articulation à la théologie philonienne) ; Roberto RADICE, « Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque. Influences probables et points de contact » (apport de Philon et du judaïsme alexandrin à l'évolution de la philosophie platonicienne aux premiers siècles de l'époque impériale) ; Alain MICHEL, « Philon d'Alexandrie et l'Académie » (la question du stoïcisme de Philon, à la lumière d'un parallèle entre celui-ci et Cicéron).

Par la richesse et la précision des études qu'ils contiennent, ces Actes constituent un ouvrage de référence non seulement sur les rapports entre Philon et la philosophie, mais aussi pour l'histoire de la philosophie — de la tradition platonicienne, en particulier — aux deux premiers siècles de notre ère. D'excellents index permettront d'en tirer le meilleur profit.

Paul-Hubert Poirier

18. Annie CHARLES-SAGET, dir., **Retour, repentir et constitution de soi**. Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. « Problèmes & Controverses »), 1998, 274 p.

Ce recueil d'une vingtaine d'articles représente l'aboutissement de recherches menées sous l'égide du Centre A.-J. Festugière de l'Université Paris X-Nanterre. En proposant diverses approches du thème de la constitution de soi sous les aspects du retour et du repentir bibliques, de la conversion et de la pénitence chrétiennes, et du retour au Principe dans le néoplatonisme, les

auteurs veulent éclairer les entrecroisements et les reprises entre philosophie et religion. Après la présentation de l'ouvrage, signée par Annick CHARLES-SAGET, celui-ci s'ouvre par deux contributions qui explorent « l'espace biblique ». Dans « Retour et repentir dans l'Israël ancien », Hedwige ROUILLARD-BONRAISIN présente les mots par lesquels s'exprime la conversion dans la Bible hébraïque, le substantif *šuva* et les racines *n̄hm* et *šub*, tandis que Cyril ASLANOFF étudie « les notions de retour à Dieu et de repentir dans la Septante », et le lexique qui était à la disposition des traducteurs : ἐπιστρέφειν, ἀποστρέφειν, μετανοεῖν, μεταμελεῖν.

La section consacrée au christianisme ancien permet tout d'abord à Jean-Daniel DUBOIS d'offrir une lecture de « la ritualisation de la repentance dans les écrits gnostiques valentiniens », à travers deux traités de Nag Hammadi, l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 6) et le *Traité tripartite* (NH I, 5), et la « grande notice » d'Irénée de Lyon (*Adversus haereses* I, 1-9). La contribution de Guy G. STROUMSA, intitulée « Du repentir à la pénitence : l'exemple de Tertullien », examine dans un premier temps les étapes de la mise en place d'une *paenitentia secunda*, pour ensuite s'attarder à l'analyse du *De Paenitentia* de Tertullien. Il réagit à juste titre contre l'interprétation que certains chercheurs protestants ont donnée de l'insistance de Tertullien sur la dimension communautaire de la pénitence comme une judaïsation du christianisme. Mais il est sans doute trop catégorique quand il affirme que, pour le *Pasteur d'Hermas*, « il n'y a pas de possibilité de rémission des péchés commis après le baptême » (p. 79). C'est une question fort discutée qu'aborde Marie-Anne VANNIER dans « À propos du *Cogito* chez Augustin », à savoir, dans quelle mesure Augustin peut-il être considéré comme le précurseur de Descartes lorsque celui-ci formule le fameux aphorisme *Cogito ergo sum*. M^{me} Vannier conclut que « Descartes devait connaître les textes où Augustin esquisse les linéaments du *Cogito*, qu'il a dû longuement méditer le livre X du *De Trinitate* et que, de manière paradoxale, il a mieux saisi le dynamisme de la pensée d'Augustin que les augustiniens du XVII^e siècle et lui a donné toute sa mesure » (p. 94).

La section réservée à « l'espace grec » est la plus étoffée du recueil. Dans le premier des cinq articles qui la composent, Paul AUBIN revient sur le parallèle « “Hiérarchie” plotinienne et Trinité chrétienne ». Après avoir présenté la réception du terme ὑπόστασις dans la théologie chrétienne, il montre comment se pose la question des « Trois » chez Plotin et chez les théologiens chrétiens de la Trinité. Le rapprochement qu'il fait entre la hiérarchie des Trois chez Arius et celle de Plotin rejoint les conclusions de Rowan Williams, dans son *Arius : Heresy and Tradition* (Londres, 1987). Tout en reconnaissant que « les rapprochements ne manquent pas entre la théologie chrétienne du IV^e siècle et certains thèmes plotiniens » (p. 107), P. Aubin remarque qu'il se produit entre les deux un déplacement de la métaphysique vers l'anthropologie, dans la mesure où, « entre l'*exitus* et le *reditus* il y a, pour un chrétien, la *conversion*, conversion morale, conversion du “cœur”, conversion qui introduit au mouvement de *reditus*, au terme duquel la créature atteint sa perfection » (p. 113). La contribution de Henry J. BLUMENTHAL, « The History and Destiny of the Individual Soul in Plotinus », présente les différents moments du destin de l'âme individuelle, procession originelle, descente, séparation, purification, réincarnation. Un des textes les plus intéressants de l'ouvrage est sans contredit celui de Jeannie CARLIER, sur « l'après-mort selon Porphyre ». Elle y examine deux questions connexes, la première, celle de l'évasion hors du cycle des naissances, « ce qu'on pourrait appeler le *salut éternel* » (p. 133), la seconde, celle de la transmigration des âmes d'homme dans des corps de bêtes, ces deux questions étant liées à celle « de la consubstantialité des incorporels, et plus largement de l'homogénéité des âmes, et des circulations qui sont possibles » (*ibid.*). Par la façon dont Porphyre répond à ces deux questions — possibilité d'une « éternelle félicité », mettant fin au cycle des renaissances, recul devant la transmigration animale —, le philosophe exprime un désir du salut, de la délivrance totale de la chair, qui lui fait prendre une certaine distance face aux « contraintes du système ontologique » (p. 160) auquel il adhère. Les dernières communications

destinées à explorer l'espace grec portent sur Proclus et Damascius. Dans la première, « Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus », Carlos STEEL se penche à son tour sur la notion d'être auto-constituant qui joue un rôle capital chez Proclus, ainsi que dans la gnose, comme cela a été mis en lumière par J. Whittaker. C. Steel montre que, pour Proclus et « contrairement à ce que pensent les médiévaux et les modernes, l'auto-constitution d'un être n'exclut pas qu'il dépende d'une cause supérieure : elle suppose même cette dépendance à cause de son caractère double (constituant et constituée) » (p. 175). Dans « Damascius on Procession and Return », John DILLON suggère une voie pour résoudre l'aporie posée par la procession d'un être qui demeure néanmoins dans ce qui le produit et ce vers quoi il retourne.

Nous laissons de côté les « reprises modernes », qui débordent le cadre de cette chronique, pour signaler que cet ouvrage se termine par une présentation et une traduction française du premier chapitre (p. 1-16 Morani) du traité *De la nature de l'homme* de Némésius d'Émèse. Même partielle, cette traduction ajoute à l'intérêt de cette publication pour tous ceux qui travaillent sur la littérature chrétienne ancienne³.

Paul-Hubert Poirier

19. Gretchen REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*. Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Monothéismes et Philosophie »), 1999, 297 p.

Présentée d'abord comme thèse de doctorat à l'Université de Californie à Berkeley, cette étude considère un courant qui a déterminé la réception et l'interprétation du *Timée* de Platon, à savoir la convergence des lectures stoïciennes et platoniciennes de ce dialogue. Plus précisément, l'auteure formule l'hypothèse que, d'une part, le *Timée* a fortement influencé le développement de quelques concepts centraux du stoïcisme et que, d'autre part, les Stoïciens ont conditionné certaines interprétations platoniciennes du dialogue. La fusion des interprétations stoïciennes et platoniciennes est comprise comme un « discours d'assimilation » au terme duquel « the *Timaeus* was significantly different from what it had been previously » (p. 16). C'est surtout l'analyse stoïcienne de l'univers qui a profondément marqué la manière dont le *Timée* a été lu par la tradition postérieure, notamment en ce qui a trait aux principes qui rendent compte de la dynamique présidant à l'ordre de l'univers, à l'analogie entre le macro- et le microcosme, à la nature de l'âme humaine, à la providence divine et au destin.

L'ouvrage s'ouvre sur une introduction d'une trentaine de pages, dans laquelle l'auteure analyse l'argument du *Timée*, en particulier de la section allant de 27d à 53c, qui porte sur l'univers, l'âme du monde, l'âme et le corps de l'homme, et la nécessité. Elle y retrace aussi « the channels through which the *Timaeus* started its journey in intellectual history » (p. 33), en particulier l'Ancienne Académie, Aristote et les Péripatéticiens, et les collections de δόξαι, d'opinions de philosophes. Les cinq chapitres qui suivent sont consacrés respectivement aux premiers Stoïciens, à Posidonius d'Apamée, à Philon d'Alexandrie, aux Médioplatoniciens (Plutarque, Galien et le *Didascalikos*) et à Chalcidius. Entre les chapitres II et III, un « interlude » est réservé à Antiochus d'Ascalon, Cicéron et l'Académie. Étant donné l'importance du *Timée* dans l'histoire de la pensée philosophique grecque et chrétienne, cet ouvrage clair et riche d'analyses précises consacré à la « fertilisation croisée » des lectures stoïciennes et platoniciennes du dialogue retiendra l'attention

3. Quelques rares coquilles à signaler : p. 47, l. 5 : *CD* 8, 16 ; p. 83, l. 8 : *provolvit* ; p. 102, *ult. lin.* : ce qui permet ; p. 111, 4-5 : pour [...] lui ; p. 144, l. 15 *ab imo* : ἀδέσποτον ; p. 158, l. 10 *ab imo* : de ce que disait ; p. 185, l. 15 : *return*, insofar ; p. 245, n. 1 (2 x) : G. de Durand ; p. 267, l. 21 : Balaam.

des spécialistes de la littérature patristique. L'auteure y montre que ces lectures ressortissent à une tradition au sens fort, vouée non seulement à transmettre des vérités philosophiques mais aussi à les réécrire et à transformer le langage par lequel elles s'expriment. Ce qui vaut tout aussi bien pour l'interprétation scripturaire pratiquée par les auteurs chrétiens de l'Antiquité.

Paul-Hubert Poirier

Éditions et traductions

20. Marc DE GROOTE, **Oecumenii commentarius in Apocalypsin**. Leuven, Éditions Peeters (coll. « *Traditio Exegetica Graeca* », 8), 1999, xiv-362 p.

Les commentaires sur l'Apocalypse qui ont été conservés de l'Antiquité chrétienne ne sont pas légion, en raison, sans doute, du caractère singulier de ce livre, mais aussi de la difficulté qu'il a eue à imposer sa canonicité à l'ensemble des Églises chrétiennes. Du côté grec, on ne possède plus que ceux d'André de Césarée (VI^e-VII^e siècle) et d'Aréthas de Césarée (début du X^e siècle), qui reprend largement celui de son prédécesseur, et surtout celui, plus ancien, d'Oécuménios (2^e moitié du VI^e siècle). En raison de sa date, de son ampleur et de son état de conservation, le commentaire d'Oécuménios constitue un témoin privilégié du texte de l'Apocalypse et de son interprétation dans l'Église grecque. En 1928, H.C. Hoskier, en marge de ses recherches sur le texte de l'Apocalypse, en a donné une édition fondée sur trois manuscrits, dont un de Messine, le seul à offrir au complet le commentaire. Pour méritoire qu'elle fût, l'*editio princeps* de Hoskier fit l'objet dès sa parution de nombreuses critiques, en raison, notamment, de sa base documentaire trop étroite. Préparée par une demi-douzaine d'études publiées de 1991 à 1997 dans *Sacris Erudiri*, l'édition qu'en propose maintenant Marc De Groote repose sur une exploitation exhaustive de la tradition manuscrite dans ses diverses manifestations. Tout d'abord, la tradition directe, riche de neuf manuscrits, puis la tradition indirecte, représentée par deux manuscrits d'André de Césarée, qui reprennent une trentaine de lignes du 3^e *logos* du commentaire d'Oécuménios, dix-sept manuscrits comportant des scolies tirées d'Oécuménios, sept manuscrits livrant un court texte inspiré du commentaire d'Oécuménios (la σύνοψις σχολική), et trois manuscrits du commentaire d'Aréthas, lequel utilise celui d'Oécuménios. L'introduction à l'édition présente de manière succincte les trente-huit manuscrits retenus et élabore un stemma pour les neuf plus importants. Le manuscrit de Messine, seul témoin de l'intégralité du commentaire, sert de base à l'édition, avec six autres qui s'accordent assez souvent entre eux. Le texte critique est accompagné d'un appareil dont les différents registres signalent les sources que cite Oécuménios ou auxquelles il fait allusion, les parallèles au texte d'Oécuménios dans la σύνοψις σχολική, et dans les commentaires d'André et d'Aréthas, la liste des manuscrits utilisés pour chacune des sections du commentaire et les variantes qu'ils présentent les uns par rapport aux autres, ainsi que le renvoi aux quelque vingt-cinq scolies dont un supplément donne l'édition (pour les chapitres II-IV et VIII). Quatre index complètent l'édition : un index scripturaire, un index des sources et allusions, qui témoigne éloquentement de la culture classique et patristique d'Oécuménios, un index des parallèles tirés d'André et d'Aréthas, et de la *Synopse*, illustrant l'influence exercée par Oécuménios, et un index des manuscrits.

Cette solide édition critique fournit désormais la base essentielle à ce qui pourrait être un nouvel Oécuménios, c'est-à-dire une reprise du texte grec accompagné d'une traduction annotée dans une langue moderne et d'une introduction qui présenterait l'auteur et son interprétation de l'Apocalypse. Déjà, M. De Groote a rassemblé plusieurs des éléments qui devraient figurer dans une telle introduction. En effet, son important article sur la *Quaestio Oecumeniana* (*Sacris Erudiri* 36, 1996, p. 67-105) a fait l'histoire des recherches consacrées à Oécuménios et a éclairé la person-

nalité de l'auteur : il s'agirait d'un partisan de la tendance néo-chalcédonienne de la seconde moitié du VI^e siècle et non d'un correspondant homonyme de Sévère d'Antioche. Il reste à souhaiter qu'après ce très beau travail, M. De Groote nous donne une édition complète qui rendrait vraiment accessible le commentaire d'Oécuménus.

Paul-Hubert Poirier

21. **La Chaîne sur l'Exode. I. Fragments de Sévère d'Antioche.** Texte grec établi et traduit par Françoise Petit. Glossaire syriaque par Lucas VAN ROMPAY. Leuven, Éditions Peeters (coll. « *Traditio Exegetica Graeca* », 9), 1999, xxviii-214 p.

Depuis la publication du catalogue des chaînes (*catenae*) exégétiques grecques par G. Karo et H. Lietzmann, en 1902, ces recueils d'extraits patristiques organisés selon la progression du texte biblique ont suscité un intérêt croissant de la part des spécialistes de la Bible et de la littérature chrétienne ancienne. De nombreux travaux ont permis de voir clair dans la composition de ces recueils et les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, et ont ainsi ouvert la voie à leur édition. Au nombre des chaînes, celles sur la Genèse et l'Exode ont retenu l'attention de la philologue belge Françoise Petit, qui leur a consacré de nombreux articles et, en comptant celui-ci, sept volumes d'édition. Éditer une chaîne exégétique est toujours un travail très délicat, étant donné l'existence de plusieurs types de textes et, à l'intérieur de ceux-ci, de variantes significatives d'un manuscrit à l'autre, souvent dues au phénomène de la réécriture. On ne peut donc appliquer de solution qui vaudrait de manière générale. Dans le présent ouvrage, madame Petit a choisi d'éditer les fragments de Sévère d'Antioche transmis par la chaîne sur l'Exode. La décision de réserver à ces fragments un traitement particulier se justifie par le fait que le lot important de citations imputées à Sévère d'Antioche par les manuscrits caténiques de l'Exode n'appartient pas au fonds primitif de la chaîne, car celle-ci, « élaborée sans doute vers le milieu du V^e siècle » (p. xi), est antérieure à Sévère. Une autre justification de cette décision tient aux conditions qui ont présidé à la transmission des œuvres de Sévère. Patriarche monophysite d'Antioche de 512 à 518, Sévère fut destitué par l'empereur Justin, et ses ouvrages condamnés par le synode de Constantinople en 536. L'empereur Justinien en ayant ordonné la destruction complète, ils n'ont survécu que dans des traductions syriaques réalisées par les monophysites de Syrie, en particulier par Paul de Callinice et Jacques d'Édesse. Dès lors, les fragments sévériens préservés par les chaînes constituent un précieux témoignage du texte grec original tout en permettant de tester la fidélité des versions syriaques. L'introduction de la présente édition présente le contenu sévérien de la chaîne sur l'Exode, ainsi que la répartition des fragments entre les œuvres de Sévère (*Homélies cathédrales*, *Contre Julien d'Halicarnasse*, correspondance). Un certain nombre de ces fragments sont des parallèles et des réécritures, alors que d'autres demeurent d'attribution incertaine, ou ont dû être écartés parce que faussement attribués au patriarche par les manuscrits. L'examen de la tradition manuscrite, partagée en deux rameaux, montre que celle-ci est « remarquablement ferme » (p. xxii). L'introduction se termine par une présentation particulièrement claire de la position doctrinale de Sévère. Les préoccupations christologiques de Sévère conditionnent le rapport qu'il entretient avec l'Écriture, dans la mesure où il « ne vise pas à expliquer le texte sacré mais cherche en lui des appuis pour étayer ses positions doctrinales » (p. xii). L'édition proprement dite porte sur 81 fragments. Pour chacun, on trouvera le texte grec et la traduction française⁴, un appareil critique et des notes explicatives, ainsi qu'en traduction, les lemmes bibliques sur lesquels portent les fragments.

4. P. 79, frag. 838, l. 3, lire sans doute « dénudé de vertu *ou* non couvert ».

Si cette édition est une importante contribution aux études caténiques et sévériennes, elle constitue également un précieux outil de travail pour les syriacisants. On y trouvera en effet une étude originale, signée par Lucas Van Rompay, des versions syriaques de Sévère d'Antioche envisagées du point de vue de la technique de traduction ; cette étude, qui concerne surtout la traduction des *Homélies cathédrales* réalisée par Jacques d'Édesse et éditée dans la *Patrologia orientalis*, est accompagnée de deux glossaires, grec-syriaque et syriaque-grec, portant sur 49 fragments dont les textes grecs et syriaques présentent entre eux une correspondance étroite. Dans ce travail novateur, le prof. Van Rompay explique plusieurs des procédés auxquels eut recours Jacques d'Édesse pour rendre les nuances du grec de Sévère. Les faits dégagés ici ne valent pas que pour la traduction de Sévère ; ils sont attestés dans d'autres traductions du grec au syriaque. La portée de la contribution du prof. Van Rompay dépasse donc le cadre de cette édition et devra être prise en compte par tous ceux qui travaillent sur des textes syriaques traduits du grec.

Paul-Hubert Poirier

22. ORIGEN, **Homilies on Luke**. Text from the Latin version of Jerome. Introduction, translation, notes and index by J.T. Lienhard. Washington, The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church », 94), 1996, 246 p.

Sometime between 233 and 244 CE, Origen wrote his *Homilies on Luke* for the instruction of catechumens. Saint Jerome, who translated the lost Greek originals into Latin, has left us 39 of Origen's homilies on the *Gospel of Luke*, but it seems certain that at least 3 were lost between their composition and Jerome's translation. Any remnants of Origen's writing are of course precious. But these homilies are also significant from a historical point of view. The only other extant patristic works on *Luke* that we possess are the homilies of Cyril of Alexandria and the *Exposition* of Ambrose, which is itself extremely indebted to Origen. The *Homilies on Luke* are also the only extant work on either of the canonical infancy narratives prior to Hilary's discussion of the *Gospel of Matthew's* version ca. 355.

It has been said that Origen lived in the Bible. For him, the Bible formed an entire universe of meaning. One would think that this approach would be limiting, especially to a thinker of Origen's caliber, but what limits it did impose served only to focus and direct his thought. It is also important to remember that the biblical universe was, for him, similar to the physical universe in that neither were seen as ends in themselves. Both were means to explain the separation of the soul from God, and to reunite the two. Now, where similarity is perceived, questions of relationship and hence of priority arise. What made Origen a religious thinker, and not a philosopher, is that in comparing the world and the Bible, he gave the priority to the Bible. And he did this so thoroughly and unself-consciously that he seemed to forget that it was possible to see things from any other point of view. A charming example of this is preserved in the sixth homily, discussing *Luke* 1:24-32. At 1:30, Mary is met by an angel, who says "Hail, full of grace" (κεχαριτωμένη). Mary is frightened by this apparition. Now, you or I might find it natural that to be unexpectedly met and addressed by an angel would be frightening in itself. But Origen does not even consider this explanation for Mary's fright — he instinctively assumes that it is a question of language. It is obvious to him that Mary, being pious, would realize immediately that the particular word used by the angel to greet her is a word never before used in Scripture, and the novelty of this new form of address, combined with the responsibility of being the one to inaugurate the divine use of this word, are what caused her fright. It is a small incident, but one that says much about how Origen thought.

This volume includes an introductory essay by Joseph Leinhard, one that manages the difficult feat of being both comprehensive and incisive. While its brevity combined with the number of

topics that it must address prevent it from going into great detail, it still manages to identify a number of issues and discuss them enough to give the interested reader a basis for further research. Particularly interesting is his discussion of how Origen reads, and how this both reflects and affects his thought. In this context, Lienhard briefly discusses the alternation in Origen's writing between a two-level or three-level approach to hermeneutics. In either approach, the poles of "carnal" and "spiritual" understandings of Scripture remain, but the more rare three-level approach adds a middle term, whether identified as the level of "soul" or the "mystical" level. The *Homilies* work on the two-level approach, perhaps because they were meant to be read to groups of catchumens, and thus had to be both concise and introductory in nature.

Leinhard also raises the more general, and less discussed, issue of Origen's training in rhetoric. As he says, "For modern readers, the unit of understanding is the sentence or the pericope ; for Origen, the unit of understanding was the word" (p. xvii). Students at that time were taught to analyze texts word by word, isolating "every possible allusion and every conceivable relationship" (*ibid.*). This casts new light on Origen's statement in this volume that "I believe every word of the Scripture has its meaning" (35.7) — while his application of the principle was undoubtedly distinctive, the principle itself was not. The introduction also discusses Origen's methodology, pointing out that his dominant principle is to explain the Bible by the Bible. The meaning of a given word in a given context is found by examining its use in other Biblical contexts, or by analogy with similar uses of different words.

Of course, this focus on individual words should not blind us to the fact that Origen was also a pioneer in text criticism and one of the great interpreters of the early church. Homily 34, where he discusses an elder's allegorical interpretation of a parable, shows us Origen at his interpretative best. The elder has presented a simple explanation of the tale of the good Samaritan, with a one-for-one substitution of the major terms in the tale — thus, "The man who was going down is Adam, Jerusalem is paradise, and Jericho is the world. The robbers are [...]" (34.3) and so on. Origen sums it up by saying, "All this has been said reasonably and beautifully. But [...]" and then proceeds to his own explanation. We watch in awe as he proceeds, in 3 tightly organized pages, to integrate everything relevant to the story (minutiae of phrasing, tiny details and unstated but logical inferences in the narrative, etymological analysis of names, relevant Old Testament comparisons, etc.) into a masterful explanation of its complete and multi-layered meaning that is to the elder's explanation what a searchlight is to a candle.

Michael Kaler

23. **La vie de sainte Hildegarde de Bingen et les actes de l'enquête en vue de sa canonisation.**

Introduction, traduction, commentaire et tables par Charles Munier. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sagesse chrétiennes »), 2000, 224 p.

L'A. propose ici la première traduction française de la *Vita sanctae Hildegardis*. Sans être une biographie, aux sens moderne du mot, cette « vie de sainte Hildegarde », rédigée par le moine bénédictin Théoderich d'Echternach, vraisemblablement entre 1182 et 1187, offre une aide appréciable pour qui désire accéder à l'univers hildegardien. Le texte présente, en effet, une bonne vue d'ensemble de la vie, de l'œuvre littéraire et de l'action charismatique et thaumaturgique de l'abbesse rhénane.

Dans l'introduction, qui fait près de la moitié du volume, l'A. donne quelques éléments de la vie de Hildegarde de Bingen afin de permettre au lecteur de mieux situer ce personnage non seulement dans le temps, mais aussi dans l'évolution de l'Église catholique. Il nous donne un bref aperçu de ses œuvres littéraires que l'on redécouvre depuis quelques décennies. Par le passé les écrits de

Hildegarde de Bingen, qui jouissaient de la considération que leur procuraient la sainteté et le mysticisme de leur auteur, ont parfois souffert d'une grande liberté d'interprétation. On nous présente également un rapide survol des matériaux disparates dont Théoderich disposait pour la rédaction d'une « vie de sainte Hildegarde ». Théoderich a intégré dans son ouvrage les travaux inachevés de Guibert de Gembloux et le *Libellus* du moine Gottfried, tous deux secrétaires de Hildegarde pendant les dernières années de sa vie. Il s'est également servi des « visions secrètes et mystérieuses » compilées dans l'autobiographie de l'abbesse rhénane. Théoderich a recueilli fidèlement dans le livre I les témoignages de ceux qui furent les collaborateurs et les confidents de Hildegarde. Au livre II, l'auteur rapporte les visions de Hildegarde et y insère des extraits de ses écrits racontant ses visions. Dans le livre III, il consigne les miracles attribués à l'action de sainte Hildegarde. En dernier lieu, on trouvera les actes de la procédure de canonisation de l'abbesse rhénane. Selon l'A., le protocole de l'enquête dans la procédure de canonisation constitue un témoignage hautement représentatif de la piété populaire à l'aube du XIII^e siècle et méritait, à ce titre, d'être intégré dans la littérature hagiographique de l'époque.

Dans la composition, Théoderich s'est souvent contenté d'intégrer à une construction factice des pièces hétéroclites. Cette manière d'opérer relève de la juxtaposition plus que de la composition proprement littéraire ; elle est significative, en tout cas, des procédés de l'hagiographie médiévale. En effet, les faits historiques, tout comme les traits individuels qu'ils révèlent, ne jouent qu'un rôle secondaire, dans la mesure où le narrateur, guidé par une intention didactique, esquisse une image idéale, celle du saint triomphant de tous les obstacles, afin de prouver que la protagoniste appartient aux élus de Dieu, appelés à imiter et à partager sa sainteté.

Notons également la présence d'une riche bibliographie et de trois index (noms, auteurs anciens et scripturaire) qui viennent compléter cet ouvrage.

Delphine Bayona

24. Sulpice SÈVÈRE, **Chroniques**. Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire par Ghislaine de Senneville-Grave. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 441), 1999, 552 p.

Ghislaine de Senneville-Grave, qui a soutenu un doctorat sur les *Chroniques* de Sulpice Sèvre, nous présente ici une œuvre aussi peu connue que son auteur, *Sulpicius Severus*. En effet, le nom de saint Martin de Tours nous est sans doute plus familier que celui de Sulpice Sèvre. Or, le nom du premier serait beaucoup moins célèbre sans la biographie que lui a consacrée le second. Biographe et admirateur de saint Martin, Sulpice Sèvre, né vers 360, en Aquitaine, a vraisemblablement étudié et pratiqué le droit à Bordeaux, avant de se consacrer à l'ascétisme et de rédiger la *Vita Martini*, dans le courant de l'année 397. Comme le relève l'auteur, dans son Introduction (p. 9), c'est un homme d'âge mûr, dans la quarantaine, qui rédige les *Chroniques*, dans son domaine de Primuliacum, près de Toulouse, entouré d'amis qui se comportent comme des disciples.

Si on a pu parler, à propos de la *Vita Martini*, d'un « événement littéraire⁵ », ce que confirment les 150 manuscrits qui nous ont transmis la biographie⁶, on ne saurait en dire autant de l'ouvrage connu sous le nom de *Chronica*, conservé dans un seul manuscrit, le *Vaticanus Palatinus latinus*

5. Henri MARROU, « De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand (303-604) », dans J. DANIELOU et H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, 1. *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, p. 336.

6. Adalbert HAMMAN, « Writers of Gaul », dans Angelo DI BERARDINO, *Patrology*, vol. IV, *The Golden Age of Latin Literature*, Westminster (Maryland), Christian Classics, 1986, p. 540.

(p. 59). Et, pourtant, il s'agit d'un écrit remarquable à plus d'un titre. Exemple accompli d'un genre littéraire, la chronique, et plus particulièrement de la chronique chrétienne, les *Chroniques* se distinguent notamment par la pureté du style qui rappelle, par sa brièveté, le style de Salluste et de Tacite. D'autre part, la teneur du propos, c'est-à-dire donner un récit abrégé de l'histoire, en accord avec les Écritures, depuis la création du monde jusqu'au consulat de Stilicon, autour de l'an 400 de notre ère, se signale par la sobriété du traitement et un grand souci d'exactitude. À huit reprises, en effet, Sulpice Sévère donne le calcul exact des jours depuis la création et, plus d'une fois, il se met en devoir d'expliquer comment il a pu établir certaines dates avec précision, après avoir consulté de nombreux auteurs. L'intention de l'auteur correspond, dans son ensemble, à l'intention habituelle de tout orateur antique : enseigner, plaire, émouvoir (p. 20-26), ce qu'il fait, d'ailleurs, en donnant à sa chronologie le cadre chrétien de la semaine où, comme le précise la 2^e *Épître de Pierre* (3,8), un jour compte pour mille ans. Cette typologie des six jours, qui couvrent une période de six mille ans — le septième jour marque la fin de l'histoire —, explique pourquoi Sulpice fait de la bataille de Marathon, survenue 5000 ans après la création, et non pas de la naissance du Christ, le point de rupture de sa chronologie. Dans le même esprit, à moins qu'il ne faille l'imputer à un souci de s'en tenir aux seules *gestae* (Préface 1), l'auteur n'ose toucher à ce que contiennent les Évangiles et les Actes des Apôtres (II 27,2) et s'attache plutôt à ce qu'il appelle les *reliqua*, le reste des événements. De ces événements, Sulpice Sévère retient plus particulièrement la séquence des persécutions qui frappent les chrétiens, en commençant par la persécution de Néron pour conclure avec celle de Dioclétien, la neuvième en titre. Cette série de neuf persécutions permet à l'auteur de situer sa propre époque à la fin des temps. Comme il a été clairement annoncé que « le monde devait endurer dix plaies », en conséquence, d'après Sulpice, la persécution « qui reste sera la dernière » (II 33,2). Sans être millénariste, Sulpice donne ainsi à sa chronologie quelques accents à saveur eschatologique. Parmi les *reliqua* qui intéressent également l'auteur, la crise arienne et l'hérésie priscillienne figurent au premier plan. Là-dessus, malgré quelques confusions et imprécisions (p. 47), le témoignage de Sulpice s'avère fort utile — plus spécialement sur l'hérésie priscillienne —, puisqu'il a vraisemblablement eu accès, selon Ghislaine de Senneville-Grave, à des sources privilégiées, notamment les *Actes du concile* de Saragosse, les deux premiers *Traité*s de Priscillien et les *Actes du concile* de Bordeaux (p. 47).

Dernier élément remarquable à souligner, le beau cas de synthèse des cultures chrétienne et gréco-romaine que constituent les *Chroniques* de Sulpice Sévère. En effet, d'un côté, par leur attachement aux Écritures et le sens qu'elles donnent à l'histoire, et, de l'autre, par l'usage de sources profanes et l'attachement à une certaine romanité qui doit beaucoup à Salluste et Tacite, les *Chronica* traduisent assurément, selon le mot de l'auteur, « un effort conscient d'acculturation » (p. 58).

Dominique Côté