

the phrase ἡ κυριακὴ ἡμέρα? Rordorf would argue that it means 'the Lord's Day' or Sunday. But there is strong evidence to suggest that the early Christians might have used this phrase to describe Easter. Or again, while the observance of Sunday as a day of worship might be implied or pre-supposed from the edict of the Council of Jerusalem (Acts xv) or from St. Paul's advice to the Corinthians on almsgiving (I Cor. xvi), the fact remains that there is not a single explicit command to worship on the first day of the week in the New Testament; while we have to wait until the middle of the second century before Justin provides a clear reference to Sunday eucharistic worship. It is likely that Gentile Christians disregarded the Sabbath in favour of Sunday, and, indeed, both Ignatius and the Epistle of Barnabas at the turn of the first century urged Christians to do so: but for Jewish Christians it would seem more probable that both Sabbath and Sunday worship went on side by side for some time. It is not without significance that the Sabbath worship of the synagogue had an undoubted influence on the synaxis of the eucharist, and that the Sabbath was used by some Christians as a day of worship for some four centuries. The Sabbath might well have had a stronger influence on Christian observance than Rordorf is prepared to assume.

Nevertheless, this is a valuable and a readable book. Nor is it of interest simply to the scholar. It has considerable relevance to current problems. Industrial and technological changes in the world have led to a re-examination of the traditional patterns of work and leisure; and this must also force the Christian to re-examine the nature and significance of Sunday, and to ask whether a particular day of the week should be sanctified. Rordorf would maintain that Sunday must be preserved as the day for Christian worship, and this requirement stems from the origins of the Christian observance of the day. His conclusion provides remarkable evidence for the rediscovery of the centrality of eucharistic worship in the Reformed Churches. 'If we do not celebrate any Lord's Supper on Sunday, we have basically no right to call Sunday the "Lord's Day", for the very thing which would make it the Lord's day, namely the Lord's Supper, is lacking' (305-6).

I LITTLE CLOISTER,
WESTMINSTER, LONDON, S.W.1.

R. C. D. JASPER

L'Omelia "In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma: ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo. By Raniero Cantalamessa, O.F.M.C.A.P. (Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Scienze Filologiche e Letteratura, 16). Pp. x + 514. Milan: Società Editrice Vita e Pensiero, 1967. Lire 11,000.

Le sous-titre de l'ouvrage indique déjà la thèse principale de l'auteur: l'Homélie *In s. Pascha* ne serait ni de la fin du IV^e ni du début du V^e siècle (cf. Nautin) ni du III^e siècle (cf. Martin et Richard), mais elle remonterait à la deuxième moitié du second siècle! Cette thèse révolutionnaire suscite l'intérêt et en même temps le scepticisme du lecteur. Mais le nombre d'arguments solides avancés pour étayer la thèse est tel que les doutes se dissipent: l'homélie pourrait bel et bien être de la deuxième moitié du second siècle.

Après une introduction sur les recherches récentes (13 ff.), l'auteur réfute la thèse selon laquelle il s'agirait d' 'une homélie inspirée du traité *Sur la Pâque d'Hippolyte*' (25 ff.): puisque ce dernier traité est trop peu connu il vaudrait

mieux renoncer à une comparaison avec un écrit dont la reconstitution est entièrement hypothétique. En revanche, l'étude comparative de l'homélie et du *Peri Pascha* de Méliton se révèle être fructueuse (45 ff.); l'auteur s'étonne qu'après Bonner, on n'ait plus tenu compte de la parenté des deux écrits. Signalons quelques traits communs: la typologie de l'ancienne et de la nouvelle Pâque et l'idée du rejet d'Israël et de la vocation des Gentils se trouvent dans les deux écrits, de même que la personnification de la mort et l'indication que Christ est mort au coucher du soleil (donc au moment où les Juifs immolaient leurs agneaux pascals); ajoutons qu'un bout de phrase est textuellement le même dans les deux ouvrages: 'il y eut la figure, puis la vérité a été trouvée'. Mais ces ressemblances ne suffisent pas à prouver que l'un des deux écrits dépend de l'autre et on ne saurait pas davantage en conclure que tous deux remontent à une source littéraire commune; en effet les divergences qu'ils accusent sont trop profondes (53 ff.). La solution du problème que l'auteur nous propose est que l'affinité des deux écrits serait due à l'usage de matériaux liturgiques et catéchétiques communs, ce qui supposerait qu'ils sont rédigés à la même époque et dans la même région, c'est-à-dire en Asie-Mineure (59 ff.).

Cette thèse est étayée par le reste de l'ouvrage. La base de l'argumentation forme le chapitre sur la pratique pascalle reflétée dans l'homélie (67 ff.). L'auteur est en effet d'avis que l'homélie est un témoin de la tradition quartodécimane (cf. en particulier, 84 ff.), car la signification salutaire de la passion du Christ (qui est le vrai agneau pascal) y est fortement soulignée, exactement comme dans l'homélie de Méliton et dans les fragments d'Apollinaire d'Hiérapolis.¹ Cela nous ramènerait de nouveau à la deuxième moitié du second siècle. D'après l'auteur, le contenu de l'homélie confirme également cette vue: à savoir les thèmes du Christ en tant que lumière et vie se rattachant en partie à la religiosité païenne (cf. cultes à mystères), et de l'arbre de vie cosmique inspiré, lui, d'une part de la tradition apocalyptique juive, d'autre part de la tradition des Apocryphes du Nouveau Testament (96 f., 109 ff.).

Or, qu'en est-il de la doctrine trinitaire et christologique de l'homélie? N'infirme-t-elle pas l'opinion de l'auteur sur la date archaïque de l'homélie? Les recherches minutieuses de l'auteur semblent prouver le contraire. La pensée trinitaire n'est ni monarchienne (140 ff.; contre Richard), ni antiarienne (161 ff., contre Nautin). La pneumatologie de l'homélie qui identifie le Fils et l'Esprit confirme son appartenance aux concepts du II^e siècle (171 ff.). De même, l'homélie, en parlant de l'incarnation, se sert d'anciens schémas christologiques (*anatole, epidemia*: 188 f.); aussi le chap. 45 ne sort-il pas de ce cadre (195 f.). La réflexion sur les 'natures' du Christ est encore à ses débuts: elle risque de confondre en Christ l'esprit en tant que donnée anthropologique et l'esprit divin; Origène, dans son *Entretien avec Héraclide*, essaiera de clarifier la pensée (219 ff.). L'interprétation du *descensus ad inferos* et de l'ascension du Christ est une preuve supplémentaire de l'ancienneté de l'écrit (242 f.). Toute la pensée christologique de l'homélie est axée sur l'œuvre historique (et en particulier la passion) du Christ (269).—Le 7^e chapitre réunit encore les éléments sotériologiques (en rapport avec baptême et eucharistie) qu'on peut trouver dans l'homélie. Bien qu'on ne puisse dire, avec certitude, que le baptême ait été administré dans la vigile pascalle, dans les communautés quartodécimane.

¹ L'auteur se rallie donc à l'avis de ceux qui croient, comme Polycrate d'Ephèse, que Méliton appartient à la tradition quartodécimane, avis qui est contesté, mais sans arguments convaincants par W. Huber, *Passa und Ostern* (Beiheft zu *Z.N.W.*, 35), Berlin 1969.

décimanés (282 ff.), l'homélie nous révèle quelques aspects de la doctrine baptismale (291 f.): le baptême est adoption filiale, régénération, illumination et surtout nocés mystiques avec le Christ (dans ce contexte, l'auteur a découvert une citation de l'Évangile des Égyptiens dans le chap. 53). L'onction baptismale y semble également attestée (306).

La thèse de l'auteur reçoit une dernière, mais importante confirmation par l'étude philologique du texte: celle-ci montre, en effet, que le style de l'homélie se rattache directement à la rhétorique asiatique de la Seconde Sophistique (335 ff.) et que le vocabulaire s'inscrit dans le milieu culturel de l'Asie-Mineure du n^e siècle (369 f.). Un chapitre sur l'homélie dans la tradition postérieure (389 ff.) et trois excursus sur les citations bibliques dans l'homélie (401 ff.), sur son texte (406 ff.) et sur l'haggadah pascale juive et les origines de l'homilétique pascale chrétienne (428 ff.), ainsi que des index très complets terminent le livre. Ajoutons pour nos lecteurs qu'une traduction anglaise des conclusions principales y est jointe.

L'ouvrage, très solidement documenté et d'une grande clarté malgré son volume, suscitera certainement une vive discussion parmi les spécialistes. En attendant, nous nous réjouissons de voir paraître bientôt une nouvelle édition du texte de l'homélie préparée par l'auteur.

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

W. RORDORF

Coetus Sanctorum: der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche.

By Hermann Josef Vogt. (Theophaneia, 20.) Pp. 308. Bonn: Peter Hanstein, 1968. DM. 53.60 (bound), DM. 48.00 (paper).

The history of the Christian churches in Rome and Africa in the third and fourth centuries shows interesting contrasts and comparisons. In Africa the rigorist tradition represented successively by Tertullian, Cyprian and Donatus expressed the will of the majority of Christians there until the period of Augustine. In Rome, however, though the rigorists produced leaders of the stamp of Hippolytus and Novatian the tendencies they expressed were nearly always in the minority, though they were not without influence on the moral and ethical attitudes of the papacy.

Dr. H. J. Vogt has now provided a detailed study of Novatian and his movement. With great industry he has assembled all that is known about the early development of Novatian's thought and the reasons for his schism with the majority of the Roman Church after the Decian persecution in 251. He analyses the main points of difference between the teaching of Novatian and orthodoxy in the west, and concludes a valuable study with a detailed survey of the later history of Novatianism in the Roman empire.

The author accepts the *De Cibis Iudaicis*, *De Spectaculis* and *De Bono Pudicitiae* as the works of Novatian, though attribution of the first-named must remain a probability only. On the basis of these, together with the indisputably Novatian *De Trinitate* and Cyprian *Epp.* 30 and 36, he puts together a reasonably coherent picture of the background of the schism. The strength and weakness of Novatian was the Stoic background of his thought, clearly recognisable in *De Cibis*, where a borrowing from Seneca *Ep.* 122 seems obvious. This made Novatian representative of a stern morality associated with a high ideal of the Church as the uncorrupted Bride of Christ long before the shock of the Decian persecution threw him into opposition against a majority who were prepared to grant terms