

Article

« Littérature et histoire du christianisme ancien »

Jennifer K. Wees, Charles Mercure, Serge Cazalais, Marie-Pierre Bussières, Eric Crégheur, Timothy Pettipiece, Michael Kaler, Paul-Hubert Poirier, Louis Painchaud et Dominique Côté
Laval théologique et philosophique, vol. 57, n° 3, 2001, p. 563-604.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401383ar>

DOI: 10.7202/401383ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

En collaboration**

Instrumenta studiorum

1. Uwe-Karsten PLISCH, **Einführung in die koptische Sprache. Sahidischer Dialekt**. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag (coll. « Sprachen und Kulturen des christlichen Orients », 5), 1999, XII-179 p.

En 1999-2000 ont paru coup sur coup deux grammaires de la langue copte (dialecte sahidique). La plus récente, *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary : Sahidic Dialect* (Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, 520 pages), par Bentley Layton, est une présentation exhaustive, progressive et tout à fait originale de l'état du dialecte sahidique attesté principalement par l'œuvre d'Apa Shénouthé († 465) et par les traductions bibliques. Cette grammaire est certainement la plus importante publication de linguistique copte depuis la parution des *Collected Papers* (Jérusalem, 1971) de Hans Jakob Polotsky, et elle restera un ouvrage de référence tant sur le plan pédagogique que scientifique. La seconde grammaire, celle que nous présentons maintenant, affiche des prétentions beaucoup plus modestes. Son auteur, membre du « *Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften* », s'est proposé de rédiger une introduction succincte et complète au principal dialecte littéraire de la langue copte, qui reflète l'état le plus récent de la recherche en linguistique copte. Il a conçu son ouvrage autant comme un manuel, un « *Begleitbuch* », que comme un ouvrage de consultation aisée et rapide, destiné aux débutants comme aux avancés et pouvant servir à l'auto-apprentissage. À la différence des grammaires sahidiques existantes, y compris celle de Layton, le manuel de Plisch cherche à rendre compte des variétés du copte sahidique en intégrant de nombreux exemples tirés des textes de Nag Hammadi, de manière à avertir l'utilisateur des particularités qu'il risque vite de rencontrer dans la fréquentation des textes. Quelques exemples proviennent même de sources non sahidiques, à l'occasion « sahidicisés » pour faciliter la comparaison. Un petit nombre d'exemples a été forgé par l'auteur, à des fins d'illustration. C'est donc dire que, contrairement à celle de

* 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 ; 57 (2001), p. 337-365.

** Ont collaboré à cette chronique : Marie-Pierre Bussièrès, Serge Cazalais, Dominique Côté, Eric Crégheur, Michael Kaler, Charles Mercure, Louis Painchaud, Timothy Pettipiece, Paul-Hubert Poirier et Jennifer Wees. Marie-Pierre Bussièrès en a assuré la rédaction.

Layton, la grammaire de Plisch ne prétend pas refléter un état homogène, ou standard, du copte sahidique. Si la base documentaire de la grammaire est quelque peu hétérogène, il n'en va pas de même de son architecture et des outils utilisés pour décrire la langue. L'auteur recourt en effet systématiquement aux catégories mises en place par Polotsky et Ariel Shisha Halevy, et qui sont largement reçues aujourd'hui. Cela est particulièrement sensible dans les exposés sur la phrase nominale, les schémas de conjugaison, les transpositions et surtout la phrase dite clivée. La matière de l'ouvrage est répartie en 25 chapitres, ordonnés de A à Y et comprenant : alphabet et écriture (A), noms et pronoms (B-H), noms de nombre, prépositions, conjonctions et particules (I-N), verbes et types d'énoncés (O-Y). Une seule chose aurait pu être ajoutée pour rendre la présentation plus claire : une numérotation continue, en marge, des paragraphes, en sus des titres et sous-titres, ce qui aurait facilité les renvois internes et la consultation des index. Neuf appendices complètent la grammaire : des tableaux de conjugaison très aérés, incluant les transpositions ; une synopse de la terminologie du système de conjugaison, qui met en parallèle les termes utilisés par Plisch avec ceux de W. Till, d'A. Shisha-Halevy et du « *Berliner Arbeitskreis* » ; un aperçu des dialectes du copte ; des textes d'exercice tirés de la Bible, de la littérature copte originale et de Nag Hammadi ; une bibliographie ; un lexique pour servir à la traduction des textes d'exercice, avec les renvois aux passages pertinents de la grammaire ; un glossaire des termes grammaticaux et un répertoire des matières. Si l'on considère l'objectif que Uwe-Karsten Plisch s'était fixé, à savoir de produire un manuel concis, complet et à jour du copte sahidique, on peut affirmer qu'il a parfaitement réussi. En moins de 200 pages, de fait une centaine si l'on exclut les appendices, il fournit au débutant tout ce qu'il doit savoir pour se lancer dans la lecture et l'explication des textes coptes sahidiques. Par comparaison avec les manuels de même dimension qui existent pour le copte ou d'autres langues anciennes, notamment le syriaque, celui-ci se distingue par la grande clarté des exposés, par le choix judicieux des « exceptions » ou des particularités retenues et par la grande cohérence des catégories descriptives. Les exemples sont également très pertinents, même si l'un ou l'autre sont reconstitués, ce qui en affaiblit la valeur démonstrative (cf. p. 76, la citation des *Sentences de Sextus* 16, 25-27). Enfin, la qualité de la typographie et de la disposition visuelle de la matière favorise la lisibilité. Dans la chrestomathie, des notes lexicales ou morphologiques disposées en marge explicitent les formes qui pourraient dérouter le débutant. Somme toute et considérant l'objectif poursuivi par l'auteur, cette introduction à la langue copte est excellente. On ne pourra que regretter qu'il n'en existe pas d'équivalent en français. Heureusement l'auteur a usé d'une langue allemande claire et relativement simple, qui ne devrait pas trop rebuter les utilisateurs francophones.

Paul-Hubert Poirier

Bible et histoire de l'exégèse

2. **La Bible d'Alexandrie. VII. Les Juges.** Traduction des textes grecs de la Septante, introduction et notes par Paul HARLÉ, avec la collaboration de Thérèse ROQUEPLO. Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, 286 p.

Il n'est plus nécessaire de présenter la *Bible d'Alexandrie*. Avec plus d'une dizaine de volumes parus depuis 1986, cette traduction française de la Septante (LXX) s'est d'ores et déjà imposée comme une des entreprises scientifiques majeures dans le domaine de l'exégèse biblique. La production de chacun des volumes est l'aboutissement d'un patient travail d'équipe et d'une recherche approfondie et neuve portant tout à la fois sur le texte grec de la LXX, son histoire et ses diverses formes, sur les relations du grec avec l'hébreu du texte massorétique (TM), sur les techniques de traduction mises en œuvre et sur la réception du texte grec dans les littératures juive et chrétienne

anciennes. Le volume que nous présentons maintenant est un des meilleurs exemples des difficultés posées par la traduction de la LXX dans une langue moderne. Il faut dire que le cas de la LXX du livre des *Juges* est particulier, dans la mesure où elle est attestée par quatre types de texte, « tous dépendant directement ou indirectement d'un texte primitif nécessairement postulé » : « l'Alexandrinus et son groupe, [...] témoins d'un texte ancien, mais [...] touchés par la recension hexaplaire d'Origène » ; le Vaticanus, « reconnu comme le produit d'une recension pré-héxaplaire, datant du 1^{er} siècle de notre ère, sur un texte hébreu qui est pratiquement celui du TM » ; un texte antiochien représenté par quelques manuscrits, dont deux onciaux fragmentaires ; une quatrième forme dépendant de la recension hexaplaire et identique au « type de texte qu'a pu connaître Augustin à travers la *Vetus latina* » (p. 26-27). Déjà, l'édition de Rahlfs (Stuttgart, 1935) reflétait cette diversité par ses deux registres superposés, le texte supérieur (A) constitué par l'Alexandrinus amendé par la recension hexaplaire d'Origène et des représentants du texte antiochien, et le texte inférieur (B), le Vaticanus. La double traduction française qui figure dans ce volume reflète parfaitement cette complexité textuelle, en proposant, sur la page de gauche, la traduction du texte A de Rahlfs, et, sur la page de droite, celle du texte B. Un appareil de notes, qui occupe régulièrement la moitié de la page, présente et discute les variantes des deux textes grecs, les divergences de A et de B l'un par rapport à l'autre, et leurs relations avec l'hébreu. L'ensemble formé par ces deux traductions, les notes qui les accompagnent et les sections IV (« Le problème textuel de la LXX des *Juges* ») et V (« Le texte antiochien des *Juges* ») du premier chapitre de l'introduction fournit la mise au point la plus complète sur les états de la version grecque de ce livre biblique. Même s'il est consacré aux versions grecques des *Juges*, ce chapitre concerne, sur plus d'un point, l'interprétation du livre biblique en tant que tel : le titre du livre, sa place dans les canons septantiste, rabbinique et chrétien, les deux appellations des juges (κριτής et σωτήρ), la chronologie interne du livre, sa composition, les techniques de traduction utilisées. On y montre aussi que la LXX des *Juges* témoigne d'une tradition de lecture orale du texte hébreu, qui équivalait parfois à une véritable actualisation. Par ailleurs, la LXX des *Juges* manifeste « une tendance à pratiquer le littéralisme, tendance qui se confirme dans les livres historiques qui suivent » (p. 35) et qui éclaire l'histoire de la LXX. Dans ce cas, il est permis de parler de rupture, « entre une première école de traduction, au III^e siècle avant notre ère, attentive aux équivalences entre les deux langues, et une seconde école, au moins deux générations plus tard, soucieuse de décalques et d'imitations des tours de l'hébreu les plus fréquents » (*ibid.*).

Le second chapitre de l'introduction est consacré aux lectures anciennes des *Juges*, somme toute assez peu nombreuses. On signale tout d'abord les échos qu'a trouvés le livre dans la Bible elle-même, le traitement que lui réservent Josèphe (témoin d'un texte de type antiochien), Philon (une seule citation) et la tradition patristique, pour l'essentiel Origène et Théodoret de Cyr. Une place à part est faite au Cantique de Déborah (Jg 5), ce qui n'est guère surprenant puisqu'il est considéré « comme le texte poétique le plus ancien de la Bible » et qu'à l'intérieur des *Juges*, il prend l'importance « d'un livre dans le livre » (p. 47). Les aspérités de l'hébreu ont constitué un défi majeur pour les traducteurs grecs, qu'ils ont relevé de diverses manières, comme l'atteste la pluralité des traductions que laisse entrevoir la tradition textuelle du Cantique. Le quatrième et dernier chapitre de l'introduction aborde les problèmes lexicaux posés par la LXX des *Juges* : les mots hapax et les néologismes, les innovations lexicales, le recours au terme ἀλλόφυλοι, littéralement « ceux d'une autre race, ou espèces », pour désigner les Philistins, les effets d'ironie ou de littéralisme, les noms de personne et de lieux, le titre *kurios* et le sens de χιλιάς, habituellement « millier », mais ici « contingent ». L'étude du lexique confirme la conclusion de l'auteur, à savoir que le Vaticanus, d'une part, l'Alexandrinus et le texte antiochien, d'autre part, « doivent être interprétés comme des recensions, les unes plus anciennes, l'autre plus récente, d'un texte primitif produit en Égypte » (p. 53).

Cet ouvrage est beaucoup plus qu'une traduction française des deux versions grecques des *Juges*. Il constitue une véritable étude littéraire du livre biblique, soucieuse d'en manifester la structure et l'unité, et de montrer que « le livre des Juges est un ouvrage littéraire dont les éléments sont soigneusement ajustés pour créer dans l'esprit du lecteur le sentiment d'un drame, voire le climat d'une tragédie à l'antique » (p. 30). Les sous-titres qui accompagnent l'annotation, et que l'on aurait aimé retrouver dans l'introduction sous la forme d'un plan du livre, font bien voir la progression du drame. Par l'attention qu'elle accorde aux questions textuelles et littéraires, cette excellente addition à la *Bible d'Alexandrie* est une contribution importante à l'étude du livre des *Juges*.

Paul-Hubert Poirier

3. **La Bible d'Alexandrie. Les Douze Prophètes. 23. 4-9. Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie.** Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite HARL, Cécile DOGNEZ, Laurence BROTTIER, Michel CASEVITZ, Pierre SANDEVOIR, avec la collaboration de Roselyne DUPONT-ROC, Thérèse ROQUEPLO et Félicien ROUX. Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, 417 p.

Le corpus des Douze Prophètes mineurs de la Septante (LXX), ou *Dodekapropheton*, se présente selon un ordre différent de celui du texte massorétique hébreu (TM). C'est ainsi qu'on les trouve ordonnés de la manière suivante : *Osée, Amos, Michée, Joël, Abdiou (Abdias), Jonas, Naoum (Nahum), Ambakoum (Habaquq), Sophonie, Zacharie, Malachie*. Cet autre volume de la *Bible d'Alexandrie* rassemble les six livres prophétiques qui figurent au centre de la liste. L'introduction générale aux Douze Prophètes figurera dans le premier volume de la série, consacrée à *Osée*, et sera rédigée par Takamitsu Muraoka. Après une bibliographie générale, le présent volume donne une introduction particulière à chacun des six prophètes, suivie d'une traduction et d'une très abondante annotation, qui occupe régulièrement plus des trois quarts de l'espace formé par une page paire et une page impaire. Quant aux introductions, elles sont toutes construites plus ou moins selon le même schéma. Les points suivants sont régulièrement traités : le livre prophétique dans la Bible hébraïque, le livre dans la LXX, la comparaison du texte de la LXX à celui du TM (parfois intégré au point précédent), la réception du livre dans le judaïsme (lecture synagogale, Targum et, le cas échéant, Qumrân) et le christianisme ancien. Dans le cas de *Joël, Abdias* et *Naoum*, une section est réservée à la langue. Des sections spéciales traitent également de thèmes particuliers à l'un ou l'autre prophète : « Édom dans la LXX », à propos d'*Abdiou* ; « l'iconographie de Jonas dans l'art chrétien et les manuscrits hébreux » ; « le sens de la prophétie de *Naoum* selon la LXX » ; « la "Prière d'*Ambakoum*" : un Psaume ». Chacune des introductions comporte sa propre bibliographie.

Contrairement à ce que pourrait laisser croire l'appellation traditionnelle du corpus, « Petits Prophètes » ou « Prophètes mineurs », les livres prophétiques rassemblés dans cet ouvrage présentent pour la plupart un texte hébreu truffé de difficultés. Par ailleurs, et nonobstant leur dimension réduite (*Abdiou*, avec ses 21 versets, est le livre le plus court de toute la Bible), ils ont fait l'objet d'une large réception dans les traditions juive et chrétienne, soit en raison de la personnalité du prophète, dans le cas de Jonas, d'une formule qui connut une grande fortune, comme Jl 3,2 (= 2,29 LXX) ou Ha 2,4, ou encore des psaumes ou prières qui y figurent et qui seront repris par les liturgies byzantine (dans le recueil des *Odes*) ou romaine, comme Jn 2 et Ha 3. Il s'agit donc de textes souvent obscurs et les auteurs n'ont rien ménagé pour les rendre accessibles aux lecteurs, non seulement comme traductions grecques d'un original hébraïque mais aussi comme des productions littéraires originales. Les sections des introductions consacrées à la situation de ces six livres prophétiques dans la Bible hébraïque constituent de véritables *status quaestionis* de la recherche ancienne et moderne, alors que l'annotation, fruit d'une recherche originale et approfondie, éclaire les aspérités et les singularités du texte grec et en donne en même temps un véritable commentaire,

attentif à retrouver le texte hébreu sous-jacent au grec — plus d'une fois témoin d'un texte pré-massorétique — et à retracer les échos que le livre prophétique a eus dans les traditions juive et chrétienne. La lexicographie grecque y trouvera aussi son compte, aussi bien dans les sections des introductions portant sur la langue que dans l'annotation, sans oublier la longue note complémentaire de Marguerite Harl, en appendice à Ambakoum, sur « le sens et l'histoire du mot *lēmna* comme intitulé d'une prophétie », comme équivalent de l'hébreu *maššā'* (en Na 1,1 et Ha 1,1).

Paul-Hubert Poirier

4. Jon M. ASGEIRSSON, Kristin DE TROYER, Marvin W. MEYER, éd., **From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson**. Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Peeters Publishers (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium », 146), 2000, XLIV-345 p.

Cet ouvrage collectif veut honorer un aspect de la carrière du prof. James M. Robinson, qui, de 1958 à 1999, a enseigné à la *Claremont School of Theology* et, de 1968 à 1999, fut le directeur de l'*Institute for Antiquity and Christianity*, de Claremont (Calif.). Le nom du prof. Robinson a été surtout associé à l'édition des textes de Nag Hammadi¹. Ce ne fut cependant pas là son unique champ de recherche. Sa première publication importante portait en effet sur la compréhension de l'histoire dans l'Évangile de Marc (Zurich, 1956) et il s'est très tôt intéressé à la question du Jésus historique, sur laquelle il a publié un livre qui fit date, *A New Quest for the Historical Jesus* (Londres, 1959). Bouclant en quelque sorte la boucle, il lançait, en 1983, à Claremont, un programme de recherche intitulé « Q : A Lost Collection of Jesus' Sayings », qui donnera naissance, en 1985, à un séminaire annuel de la *Society of Biblical Literature* et à l'*International Q Project* (IQP), co-dirigé par J.M. Robinson et par J.S. Kloppenborg (*The University of St. Michael's College*, Toronto). Deux réalisations majeures sont désormais au crédit de l'IQP : la collection « Documenta Q », publiée depuis 1996 chez Peeters (Louvain), destinée à dresser un bilan méthodique et critique des diverses tentatives de reconstruction de Q, et *The Critical Edition of Q*, éditée par J.M. Robinson, P. Hoffmann et J.S. Kloppenborg (Peeters, 2000, 581 p.). Le rôle majeur joué par le prof. Robinson dans la relance des recherches sur la source Q justifiait amplement qu'on lui dédie ce troisième volume de mélanges, consacré en entier à la source des « dits ».

Le volume s'ouvre par une fascinante « intellectual biography of James M. Robinson », rédigée par Helmut Koester, un curriculum vitae du dédicataire et une bibliographie de ses publications, couvrant de 1945 à 1999. Suivent 13 contributions regroupées en deux sections, « Founder and Fashion », « *Topos* and Topics », dont l'énoncé des titres permet de voir qu'elles touchent non seulement la source Q, mais aussi la question plus large du Jésus historique et des origines chrétiennes : M. FRENCHKOWSKI, « Welche biographischen Kenntnisse von Jesus setzt die Logienquelle voraus ? Beobachtungen zur Gattung von Q im Kontext antiker Spruchsammlungen » (comparaison avec les biographies anciennes, les gnomologies et les recueils de chriés, en relation avec la question de l'auteur-rédacteur de Q) ; T. HIEKE, « Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle. Die alttestamentlichen Zitate in der Versuchungsgeschichte Q 4,1-13 » (familiarité avec l'Écriture des rédacteurs et des destinataires de Q) ; J.S. KLOPPENBORG VERBIN, « A Dog Among the Pigeons. The "Cynic Hypothesis" as a Theological Problem » (la meilleure présentation et évaluation critique

1. Deux volumes de Mélanges ont déjà été offerts au prof. Robinson : *Gnosticism & the Early Christian World. In Honor of James M. Robinson*, edited by James E. GOEHRING *et al.*, Sonoma, California, Polebridge Press, 1990 ; ainsi que *Gospel Origins & Christian Beginnings. In Honor of James M. Robinson*, edited by James E. GOEHRING *et al.*, Sonoma, California, Polebridge Press, 1990. Par ailleurs, le 17 juin 2001, l'Université Laval a remis au prof. Robinson un doctorat *honoris causa* en théologie, pour souligner son appui au programme d'édition de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi de la Faculté de théologie et de sciences religieuses.

qu'il m'ait été donné de lire de l'hypothèse d'une influence cynique sur Q et les évangiles, avec une analyse fine des présupposés théologiques de la réaction, surtout négative, à cette hypothèse) ; M. EBNER, « Feindesliebe — ein Ratschlag zum Überleben ? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu Mt 5,38-47/Lk 6,27-35 » ; M.W. MEYER, « Did Jesus Drink from a Cup ? The Equipment of Jesus and His Followers in Q and al-Ghazzali » (l'hypothèse cynique et un agraphon arabe proche de Q 10,2-4) ; F. NEIRYNCK, « NAZAPA in Q : Pro and Con » (sur la variante Ναζαρά pour Ναζαρέθ en Mt 4,13 et Lc 4,16) ; C.M. TUCKETT, « Q 12, 8 : Once again "Son of Man" or "I" ? » (raisons pour lire υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου plutôt que κἀγώ) ; A.D. JACOBSON, « Jesus against the Family. The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition » (de Q à Thomas, examen de tous les passages relatifs à la renonciation à la famille) ; R.A. PIPER, « Wealth, Poverty, and Subsistence in Q » ; P.J. HARTIN, « The Woes Against the Pharisees (Matthew 23,1-39) : The Reception and Development of Q 11,39-52 within the Matthean Community » ; F. BOVON, « Tracing the Trajectory of Luke 13,22-30 Back to Q : A Study in Lukan Redaction » (étude de la rédaction, de la théologie et des prolongements patristiques — chez Bède — de la péricope sur la porte étroite et l'entrée dans le Royaume) ; H.W. ATTRIDGE, « "Seeking" and "Asking" in Q, Thomas, and John » (l'auteur conclut en faveur de la dépendance de Thomas par rapport à Jean) ; R. URO, « "Washing the Outside of the Cup" : Gos. Thom. 89 and Synoptic Parallels » (appréciation nuancée du caractère « gnostique » de Thomas à la lumière du logion 89). Les index qui terminent l'ouvrage permettront de tirer le meilleur profit de ces Mélanges d'une belle cohérence thématique.

Paul-Hubert Poirier

Judaïsme hellénistique

5. Christopher BEGG, **Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1-10,185)**. Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Peeters Publishers (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 145), 2000, 708 p.

L'importance de Flavius Josèphe comme témoin de l'histoire juive contemporaine des débuts du christianisme et pour la littérature chrétienne ancienne justifie que nous signalions le présent ouvrage dans notre chronique. Son auteur, professeur à la Catholic University, Washington D.C., a déjà à son actif de nombreux articles consacrés à Flavius Josèphe et un ouvrage intitulé *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8, 212-420) : Rewriting the Bible* (BETL 108 ; Leuven, 1993), dont celui que nous présentons constitue la suite. Il porte en effet sur le récit par Josèphe, dans ses *Antiquité juives*, de la période allant de la mort de Salomon à celle d'Achab et correspondant à 1 R 12-2 R 25. La matière du récit de Josèphe est divisée par Begg en 24 sections, selon des critères narratifs et chronologiques. Dans chacune de ces sections, l'auteur mène une comparaison détaillée entre la présentation que fait Josèphe et les sources bibliques qu'il avait à sa disposition et que l'on peut reconstituer à travers les témoins suivants : le texte massorétique, les manuscrits de la mer Morte, le Codex Vaticanus et les manuscrits lucianiques ou antiochiens de la Septante, la Vetus Latina et les targums. Dans son analyse de la narration de Josèphe, l'auteur cherche à répondre aux questions suivantes. Quelles sources, bibliques ou non, Josèphe a-t-il utilisées ? Sous quelle(s) forme(s) textuelle(s) ses sources bibliques se présentaient-elles ? Quelles techniques de réécriture a-t-il appliquées à ses sources ? Dans quelle mesure son exposé de l'histoire de la période monarchique tardive lui est-il propre ? Enfin, quel message Josèphe prétendait-il livrer à son double auditoire, composé de païens cultivés et de coreligionnaires ? Au terme de son enquête, l'auteur arrive à la conclusion que Flavius Josèphe a utilisé trois catégories de sources : les livres historiques et prophétiques de la Bible, et des sources extra-bibliques. Il montre surtout que, dans son recours

aux sources bibliques, Josèphe est influencé par diverses considérations apologétiques, qui, par exemple, l'amènent à dépeindre sous un jour plus positif les relations entre Juifs et païens et même à trouver dans le texte sacré des anticipations des difficultés qu'il rencontrera lui-même avec Jean de Guishala pendant la Guerre juive. Josèphe cherche aussi à donner à ses lecteurs païens une image plus « cosmopolite » de la monarchie israélite et judéenne, en faisant appel au témoignage d'historiens non juifs. Quant au type de texte biblique que Josèphe utilise, il reste difficile à déterminer, étant donné sa tendance à paraphraser ses sources, même si, à l'occasion, il est permis d'être plus précis, comme en ce qui concerne sa préférence pour le texte massorétique long de Jérémie. Les procédés de réécriture mis en œuvre par Josèphe sont classés par Begg sous quatre catégories : additions ou expansions, omissions ou abrègements, réarrangements, modifications ou adaptations. Les raisons qui poussèrent Josèphe à transformer ses sources sont diverses. Elles visent souvent à rendre le texte plus lisible et le récit historique plus cohérent, moins répétitif, à le rendre plus intelligible aux lecteurs, en fournissant, par exemple, des équivalents contemporains pour les poids et mesures ou des localisations connues pour des lieux bibliques. Plus intéressante est la coloration propre au récit de Josèphe, sa « *distinctiveness* », que Begg met bien en lumière. L'historien cherche à donner de la période qu'il couvre une présentation plus complète, plus riche et plus exhaustive que ce que l'on trouve à la fois dans les *Rois* et dans les *Chroniques*, et cela, dans un style plus élégant et dépourvu des aspérités du texte biblique. Il donne un tour plus dramatique aux événements, minimise les traits miraculeux, culturels ou théologiques, et situe l'histoire juive dans un contexte international plus large. Ce faisant, il veut rejoindre un double lectorat. Aux païens cultivés, il présente les Juifs comme les Romains se voyaient eux-mêmes, un peuple attaché à sa loi et à ses coutumes ancestrales, tout en reléguant à l'arrière-plan les manifestations de révolte ou les promesses de survie faites à la dynastie davidique. À ses lecteurs juifs, son insistance sur la validité des prophéties livre un message d'espoir. En présentant sous une lumière plus positive que ne le fait la Bible l'antagonisme des deux royaumes, Josèphe appelle discrètement ses compatriotes à dépasser leurs propres oppositions. Comme il l'a fait lui-même, il les invite à adopter une politique d'accommodement face à Rome, suivant en cela l'exemple de Jérémie plutôt que celui des faux prophètes de Sédécias. Cette étude approfondie et très bien informée fait ressortir de manière excellente l'originalité du récit de Josèphe en même temps qu'elle en met à jour les mécanismes et les ressorts. Une belle leçon d'historiographie ancienne.

Paul-Hubert Poirier

6. Étienne NODET, **Baptême et résurrection. Le témoignage de Josèphe**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Josèphe et son temps »), 1999, XIV-255 p.

Après *La Bible de Josèphe. I, Le Pentateuque*, premier titre de la collection « Josèphe et son temps », paru en 1996, Étienne Nodet poursuit ici ses recherches sur l'œuvre de Flavius Josèphe. En plus de ses publications consacrées aux origines du judaïsme et du christianisme², l'A. assure, en effet, depuis quelques années, la traduction et l'édition commentée des *Antiquités judaïques*, aux Éditions du Cerf. Son propos, un peu à la manière d'un Emil Schürer³, consiste à prendre appui sur les œuvres de Josèphe pour comprendre la Judée à l'époque du Nouveau Testament et, surtout, le christianisme à ses tout débuts. Il s'agit bien, dans cet ouvrage, de christianisme, puisque l'A. préface, dès la préface, que son étude tente de répondre à la question : « Comment Josèphe peut-il aider

2. Voir, par exemple, Étienne NODET, *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris, Cerf, 1992 ; et Étienne NODET, Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris, Cerf (coll. « Initiations »), 1998.

3. Emil SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, trad. et éd. par Geza VERMES et al., Edinburgh, T&T Clark, 3 vol., 1973-1987.

à comprendre le baptême, si caractéristique du christianisme paulinien ? » (p. VII). Ce sont, bien entendu, les célèbres notices sur Jésus, Jean et Jacques qui fourniront des éléments de réponse. Pour ce qui est de la résurrection, comme elle permet de distinguer, non seulement le cas de Jésus de celui du Baptiste, mais aussi l'école des Pharisiens de celle des Sadducéens, les passages des *Antiquités* et de la *Guerre* qui portent sur les différentes écoles du judaïsme se verront également passés au peigne fin. Sur le fond, l'A. extraira du *testimonium* de Josèphe « quelques implications » de ce qu'il dit sur Jésus, Jean-Baptiste et Jacques. Sur la forme, il soumettra le texte de Flavius Josèphe à une « critique littéraire méthodique » qui le mènera à exposer les raisons suivant lesquelles Josèphe a parfois déformé ses sources. Le livre se divise ainsi, selon les explications de l'A. (p. 235), en trois parties, précédées d'une présentation générale de Flavius Josèphe et de son œuvre (chap. I) : 1) « l'authenticité et l'importance du témoignage de Josèphe sur Jean-Baptiste, Jésus et Jacques et ses conséquences » (chap. II à IV) ; 2) « l'esquisse d'une critique littéraire systématique de Josèphe » (chap. V) et 3) « les Sadducéens et autres *seduqim*, en vue de définir la résurrection dans l'univers sémitique » (chap. VI et VII). Le chapitre premier se présente donc comme une introduction aux deux pôles qui définissent le champ d'études d'Étienne Nodet : l'historien Flavius Josèphe et le Nouveau Testament. L'A. remarque notamment, avec justesse, l'importance de la Galilée dans la formation du christianisme et du judaïsme à dominante pharisienne, qui sera défini à Jabné en 90 et auquel Josèphe paraît s'opposer (p. 27 et 31). Il passe ensuite à l'analyse fouillée des notices sur Jacques, Jésus (chap. II) et Jean-Baptiste (chap. III). Sur Jacques (*AJ* 20, 197-203), dont il relate le procès, suscité par le grand prêtre Anân, et la lapidation, survenue en 62, Josèphe semble disposer de renseignements indépendants des traditions néo-testamentaires, qui remonteraient à l'époque où il vivait lui-même à Jérusalem (p. 39). Il rapporte que le procès et l'exécution de Jacques, le frère de Jésus, suscitèrent l'indignation « des plus modérés et exacts au sujet des lois » (les Pharisiens ?) et entraîna même la déposition de Anân, un Sadducéen, par les autorités romaines. Pour interpréter la notice de Josèphe sur l'une des figures importantes des origines chrétiennes, l'A. soumet les Actes et surtout l'image qu'ils projettent d'un Jacques en accord avec Paul, à un examen critique et s'aide plutôt du récit d'Hégésippe et de certains textes de Qumrân qui mentionnent le Maître de Justice. Sans aller aussi loin que R. Eisenman qui identifie carrément Jacques et le Maître de Justice (p. 55)⁴, Étienne Nodet accepte tout de même l'idée d'un rapprochement entre Jacques et la « mouvance essénienne » (p. 58). Puisque, selon l'A., Jacques n'aurait été ni disciple de Jésus ni chrétien, au sens paulinien du terme (p. 58), le *testimonium* de Josèphe concernerait alors moins les origines chrétiennes qu'une affaire purement juive, un cas de dissidence religieuse, suffisamment grave pour inquiéter Jérusalem et ses dirigeants, un cas de « périphérie » (p. 32), cependant, en ce qui concerne les débuts du christianisme. Dans la deuxième partie du chapitre II, l'A. analyse la notice de Josèphe sur Jésus (*AJ* 18, 63,64). Il en défend d'abord l'authenticité contre ceux qui voient, derrière les mots « C'était le Christ », un remaniement chrétien (p. 69-72). Il suppose ensuite que, sur ce point, Josèphe ne constitue pas un témoin indépendant mais dépend plutôt, pour le contenu de sa notice, des chrétiens de Rome (p. 79). C'est bien à Rome, en effet, que Flavius Josèphe rédige, dans les années 90, les *Antiquités*. C'est là, d'après l'A., qu'il aurait connu une confession de foi comme celle que contient une partie du discours attribué à Paul dans les Actes (Ac 13,26-33) et qui aurait inspiré et structuré son propos sur Jésus. Plus précisément, cette confession serait une confession de foi baptismale, une « parole de salut » qui accompagnait le baptême de Jean (p. 81-82). Au chapitre III (« Jean-Baptiste »), l'A. s'arrête longuement sur le témoignage de Josèphe sur Jean-Baptiste (*AJ* 18, 116-119). Afin de résoudre le problème de l'incompatibilité entre la chronologie des

4. Voir Robert H. EISENMAN, *James the Just the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, New York, Viking, 1997.

évangiles et celle de Josèphe, l'A. effectue ainsi un détour considérable par Hérode Antipas, Hérodiade et Agrippa. Au terme de l'opération, lorsqu'il s'agit de considérer le contenu de la notice, l'A. retient la pauvreté des informations de nature biographique et la description passablement détaillée du baptême administré par Jean (p. 101). É. Nodet conclut les chapitres II et III par une remarque touchant l'identification des sources : « [...] les informations de Josèphe sur Jésus et Jean-Baptiste ne proviennent pas de ses souvenirs de Judée et sont indépendantes des récits du Nouveau Testament, que ce soit sous leur forme actuelle ou sous une forme plus primitive ; pourtant, elles proviennent sans aucun doute des chrétiens. On peut même préciser qu'elles ne doivent rien aux nazoréens proprement dits ni à Jacques, pour lequel Josèphe disposait de renseignements et de souvenirs directs » (p. 106). Il poursuit, au chapitre suivant (chap. IV : « Josèphe et le baptême »), en précisant la nature de ces sources. Il s'agirait, comme l'A. l'a déjà expliqué, de confessions baptismales. Josèphe ignorait tout des évangiles (p. 122), mais il connaissait un « baptême au nom de Jésus », c'est-à-dire, le baptême de Jean, qualifié « au nom de Jésus », précédé d'une catéchèse et accompagné d'une déclaration dont le noyau est la divinité de Jésus (p. 114). Cette déclaration ou cette confession, à laquelle le *testimonium* de Josèphe fait écho, serait à l'origine, selon É. Nodet, du *Credo* (p. 112). Après avoir tiré des livres 18 et 20 des *Antiquités* quelques renseignements sur Jésus, Jean-Baptiste et Jacques, l'A. propose, au chapitre V (« D'Hérode à Caligula »), d'étudier la technique de composition de Flavius Josèphe, à partir du livre 18 des *Antiquités*, qui s'intitule justement *d'Hérode à Caligula* (p. 126). Faisant valoir que les sommaires en tête de chaque livre des *Antiquités* ne doivent pas être attribués à des copistes ultérieurs mais à Josèphe lui-même, l'A. montre l'évolution de l'historien, c'est-à-dire les variations imposées aux mêmes thèmes, depuis la *Guerre*, rédigée tout juste après les événements de 66-70, jusqu'aux *Antiquités*, une œuvre composée 20 ans après, avec, au milieu, les sommaires des *Antiquités* (p. 127). Cette méthode qui consiste à raconter souvent deux fois la même chose présente l'avantage, selon l'A., de faciliter « l'évaluation de ses dires » (p. 239). Il montre aussi comment il convient d'utiliser l'œuvre de Josèphe, parfois suspecte aux yeux des historiens par ses inexactitudes et ses contradictions. Le mode d'emploi passe nécessairement par une analyse littéraire, étant donné que le respect témoigné par Josèphe à ses sources l'entraîne, dans certains cas, à commettre des corrections et des harmonisations rédactionnelles ! Le lecteur de Josèphe doit également tenir compte de l'intention apologétique de l'auteur qui varie sensiblement d'une œuvre à l'autre, comme l'illustre le cas du grand prêtre Anân, admiré dans la *Guerre* et blâmé dans les *Antiquités* (p. 136).

Équipé d'un « bon usage de Josèphe », qui se situe quelque part entre le « prendre tel quel » et le « considérer comme uniformément douteux » (p. 239), le lecteur est en droit de se demander si, après ces cinq chapitres, É. Nodet n'aurait pas dû terminer là son étude. Les chapitres VI et VII : « Pharisiens et Sadducéens selon Josèphe » ; « Sadducéens et fils de Sadoq : autres sources », ce que l'A. appelle la troisième partie de l'ouvrage (p. 235), consacrée aux Sadducéens et à la résurrection, se rattachent, en effet, de manière plutôt artificielle aux chapitres précédents. Le thème de la résurrection, nous semble-t-il, procure à l'A. le prétexte pour traiter, avec beaucoup d'érudition et de compétence, il faut le reconnaître, de la question des écoles juives selon Josèphe. Il apporte certaines précisions sur les trois points suivants : 1) sur les origines des Sadducéens : apparus après les Pharisiens et en réaction à leurs traditions orales, brandissant les Écritures, à la façon des protestants et de leur *sola scriptura* ; 2) sur leurs liens avec la communauté de Qumrân : on y retrouve la même référence à Sadoq ; et 3) sur l'évolution de leur situation sociale et politique : réunis exceptionnellement aux Pharisiens, à Jabné, en 90, lors de ces « États généraux » du judaïsme, opposés *de facto* à ceux qui refusent cette coalition, comme les judéo-chrétiens, ce qui explique, dans Matthieu, le front constitué des Pharisiens et des Sadducéens contre Jésus, et les Juifs hellénisés et modérés, comme Flavius Josèphe. Ce dernier point explique également le changement d'attitude de Josèphe à

l'endroit du sadducéen Anân devenu, au moment où il écrit les *Antiquités*, un adversaire inquiétant. Ces précisions font, en quelque sorte, le point sur la question.

Mise à part cette réserve, qui concerne l'organisation de la matière et, conséquemment, le choix du titre, il faut souligner, en terminant, les mérites de cette étude qui, par sa richesse et sa profondeur, atteint largement les buts que vise cette collection : faire progresser les connaissances sur Flavius Josèphe et son temps.

Dominique Côté

Histoire littéraire et doctrinale

7. Philippe ESCOLAN, **Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle : un monachisme charismatique**. Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Théologie historique », 109), 1999, VI-410 p.

L'A. propose une remarquable synthèse de l'histoire du monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle. Les chapitres du livre abordent successivement l'héritage du premier ascétisme syrien, le rapport entre le monachisme et l'hérésie, le messalianisme, l'engagement dans la vie monastique, le financement du monachisme, l'évangélisation et la prédication, le sacerdoce monastique, la mainmise des moines sur l'épiscopat, et enfin, les conflits ecclésiastiques. Cette riche synthèse se recommande à la fois par l'ampleur de la documentation qu'elle met en œuvre que par la rigueur de la méthode historique utilisée. Et même si les aspects proprement religieux ne sont évidemment pas ignorés, puisqu'ils forment la matière du livre, ils sont constamment replacés dans leur contexte social, économique et politique. À cet égard, les chapitres consacrés à l'engagement dans la vie monastique, qui analysent les rapports entre familles, ascétisme et institution monastique, et le chapitre consacré au financement des monastères, qui analyse l'échange de services entre moines et laïcs, sont exemplaires. Ce livre deviendra certainement une référence importante pour l'histoire du christianisme syrien et du monachisme, mais également pour les rapports entre charismes et ministères dans le christianisme des premiers siècles.

Louis Painchaud

8. Pierre ÉVIEUX, **Isidore de Péluse**. Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Théologie historique », 99), 1995, XXVIII-444 p.

Pierre Évieux est un spécialiste de l'Égypte chrétienne du V^e siècle et, à ce titre, coordonne actuellement l'édition des œuvres de Cyrille d'Alexandrie aux *Sources Chrétiennes*. Il a ainsi personnellement contribué à l'édition du *Contre Julien* et des *Lettres festales*. Il s'occupe également du corpus attribué à Isidore de Péluse, dont il a fait paraître en 1996 le premier tome de sa correspondance (« Sources Chrétiennes », 422, cf. *infra*, *éditions et traductions*, p. 594). C'est donc en expert qu'il nous présente ici une étude extrêmement fouillée sur cet Isidore, né probablement à Péluse vers 360, qui s'éteint quelque part entre 436 et 440 (p. 89). L'intérêt de cette étude réside dans le fait qu'elle s'occupe moins de l'Égypte alexandrine, celle de Cyrille — somme toute assez familière — que de l'Égypte provinciale, celle d'Isidore de Péluse. Ce que révèle l'analyse rigoureuse des 2000 lettres d'Isidore, rédigées essentiellement entre 410 et 433 (p. 89), c'est une Égypte écrasée par la lourdeur de l'administration impériale, troublée par les nombreux scandales d'une Église de plus en plus riche, une Égypte qui cherche son salut dans la solitude et la paix des monastères. Pierre Évieux nous fait entrer dans la vie d'une cité du delta oriental, Péluse, métropole de l'Augustamnique I^{re}, l'une des huit provinces du diocèse d'Égypte au début du V^e siècle. L'ono-

mastique du corpus (489 destinataires), la titulature qui y est employée, permettent à l'A. de reconstituer le réseau des relations qui composent le milieu politique, municipal, ecclésiastique et monastique de Péluse et de l'Augustamnique. Toutes ces relations, cette correspondance, entre, par exemple, un fonctionnaire, un prêtre, un diacre, un sophiste, un moine et un soldat, prennent corps, grâce à la description de l'A., et trouvent une cohérence qui passe par le personnage d'Isidore, l'âme de Péluse. Cette reconstitution de la vie à Péluse au V^e siècle, à travers la figure d'Isidore, correspond à la première partie de l'ouvrage, sobrement intitulée *Le milieu*. L'A. s'emploie à y définir les destinataires du corpus (préambule), le cadre géographique et historique (chapitre I), le milieu politique (chapitre II), le milieu municipal (chapitre III), le milieu ecclésiastique (chapitre IV) et le milieu monastique (chapitre V). Comme la correspondance d'Isidore s'inscrit dans sa période monastique, on peut dire que l'A. nous donne en fait une démonstration du rôle central que peut jouer un saint homme dans sa communauté. Le recul que procure la retraite au désert autorise, en effet, le saint homme à user de franchise dans ses rapports avec l'administration impériale et ecclésiastique. Isidore dénonce ainsi le *corrector* d'Augustamnique I^{er}, Gigantios, auprès de Rufin, préfet du prétoire (p. 52) ; il s'adresse directement à l'empereur Théodose II pour qu'il ne laisse pas ses subalternes intervenir au concile d'Éphèse en 431. Avec la même franchise, à l'occasion du même concile, Isidore n'hésite pas non plus à mettre en garde Cyrille, le célèbre évêque d'Alexandrie, contre la tentation des querelles personnelles. Il s'en prend, de même, à son propre évêque, Eusèbe de Péluse, qu'il accuse de nombreuses exactions, commises au vu et au su de tous. C'est encore, ici et là, des correspondants plus modestes, un soldat fanfaron et un prêtre complice d'Eusèbe, qui reçoivent d'autres réprimandes, aussi franches. Ailleurs, Isidore use plutôt de l'autorité que lui confèrent son érudition et sa sainteté pour prodiguer aux sophistes, aux moines, aux prêtres qui lui écrivent, des conseils, des encouragements et des explications.

Dans la deuxième partie du livre, beaucoup plus courte que la première et qui porte le titre *Isidore de Péluse*, l'A. reconstitue cette fois l'image d'Isidore de Péluse, à partir de témoignages externes et surtout, à partir du corpus isidorien lui-même. Il faut dire que Pierre Éviéux défend de manière convaincante, tout au long de l'ouvrage (voir par exemple p. 307-308), l'authenticité des lettres et, par le fait même, l'existence — contestée par certains savants (p. 1-2) — d'Isidore. Les détails recueillis au fil des lettres, souvent confirmés par d'autres sources (p. 305), et qui permettent à l'A., dans la première partie, de décrire, par exemple, le milieu monastique, ecclésiastique et municipal de Péluse, rendent possible, dans la deuxième partie, la description du parcours personnel d'Isidore. On obtient ainsi une trajectoire qui va de la cité (Péluse ou Alexandrie) au désert, de la société à la solitude, des lettres grecques (Homère, Platon, Démosthène) à l'Écriture. En effet, après avoir suivi « le cycle complet de la *paideia* grecque » (p. 309), d'abord à Péluse, puis à Alexandrie, pour les études supérieures, il semble qu'Isidore ait exercé la fonction de sophiste à Péluse. Plusieurs lettres s'adressent à des sophistes, des grammairiens (p. 138), des *scholastici* (p. 133) et abordent des questions de style et de rhétorique. Au bout d'un certain temps, déçu par la futilité des auteurs profanes, le sophiste Isidore aurait fait un premier séjour au désert, fort probablement au désert de Nitrie (p. 311), pour y étudier l'Écriture. De retour à Péluse, Isidore entreprend une carrière ecclésiastique, en qualité de prêtre et de didascale, sous l'épiscopat d'Ammonios (p. 312-313). Puis, déçu à nouveau, mais, cette fois, par l'orientation donnée à l'Église de Péluse par Eusèbe, le nouvel évêque, dont l'incompétence et la malhonnêteté font l'objet de nombreuses accusations dans la correspondance (p. 210), Isidore s'enfuit au désert pour se consacrer à l'ascèse et à l'Écriture (p. 314). Il restera au désert jusqu'à sa mort, dans une retraite qui n'aura rien d'absolu, puisque c'est là qu'il rédigera l'essentiel de la correspondance qui nous est parvenue. Il semble qu'aux yeux des fidèles compagnons d'Isidore, qui ont composé le recueil de ses lettres, la vie du moine le plus illustre de Péluse ait constitué un modèle de synthèse entre *paideia* et christianisme (p. 327-329).

Dans ses lettres, le Pélusiote, il est vrai, met ses compétences de sophiste au service d'une exégèse toute en finesse et indique à ses correspondants les limites à respecter et les problèmes à considérer lorsqu'il s'agit d'aborder les lettres grecques. La réussite de cette synthèse se voit aussi au type de monachisme adopté par Isidore de Péluse : un semi-anachorétisme inspiré fortement par la spiritualité teintée d'hellénisme des Cappadociens (p. 282-283). C'est bien aux Cappadociens et à leur influence qu'il faut attribuer l'emploi, dans le corpus isidorien, des termes « philosophe » et « philosophie » pour désigner le moine et la vie monastique (p. 283). De son vivant, donc, par son exemple, Isidore a considérablement marqué son milieu, la ville de Péluse et la province d'Augustamnique I^{re}. Après sa mort, des moines de la région, probablement l'archimandrite Pierre, Nil, Paul, Orion — suivant l'hypothèse d'Évieux (p. 291-292 et 369) —, ont tôt fait de recueillir les lettres rédigées par le Pélusiote, de les numéroter et d'en tirer un corpus dûment constitué (p. 384). Toujours selon l'A., le corpus, en raison des nombreux passages qui contiennent des explications de l'Écriture ou des références aux lettres grecques, aurait joué, dès le départ, « un rôle important dans la formation chrétienne » (p. 384).

D'une certaine manière, on peut dire que l'A. poursuit l'œuvre des moines de Péluse qui voulaient assurer à la voix d'Isidore toute l'attention qu'elle méritait. Au lieu des rares mentions que lui ont valu, au cours des siècles, ses lettres dites christologiques, Isidore de Péluse retrouve enfin dans l'ouvrage de Pierre Évieux le respect qui lui revient.

Dominique Côté

9. Sabah FERDI, **Augustin de retour en Afrique (388-430). Repères archéologiques dans le patrimoine algérien**. Photographies M.C. Cheriect. Musée de Tipasa, Algérie. Fribourg, Suisse, Éditions universitaires, 2001, 176 p.

Ce beau livre est un album de photographies évoquant les paysages et les sites qu'Augustin a habités et fréquentés de 388 à 430, soit de son retour dans sa terre natale d'Afrique romaine jusqu'à sa mort à Hippone, à la veille de l'invasion vandale. L'ouvrage a été réalisé par la conservatrice du musée de Tipasa, en Algérie, madame Sabah Ferdi, en marge du colloque international « Saint Augustin : africanité et universalité », tenu à Alger, du 1^{er} au 6 avril 2001. L'ouvrage s'ouvre sur une préface du prof. Serge Lancel et un avant-propos du cardinal Léon-Étienne Duval, suivis d'une introduction, dans laquelle l'éditrice qualifie la période de la vie d'Augustin qui a suivi son retour de « seconde africanité », « marquée de manière décisive, par un double choix. D'abord, par sa conversion au christianisme qui en a fait un Africain, sans doute toujours de culture latino-romaine, mais désormais chrétiennement engagé. Ensuite, par décision, sans doute liée à sa conversion, de revenir dans son pays d'origine » (p. 14). Africanité, mais aussi « algérianité » d'Augustin, ou plus exactement « préalgérianité », dans la mesure où « Augustin est un ancien de [l']Algérie d'aujourd'hui, même si celle-ci n'a pris sa forme actuelle que longtemps après sa mort » (p. 16). Quant à « l'argument » du livre, justifiant le choix des photographies, il se développe selon les axes suivants : les provinces (Afrique proconsulaire, Numidie, Maurétanies) ; les trois cités (Hippone, Carthage, Rome) ; les déplacements (itinéraires vraisemblables et lieux probables, itinéraires indéterminés et lieux non identifiés) ; l'environnement culturel (contexte païen et religieux, correspondants) ; le souvenir d'Augustin à Hippone-Annaba (à partir de 1830). Une brève conclusion replace Augustin dans le patrimoine algérien et évoque son actualité en Algérie. La qualité des photographies en couleurs de cet album, au nombre de près de 120, mérite d'être soulignée, de même que le choix judicieux des sujets, paysages, sites archéologiques, objets, qui permettent au lecteur de situer le docteur africain dans son milieu physique et culturel. Fruit d'une collaboration entre la Suisse et l'Algérie, cet album traduit un effort nouveau et généreux pour faire revivre le souvenir d'Augustin dans son Afrique natale, dans un esprit d'ouverture culturelle et interreligieuse. D'aucuns y verront

peut-être une manœuvre de récupération (cf. *Notre Histoire*, n° 188, mai 2001, p. 66). Mais, par-delà les procès d'intention, il convient, avec le prof. Mandouze (*ibid.*, n° 189, juin 2001, p. 12-13), de se réjouir de l'écho œcuménique que trouve Augustin dans sa patrie.

Paul-Hubert Poirier

10. Niclas FÖRSTER, **Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar.** Tübingen, J.C.B. Mohr (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 114), 1999, XII-485 p.

Avec les ouvrages de Christoph Marksches et de Winrich A. Löhr, consacrés respectivement à Valentin et à Basilide⁵, celui de Niclas Förster constitue en quelque sorte une trilogie au sein de la collection des WUNT. Comme les deux autres, il porte sur une des figures gnostiques les plus importantes et sûrement celle sur laquelle nous sommes le mieux documentés après Valentin. Irénée lui consacre en effet une longue notice, au début de laquelle il présente Marc comme le « correcteur » de Valentin et comme quelqu'un d'accompli en « jongleries magiques », ce qui lui a valu l'étiquette sous laquelle il est universellement connu, « le Mage » ou « le Magicien ». Malgré la richesse de la documentation concernant le personnage, Marc le Mage a été relativement négligé par la recherche récente, par comparaison à Valentin, Basilide ou l'autre Mage, Simon. Mais cette lacune est désormais comblée grâce à la magnifique monographie de N. Förster que nous présentons maintenant.

Dans une brève introduction, l'auteur esquisse l'histoire de la recherche consacrée à Marc aux XIX^e et XX^e siècles, et formule l'objectif qu'il se propose de réaliser, à savoir de restituer de la manière la plus complète possible la théologie de Marc sur la base des matériaux disponibles. Le premier chapitre est dévolu à un inventaire et à une présentation critique des sources relatives à Marc le Mage et à son école. Il s'agit en premier lieu de la notice d'Irénée de Lyon, dont Förster détermine d'abord les limites (*Adversus haereses* I, 13, 1-16, 2) et précise les sources : un traité (« *Lehrschrift* ») de Marc qu'Irénée cite tout au long de sa notice, trois formules culturelles ou liturgiques des marcosiens (I, 13, 2 ; 13, 3 et 13, 6), un poème satirique sur Marc, des informations diverses sur l'entrée en scène de Marc dans les communautés asiatiques et, finalement, ce que l'évêque a pu apprendre des disciples de Marc actifs dans la vallée du Rhône ou de marcosiens repentis et revenus au bercail. La seconde source qu'analyse Förster est le poème satirique (« *Spottgedicht* ») cité par Irénée en I, 15, 6 et attribué par lui à un « vieillard divinement inspiré et héraut de la vérité ». Trois autres citations, imputées à un « homme supérieur à nous », en I, *praef.* 2, I, 13, 3 et I, 17, 4, peuvent également être versées au crédit du même personnage, identifié par certains à Polycarpe, à Pothin et même à Méliton de Sardes. Förster laisse ouverte la question de l'identité de l'auteur de l'unique satire attestée dans toute la littérature chrétienne ancienne. La troisième source à considérer est la notice de l'*Elenchos* d'Hippolyte (?) de Rome, en VI, 39, 1-54, 2. Comme elle reprend celle d'Irénée, on peut se demander s'il s'agit à proprement parler d'une source. Le compte rendu d'Hippolyte présente cependant quelques divergences par rapport à celui d'Irénée, qui méritent d'être prises en considération, notamment dans la description du rite marcosien de la « rédemption » (ἀπολύτρωσις). L'auteur de l'*Elenchos* fait aussi état, en VI, 42, 1, de la réaction des marcosiens à la lecture de la réfutation d'Irénée, dans laquelle ils ne se seraient pas reconnus. Tout en rejetant leurs critiques, Hippolyte avoue s'être livré à des recherches minutieuses « pour tâcher de découvrir exactement les enseignements qu'ils transmettent (à leurs disciples) dans le premier baptême — c'est ainsi qu'ils l'appellent — et dans le second, qu'ils nomment rédemption » (*ibid.*,

5. Voir nos comptes rendus dans *LTP* 51 (1995) 431-435 et 55 (1999) 512-516.

trad. Siouville). Ce serait la seule fois, dans la tradition hérésologique, où il serait fait état et surtout tenu compte du point de vue des adversaires. Le témoignage de l'*Elenchos* apporte donc un complément essentiel à celui de l'*Adversus haereses*, même s'il en dépend. Les autres sources, qui reprennent Irénée et Hippolyte, font l'objet d'une analyse plus sommaire. Ce sont les suivantes : Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 11, 4-5 ; Épiphane, *Panarion* 34 ; Théodoret de Cyr, *Résumé des fables hérétiques* 9 ; Tertullien, *Contre les valentiniens* 32, 3-4 ; Filastre de Brescia, *Livre des diverses hérésies* 42, 1-4 ; Pseudo-Tertullien, *Contre toutes les hérésies* 5, 1-3 ; Jérôme, *Lettre* (à Théodora) 75, 3 ; Théodore bar Koni, *Livre des scholies* 2 ; Michel le Syrien et Bar Hebraeus, dans leurs chroniques ; Agapius de Mabboug, *Histoire universelle*, p. 511 Vassiliev. De ces sources secondaires, la plus intéressante est la dernière. Agapius fait en effet état de deux éléments de la doctrine de Marc que l'on ne retrouve pas ailleurs, soit la création du monde par l'intermédiaire de 360 esprits, correspondant aux degrés du zodiaque, et la crucifixion de Jésus à l'instigation de ces mêmes esprits. Le fait qu'Agapius aurait pu disposer de sources syriaques perdues — dont un corpus des lettres d'Irénée — confère à son témoignage une valeur certaine, malgré sa date tardive (milieu du x^e siècle).

Les chapitres 2 à 5 de l'ouvrage en constituent en quelque sorte la seconde partie. Ils forment en effet un commentaire suivi de la notice de l'*Adversus haereses* I, 13 (chap. 2), 14 (chap. 3), 15 (chap. 4) et 16 (chap. 5). Chacun de ces chapitres est divisé en sections correspondant aux paragraphes des chapitres irénéens et comportant les éléments suivants : texte et traduction, partage de ce qui relève de la rédaction et de la tradition, commentaire. Ces pages abondent en analyses neuves et sont un modèle de traitement historique et exégétique d'un texte hérésologique. Il faut souligner la prudence de l'auteur, l'ampleur de son information, mais aussi sa détermination à en arriver à des conclusions clairement formulées, même si plusieurs d'entre elles demeurent hypothétiques. Du moins, le lecteur a-t-il sous les yeux tous les matériaux lui permettant de juger de la démarche de l'auteur et de la valeur de ses interprétations⁶. Le chapitre 3, portant sur *Adv. haer.* I, 14, contient six excursus. Le premier (« Qui est Colarbase ? ») propose de voir en ce personnage non un prédécesseur valentinien de Marc mais l'initiateur d'une méthode de divination gématriaque. Le second (« Y eut-il des mythes de création égyptiens traduits en grec ? ») s'efforce d'expliquer par les cosmogonies égyptiennes la profération de la Parole par le Père (I, 14, 1). Les troisième et quatrième excursus concernent les spéculations sur les lettres dont Marc faisait grand usage et dont on trouve un parallèle frappant dans le traité *Marsanès* du codex X de Nag Hammadi. Le rapprochement opéré par Förster, sur la base de l'édition de B. Pearson⁷, doit cependant être revu à la lumière de l'édition plus récente de W.-P. Funk, J.D. Turner et P.-H. Poirier⁸, qui a amélioré de façon significative l'établissement du texte de *Marsanès*, en particulier pour les passages allégés par Förster (p. 238 et 243). Notons aussi qu'à chaque fois que Förster reproduit l'ἑπίσημον, c'est-à-dire le signe, appelé « stigma », servant à noter le chiffre 6 et plusieurs fois mentionné par Marc, il donne le sigma final (ς) en lieu et place du stigma (Ϛ) (cf. p. 232, 330, 373)⁹.

6. En *Adv. haer.* I, 13, 1, p. 190, 8, Rousseau-Doutreleau (cf. p. 61-62), le mot παίγνια doit être pris comme un nom propre puisqu'un ouvrage portant ce titre est attesté pour Anaxilaos de Larisse, voir R. GOULET, dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, CNRS, 1989, p. 192.

7. « NHC X, 1 : Marsanes », dans B.A. PEARSON, S. GIVERSEN, *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden, E.J. Brill (coll. « Nag Hammadi Studies », 15), 1981.

8. Dans la coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 27, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Louvain, Paris, Éditions Peeters, 2000.

9. On trouve aussi l'erreur inverse, qui consiste à utiliser le stigma au lieu du sigma final, par exemple, tout au long de l'édition des *Homero-centra* dans les « Sources Chrétiennes », 473 (cf. *Laval théologique et philologique*, 57 [2001], p. 168), ou dans M. TARDIEU, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zos-*

Le chapitre 6 (« Résumé et conclusion ») fait la synthèse des résultats obtenus au fil des analyses des chapitres précédents. Ces résultats touchent les points suivants : la vie de Marc (actif entre 160 et 180, avant tout en Asie mineure) ; les principes fondamentaux de sa pensée ; sa relation aux valentinismes occidental et oriental ; les sources de son système ; vie communautaire et pratique culturelle des marcosiens ; le défi posé à l'Église par la gnose marcosienne ; les raisons qui pouvaient amener des chrétiens à devenir marcosiens ; la gnose de Marc dans le contexte religieux des II^e et III^e siècles. Grâce à ce que les sources anciennes nous transmettent sur leurs pratiques culturelles, leurs doctrines et leur activité missionnaire, Marc et ses disciples ouvrent une perspective unique sur l'histoire du gnosticisme ancien. Il faut savoir gré à Niclas Förster d'avoir su exploiter ces sources avec rigueur et perspicacité, et d'avoir ainsi rendu justice à Marc, qui apparaît comme un théologien d'envergure et non plus comme le magicien coureur de jupons et amateur d'arithmologie auquel Irénée s'est efforcé de le réduire. Mais, tout en accomplissant ce travail de sape, Irénée aura au moins eu le mérite de rendre assez fidèlement ses sources pour permettre à la critique historique de s'exercer.

Paul-Hubert Poirier

11. Rémi GOUNELLE, **La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance.** Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 162), 2000, 475 p.

S'il existe de nombreuses études, monographies ou articles, consacrées au thème de la descente aux enfers, aucune ne témoigne de l'exhaustivité et de la précision de celle que nous présentons maintenant au lecteur. Rémi Gounelle a en effet restreint son enquête à un aspect particulier mais à vrai dire crucial de l'histoire de ce théologoumène, pour reprendre le terme qu'il utilise lui-même abondamment, à savoir son inscription dans les professions de foi, qui s'est réalisée entre le début du IV^e et le milieu du VI^e siècle. Pendant cette période, le thème de la descente aux enfers va en quelque sorte s'institutionnaliser et devenir le bien commun de tous les croyants. Pourtant, le thème est bien présent dans la littérature chrétienne antérieure. Il y a donc un « décalage entre les symboles de foi et le reste de la production théologique des premiers siècles du christianisme », décalage « depuis longtemps constaté, mais (resté) inexpliqué » (p. 11). C'est une telle explication que se propose de fournir Rémi Gounelle dans ce qui fut une thèse de doctorat en théologie soutenue devant l'Université de Lausanne. L'ouvrage débute par une longue introduction qui rappelle d'abord l'actualité théologique de la croyance en la descente du Christ dans le monde infernal et les débats que cette croyance a provoqués, surtout dans les milieux protestants. Quelques questions de méthode sont ensuite soulevées, notamment sur le phénomène de l'institutionnalisation, et des précisions sont apportées sur le dossier des sources et la démarche de la recherche. Comme cette étude a pour objet d'analyser le processus de formalisation de la croyance en la descente aux enfers, elle s'en tient aux sources qui témoignent de ce processus, classées par types — hérésiologiques, liturgiques et symboliques (entendons, relatives aux symboles de foi) — et en allant des sources les plus obvies aux plus impénétrables.

Un chapitre liminaire recense les témoignages allégués ou réels de la croyance en la descente du Christ aux enfers depuis les temps néotestamentaires jusqu'au début du IV^e siècle. Non attestée explicitement dans le Nouveau Testament, cette croyance connaîtra un rapide développement au point que le païen Celse la mentionnera dans sa polémique anti-chrétienne. À la fin du III^e siècle, le théologoumène du *descensus* a gagné l'ensemble du bassin méditerranéen, depuis la Syrie — où

trien et les sources de Marius Victorinus Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient (coll. « Res Orientales », 9), 1996.

apparaît la « mise en récit » de la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal — et Alexandrie jusqu'à l'Afrique du Nord et l'Italie.

La première partie de l'ouvrage est dévolue aux traités hérésiologiques. Ces écrits témoignent d'un « processus négatif d'institutionnalisation » (p. 63), d'une part, en dénonçant des conceptions de la mission du Christ aux enfers jugées inadmissibles, d'autre part, en mettant de l'avant cette croyance comme un élément de la norme de la foi utile pour réfuter des hérésies. Intitulé « Le salut des païens aux enfers », le premier chapitre de cette partie montre que le théologoumène du *descensus* servit à poser la question de l'universalité du salut apporté par le Christ et, plus fondamentalement, la question du rapport du christianisme au paganisme. À l'inverse, il servit aussi à soulever le problème des bénéficiaires de la venue du Christ dans le monde infernal, sur fond de controverse anti-marcionite (chapitre II). L'utilisation de la descente du Christ aux enfers, comme « support doctrinal » (p. 138), tant du côté des hérésiologiques que de leurs adversaires, témoigne de l'importante diffusion de cette croyance, devenue « une partie intégrante du Kérygme » (chapitre III). Le chapitre IV dresse le bilan et les perspectives du recours hérésiologique au thème du *descensus*.

Consacrée à « la descente du Christ aux enfers dans les pratiques cultuelles », la deuxième partie de l'ouvrage examine divers aspects de l'intégration liturgique et de l'institutionnalisation culturelle de cette croyance, comblant ainsi une importante lacune de la recherche antérieure. Le chapitre premier identifie « une tradition liturgique et hymnique liée à la mort du Christ », tradition attestée en Syrie, depuis Aphraate et Éphrem, jusqu'aux antiochiens Jean Chrysostome et Proclus de Constantinople. Dans ce contexte, la descente est associée de façon privilégiée à la mort de Jésus, avec un fort accent sotériologique (libération des défunts présents dans le monde infernal), fondé, entre autres, sur la mise en parallèle de Gn 3,8 et de Mt 27,51-53. Le chapitre II témoigne d'un déplacement par rapport aux traditions évoquées dans le précédent, dans la mesure où « la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal est rappelée aux côtés de l'ensevelissement lors d'une célébration particulière qui prend place le Samedi saint » (p. 193), rappel cristallisé dans une cérémonie commémorant ensevelissement et descente, et dont on retrouve les traces dans des homélies asiates de la seconde moitié du IV^e siècle. Comme « aux commémorations de la mort et de l'ensevelissement du Christ succède logiquement la célébration de sa résurrection, le dimanche de Pâques » (p. 215), le *descensus* va devenir « un élément incorporé à la célébration de la résurrection » (chapitre III), et c'est de cette manière qu'il s'imposera comme un thème dominant de la liturgie et de l'iconographie byzantines. À l'inverse (chapitre IV), il sera lié, dans plusieurs écrits cultuels latins, à la nativité et à l'ascension, pour mettre en valeur l'origine céleste du Fils de Dieu, ou pour souligner l'extension infinie de sa grâce. Dans cette tradition, propre, semble-t-il, à l'Occident latin, « les lieux infernaux apparaissent explicitement comme le nadir de la mission du Christ » (p. 239). Le chapitre V, « Bilan et perspectives », permet de confronter les données liturgiques à celles tirées de la littérature hérésiologique. Il en ressort qu'« à partir de la fin du IV^e siècle, la descente du Christ en enfer se trouve de plus en plus invoquée dans des documents de diverses provenances sous la forme d'un énoncé qui fait sens en lui-même, sans que des motifs sotériologiques ou christologiques lui soient explicitement associés » (p. 248).

Sur la toile de fond des conclusions et des hypothèses formulées à partir de l'analyse des sources hérésiologiques et cultuelles, se détachent les « documents reflétant de la façon la plus visible l'institutionnalisation d'un motif théologique » (p. 253), à savoir les confessions de foi. La troisième partie de l'ouvrage leur est consacrée. Le premier chapitre considère les plus anciens symboles de foi mentionnant la descente du Christ aux enfers ; il s'agit de trois symboles grecs proposés en 359, la quatrième formule de Sirmium, sa révision à Nikè et sa réécriture finale à Constantinople. Bien que considérée généralement comme la première attestation de l'entrée du *descensus* dans le credo, la quatrième formule de Sirmium a été devancée de quelques décennies par un symbole sy-

rien véhiculé dans la légende de l'apôtre Thaddée et attesté par la recension longue des *Lettres* d'Ignace d'Antioche, la *Doctrina d'Addai* et une homélie de Sévère d'Antioche. Cela permet de situer en Syrie, au début du IV^e siècle, la naissance du processus d'institutionnalisation du *descensus*. L'étude détaillée des trois symboles de 359 fait l'objet du chapitre II et établit que « la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal était une doctrine qui était pleinement en cause dans les débats christologiques qui ont agité cette période » (p. 273). Même si les plus anciens *credo* mentionnant la descente aux enfers sont orientaux, la majorité des formules de foi en faisant état provient néanmoins de l'Occident latin. Ces symboles latins font l'objet du chapitre III.

La synthèse des résultats auxquels ont permis d'aboutir les analyses précédentes fait l'objet de la quatrième et dernière partie du livre. Il apparaît tout d'abord que l'institutionnalisation de la croyance en la descente du Christ aux enfers fut un processus complexe et un « phénomène aux multiples causes », auxquels ont conduit des considérations sotériologiques (« la descente du Christ aux enfers n'est pas un simple équivalent de la mort, mais un acte particulier du Fils de Dieu, dans lequel se joue une partie importante du salut de l'humanité », p. 377) et un travail exégétique sur les lettres de Paul, notamment Éphésiens, combinées à Mt 27,52-54 et Gn 3,8. Du côté latin, il appert que l'arianisme a pu servir de « fécondateur théologique » (p. 383), « en partie responsable de la pénétration de notre théologoumène dans les textes régulateurs de la foi », mais indirectement seulement : « Par leur utilisation intensive du motif de la descente du Fils de Dieu aux enfers tels que couramment admis de leur temps, les homéens auraient attiré l'œil de leurs adversaires sur ce motif, et les auraient ainsi contraints d'approfondir ce motif dans leur propre système théologique » (p. 385). Mais il demeure impossible de ramener l'évolution décrite dans l'ouvrage à un unique principe explicatif. En ce qui concerne le monde latin, il faut faire place à une influence asiatique, à la crise arienne et à un travail d'interprétation de l'Ancien Testament, plus précisément des Psaumes ; pour l'aire asiatique, ont joué des motifs sotériologiques et l'influence des épîtres pauliniennes ; en Palestine et en Égypte, en revanche, la pénétration du *descensus* dans les textes régulateurs de la foi ne semble pas avoir été très importante.

Ce résumé est loin de rendre justice à la richesse du livre de Rémi Gounelle. Car on a là l'étude la plus importante à avoir été menée sur la descente aux enfers depuis les monographies classiques de J. Kroll et de J.A. McCulloch. Il s'agit aussi, pour la période qu'elle considère, d'une étude décisive, dans la mesure où l'auteur a repris à nouveaux frais l'examen de toutes les sources sur lesquelles il appuie son analyse. L'intérêt de ce livre dépasse donc largement le thème du *descensus*, puisqu'on y trouvera au fil des pages nombre de points de vue neufs sur des textes peu connus comme sur d'autres qui défraient depuis longtemps la chronique scientifique. Cette étude est bien sûr sectorielle et elle ne couvre qu'une partie de l'histoire du *descensus*, mais elle est en cela même exemplaire et devrait servir de modèle pour d'autres travaux qui pourraient étendre l'enquête. L'« inventaire des sources mentionnant la descente du Christ aux enfers (310-550) », qui figure en annexe, complète heureusement l'ouvrage et met à la disposition des lecteurs, sous la forme d'une *clavis*, de précieux renseignements. Souhaitons que cette étude, rondement menée, ouvrira la voie à d'autres travaux consacrés à un théologoumène aussi passionnant que singulier¹⁰.

Paul-Hubert Poirier

10. Nonobstant la qualité de la présentation matérielle, on nous permettra de relever quelques coquilles : p. 28, l. 8 *ab imo* : supprimer *dess* ; p. 46, l. 6 *a. i.* : originelle ; p. 110, l. 7 *a. i.* : **comme** une partie intégrante ; p. 129, l. 12 : car elle **est** tout à fait ; p. 137, l. 15 : Ps 16 (**15**) ; p. 216, l. 6-7 *a. i.* : d'autant plus remarquable **que** ... écrits par ; p. 229, l. 14 : monde infernal ; p. 282, *paenult. l.* : soir **sur** son ; p. 298, n. 92, l. 4 : W. BUDGE ; p. 321, l. 4 *a. i.* : précisément ; p. 329, l. 10 *a. i.* : celles-là (?) ; p. 346, l. 7 *a. i.* : si elle **ne** fait pas ; p. 364, l. 6 : aux ; p. 366, l. 20 : profil théologique peu profilé (?) ; p. 411, notice sur Eznik, lire Minassean.

12. Pierre GRELOT, **La tradition apostolique : règle de foi et de vie pour l'Église**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Théologies »), 1995, 337 p.

À partir de la tradition léguée par les apôtres et cristallisée dans les écrits du Nouveau Testament, l'A. cherche à éclaircir certains points de litige entre les différentes confessions chrétiennes. De plus, il veut initier le lecteur à la nature de cette tradition, mettre en valeur toute l'importance qu'on doit lui conférer pour la survie d'un christianisme apostolique et préciser le rôle qu'elle peut jouer dans le dialogue œcuménique. L'ouvrage compte quatre divisions, dont le cœur consiste en la discussion de « questions », c'est-à-dire des points de litige entre l'Église catholique et les Églises protestantes, et dans le traitement du ministère de l'unité dans l'Église. L'A. affirme qu'il traitera la substance de ces questions afin de mieux les situer à l'aide la tradition apostolique et d'ouvrir la voie vers l'œcuménisme. Chaque question est l'objet d'un court chapitre où elle est étudiée et analysée.

En guise d'introduction à son argumentation, l'A. présente en deux temps la notion de tradition apostolique. D'abord, il cherche à la différencier de la tradition ecclésiastique et pour ce faire, il se réfère à la deuxième épître de Pierre. Par son analyse, Grelot montre que l'épître en question se veut la gardienne d'un « Testament de Pierre », à savoir de la tradition apostolique. Dans un deuxième temps, l'auteur se propose d'étudier la notion de tradition apostolique dans ses rapports avec le Nouveau Testament afin de définir le lien intime qui les unit. Pour ce faire, l'A. aborde les thèmes de la tradition chez Irénée de Lyon, de la notion de tradition dans le Nouveau Testament, de sa transmission, de son développement et du rôle qu'y joue l'Esprit Saint.

L'A. entame ensuite le premier volet du cœur de son ouvrage, c'est-à-dire cinq « questions discutées ». Le premier sujet abordé est celui du sacerdoce commun chez les fidèles, où l'A. cherche à éclaircir la notion néo-testamentaire de « peuple sacerdotal ». Dans un deuxième temps, il s'intéresse à la question du ministère dans sa dimension sacerdotale, afin d'en préciser le vocabulaire trouvé dans le Nouveau Testament. La troisième question, que l'A. formule ainsi : « Y aura-t-il des *femmes prêtres* dans l'Église ? », est d'une grande actualité. Il traite ce sujet en présentant d'abord les arguments favorables à l'ordination des femmes, pour ensuite aborder le problème avec ce qu'il appelle le « critère réel », c'est-à-dire la tradition apostolique. C'est cependant en notant les indices positifs et négatifs à l'ordination des femmes qu'il en arrive à une conclusion théologique. La quatrième question se présente davantage comme un commentaire théologique portant sur l'ordination sacerdotale des femmes déjà pratiquée dans l'Église anglicane. La dernière question concerne le « repas seigneurial ». Dans ce chapitre, l'A. veut éclairer et clarifier la nature, les dimensions, ainsi que les conséquences pratiques de ce repas.

L'A. consacre la deuxième partie de son développement à la question du ministère de l'unité dans l'Église. Il aborde son sujet en deux volets. D'abord, une partie consacrée à la « fondation » de l'Église, où il analyse un par un les termes de la formule dite par Jésus à Pierre : « Sur cette pierre, je bâtirai mon Église ». Dans un deuxième temps, l'auteur étudie une question également assez sensible au sein du christianisme, celle faisant de Pierre et de Paul les fondateurs de la primauté romaine.

La dernière partie de l'ouvrage est réservée au rôle que doit jouer la tradition apostolique au sein du dialogue œcuménique. En remettant en question le recours à la *scriptura sola* et en critiquant la compréhension de la « sainte tradition » par l'Église orientale, l'A. préconise un retour à la tradition léguée par les apôtres.

L'idée de départ de cet ouvrage est très intéressante : aborder des questions qui sont objets de litige entre les confessions chrétiennes d'un nouveau point de vue, celui de la tradition apostolique.

Après avoir présenté convenablement son instrument de travail, il s'agissait pour l'auteur de remonter à la source de chacun des problèmes pour en faire l'analyse tant historique que théologique. Il faut noter la difficulté qu'avait l'auteur de traiter des questions maintes fois étudiées par plusieurs spécialistes. Mais l'approche de l'A. est presque exclusivement théologique, ce qui l'entraîne vite dans un traitement tendancieux de problèmes réels. De fait, les réflexions théologiques développées par Grelot se font souvent l'écho d'une théologie et de dogmes résolument catholiques, ouvrant ainsi peu ou pas de nouvelles perspectives au débat. Avec son raisonnement, et malgré une bonne volonté (celle de participer au dialogue œcuménique), il risque malheureusement de ne convaincre que ceux qui sont déjà convaincus. L'arrogance et parfois le mépris qu'il affiche envers les autres confessions chrétiennes (particulièrement le protestantisme) confinent l'A. dans un dialogue de sourds. Dans son dernier chapitre, sur le rôle de la tradition apostolique au sein d'un dialogue œcuménique, il dira lui-même : « Si je tire maintenant des conclusions de tout cela [c'est-à-dire de l'examen de points critiques qui divisent les chrétiens], ce n'est pas pour dire aux protestants et aux orthodoxes : "Vous avez tort et nous, catholiques, nous avons raison". » C'est malheureusement à ce jeu que se laisse prendre l'auteur.

Avec ce volume, l'A. ne cherche pas à atteindre un large public. En raison de l'approche théologique qu'il utilise, l'A. s'adresse plutôt aux théologiens avertis ou à quiconque connaît suffisamment les Écritures. Lui-même docteur en théologie et déjà auteur d'un bon nombre de publications, tant sur l'orientalisme, que sur l'exégèse ou la théologie biblique, il aborde un sujet qu'il connaît bien. Il est cependant nécessaire de préciser que le traitement de ce sujet se fait dans une perspective théologique, catholique de surcroît. L'A. le fait d'ailleurs bien sentir dès le début du volume. Il va sans dire qu'un lecteur qui s'attendrait à y trouver une démarche plus historique risque d'être fort déçu. C'est au moyen d'une analyse des écrits du Nouveau Testament que l'A. développe son argumentation dans un style agréable et fluide à la lecture. Mais parce que l'A. ne remet pas en question l'inspiration et le catholicisme de ces écrits, son argumentation demeure peu convaincante pour un lecteur non imprégné de catholicisme.

Eric Crégheur

13. Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 148), 1996, 664 p.

À la fois théologique et exégétique, cette volumineuse publication de l'Institut des Études Augustiniennes s'attaque à un domaine bien circonscrit de la théologie d'Augustin : la doctrine de la grâce.

D'entrée de jeu, l'A. s'étend longuement sur sa méthode de travail et sur les outils qu'il mettra à contribution dans son analyse. Ces derniers sont de deux ordres : d'une part, au niveau exégétique, un recensement méticuleux des citations pauliniennes concernant la grâce, spécialement 1 Co 1,31 et 1 Co 4,7 qui traitent de la nécessité de se glorifier en Dieu plutôt qu'en soi-même ; d'autre part, au niveau chronologique, un tableau de l'évolution de la théologie augustinienne de la grâce à travers l'œuvre de l'évêque d'Hippone se répartissant sur trois périodes caractéristiques : de la conversion à l'épiscopat (386-395), de l'épiscopat à la crise pélagienne (395-411), et enfin la crise pélagienne et les dernières œuvres (411-430).

Cette imposante analyse comprend de longues citations tirées de l'ensemble du corpus augustinien. Elle présente souvent une traduction accompagnée du texte original en bas de page. On peut ainsi apprécier la préoccupation toujours grandissante d'Augustin pour les épîtres pauliniennes. Augustin se convainc peu à peu sous l'influence de Paul, qui est à ses yeux le « *defensor gratiae* »,

que l'homme ne possède rien qui ne vienne de Dieu et que, en définitive, même la foi n'occasionne aucun mérite chez celui qui la professe. Pour Augustin, Dieu donne même à l'homme de croire en Lui.

À ceux qui se proposent de défendre la liberté humaine en opposant à Augustin l'implacable logique de l'aphorisme : « si c'est Dieu qui agit, ce n'est pas l'homme et si c'est l'homme qui agit, ce n'est pas Dieu », l'A. rappelle que la grâce augustinienne agit dans la volonté humaine non pour la contraindre mais pour la rendre pleinement volontaire. Il accuse de nombreux détracteurs d'Augustin d'ignorer la véritable christologie conciliaire selon laquelle le Sauveur possède deux volontés. Certains défendraient l'autonomie de la volonté humaine, épousant ainsi la christologie nestorienne. D'autres, à tendance monophysite, prétendraient que l'homme touché par la grâce n'agit plus véritablement comme un homme. Selon l'A., le véritable Salut ne peut être compris à l'intérieur de ces doctrines hétérodoxes car, étant christocentrique, il passe forcément par l'union même de ces deux volontés, humaine et divine.

Au cours ce plaidoyer, l'étude déborde inévitablement vers la doctrine de la prédestination des âmes, telle qu'Augustin la définit dans son *Ad Simplicianum*. Objet d'une immense controverse et d'inlassables réfutations à travers les siècles, cette doctrine, ainsi que celle de la multitude des damnés, scandalise les partisans d'un Dieu dont la miséricorde est infinie et dont l'amour est tout-puissant. L'A. avance qu'Augustin aurait pu commettre une erreur en interprétant l'exégèse paulinienne de l'élection du cadet Jacob aux dépens de son aîné Ésaü (Rm 9,10-29) par l'illustration du triste destin d'Israël au profit des Gentils, et en l'appliquant au sort absurde d'une importante quantité de chrétiens d'abord touchés par la conversion, puis abandonnés à la damnation éternelle à laquelle ils étaient prédestinés.

L'A. interprète de tels écarts à la lumière de ce qu'il appelle l'« approche pastorale » d'Augustin. En effet, à partir de son épiscopat, Augustin se serait moins préoccupé de théologie dogmatique que du salut de ses fidèles. C'est dans ce contexte qu'il conviendrait de comprendre la doctrine augustinienne de la grâce telle qu'elle se précise entre 386-387, date à partir de laquelle les citations thématiques pauliniennes se multiplient. Dans l'esprit d'Augustin évêque, une partialité consciente et volontaire s'est installée : l'autorité bienveillante de l'Église l'emportera toujours sur le cheminement périlleux de la raison individuelle, l'humilité de la créature sur le mérite du croyant, et, en définitive, la prodigalité de Dieu sur sa justice impeccable.

Bien que l'A. ait choisi d'appuyer son propos grâce à des méthodes empruntées à l'historiographie des idées, ses affirmations ne peuvent être reçues et comprises que dans un contexte théologique de vérité doctrinale et de cohérence avec la Foi reçue des Pères. Prévenu de cette orientation, le lecteur trouvera cette étude généreusement documentée, et sera à même de se faire une idée précise des étapes successives de l'établissement de ces doctrines dans la pensée de l'évêque d'Hippone.

Charles Mercure

14. Carlos LÉVY, Laurent PERNOT, éd., **Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)**. Actes du colloque de Créteil et de Paris (24-25 mars 1995), organisé par le Centre d'Études sur la Philosophie Hellénistique et Romaine de l'Université de Paris XII-Val-de-Marne et la Section française de l'International Society for the History of Rhetoric, avec la participation du Centre d'Études Anciennes de l'École Normale supérieure. Montréal/Paris, L'Harmattan (coll. « Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val-de-Marne », 2), 1997, 448 p.

Les 21 communications prononcées lors d'un colloque, organisé par les professeurs du Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val-de-Marne,

sont réparties en quatre sections, que l'on peut elles-mêmes grouper en deux grandes divisions : énonciation de l'évidence, tant en rhétorique qu'en philosophie, et évidence du vrai (en rhétorique) ou de l'être (en philosophie), pour reprendre les catégories énoncées par A. MICHEL (p. 391). Malgré la remarque de W. GÖRLER, rappelant que ce n'est qu'à l'époque hellénistique que « la notion d'évidence apparaît dans la philosophie » (p. 131), les sujets des communications couvrent une littérature qui va de Platon jusqu'au XVII^e siècle. L'introduction des éditeurs présente les lignes directrices du colloque : d'une part l'étymologie latine du mot évidence, avec ses rapports au grec ἐνάργεια et, d'autre part, les aspects philosophique et rhétorique du concept d'évidence.

La première partie, intitulée « Évidence et argumentation », s'ouvre avec l'article de B. CASIN, « Procédures sophistiques pour construire l'évidence », qui précise la distinction entre évidence philosophique, créée par la réalité, et évidence rhétorique, créée par l'énoncé. La rhétorique ne peut se préoccuper, dans tous les cas, que de l'évidence des mots. Sur ces prémices, B. SCHOULER, « La rhétorique aux frontières de l'évidence », montre que la rhétorique judiciaire ne tient pas compte des faits, qui représentent l'évidence, car ceux-ci sont intraitables du point de vue de la vraisemblance. En effet, une argumentation vraisemblable a plus de poids dans un procès qu'un témoignage véridique, car les faits, l'évidence, seront aussitôt attaqués par l'argumentation rhétorique de l'orateur, qui n'est, elle, fondée que sur la vraisemblance¹¹. L'exposé d'E. BURY, « L'évidence au service de la prédication : réflexions du XVII^e siècle sur saint Augustin », rappelle comment, dans la prédication du classicisme français, le *De doctrina christiana* de saint Augustin fut interprété dans le sens de l'impossibilité, voire l'absurdité, de l'énonciation de l'évidence. Lorsqu'on tente d'expliquer ou de démontrer l'évidence de l'existence divine, on ne peut que l'engluer dans l'obscurité des paroles humaines, puisque la rhétorique ne s'occupe que de faire valoir le probable, tandis que la parole divine s'impose par sa vérité et n'a que faire de la vraisemblance.

Intitulée « L'évidence, obstacle ou accès à la connaissance », la seconde partie s'ouvre sur un article de L. BRISSON, « L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon », rappelant la distinction qu'opère le philosophe entre évidence intuitive, qui passe par les sens, et évidence discursive, passant par le raisonnement. Pour Platon, l'évidence discursive a une plus grande valeur du fait qu'elle implique qu'on se détache du sensible pour aller vers l'intelligible. Elle est garantie par la rigueur de la déduction effectuée, qui nécessite de l'entraînement, et, par conséquent, ne peut pas être pratiquée avec la même force par tous, mais est plutôt l'apanage des philosophes. En réponse à la question posée par le titre de cette section, l'évidence est pour Platon un accès à la connaissance, mais il faut d'abord pour cela avoir accès à l'évidence. F. ILDEFONSE, « Évidence sensible et discours dans le stoïcisme », expose comment, chez les Stoïciens et à l'inverse des Platoniciens, « l'évidence sensible est autosuffisante » et « ne se double d'aucune conception de sa déficience à l'égard d'un intelligible » (p. 117). L'étude de D. DELATTRE, « La parole et la musique chez Philodème de Gadara », expose le problème de l'évidence, de la perception et du raisonnement dans l'appréhension du genre musical. Pour les Épicuriens, l'évidence dans le domaine musical est sensation et affection ; pour les Stoïciens en revanche, elle est déjà une opinion, parce que, entendue au sens large de « discipline des Muses », elle inclut à la fois le rythme, la métrique, et la poésie, et laisse place à l'influence du jugement par le raisonnement, entraîné par le sens des mots.

Une troisième partie nous ramène à la rhétorique sur le thème « Images, imaginations », avec l'étude de P. HEUZÉ, « Quelques évidences, vraies ou fausses, chez Horace et Virgile », qui envisage l'évidence comme procédé littéraire. Chez Virgile, si certains passages, par leur place, leur

11. Notons pour l'anecdote qu'il est très ironique qu'en anglais, le mot *evidence* désigne la « preuve matérielle » dans un procès.

structure et les procédés descriptifs, attirent incontestablement sur eux l'attention du lecteur et mettent en évidence des événements contemporains significatifs (par exemple, la bataille d'Actium sur le bouclier d'Énée), en revanche, le poète sait aussi attirer l'attention du lecteur par un procédé tout à fait opposé, l'obscurité. L'homonymie constatée dans les *Bucoliques* brouille les « clefs » apparentes et fait en sorte que l'on ne peut que s'interroger sur l'identité des personnages que le poète a voulu mettre en scène sous des noms conventionnels au genre. R. WEBB, dans un exposé intitulé « Mémoire et imagination : les limites de l'*enargeia* dans la théorie rhétorique grecque », demande si les rhéteurs antiques ont attribué un pouvoir de représentation illimité au discours. L'ἐνάργεια rhétorique suscite un effet semblable à celui de la perception en évoquant, par la parole, des *visiones*, des images mémorisées par l'auditeur (ou le lecteur), en faisant appel à la banque des lieux communs définis par la culture. Les possibilités de l'ἐνάργεια rhétorique sont donc limitées par le vraisemblable et par la connaissance du récepteur. Dans le droit fil de la précédente, l'étude de S. DUBEL, « *Ekphrasis* et *enargeia* : la description antique comme parcours », présente l'ἐκφρασις de villes comme une forme spécialisée de mise en œuvre de l'ἐνάργεια, qui ne visera pas à une description fidèle, mais se contentera d'évocations générales faisant surgir les souvenirs de villes visitées chez l'auditeur/lecteur. C. NATIVEL, « *Suspendit picta uoluntatemque tabella* : dire l'évidence en peinture selon le *De pictura ueterum* de Franciscus Junius », expose la théorie sensualiste de la connaissance dans laquelle l'image, en s'adressant tant à l'œil du corps qu'à celui de l'esprit, joue le rôle normalement attribué à la parole, dans le traité du philologue hollandais, publié en 1637.

Le dernier volet, intitulé « L'ineffable », est exclusivement philosophique. A. PETIT, « Le silence pythagoricien », explique que le silence imposé aux « novices » pythagoriciens doit être classé en trois catégories : silence préparatoire, silence rituel et silence observé en présence des profanes, pour ensuite rejeter ces catégories comme réductrices, puisque le silence pythagoricien est avant tout un exercice destiné à ramener l'auditeur à lui-même, dans le but de retrouver la compagnie des dieux en lui-même. J. BRUNSWIG, « L'aphasie pyrrhonienne », pose le triple problème de l'aphasie pyrrhonienne dans le cadre du thème du colloque et de celui de la section dans laquelle il est inscrit : 1) l'aphasie de Pyrrhon consiste à se taire sans pour autant qu'on ne puisse pas parler ; 2) l'aphasie néo-pyrrhonienne consiste à parler sur un certain mode, mais seulement de ce qui *n'est pas évident* ; 3) quant à savoir comment « dire l'évidence », le néo-pyrrhonisme pose le problème, mais il ne le fait pas sous la rubrique de l'aphasie. P. HOFFMANN, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », montre la distinction opérée par ces deux auteurs au sujet de l'ineffabilité de la divinité : le premier opère une distinction entre dire l'Un, ce qui était impossible, et parler de l'Un, seul but tangible par la philosophie, tandis que le second « distingue entre la tâche inaccessible qui consisterait à “démontrer” le Principe indicible et celle qui consiste à “faire une démonstration à son sujet” et qui n'est, en définitive que la démonstration de notre impuissance à le connaître et à l'exprimer » (p. 382). Dans toute cette quatrième partie, on semble s'écarter du thème du colloque, « Dire l'évidence ». En effet, entraînés par le sous-titre, les auteurs ont tendance à se concentrer sur le thème d'ineffabilité et négligent un peu de ce fait celui d'évidence.

L'ensemble manque un peu d'homogénéité à cause d'un incessant va-et-vient de la rhétorique à la philosophie : il aurait peut-être été plus approprié de grouper ce qui a trait à la rhétorique d'une part et ce qui a trait à la philosophie d'autre part. En revanche, le thème est traité sous de nombreux aspects de la littérature et du point de vue de plusieurs écoles philosophiques, ce qui permet un vaste tour d'horizon de la question.

Marie-Pierre Bussières

15. Simon Claude MIMOUNI, **Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes**. Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Théologie historique », 98), 1995, xxii-716 p.

Basé sur une thèse de doctorat de 1991, cet ouvrage pose le problème de la pertinence d'une vision globale des textes véhiculant les traditions reliées au sort final de Marie dans l'élaboration d'une image complète du sujet. Dans cette perspective, l'A. étudie les différentes traditions dans les langues suivantes : syriaque, grec, copte, arabe, éthiopien, latin, géorgien et arménien. Les traditions sont donc étudiées par langue et non pas par région géographique, afin d'éviter le chevauchement des localisations. L'ouvrage est conçu comme une étude des preuves littéraires et topologiques. On peut déjà imaginer que ce livre contribuera à la compréhension du culte de l'intercession féminine dans le christianisme ancien.

La première moitié du livre se penche sur les traditions littéraires et la deuxième examine les traditions topologiques. L'A. énumère d'abord les différentes utilisations et la définition des termes « dormition » et « assomption ». Une brève histoire du problème de la doctrine de dormition est suivie de plusieurs exemples. Les traditions sont divisées en anciennes et récentes ; celles situées entre ces deux pôles sont regroupées par thèmes : localisation de la maison de Marie et attitude des Juifs envers Marie. À cette occasion, l'A. réitère la nécessité de prendre en compte les sources liturgiques, qui sont souvent ignorées par les historiens.

Pour chaque tradition, l'auteur énumère les documents utilisés pour son étude. Tous les documents utilisés, tant apocryphes que patristiques, étaient connus dès le début du xx^e siècle. L'état de chacun (fragmentaire, entier, palimpseste, etc.) et la place de chaque tradition dans le temps (par exemple, le syriaque est généralement considéré comme le plus récent) sont aussi pris en considération. Après l'énumération des textes, l'A. en commente les caractéristiques, de même que les détails de chaque tradition, soit le titre et la datation du texte, les considérations topologiques, et effectue une comparaison avec les autres textes. En effet, une conclusion à la fin de l'analyse de chaque tradition la compare aux autres.

Les chapitres qui traitent des traditions topologiques étudient le problème de la localisation de la maison de Marie à Jérusalem ou à Bethléem et à l'intérieur des villes mêmes. Les chapitres sont divisés selon la liturgie mariale de Jérusalem à l'époque Byzantine, les multiples traditions de Jérusalem et des environs sur la maison de Marie, la tradition jérusalémite de la tombe de Marie, la tradition d'Éphèse à propos de la tombe et de la maison de Marie, les traditions de Constantinople et de Jérusalem portant sur les reliques de Marie. Ces chapitres contiennent également une brève présentation des hypothèses de divers chercheurs sur ces problèmes.

Enfin, avec l'étude du sort final de Marie, 62 textes sont analysés, en examinant d'abord les traditions de dormition et assomption. Le constat final est qu'il y a une évolution des croyances. Les traditions topologiques sont étudiées en détail, d'après les sources littéraires et archéologiques de même que les guides et écrits des pèlerins qui s'intéressent au sort final de Marie.

Cette étude constitue donc un examen très détaillé des preuves littéraires, topologiques et archéologiques de l'évolution des traditions en rapport avec le sort final de Marie. C'est un ouvrage agréable à lire et qui sera également utile tant à ceux qui sont familiers avec le sujet qu'à ceux qui commencent leurs études.

Jennifer Wees

16. John PETRUCCIONE, ed., **Nova and Vetera : Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton**. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1998, xxxvi-277 p.

This volume is a *Festschrift* for Thomas Halton, who has served as a professor at the Catholic University of America, a general editor at the Catholic University of America Press, and has published much and widely, most notably (with S. O'Leary) *Classical Scholarship : An Annotated Bibliography*. The essays in this volume are divided into five sections : Exegesis, Rhetoric, Anthropology, Augustine, and Transmission of Texts and Learning. These categories are wide, and the essays range widely within them — for example, the last category includes essays on Chrysostom, Cassiodorus, Erasmus, and the modern study of Hiberno-Latin. The authors include friends, colleagues and former students of Halton. Petruccione, in his introduction, notes that his only advice as regards content was that discussions of methodological issues (that is, the methodologies of the ancient authors) would be especially welcome, and indeed these sorts of discussions predominate.

The sheer extent of this collection ensures that there will be something here for everyone, but it also ensures that all will not be of equal interest for any reader, no matter how broad her tastes. However, care has been taken to make sure that everything would be at least comprehensible to the educated but non-specialist reader. Speaking stylistically, it is pleasant to note that the articles are consistently readable — almost all of the authors display their erudition not simply through the material, but also through the relaxed and yet careful manner in which they present it.

There is no room to discuss all 17 of the essays presented in the volume. However, I would like to mention three as being especially noteworthy. The volume as a whole opens with Brian Daley's "Origen's *De principiis* : A Guide to the Principles of Christian Scriptural Interpretation." After considering some of the ways in which its method has been understood over the last century, he advances his own understanding. In his view, Origen's goal in this work was to construct "an articulated body of Christian teaching [...] which can serve [...] as the hermeneutical grounding for a more thorough-going reading of scripture" (p. 18). Taking Scripture and the apostolic tradition as his undemonstrated building blocks, he seeks to develop from them "an integrated, demonstrative, logically coherent system of knowledge" (p. 10) — a science (ἐπιστήμη) in the Aristotelian sense of the word. Daley suggests that the *De principiis* may have been intended to allay fears that Origen's exegetical method was "dangerously close to Platonic or Gnostic speculations" (p. 24), and further hints that Origen might have been inspired by the sketches of a similar undertaking preserved in Clement of Alexandria's *Stromateis* (4.1.3.1-3).

Thomas Finn's essay, "Ritual and Conversion : The Case of Augustine," examines Augustine's conversion to Christianity, arguing cogently that this was no sudden and purely personal moment of decision, but rather was the "critical moment" (p. 151) of "a 33 year journey" (p. 161) from his inscription as a catchumen while still a child. Finn examines briefly the development of the modern study of conversion from William James' pioneering work, *The Varieties of Religious Experience*, as well as tracing the many stages of Augustine's complex relationship with Christianity, and also discusses the actual initiation rites which he would probably have undergone.

Finally, I must mention one further article, Lawrence Hennessey's "The Mimesis of *Agape* in Early Christian Monasticism." While his article is an otherwise engaging and interesting reconstruction of the process of early monastic thought, I mention it because of two faults to which he falls prey, faults that seem to be endemic these days — namely, the facile use of anthropological jargon, and the tendency to indulge in a complete and promiscuous mistrust of one's sources.

With regard to the first failing, Hennessey invokes the term "mimesis" to cover every situation under the sun, and implicitly subsumes almost all other human motivations to the desire to imitate

others, without taking into consideration any mitigating factors — for example, that we are offered a wide variety of people to imitate, and thus that the mere fact that we imitate is not so basic as the reasoning behind our choice of who or what we imitate.

With regard to the second, I cite his third sentence, dealing with why so many people chose to join the monastic movement : “The motives behind this migration were mixed : some, men and women alike, were attempting to escape social restrictions and confinement arising from status, wealth, and gender ; some fled persecution and, having tasted solitude, stayed to become examples for others ; and some were motivated by a mixture of these motives, to which they added idiosyncratic impulses of their own” (p. 128). Nowhere in the above list does he allow for the possibility that anyone would take up the difficult and painful monastic life for religious reasons, out of a desire to serve God or simply because they felt it was the right thing to do. By all means, let us read our texts cautiously, but a cynicism so vast as Hennessey displays here (and which is by no means limited to him) is as unacceptable and as unscientific as naiveté.

Overall, however, this volume, with its combination of breadth and accessibility, is well worth reading.

Michael Kaler

Éditions et traductions

17. APPONIUS, **Commentaire sur le Cantique des cantiques (t. I, II et III)**. Texte, traduction, notes et index par Bernard DE VREGILLE, s.j., et Louis NEYRAND, s.j. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 420, 421, 430), 1997, 1997, 1998, 386 p., 347 p. et 342 p.

Donner une édition commentée, ainsi qu’une traduction d’un texte d’un auteur dont les seuls renseignements sur sa vie sont tirés de ce même texte n’est certes pas une chose aisée. C’est pourtant ce dont il s’agit ici. Qui était Apponius ? Les rares indices tirés du *Commentaire* ont incité les spécialistes à le situer parfois en Irlande, parfois aux environs de Rome, ou comme les éditeurs de ce volume, au nord de l’Italie. Quand à l’époque à laquelle il écrivit, on l’a située entre le v^e et le viii^e siècle, date limite, puisque Bède le Vénérable le connaît. Les auteurs le situent entre les années 420 et 430.

Quoi qu’il en soit de son identité, nous pouvons souligner qu’il est doté d’une très grande culture. L’histoire de la philosophie ancienne et plus particulièrement du platonisme lui est familière ; au livre I, 30, il prétend même que nombreux sont les philosophes qui sont devenus croyants, évêques et docteurs de l’Église. Il connaît la traduction rufinienne de l’*Histoire ecclésiastique* d’Eusèbe de Césarée, ainsi que de l’adaptation de Jérôme du *Liber interpretationum hebraicorum*, dont il fait grand usage. Il utilise aussi probablement le commentaire et les homélies d’Origène qu’il aurait pu connaître grâce aux traductions de Jérôme et de Rufin ; à ce sujet, une recherche approfondie pourrait nous livrer quelques surprises : le thème de la préexistence de l’âme, la christologie et la place importante donnée à l’âme du Christ en sont des exemples. En revanche, Apponius annonce que le texte qu’il commentera est celui de Jérôme, mais très souvent, il donne plutôt une leçon particulière. L’étude des lemmes du *Cantique* propres à Apponius, ainsi que ses citations des Évangiles de Matthieu et de Jean et des épîtres pauliniennes a déjà attiré l’attention des spécialistes de la *Vetus Latina* ; pourtant, cette question mériterait encore, selon les éditeurs qui le soulignent fortement, une étude minutieuse.

Apponius exploite à fond le thème de l'Amour : comme le Christ est uni amoureusement à l'Église, le Verbe de Dieu s'unit à l'Âme. Le *Cantique* est interprété allégoriquement et Apponius y découvre toute l'histoire du Salut de l'Église et de l'Âme humaine, des débuts de l'Église à Jérusalem jusqu'à la conversion finale du peuple juif. Il retrouve le même esprit et les mêmes thèmes dans les deux Testaments ; pour lui, l'unité et la concordance de toute l'Écriture ne font aucun doute et il le signale à plusieurs reprises.

Ces trois volumes reprennent, avec quelques corrections, signalées aux pages 121 et 122 du tome I, le texte latin, déjà édité par les mêmes savants, au numéro 19 de la série latine du *Corpus Christianorum*. La traduction, l'introduction et six index très utiles complètent et achèvent un travail amorcé en 1986. Les nombreuses notes apportent des précisions principalement, mais non exclusivement, sur la langue (dont plusieurs mots rares et parfois exclusivement attestés par ce texte), la syntaxe et le style d'Apponius.

L'effort soutenu des deux éditeurs mérite d'être souligné. Cette étape importante d'édition et de premier débroussaillage accompli, de nombreux travaux restent encore à faire sur ce texte. Il faut espérer que les appels des éditeurs en ce sens ne demeurent pas sans réponse.

Serge Cazalais

18. Œuvres de saint Augustin. 11/2. La doctrine chrétienne. *De doctrina christiana*. Texte critique du *CCL*, revu et corrigé. Introduction et traduction de Madeleine MOREAU. Annotation et notes complémentaires d'Isabelle BOCHET et Goulven MADEC. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Bibliothèque augustinienne »), 1997, 626 p.

La collection « Bibliothèque augustinienne » a entrepris, depuis quelques années, de rééditer certaines œuvres d'Augustin, pour tenir compte d'une nouvelle édition du texte latin ou encore des progrès de la recherche. C'est le cas du *De doctrina christiana*, qu'avaient fait paraître, en 1949, avec le *De catechizandis rudibus*, G. Combès et J. Farges, au volume 11 de la *Bibliothèque*. Le *De catechizandis rudibus* a été refait en 1991 par G. Madec (vol. 11/1). Il est suivi maintenant de la nouvelle version du *De doctrina christiana*. Cette réédition reprend le texte latin publié par Joseph Martin dans la *series latina* du *Corpus Christianorum*, vol. XXXII (Turnhout, 1962), revu et corrigé à la lumière des travaux de M. Simonetti et de C. Schaüblin. L'introduction de M. Moreau éclaire d'abord les circonstances de composition de l'ouvrage, entrepris en 396-397 et achevé en 426-427, au moment où Augustin rédige les *Retractationes*. Si la rédaction de l'ouvrage fut interrompue pendant plus d'un quart de siècle, c'est en raison des tâches pastorales qui sollicitaient l'évêque, mais aussi pour des considérations d'opportunité, pour ne pas paraître cautionner le *Livre des règles* du donatiste Tyconius, en en recommandant la lecture au plus fort du combat antidonatiste. Le sujet de l'ouvrage est essentiellement l'herméneutique biblique mise au service de la formation des clercs en vue de la prédication. Une formation entendue au sens large, puisqu'elle fait la part belle à la culture profane. Il s'agit donc d'un ouvrage didactique, qui, s'il reste destiné à des clercs, n'exclut pas une visée plus ample, celle de fonder une culture chrétienne, nourrie de la Bible mais aussi des classiques, surtout de Cicéron. « Premier manuel de l'enseignement chrétien » (p. 36), le *De doctrina christiana* propose un « projet pédagogique d'ensemble, où le savoir profane prend tout son sens d'être mis au service d'un savoir proprement religieux » (p. 35). On y admirera l'ouverture d'Augustin, qui n'hésite pas à recourir non seulement aux modèles de la culture profane, mais même au *Liber Regularum* de Tyconius, le premier traité d'exégèse en langue latine, et cela, malgré l'appartenance de son auteur au donatisme, car « là où le donatisme a atteint la vérité, il convient de l'utiliser, dans l'intérêt même de l'Église » (p. 35). Le *De doctrina christiana* connaîtra un retentissement considérable au Moyen Âge, et jusque chez Calvin et les théoriciens de l'éloquence religieuse

de l'époque classique. Il convient également de souligner l'originalité de ce traité didactique, qui, par l'emploi constant de la première personne, est plus qu'un manuel impersonnel et sans relief : « c'est toute la perspective augustinienne du salut qui passe dans l'ouvrage, afin qu'elle passe aussi dans la prédication, et ce "désir de Dieu" que disent si fortement les *Confessions* » (p. 43). L'introduction se termine par une bibliographie et par une analyse détaillée de la structure rhétorique de l'ouvrage, élaborée par I. Bochet.

Selon la manière de la *Bibliothèque augustinienne*, cette édition comporte, en plus des 225 notes infrapaginales de la traduction, 18 notes complémentaires couvrant 160 pages. Rédigées par I. Bochet, sauf pour la dernière, due à G. Madec, ces notes sont d'abord destinées à faciliter l'intelligence du texte augustinien, mais elles constituent aussi, pour plusieurs d'entre elles, de petites études dont l'intérêt dépasse le *De doctrina christiana*. Ainsi la note 8 sur les « signes », la note 11 sur « le Canon des Écritures, la Septante et l'Itala », ou la note 17, sur « le "Liber Regularum" de Tyconius et sa présentation par Augustin ». Signée par M. Moreau, la traduction reprend les principales articulations du plan proposé aux p. 53-62, ce qui facilitera la lecture d'un texte parfois très dense.

Paul-Hubert Poirier

19. **Œuvres de saint Augustin. 74 B. Homélies sur l'Évangile de saint Jean LXXX-CIII.** Traduction, introduction et notes par M.-F. BERROUARD. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Bibliothèque augustinienne »), 1998, 531 p.

Avec ce volume, se poursuivent l'édition (qui reprend le texte des Mauristes par l'intermédiaire du *Corpus Christianorum*) et la traduction des *Tractatus in Iohannis euangelium* d'Augustin. Les *Tractatus* constituent une œuvre considérable qui occupe déjà cinq volumes de la *Bibliothèque augustinienne*, sans compter celui-ci. L'œuvre complète compte 124 *tractatus* ou homélies. Comme le rappelle M.-F. Berrouard dans son introduction, il ne s'agit pas d'une œuvre homogène et d'une seule coulée : « les *Tractatus*, écrit-il, apparaissent [...] comme constitués en fait par trois grands ensembles de dates différentes et qui, par suite de ce discontinu, découpent artificiellement l'Évangile de Jean en trois parties : les chapitres 1-4 sur lesquels Augustin prêche de la fin 406 à mai-juin 407 [= *Tract.* 1-16] ; les chapitres 5-12 sur lesquels il prêche sept ans plus tard, durant l'été et l'automne 414 [= *Tract.* 17-54] ; les chapitres 13-21 enfin qui deviennent l'objet de ses dictées à partir de novembre 419 [= *Tract.* 55-124] » (p. 10). Les 24 homélies regroupées dans ce volume figurent dans la troisième série et ont été non pas données en public mais dictées. Il s'agit donc davantage de commentaires que d'homélies au sens strict. Elles portent sur les chapitres 15 et 16 de Jean. L'introduction au volume est en fait le chapitre II d'un ensemble dont on lira la première partie au volume 73 A (1993), qui contient les homélies 60-79. Ce premier chapitre rappelait les acquis de la recherche sur les *Tractatus*. Le second chapitre s'intéresse davantage au contenu du texte d'Augustin, et porte tout entier sur l'Esprit Saint, très présent dans les chapitres de Jean qui sont commentés, en raison des paroles de Jésus sur le Paraclet. Une première section présente « la personne du Saint-Esprit », tel qu'elle apparaît selon l'ordre chronologique des *Tractatus* ; la seconde section, consacrée à « l'action du Saint-Esprit », considère les *Tractatus* comme un ensemble pour essayer de découvrir comment Augustin décrit les activités de l'Esprit. La traduction des *Tractatus* est accompagnée de sous-titres, d'une annotation infrapaginale et de 29 notes complémentaires. Une table des commentaires indique les versets de l'Évangile de Jean commentés par les *Tractatus* 55-104, dans les volumes 74 A et B de la *Bibliothèque augustinienne*. La table des références couvre l'Écriture sainte, les œuvres d'Augustin et les auteurs anciens.

Paul-Hubert Poirier

20. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, **Correspondance**. Vol. I. **Aux solitaires**, t. I, lettres 1-71 et t. II, lettres 72-223. Vol. II. **Aux Cénobites**, t. I, lettres 224-398. Introduction, texte critique, notes et index par François NEYT, o.s.b., Paula DE ANGELIS-NOAH. Traduction par L. REGNAULT. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 426, 427, 450), 1997, 1998, 2000, 345 p., 371 p., XIV-450 p.

C'est avec beaucoup d'intérêt que les spécialistes prendront connaissance de cette première édition critique moderne de ce document exceptionnel du VI^e siècle. L'édition de la *Correspondance* n'est pas chose aisée compte tenu du fait que la tradition manuscrite est fractionnée, que plusieurs manuscrits utilisés pour l'*Editio princeps* sont perdus et que le plus ancien témoin est une version géorgienne. La traduction française qui accompagne le texte reprend celle de Dom Regnault publiée à Solesmes en 1972, qu'il a accepté de revoir en fonction de cette édition critique.

Le premier volume comprend l'édition et la traduction des 223 premières lettres et a comme sous-titre « Aux Solitaires ». L'introduction nous donne de précieux renseignements sur l'histoire du monachisme palestinien et sur la vie de Barsanuphe, nommé dans les lettres « le Grand Vieillard », et de son disciple et compagnon d'ascèse Jean, nommé « l'Autre Vieillard ». Ils s'installent au monastère de l'abbé Séridos à Gaza et c'est là qu'ils vivront enfermés chacun dans leur cellule jusqu'en 543-544.

Ces lettres des deux Vieillards sont en fait des réponses aux questions qui leur étaient posées et transmises à travers un trou dans un mur, par l'entremise de l'abbé Séridos, lequel transcrivait les réponses dictées par les deux moines. Les réponses de Barsanuphe jouissaient d'une très grande autorité. La lettre 1 nous apprend à ce sujet que l'Esprit Saint contraignait l'abbé Séridos à retranscrire les réponses exactement sans rien ajouter, ni rien retrancher. Aussi, les paroles de Barsanuphe étaient-elles considérées par ses correspondants comme un prolongement des Écritures (L. 49) et même une révélation de secrets (L. 22). Les grands thèmes abordés dans les lettres de ce premier tome sont les suivants : supériorité de la vie pratique et de la contemplation sur la spéculation, importance de vivre au présent sans se soucier de l'incertitude du lendemain, seule légitimité de l'attente du Jour du Seigneur. Poser une question aux deux Vieillards et recevoir une réponse était une participation à un réciproque engagement ; d'une part, le questionneur s'engageait à modifier son agir, alors qu'en répondant, les deux Vieillards s'engageaient envers le correspondant à lui communiquer une révélation.

Le deuxième volume contient le texte et la traduction des lettres 224 à 398 et a comme sous-titre « Aux Cénobites ». L'introduction nous donne une analyse des lettres 224 à 616 et nous renseigne sur la vie quotidienne et sur la liturgie à Gaza. Cette section de la *Correspondance* est consacrée à la prière, à l'alimentation, à la vie matérielle (le mobilier et les vêtements par exemple), au travail et même au sommeil des moines. Les thèmes importants qui se dégagent dans cette section sont les suivants : nécessité de recevoir chaque chose dont nous avons besoin avec action de grâces et non par plaisir, présence de l'obéissance totale à l'Abbé, qui est au moine ce qu'un père est à son fils, sur la volonté propre du moine, méfiance à l'égard des familiarités excessives entre moines.

Un mot sur la présence de « copticismes » dans la *Correspondance*, simplement pour en appeler à la prudence. Bien que la langue maternelle de Barsanuphe soit le copte, les quelques exemples de calques de cette langue dans le grec signalés par les éditeurs ne sont pas probants. Par exemple, la construction ἀδελφός κατά σάρκα (L. 33, ligne 2) identifiée comme étant un copticisme (p. 272, n. 1) est attestée dans le Nouveau Testament en Rm 9,5 : Χριστός κατά σάρκα. Cette question mériterait certainement un examen plus minutieux et une collaboration entre des hellénistes et des coptes.

Serge Cazalais

21. SAN BERNARDO, **Sermoni. Diversi e vari**. Premessa di Claudio LEONARDI, introduzione di Jean LECLERCQ, traduzione e note di Domenico PEZZINI. Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi (coll. « Opere di San Bernardo », IV, série « Sermoni », III), 2000, XII-722 p.

Ce magnifique, pour ne pas dire luxueux, volume de la collection italienne des Œuvres de saint Bernard rassemble deux groupes de sermons qui ont comme caractéristique commune de n'être pas le résultat d'une composition littéraire mais de la prédication orale notée. Il s'agit, d'une part, des 125 *Sermones de diversis* et, d'autre part, des neuf *Sermones varii*, donc de textes qui n'ont pu être rattachés à aucune autre « série » des œuvres bernardines. Comme c'est le cas pour l'édition de saint Bernard des « Sources Chrétiennes », le texte latin est repris de l'édition critique des *S. Bernardi Opera* réalisée par J. Leclercq et H. Rochais. Les introductions aux deux groupes de sermons sont dues à Dom Leclercq et ont été traduites et adaptées du français. Un index des noms anciens et modernes termine l'ouvrage. On pourra cependant regretter l'absence d'un index scripturaire.

Paul-Hubert Poirier

22. ÉVAGRE LE PONTIQUE, **Sur les pensées**. Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul GÉHIN, Claire GUILLAUMONT et Antoine GUILLAUMONT. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 438), 1998, 348 p.

Évagre, originaire du Pont, moine en Égypte dans la seconde moitié du IV^e siècle, a laissé une abondante œuvre spirituelle qui a eu une grande influence, en particulier dans les milieux monastiques.

Comme plusieurs œuvres de cet auteur, celle-ci est formée de ce qu'il appelle lui-même des *képhalia*, courts « chapitres » autonomes, chacun étant consacré à un sujet différent et étant complet en lui-même. Comme son titre l'indique, cette œuvre est consacrée aux « pensées », plus précisément celles qui assaillent le moine sur la voie du progrès spirituel. Présentant un lien étroit avec le *Traité pratique*, qui s'adressait au « pratique », c'est-à-dire à celui qui en était encore au premier stade de cette progression et qui lui enseigne comment, par la pratique, parvenir au seuil de l'impassibilité, *Sur les pensées* s'adresse au « gnostique », à celui qui a accédé à la connaissance spirituelle ou « gnose » et qui s'élève sur la voie de la contemplation. L'ouvrage dénote une fine observation des mouvements de l'âme humaine, sans doute nourrie de l'expérience personnelle de son auteur, mais aussi de sa connaissance du milieu monastique. La « psychologie » qui en découle fait appel aux notions communes d'épistémologie (les rapports entre l'intellect en tant qu'organe de la connaissance et les objets de cette connaissance) et de psychologie (les parties de l'âme et les différents types de passions qui l'agitent) empruntées à la tradition philosophique, tout en attribuant aux appétits de l'âme une origine démoniaque conformément à la mythologie judéo-chrétienne. Synthèse remarquable du *muthos* chrétien et du *logos* païen dans un domaine, celui de la spiritualité, appelé à une grande fortune, on trouvera également dans cet écrit des considérations d'un grand intérêt sur le rapport du rêve et de l'état de veille.

Cet ouvrage a le grand mérite de donner pour la première fois l'œuvre complète, dont l'édition est fondée sur l'examen de l'ensemble de la tradition manuscrite. L'introduction comporte un premier chapitre, signé par Antoine Guillaumont, consacré à la doctrine de l'œuvre, à ses sources et son authenticité évagrienne, définitivement établie contre une partie de la tradition manuscrite qui l'attribue à Nil d'Ancyre. En effet, les références à Macaire qu'on y trouve, et qui attestent un rapport personnel entre celui-ci et l'auteur des pensées, rendent impossible l'attribution à Nil, sans compter les rapprochements littéraires et doctrinaux que l'on peut observer entre cette œuvre et les autres écrits d'Évagre. L'attribution de l'écrit à Nil par une partie de la tradition manuscrite s'ex-

plique sans doute par la condamnation d'Évagre par le concile de 553 et par le fait qu'on aura voulu placer son œuvre sous le patronage irréprochable de Nil. Le second chapitre, de loin le plus long (p. 33-136), est tout entier consacré à l'analyse de la tradition manuscrite et expose les principes qui ont été suivis pour l'édition du texte. Un appareil de notes sur le texte, des index des manuscrits, des références scripturaires et des termes grecs complètent utilement le volume.

En marge de cette lecture, on peut se demander s'il est opportun de traduire le mot grec *gnôsis* par « science », qui correspond plutôt à *épistèmè*, quand on sait l'importance du thème « gnostique » dans l'œuvre d'Évagre qui, à cet égard comme à bien d'autres, est largement tributaire de celle de Clément d'Alexandrie, où les traducteurs rendent habituellement le terme par les mots « gnose » ou « connaissance¹² ». La question mérite d'autant plus d'être posée que l'œuvre d'Évagre est contemporaine de la compilation des codices de Nag Hammadi dans un milieu dont l'identité fait toujours l'objet de discussions entre les partisans d'un groupe « monastique » et ceux d'un milieu « gnostique ». Pour un lecteur contemporain, le terme *gnôsis*, qu'il l'ait rencontré chez Évagre, chez Clément, ou encore dans un texte de Nag Hammadi, ne devait pas avoir une connotation très différente.

Louis Painchaud

23. FULGENTIUS, **Selected Works**. Translated by Robert B. ENO, s.s. Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church », 95), 1997, xviii-583 p.

Fulgentius of Ruspe is considered to be the most important North African theologian after the era of Augustine. He was born to a prosperous North African family in 467 C.E. After receiving a classical education and briefly tending his family estate, Fulgentius decided to embrace the monastic life. The hostility of the Vandal authorities, however, caused him to leave North Africa. Upon his return, Fulgentius was reluctantly drawn into church politics — first with his ordination as a priest, and later with his ordination as bishop of Ruspe in 507 C.E.¹³ Even though Fulgentius does not have a reputation for originality, he is known for his coherent defence of the Augustinian tradition against his Arian and (semi-)Pelagian opponents (p. xv). As such, his extant works are primarily concerned with defending Trinitarian Christology, as well as the Augustinian understanding of grace and freewill.¹⁴

In this volume, Robert B. Eno provides a “representative” selection of Fulgentius’ major works (p. xv), as well as the *Vita Fulgentii*, a writing attributed to fifth century C.E. Carthaginian deacon Ferrandus (p. 3). In addition to the “Life of Fulgentius,” Eno has translated: “To Peter on the Faith” (*De fide ad Petrum*), a concise guidebook of Christian doctrine in defence of Chalcedonian theology (p. 59); “On the Forgiveness of Sins” (*De remissione peccatorum*), a general (nontechnical) discussion of the nature of forgiveness (p. 111); “To Monimus” (*Ad Monimum*), an eclectic correspondence piece dealing with issues such as predestination, the Trinitarian nature of the Eucharist, and Johannine exegesis (p. 187), as well as a selection of fourteen “Letters” dealing with spirituality and select doctrinal issues (p. 279). Not included in this volume are works such as *Contra arianos liber unus*, *Ad Trasamundum libri III*, *Ad Fabianum*, *Contra sermonem Fastidiosi ariani*, *De trini-*

12. Voir par exemple la publication récente des septième et sixième *Stromates*, respectivement par Alain Le Boulluec (« Sources chrétiennes », 428, 1997) et Patrick Descourtieux (« Sources chrétiennes », 446, 1999).

13. M. SIMONETTI, *Encyclopedia of the Early Church*, vol. 1, New York, Oxford University Press, 1991, p. 331.

14. *Ibid.*

tate ad Felicem, Adversus Pintam, De veritate praedestinationis et gratia, or the *Psalmus contra Wandalos arianos*.¹⁵ Given the length of the current volume it should not be surprising that these texts were omitted, although a future volume could provide those interested in the Arian controversy with these additional texts.

Over all, Eno provides a lucid and readable translation of the selected texts, although this volume contains only a brief introduction and few notes. Nevertheless, it should serve as a valuable introduction to writings that represent a significant stage in the preservation and transition of Augustinian theology. Unfortunately, however, Robert B. Eno passed away just prior to the completion of this volume. In addition to this collection, Eno had translated volume six of Augustine's letters for *The Fathers of the Church* series. He also authored *The Rise of the Papacy and Teaching Authority in the Early Church*.

Timothy Pettipiece

24. GALAND DE REIGNY, **Petit livre de proverbes**. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean CHÂTILLON, Maurice DUMONTIER et Alexis GRÉLOIS. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 436), 1998, 231 p.

Ce livre reproduit le texte édité jadis par Châtillon dans la *Revue du Moyen Âge latin* en 1953 et une partie de l'introduction ainsi que la traduction de Dumontier à peine révisée par Grémois. L'originalité de cette nouvelle édition est qu'elle procure un nouvel index et des notes dus à Grémois.

Galand de Reigny fut d'abord un ermite ; déçu de son ermitage et des tentations auxquelles il était exposé, il devint moine cistercien. On date la rédaction de son *Petit livre de proverbes* autour des années 1140. Il connut et tint en haute estime Bernard de Clairvaux, comme en fait foi l'épître qui précède le *Petit livre*, dans laquelle il lui demande de le corriger. Sa culture est très grande, bien qu'il ne s'en fasse nullement une gloire. Sa forme de composition est simple : un court récit, une énigme ou une maxime, suivis d'une glose dans laquelle il donne une interprétation spirituelle afin d'en tirer des leçons aptes à instruire ses lecteurs. Les thèmes qu'il aborde sont variés et il privilégie délibérément l'allégorie et la métaphore, afin de demeurer simple, tout en offrant du même coup une distraction. Mais le but recherché demeure toujours l'instruction. La simplicité de forme qu'il pratique ne signifie pourtant pas qu'il soit un mauvais écrivain, au contraire. Sa langue est celle du XII^e siècle, ses phrases sont courtes et certainement composées afin d'être lues devant un auditoire. Il connaît parfaitement les Écritures Saintes et il en tire de nombreuses anecdotes. Nous retrouvons aussi sous sa plume des allusions au mythe d'Orphée et aux aventures d'Ulysse. Augustin et Grégoire le Grand ne lui sont pas inconnus.

Cette nouvelle présentation du *Petit livre de proverbes* est donc bienvenue. Ce texte devrait être signalé à l'attention de quiconque s'intéresse à l'histoire de la prédication ou à l'histoire de l'ordre cistercien, ainsi qu'aux étudiants en théologie et en pastorale qui veulent en savoir plus sur la transmission de la foi telle qu'elle se pratiquait au XII^e siècle.

Serge Cazalais

15. *Ibid.*, p. 331-332.

25. GRÉGOIRE DE NYSSE, **Discours catéchétique**. Introduction, traduction et notes par Raymond WINLING. Texte grec par E. MÜHLENBERG. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 453), 2000, 360 p.

La plupart des catéchèses sont normalement destinées aux catéchumènes, afin de faciliter leur intelligence de la foi et des Écritures avant qu'ils reçoivent le baptême. Le *Discours catéchétique* de l'évêque de Nysse est en revanche un manuel à l'usage de ceux qui étaient chargés de l'éducation des néophytes. Il offre des réponses aux principales questions sur la Trinité, la Création et l'origine du mal, l'Incarnation et l'œuvre de Salut, la valeur des Sacrements, principalement du baptême. Ces réponses prennent la forme d'une argumentation rationnelle des principales objections posées par les néophytes empreints de culture judaïque ou hellénique. Lui-même formé à la philosophie, Grégoire pose à la base le principe de participation de la création à la divinité, dans le droit fil de la philosophie platonicienne. L'homme créé à l'image de Dieu est une expression de cette participation, cependant, il ne s'agit pas d'une pleine possession des perfections divines, l'homme prend plutôt part de façon dérivée à ces perfections qui proviennent d'une source supérieure (ch. 5).

Autre témoin à la fois du public de Grégoire et de son éducation, le maître mot de son argumentation est l'ἀκολουθία : non seulement l'organisation logique dicte l'enchaînement des arguments dans le discours, mais elle préside aussi aux desseins de Dieu. Ainsi, les récits extraordinaires dans l'Ancien et le Nouveau Testament, loin de montrer que Dieu peut agir contrairement à ses dispositions premières, prouvent au contraire la force de la puissance divine (ch. 13).

Outre le souci d'amener par la raison les convertis à la foi, on sent aussi percer dans cet ouvrage les échos de certaines controverses du IV^e siècle. Lorsqu'il aborde le problème de l'origine du mal, Grégoire met en garde contre les Manichéens qui affirment que le mal vient du Créateur (ch. 7). Plus loin, le thème du dénombrement au sein de la Trinité s'accompagne d'un développement sur le caractère incréé des trois personnes, probablement dirigé contre les anoméens qui ne sont cependant pas nommés, afin de préserver au baptême sa force d'élévation à la vie divine (ch. 39). Mais ces disputes ne tiennent pas la place principale dans le développement.

Une introduction passant en revue les principaux thèmes abordés dans le texte, complétée par une bibliographie et des index, accompagne utilement cette traduction. Le texte grec utilisé provient d'une récente édition dans la collection *Gregorii Nysseni Opera* (Leiden, Brill, 1996) ; c'est pourquoi, contrairement à la présentation habituelle des textes qui accompagnent les traductions de « Sources Chrétiennes », cet ouvrage ne présente pas d'apparat critique.

Marie-Pierre Bussières

26. ISIDORE DE PÉLUSE, **Lettres, tome I**. Introduction générale, texte critique, traduction et notes par Pierre ÉVIEUX. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 422), 1997, 555 p.

Après avoir publié, en 1995, une importante étude sur Isidore de Péluse¹⁶, Pierre Évieux inaugure ici l'édition critique du corpus isidorien. Il s'agit, en fait, de la première édition critique et de la première traduction française d'une œuvre épistolaire qui, éditée par étapes, en cinq volumes, aux XVI^e et XVII^e siècles, a perdu ce que l'A. appelle « l'ordre primitif de la collection » (p. 5). Réédité par Migne dans sa *Patrologie grecque*, le corpus souffre d'un désordre plus évident à partir de la lettre I 214. C'est pourquoi l'A. préfère commencer son travail d'édition par cette partie du corpus

16. Pierre ÉVIEUX, *Isidore de Péluse*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 99), 1995, xxviii-444 p.

et se limite, dans le premier tome de la correspondance, à quelque 200 lettres — sur un total de 2000 —, les lettres 1214 à 1413. Dans une introduction générale, qui reprend les grandes lignes de la monographie de 1995 consacrée au moine de Péluse, l'A. fait valoir les apports d'une œuvre dont il soutient l'authenticité, en dépit d'une certaine tradition critique. Il est vrai que la plupart des lettres se présentent « amputées de leur début et de leur fin », « découpées en morceaux » (p. 101). Bien des savants y ont vu, en effet, des lettres fictives, des anépigraphes ou des pseudépigraphes. L'A. établit, au contraire, en résumant ici les arguments développés ailleurs, l'identité de la majorité des destinataires et la cohérence interne de la correspondance. Il peut donc, sur cette base, parler, au chapitre III de l'introduction, des « apports du corpus isidorien » (p. 37). Les lettres de ce moine égyptien, rédigées en grec, durant la première moitié du v^e siècle, dans la région de Péluse, une cité portuaire située sur la branche orientale du Nil, nous font connaître de l'intérieur la vie d'une Église égyptienne. Comme toute l'Église des iv^e et v^e siècles, l'Église que connaît Isidore de Péluse est en mutation. Les bergers — pour reprendre, à la suite de l'A., l'image évangélique — semblent y occuper plus de place que le troupeau (p. 56-57). Dans cette Église du *poimèn* (berger, en grec), de plus en plus soumise au pouvoir civil, le problème du pouvoir se pose avec acuité. Le témoignage que porte Isidore sur la cité de Péluse et son Église passe ainsi par des lettres adressées à des hommes qui exercent un pouvoir civil : des *scholasticoi* comme Théodore (lettre 1357) et des *politeuomenoi* comme Aidésios (lettre 1230), ou un pouvoir ecclésiastique : des diacres comme Théologios (lettre 1244), des prêtres comme Zosime (lettre 1300) et des évêques comme Léontios (lettre 1237). D'autre part, puisque Isidore a successivement été professeur de rhétorique et prêtre didascale, ses lettres présentent souvent un intérêt du point de vue de l'exégèse ou des rapports entre *paideia* et christianisme. L'illustre moine de Péluse n'hésite pas, par exemple, à citer Platon ou les Sept Sages pour répondre au *scholasticos* Héron (lettre 1322). Dans une autre lettre, destinée au sophiste Harpocras (lettre 1338), Isidore explique l'idée que « l'ambition de s'imposer est à l'origine de tous les maux » et passe en revue, pour ce faire, les différentes écoles philosophiques (pythagoriciens, platoniciens, aristotéliens, stoïciens et épicuriens). Ailleurs, dans une longue lettre adressée à Olympios, un prêtre *scholasticos* (lettre 1276), le Pélusite combine habilement des exemples tirés à la fois de l'Écriture et de l'histoire grecque pour démontrer la règle du libre arbitre. Ou encore, pour répondre au prêtre Martyrios qui lui demande des éclaircissements sur un passage de l'épître aux Romains (11,8), Isidore déploie son savoir-faire de sophiste et se livre à une exégèse aussi savante qu'originale (lettre 1398).

Pierre Évieux poursuit donc, avec ce premier tome de la correspondance isidorienne, l'étude minutieuse, entreprise il y a plusieurs années, d'Isidore de Péluse et de son œuvre. Ajoutons que la traduction de l'A., précise et élégante, rend tout à fait le style concis et recherché du moine de Péluse.

Dominique Côté

27. Andreas KESSLER, **Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe *De divitiis* : Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar.** Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag (coll. « Paradosis », série « Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie », 43), 1999, XII-455 p.

La recherche consacrée à Pélage et au mouvement auquel il a donné son nom a connu, au cours du xx^e siècle, un développement considérable, qui a conduit à un véritable renversement de perspective. En effet, Pélage et le pelagianisme n'ont longtemps été vus que comme des repoussoirs de la théologie augustinienne de la grâce sans qu'on se soit trop préoccupé de faire justice à l'inspiration théologique de Pélage et de ses disciples ou partisans. La publication de nombreuses études et surtout, depuis la fin du xix^e siècle, la découverte ou la redécouverte des œuvres de Pélage et de

ses adeptes ont obligé à une réévaluation des écrits et des doctrines qualifiés de pélagiens. L'article « Pélage et pélagianisme » du *Dictionnaire de spiritualité* (t. 12, Paris, 1986, col. 2 889-2 942), signé par Flavio G. Nuvolone et Aimé Solignac, trace un excellent bilan de cette évolution. L'ouvrage que nous présentons ici, à l'origine une thèse de doctorat soutenue devant l'Université de Fribourg (Suisse) en 1997, représente une intéressante contribution au renouveau des recherches pélagiennes. Il s'agit d'une étude du thème de la critique des richesses dans le mouvement pélagien, vue à travers une diatribe intitulée *De divitiis*. Ce texte fait partie d'un corpus homogène de six écrits appelé « corpus Caspari », du nom de l'érudit germano-danois qui en procura la première édition moderne en 1890. Mais le *De divitiis* était connu depuis 1571, date à laquelle l'espagnol Solanius fit connaître quatre des écrits du corpus. En publiant les six textes du corpus, Caspari avait voulu établir trois choses : que les six textes étaient pélagiens, qu'ils avaient tous le même auteur et que cet auteur devait être un pélagien du nom d'Agricola. Sauf sur ce dernier point, la recherche ultérieure a fini par lui donner raison. Le *De divitiis* a souvent été considéré comme l'expression par excellence d'un rejet des richesses et des riches qui aurait été caractéristique du pélagianisme. De fait, c'est dans ce traité, consacré uniquement à ce thème, que l'on trouve la forme la plus extrême de ce rejet. Dans cette première étude d'envergure à être réservée au *De divitiis*, l'auteur veut soumettre à l'examen la thèse reçue jusqu'à maintenant, à savoir qu'une telle critique de la richesse serait parfaitement représentative de l'attitude générale des pélagiens face à la richesse et à la propriété. Mais, pour ce faire, il importait de situer le *De divitiis* et sa critique de la richesse dans le contexte de la littérature pélagienne, en tenant compte de l'évaluation de la richesse et des biens matériels dans l'ensemble du mouvement pélagien. Ce qui soulevait à son tour la question de la définition et de la délimitation du pélagianisme, qui fait l'objet de la première partie de l'ouvrage, intitulée : « Le pélagianisme : à la recherche d'une définition ».

Le problème de la définition du pélagianisme ressemble assez à celui, fort débattu, de la définition du gnosticisme. Nous nous retrouvons en effet face à une catégorie qui a été largement construite par l'hérésiographie, comme une arme de combat, et qui fut reprise, souvent de façon non critique, par ceux, théologiens ou historiens, qui se sont occupés de cette « hérésie ». Dès lors se pose la question de la nécessité et de la possibilité d'une critériologie précise qui permettrait de cerner le pélagianisme comme phénomène historique, littéraire et doctrinal. La situation en regard de la définition du pélagianisme est cependant moins désespérée qu'elle l'est pour la définition du gnosticisme. En effet, dans le cas du pélagianisme, la référence à un personnage historique peut servir d'amorce, à partir de laquelle il est possible de tracer une voie allant d'une définition d'un point de vue de l'histoire des dogmes à une définition historique du pélagianisme. L'auteur évoque tout d'abord la personne et les écrits de Pélage, références obligées de tout essai de définition du pélagianisme. Né en Bretagne (entendons en Angleterre), on retrouve Pélage à Rome en 410, où il a déjà une réputation établie de laïc influent, d'ascète et de maître, ce qui signifie qu'il a dû arriver dans la Ville vers la fin du IV^e siècle. Il disparaît de la scène historique en 418, après les condamnations ecclésiastiques portées à son encontre. Il laisse derrière lui une production littéraire assez importante, encore qu'imparfaitement conservée, au total 12 titres reçus aujourd'hui comme authentiques, au sein desquels le commentaire (*Expositio*) sur les 13 épîtres de Paul occupe la première place. Actif entre ± 385 et 418 dans les milieux romains de la haute aristocratie sénatoriale et des classes supérieures, le laïc Pélage est avant tout un maître, un réformateur et un *exhortator*, c'est-à-dire quelqu'un qui cherche « à inciter les âmes froides et paresseuses à vivre bien et à les enflammer par des exhortations chrétiennes » (Pélagie cité par Augustin, *De natura et gratia* 82). Ce faisant et nonobstant les accents particuliers de sa théologie qui finiront par précipiter sa condamnation, Pélagie est ni plus ni moins un représentant de l'ascétisme élitaire alors très populaire dans les couches supérieures de la société romaine chrétienne et dont Jérôme avait été l'un des mentors jus-

qu'à son départ pour la Palestine en 385. Se servant de la référence à Pélage comme de la pierre de touche pour la désignation d'un écrit comme pélagien, Kessler propose de définir ainsi le pélagianisme (p. 22-23). Sous ce nom, il faut entendre une manière chrétienne et ascétique d'être et de penser, qui, à la fin du IV^e siècle, avant tout à Rome mais aussi au sud de la Ville, en Afrique et à Jérusalem, s'est répandue au sein des couches supérieures chrétiennes et de l'aristocratie sénatoriale, sous l'influence directe ou indirecte du maître et réformateur Pélage, et qui, à partir de 418, fut privée de sa base sociale et théologique du fait de la condamnation ecclésiastique et impériale. Variante de la vague d'ascétisme qui avait déferlé sur Rome à partir de la fin du III^e siècle, le pélagianisme ou, plutôt, les écrits pélagiens prônent une réforme pour amener ceux qui portent le nom de chrétiens à l'être en vérité, à l'exemple du Christ et selon les préceptes du Nouveau Testament compris littéralement. En outre, ils partagent la conviction qu'en tant qu'*imago Dei*, tout être humain possède la capacité inhérente d'être sans péché. Cette conviction du *posse sine peccato esse* est l'affirmation fondamentale et première à laquelle Pélage a toujours tenu et dont il n'a jamais dérogé. Les autres thèses attribuées à Pélage ou aux pélagiens, la question du traducianisme, la nécessité du baptême des enfants, la critique des richesses, ne sont que des développements secondaires, internes au mouvement pélagien, dont le but était d'illustrer, de servir ou de conforter la conviction du *posse sine peccato esse*. Quant aux questions relatives à la signification de la grâce surgies à l'occasion de la confrontation avec Augustin, elles ne seraient, d'après Kessler, qu'une problématique imposée de l'extérieur aux écrits pélagiens. Seront donc retenus comme pélagiens les textes composés entre 380-385 et 418 qui partagent cet idéal de perfection. En plus de la douzaine d'écrits sûrement attribuables à Pélage, Kessler retient comme pélagiens 22 textes, dont les 6 du corpus Caspari.

La seconde partie de l'ouvrage inventorie et présente les sources permettant de connaître la critique pélagienne des richesses. Le but de cette enquête est de vérifier le bien-fondé de la critique radicale des richesses imputée à Pélage et aux pélagiens, et considérée comme un véritable « *dogma Pelagii* ». Les sources examinées sont doubles. Il s'agit d'abord des écrits pélagiens, dont il appert qu'on y trouve effectivement une sévère critique des richesses. Mais celle-ci n'est « ni plus ni moins que la conséquence générale d'une théologie de la suite, ou de l'imitation du Christ ("Nachfolge-Christi") vouée à l'ascèse, fondée sur une compréhension littérale et légaliste de certains passages de l'Écriture, en particulier du Nouveau Testament, et présentée, sous la forme littéraire d'une *exhortatio* pressante, comme la voie d'accès exclusive à la récompense eschatologique » (p. 83). Concrètement, cela implique la liberté par rapport aux biens de ce monde, la vie dans la pauvreté, la charité à l'égard des autres et le rejet de l'apprêt au gain. En dehors des sources directes, dans la littérature antipélagienne, la récolte est si mince (trois témoignages) qu'elle empêche de voir dans la critique des richesses un trait spécifique des écrits pélagiens.

Le corpus Caspari, son auteur et les caractéristiques de sa théologie forment le sujet de la troisième partie du livre. Kessler montre de façon convaincante que l'auteur est condamné à rester anonyme, car aucune tentative pour lui donner un nom n'a réussi à emporter la conviction, y compris celle de F. Nuvolone, qui a voulu, sur la base de la pseudépigraphie qui attribue la collection à un *sanctus Sixtus episcopus et martyr*, identifier cet auteur au pape Sixte III (423-440), qui fut un temps, aux dires d'Augustin, un puissant *patronus* des pélagiens (cf. p. 136-144). Mais à défaut de pouvoir l'identifier, on peut glaner, au fil du corpus, quelques bribes de biographie. Père d'une *virgo*, c'est-à-dire d'une fille non mariée, et veuf, il a vécu à Rome, au début du V^e siècle. Il a subi l'influence d'une *femina clarissima* engagée dans l'ascèse, s'est « converti » à cette forme de vie et s'est adonné à une activité d'enseignement et d'exhortation à laquelle le préparait une solide formation en rhétorique et en dialectique. Quant au corpus attribuable à cet *anonymus romanus*, il a dû être rédigé entre 400 et 418, peut-être entre 411 et 416 (cf. p. 113). Sa théologie est essentiel-

lement ordonnée à la pratique, par la reconnaissance de la volonté de Dieu, dans « la science, la foi et l'obéissance » (p. 147). On y retrouve bien sûr l'affirmation de l'impeccabilité, du *posse sine peccato esse*, mais sa pensée est loin de se réduire à ce motif, comme le montre l'importance accordée au Christ, modèle (*exemplum*), maître, législateur et juge.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage, la plus développée, présente l'édition, la traduction et le commentaire du *De divitiis*. Il ne s'agit pas à strictement parler d'une édition, mais d'un « *Lesetext* » (p. 240), qui est tout de même pourvu d'un appareil et fournira, de ce fait, un accès commode au *De divitiis*. Le commentaire met en lumière la composition rhétorique du texte (cf. p. 221). Texte et traduction sont précédés d'une introduction historique au *De divitiis*. Il ressort de l'ensemble de l'étude de Kessler que le *De divitiis* ne doit pas être érigé en paramètre de la critique pélagienne des richesses, mais qu'il constitue plutôt un écrit atypique, le seul des écrits pélagiens à traiter *ex professo* des richesses. L'exigence qu'il formule d'un renoncement radical à la richesse n'est aucunement une norme qui vaudrait pour l'ensemble de la production pélagienne. Il convient donc d'abandonner l'idée d'une critique typiquement pélagienne des richesses.

L'intérêt de ce livre dépasse le corpus Caspari et le *De divitiis*. On y trouvera une excellente introduction aux différents aspects de la recherche pélagienne récente, notamment une réflexion approfondie sur la critériologie de la définition du pélagianisme. Plus largement, l'ouvrage d'Andreas Kessler contribue à une appréciation plus fine de l'attitude chrétienne face aux richesses et à la propriété dans l'Antiquité¹⁷.

Paul-Hubert Poirier

28. MARC LE MOINE, **Traité II**. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Matthieu DE DURAND, o.p. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 455), 2000, 380 p.

Ce second volume consacré à Marc le Moine¹⁸ contient la *Discussion avec un avocat*, *À Nicolas*, le *Jeûne* — tous deux conservés ici, même si leur caractère apocryphe est pratiquement assuré, en raison de leur association à la tradition manuscrite de Marc —, *Melchisédech* et *l'Incarnation*. Chaque traité, à l'exception du *Jeûne*, est précédé d'une brève introduction.

Les œuvres de Marc comportent des écrits spirituels et ascétiques et des œuvres plus proprement doctrinales. Parmi les premiers se range la *Discussion avec un avocat*, qui prend la forme d'un dialogue, un peu à la manière de Platon, exhortant tout fidèle à poursuivre une vie vertueuse et à lutter contre le vice. Le traité sur l'Incarnation et *Melchisédech*, un petit écrit qui semble viser des « melchisédechens » ou des fidèles que Marc considère comme tels, se rangent dans la seconde catégorie.

Ce volume donne en annexe un « Essai de regroupement des manuscrits » destiné à faciliter la lecture des appareils critiques des deux volumes consacrés à Marc. Une deuxième annexe contient l'édition et la traduction d'un opuscule de Jérôme le Grec *Sur l'effet du baptême*, qui semble bien

17. Ce livre très touffu aurait mérité une composition typographique plus aérée, notamment pour la disposition de certains sous-titres, parfois tout à fait fondus avec le texte (par exemple, p. 11 et 77). P. 137, les dates du pontificat de Sixte III sont 432-440. P. 148, milieu, lire *Der* Primat. Il m'a semblé aussi que quelques constructions de phrase étaient à la limite de la grammaticalité (par exemple, p. 1), mais je laisse aux germanophones le soin d'en juger. Enfin, quand une phrase se termine par une abréviation elle-même terminée par un point, on peut faire l'économie d'un deuxième point.

18. Voir la recension du premier volume des *Traité*s de Marc, parue dans *Laval théologique et philosophique*, 57, 1 (2001), p. 173-174.

exprimer les vues des adversaires auxquels s'adresse Marc dans le *De baptismo*, dont il revêt la forme en questions et réponses, et dans la *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*, tous deux inclus dans le premier volume. Un index scripturaire et un index des mots grecs, qui exclut toutefois — mais sans le mentionner — les deux apocryphes contenus dans le recueil, l'*À Nicolas* et le *Jeûne*, complètent utilement l'ensemble.

Il est intéressant d'observer l'importance que prend le thème de la connaissance, qui traverse toute l'œuvre de Marc, revenant comme un leitmotiv, y compris dans l'*À Nicolas*, et qui se situe tout à fait dans la ligne de l'usage qu'en fait Évagre. Pour Marc comme pour Évagre, le *γνωστικός* est le spirituel qui est avancé sur le chemin de la perfection (*Justif.*, 141 ; voir aussi *Nic.* 11,31). Si Marc n'apparaît pas comme un grand théologien, son œuvre est intéressante sur le plan historique, à la fois comme témoin « archaïque » des discussions christologiques antérieures au concile d'Éphèse (431) et comme témoin d'une tradition spirituelle et ascétique au sein de laquelle son œuvre, marquée par la finesse de l'analyse psychologique et du discernement moral, aura une influence durable.

Louis Painchaud

29. OPTAT DE MILÈVE, **Traité contre les donatistes. Tome I (Livres I et II) et Tome II (Livres III à VII)**. Introduction, texte critique, traduction et notes par Mireille LABROUSSE. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 412, 413), 1995, 1996, 309 p., 268 p.

D'origine africaine, Optat semble avoir été un païen converti, peut-être né à Milève — aujourd'hui Mila en Algérie — dont il fut évêque. Au témoignage de Jérôme, il aurait rédigé son traité contre les donatistes sous le règne de Valentinien et Valens, après mars 364 donc, et avant août 367, date à laquelle Gratien fut associé à l'Empire. Son ouvrage est une source d'information essentielle sur le schisme qui divisa profondément la chrétienté africaine à partir du début du IV^e siècle, après la persécution de Dioclétien, jusqu'au début du V^e siècle, et qui eut une influence considérable sur la théologie sacramentaire d'Augustin et sur sa conception des deux cités.

Divisé en sept livres, l'ouvrage d'Optat est un réquisitoire contre ceux qu'il appelle le parti de Donat. Le Livre I expose le plan du traité, propose une première réfutation du parti adverse et expose les origines du schisme ; le Livre II discute les problèmes ecclésiologiques qui découlent du schisme et veut disculper le parti « catholique » des actes de violence que lui reproche le parti adverse ; le Livre III retourne l'accusation contre les « donatistes » et leur reproche leur propre rôle dans l'intervention du bras séculier et affirme que les « artisans de l'unité », les deux commissaires impériaux envoyés par Constantin pour rétablir l'unité, n'ont fait qu'accomplir la volonté de Dieu ; le Livre IV retourne contre les « donatistes » les accusations du Psaume 49 contre les pécheurs ; le Livre V réfute la pratique d'un second baptême attribuée aux « donatistes » et le Livre VI leur reproche un certain nombre d'actes jugés sacrilèges par Optat. L'A. consacre une longue discussion (p. 32-56) à l'authenticité du Livre VII, un vibrant appel à l'unité, qui est absent de certains manuscrits et qui a vraisemblablement été ajouté par Optat lui-même à son œuvre initiale, divisée en six livres.

Cette publication est importante à plus d'un titre puisqu'elle procure la première traduction française de l'œuvre d'Optat en même temps qu'une édition critique complètement renouvelée, puisqu'elle tient compte du *Cusanus 50*, que Ziswa, le dernier éditeur d'Optat (CSEL 26), n'avait pu consulter en 1893, mais qu'il tenait pour fautif. L'A. consacre une discussion fouillée à la tradition manuscrite, dont il propose un *stemma* (p. 136), remettant en question la thèse de Ziswa selon

qui les deux familles de manuscrits, la première contenant le Livre VII et la seconde ne le contenant pas, correspondraient à deux éditions successives de l'œuvre par Optat lui-même.

Outre son importance comme source pour connaître l'histoire du schisme africain, l'ouvrage d'Optat est important pour la théorisation de la collaboration entre l'Église et l'État, qui sera défendue par Ambroise et Augustin et qui jouera un rôle si important par la suite dans l'histoire occidentale. Au plan plus proprement théologique, Optat propose également une théologie des sacrements et une théologie de l'Église qui annoncent celles d'Augustin.

Il est certain que pendant une grande partie du IV^e siècle, la majorité de la chrétienté d'Afrique du Nord fut « donatiste ». Ce schisme africain est extrêmement complexe et ses causes ont des ramifications politiques, économiques et sociales. D'autre part, il est clair que par certains aspects, le parti « donatiste » était largement tributaire de la pensée de Cyprien et Tertullien, notamment pour ce qui concerne leur hostilité envers l'autorité séculière et leur mystique du martyr. Cet héritage n'était plus de mise à la suite de l'édit de tolérance de 313 et dans le contexte de la politique constantinienne. Au-delà des problèmes liés à la situation régionale, il faut voir dans ce schisme un révélateur de la mutation que dut opérer le christianisme pour s'adapter aux temps nouveaux.

On pourra reprocher à l'A. un manque de recul critique par rapport aux positions prises par Optat. Au point de départ, en 313, le conflit opposait deux partis, celui de Cécilien et celui de Donat. Ce n'est qu'en 348 que les commissaires impériaux rétablirent l'unité de l'église nord-africaine autour du successeur de Cécilien et que la « catholicité » de ce parti se trouva *ipso facto* confirmée par le pouvoir séculier. Écrire, à propos des origines de cette division au sein de la chrétienté africaine, que « les premiers schismatiques s'étaient séparés de l'Église catholique [...] » (p. 16), constitue me semble-t-il un anachronisme qui trahit un parti pris peu compatible avec les exigences de la critique historique.

Louis Painchaud

30. ORIGEN, **Homilies on Jeremiah. Homily on 1 Kings 28.** Introduction, translation, notes and index by John CLARK SMITH. Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church », 97), 1998, xxii-358 p.

The decision to translate and publish the homilies on *1 Kings* and *Jeremiah* together was a sound one for two reasons. First, they are the only homilies of Origen that have been preserved in Greek, rather than Latin. Second, neither has ever been published in English before. Thus this volume is to be greeted by anglophones with especially loud huzzahs — one only wonders what took so long?

The vast majority of this volume is devoted to the 22 extant homilies on *Jeremiah*, of which the latter two (numbers 27 and 28) are translated from Jerome's Latin translations. The Greek homilies cover the text from the start to 20.12, while the Latin texts deal with 27.23-29 and 28.6-9. There are also presented fragments from the 21st and 39th homilies, as preserved in the *Philocalia*. The homily on *1 Kings* occupies only 14 pages of the text, although given its discussion of the witch of Endor incident and the unorthodox views of Origen that it presents, it has an importance out of proportion to its length.

One recurrent concern of the homilies on *Jeremiah* is to interpret the text as foreshadowing how and why the role of God's chosen people (in Origen's opinion, anyway) passed from the Jews to the Christians after the death of Jesus. For obvious reasons this is a subject whose historical implications are distasteful to modern readers. However, it was a crucially important subject for the early church, which was committed to finding a way to juggle its affirmation of the essential unity

of Jewish and Christian revelation with its need to privilege the latter. And not just privilege it, but prove its privileged state with arguments drawn from the subordinated, Jewish scriptures. This was a difficult task, obviously never achieved convincingly from a Jewish point of view. Fortunately, Origen does not restrict himself to one level of analysis, and thus no one reading predominates : other readings, perhaps more interesting and certainly less anachronistic, are continually developed.

As with any collection of Origen's writings, these homilies have wonderful, unexpected moments where his thought, both splendid and peculiar, suddenly shines through clearly. There is real beauty in the 8th Homily when he declares, "my Savior and Lord has assumed all of the opposites so that by the opposites he might dissolve the opposites" (although I am sure that the Greek presented the thought more gracefully than English can). And no-one but Origen could have taken God's command to Jeremiah concerning the loincloth that he is to wear and then hide (Jer. 13), linked it to the divine vision in Ezekiel (Ezek. 1.27), and derived from it the inherent sinfulness of becoming, as opposed to pure being. And one can see the effect of the controversies that swirled about Origen when he bitterly declares, in reference to 1 Cor. 1.25, "If I spoke of the *foolishness of God*, how the faultfinders would misquote me ! How they would blame me !" (p. 83).

Overall, this is a solid, respectable volume, which clearly sees its role as being as transparent a medium for Origen's thought as possible — thus the introduction is quite brief and the vast majority of the footnotes have to do with textual issues and biblical citations. As Smith points out, "The Fathers of the Church is a translation series, and [...] I have resisted the attempt to create a commentary." The only serious criticism that could be made regarding the volume's presentation lies in the proof-reading : in addition to several typos (e.g. on p. 87 a reference to Gen. 49.8 is given as John 49.8), a number of quite awkward sentences have been allowed to stand, due apparently to Smith's exact reproduction of the Greek word order in the English translation. Thus one occasionally stumbles upon jarring sentences such as "Outside let him be rejected by the Church as a lover of money" (p. 72).

Michael Kaler

31. Burkhard REIS, **Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung.** Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag (coll. « Serta graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte », 7), 1999, 356 p. et 29 pl.

L'Antiquité nous a légué toute une série d'introductions ou de guides pour la lecture et l'étude de Platon. C'est ainsi qu'on connaît le *De Platone et eius dogmate* d'Apulée, le *Didaskalikos* ou *Enseignement des doctrines de Platon* d'Alcinoos, et des *Prolegomènes* anonymes à la *philosophie de Platon*, auxquels on peut ajouter le troisième livre des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce. Au sein de ces opuscules, le Prologue (πρόλογος) ou Introduction (εἰσαγωγή) d'Albinos a souvent fait figure de parent pauvre, considéré comme un ouvrage dépourvu d'intérêt philosophique, et il n'a jamais attiré autant l'attention que les autres. Une telle situation s'explique en partie par l'histoire de la recherche. En effet, depuis 1879, date à laquelle J. Freudenthal publia une étude qui aura une énorme influence, on considéra généralement que l'auteur du *Didaskalikos* ne pouvait être l'Alcinoos mentionné par les manuscrits mais inconnu par ailleurs, mais qu'il devait être identifié à Albinos, un philosophe moyen-platonicien du II^e siècle. La thèse de Freudenthal a cependant été réfutée, grâce, notamment, aux travaux du regretté John Whittaker, et le *Didaskalikos* restitué à son auteur¹⁹. C'est sous ce nom que J. Whittaker et P. Louis l'ont édité dans la « Collec-

19. Voir la *retractatio* de J. DILLON, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220* (revised edition with a new afterword), Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996, p. 445-447.

tion des Universités de France » (Budé), en 1990. Mais l'attribution du *Didaskalikos* à Albinos a eu des conséquences pour l'interprétation de l'œuvre dont il restait le véritable auteur, le *Prologue*, qui fut dès lors lu à la lumière du *Didaskalikos*. D'autre part, l'ampleur modeste du *Prologue* par rapport au *Didaskalikos* l'a fait soupçonner d'avoir été abrégé ou remanié, ce qui permettait, pensait-on, d'expliquer la confusion régnant dans la classification des dialogues de Platon au chapitre III, et d'éviter de verser au crédit d'Albinos un écrit dont la forme paraissait indigne de lui. Le travail de Burkhard Reis, que nous présentons maintenant, s'inscrit dans le renouveau d'intérêt pour Albinos que l'on constate depuis quelques années. Le principal mérite de cet ouvrage est d'offrir une édition du *Prologue*, destinée à prendre la relève de l'édition de C.F. Hermann (Leipzig, 1853). Reis a répertorié 21 manuscrits grecs (auxquels s'ajoutent le manuscrit d'une traduction latine du XVI^e siècle et un manuscrit grec disparu), dont l'auteur donne une description détaillée dans le chapitre V, et dont on trouve des spécimens photographiques à la fin de l'ouvrage (sauf pour le Parisinus gr. 2290, copie de l'édition de Fabricius de 1716). Le plus ancien de ces manuscrits, le Vindobonensis supp. gr. 7, 2^e moitié du XI^e siècle, est même reproduit en entier pour les folios (1-3) où il conserve le *Prologue*. Le chapitre VI présente la filiation des manuscrits et en propose un stemma. Le chapitre VII est réservé à l'édition et à la traduction allemande. Même si cette édition est qualifiée de critique et repose sur une étude exhaustive de la tradition manuscrite, elle ne présente pas les caractéristiques habituelles d'une édition critique. Premièrement, l'apparat critique est donné en continu avant le texte, ce qui ne facilite pas son utilisation. D'autre part, l'apparat est établi en référence à l'édition d'Hermann, dont il note toutes les divergences par rapport à la présente édition. Enfin, l'auteur ne s'explique pas sur les principes qu'il a retenus pour l'établissement de son texte, non plus que sur la valeur des signes critiques (< >, []) qu'il utilise. Cela étant dit, ce nouveau texte, qui tient compte de l'ensemble de la tradition manuscrite et des éditions précédentes, permettra un meilleur accès à l'ouvrage d'Albinos. Le chapitre VIII édite la traduction latine du *Prologue* de Scutellius préservée dans le manuscrit de Naples VIII F 7 (manuscrit n° 22 de la liste de Reis).

Revenons maintenant en arrière pour présenter les premiers chapitres de l'ouvrage. Celui-ci s'ouvre par une revue de l'histoire de la recherche, depuis l'*editio princeps* de J.A. Fabricius, de 1707. Le chapitre II (Le platonicien Albinos : vie, œuvres, enseignement) rassemble les données essentielles relatives au philosophe et réaffirme la thèse que, derrière les commentaires (perdus) de Platon d'Albinos, se trouvent les leçons (« *Vorlesungen* ») de Gaius, philosophe moyen-platonicien de la première moitié du II^e siècle de notre ère. Dans cette hypothèse, le *Prologue* serait le seul témoin littéral (« *das einzige wörtliche Fragment der Vorlesungen* », p. 48) des leçons de Gaius à avoir survécu. Le chapitre III est consacré à l'examen d'une question qui a monopolisé l'attention depuis Freudenthal, à savoir si le *Prologue* est un extrait d'un ouvrage plus vaste ou un résumé, un épitomé. L'auteur se penche tout d'abord sur le premier mot du texte, qui a pu faire croire qu'il s'agissait d'un extrait. Celui-ci commence en effet *ex abrupto* par un ὄτι²⁰. Apparemment, il ne s'agit pas d'un phénomène isolé, du moins en trouve-t-on un parallèle intéressant dans le *Traité tripartite* du codex I de Nag Hammadi, qui débute pareillement par $\alpha\epsilon = \text{ὄτι}$. Le rapprochement avec le début du *Prologue* suggère que le « $\alpha\epsilon$ d'introduction » du *Tripartite* n'est pas exceptionnel et qu'il pourrait refléter une tournure scolaire grecque. Le reste du chapitre concerne le classement des dialogues platoniciens que l'on trouve au chapitre III du *Prologue*, et les deux « parcours » proposés pour une lecture progressive des dialogues, aux chapitres V et VI. Le classement des dialogues, tel que le propose le chapitre III, étant manifestement corrompu, on s'est

20. Le traitement de cette conjonction introductive dans le texte critique de Reis est un bon exemple de l'ambiguïté de la présentation de celui-ci. Le ὄτι est en effet placé entre crochets droits sans qu'on sache trop si l'éditeur l'exclut, d'autant que les crochets ne sont pas répercutés dans la traduction allemande.

efforcé de diverses manières d'y remédier. Reis présente ces essais, en s'attardant surtout à celui de T. Göransson (1995). Le quatrième chapitre de l'ouvrage, « Le *Prologue* : forme et fonction », situe l'ouvrage d'Albinos dans les *Schemata isagogica* néoplatoniciens et propose (p. 145-155) d'y voir une « *Vorlesungsnachschrift* », c'est-à-dire plus ou moins des notes de cours, en l'espèce, un extrait des cours de Gaius. Comme ils constituent le cœur de l'ouvrage de Reis, ces chapitres III et IV auraient gagné, en raison de leur densité, à être terminés par une page ou deux de synthèse des résultats auxquels l'analyse a permis d'aboutir. Cette nouvelle édition offrira aux spécialistes une discussion approfondie de certaines questions de critique textuelle et d'interprétation posées par l'opuscule d'Albinos. Mais elle est loin de représenter une véritable édition du *Prologue*, comme celles qu'ont réalisées J. Whittaker pour le *Didaskalikos*, et L.G. Westerink et J. Trouillard pour les *Prolégomènes*. Du moins, le travail de Reis facilitera-t-il la tâche à un futur éditeur et traducteur.

Paul-Hubert Poirier

32. VICTORIN DE POETOVIO, **Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment chronologique et de la Construction du monde**. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Martine DULAËY. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 423), 1997, 243 p.

Victorin est évêque de Poetovio, ville importante, siège du gouverneur de la Pannonie supérieure (l'actuelle Slovénie) dans la seconde moitié du III^e siècle. Jérôme (*De Viris*, 74), qui a lu ses œuvres, le tient en haute estime. Son œuvre, essentiellement exégétique et rédigée en latin, semble avoir été beaucoup lue jusqu'aux V^e-VI^e siècles pour ensuite tomber progressivement dans l'oubli. Le volume présenté ici réunit ses seuls vestiges connus, un commentaire *Sur l'Apocalypse*, un bref écrit sur *La construction du monde* et un *Fragment chronologique*. À l'exception de l'édition révisée du commentaire *Sur l'Apocalypse* expurgé de ses idées millénaristes et agrémentée d'une préface rédigée par Jérôme en 398 et qui a été transmise avec l'œuvre de ce dernier, la version originale du commentaire, *La construction du monde* et le *Fragment chronologique* ne sont connus que par quelques manuscrits, la plupart tardifs.

L'*In Apocalypsin* est le plus ancien commentaire de l'*Apocalypse* qui nous soit parvenu. À travers sa révision hiéronymienne, son influence sur la tradition exégétique postérieure fut grande, puisque toute sa substance est passée dans les commentaires de Césaire et de ses successeurs médiévaux. L'*Apocalypse* est pour Victorin, non pas une prophétie qui annonce l'avenir, mais la révélation parfaite du sens des écritures, telle que le Christ ressuscité l'enseigne aux pèlerins d'Emmaüs d'après le récit de Luc (24,27-32). L'ouverture du livre (Ap 5,2-3) signifie donc l'ouverture de l'Ancien Testament à la suite de la mort du testateur lui-même sur la croix. L'*Apocalypse* est par conséquent l'ouverture de ce testament, la « révélation » de son sens voilé, scellé jusque-là.

La présente édition donne le texte original de Victorin, avec, en appendice, le prologue et la finale de Jérôme. Elle se fonde sur le seul manuscrit conservé de l'œuvre de Victorin, l'*Ottobonianus 3288A* du Vatican, et de 21 manuscrits de l'édition hiéronymienne. Le texte édité est très différent de celui de Haussleiter (CSEL 49). Toutefois, le présent volume ne fournit pas d'apparat critique et seules les divergences les plus importantes sont commentées dans les notes ; le lecteur devra se reporter pour le détail à l'apparat critique de la nouvelle édition du texte que l'A. destine au *Corpus Christianorum*.

Fait intéressant, le *Commentaire* se termine sur une interprétation des pierres différentes par le type et la couleur ornant les remparts de la Jérusalem nouvelle (Ap 21,19-20) comme exprimant la « très précieuse diversité de la foi de chaque homme » (*uarietatem fidei pretiosissimam singulorum hominum*), un thème qui n'est guère attesté dans la tradition patristique et qu'il faut peut-être mettre en rapport avec l'absence totale de traits polémiques dans ce texte, ce qui ne laisse pas de sur-

prendre dans une ville cosmopolite où la diversité ne constituait sans doute pas uniquement une donnée théorique et à une époque où la diversité de la foi paraît plutôt avoir été vécue sous le paradigme de l'hérésie.

La critique interne permet d'attribuer à Victorin le *Fragment chronologique*, qui est transmis sous son nom, mais qui aurait été repris à Alexandre de Jérusalem. Ne comptant qu'une quinzaine de lignes, il propose une chronologie longue de la vie du Christ selon laquelle celui-ci serait mort à 49 ans.

Formée de 10 chapitres dont la longueur varie entre 12 et 25 lignes, la *Construction du monde*, enfin, se présente comme une sorte « d'Hexameron archaïque, centré sur la valeur archétypale de la semaine inaugurale » fortement marquée de spéculations arithmologiques (p. 24).

L'introduction présente brièvement l'auteur et son œuvre perdue, pour passer ensuite aux trois vestiges qui nous en sont parvenus et discuter les questions d'authenticité, de genre littéraire. Un chapitre est consacré à l'intérêt de l'œuvre de Victorin, rare témoignage relatif aux Églises d'Europe centrale à cette époque, à sa réflexion sur l'Écriture fondée sur une herméneutique de la multiplicité des images et de l'unicité du message et sur la règle de récapitulation, et à sa théologie, qui présente de nombreux archaïsmes, que ce soit à propos de la génération du Verbe, de l'Incarnation ou encore par ses conceptions millénaristes. Des notes explicatives, un index scripturaire et un index des noms propres complètent le volume.

Louis Painchaud