



HAL
open science

Bulletin augustinien pour 2016/2017 et compléments d'années antérieures [9 notices]

Mickael Ribreau, Jérémy Delmulle, Pierre Descotes, François Dolbeau, Jérôme
Lagouanère, Marie Pauliat, Elisabeth Piazza

► To cite this version:

Mickael Ribreau, Jérémy Delmulle, Pierre Descotes, François Dolbeau, Jérôme Lagouanère, et al.. Bulletin augustinien pour 2016/2017 et compléments d'années antérieures [9 notices]. *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 2017, 63 (2), pp.385-438. 10.1484/J.REA.4.2018007 . halshs-03176958

HAL Id: halshs-03176958

<https://shs.hal.science/halshs-03176958v1>

Submitted on 17 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bulletin augustinien pour 2016-2017 et compléments d'années antérieures

Direction :

Mickaël RIBREAU, M. R. (Sorbonne Nouvelle, CERAM [EA173])

Comité de rédaction :

Jérémy DELMULLE, J. D. (CNRS, IRHT [UPR 841]),
Pierre DESCOTES, P. D. (Sorbonne Université, LEM [UMR 8584]),
François DOLBEAU, F. D. (Institut de France),
Jérôme LAGOUANÈRE, J. L. (Université Paul-Valéry – Montpellier 3, CRISES [EA 4424]),
Marie PAULIAT, M. P. (ENS de Lyon, CIHAM [UMR 5648]),
Élisabeth PIAZZA, É. P. (Sorbonne Université).

Ont également collaboré :

Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, A.-I. B.-T.
(Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, HALMA [UMR 8164]),
Eugenia JELTIKOVA, E. J. (Sorbonne Université, LEM [UMR 8584]),
Paul MATTEI, P. M.
(Université Lumière-Lyon II, HiSoMA [UMR 5189], Istituto Patristico «Augustinianum», Rome),
Maguelone RENARD, M. Ren. (Université Paul-Valéry – Montpellier 3),
Hans VAN REISEN (Augustijns Instituut, Utrecht, pour les publications néerlandaises).

LIMINAIRE

Parmi les nombreuses publications que nous avons recensées, nous signalons les ouvrages suivants : AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Academicos, de Beata Vita, de Ordine*, ed. Therese Fuhrer, Simone Adam, Berlin – Boston : De Gruyter, 2017, 188 p. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), n° 21 ; SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones in epistolas apostolicas, II*, éd. Shari Boodts, François Dolbeau, Gert Partoens, Mon Torfs, Clemens Weidmann, Turnhout : Brepols, 2016, lxxx-784 p. (Corpus Christianorum Series Latina XLI Bb), n° 25 ; Douglas FINN, *Life in the Spirit: Trinitarian Grammar and Pneumatic Community in Hegel and Augustine*, Notre Dame (Indiana) : University of Notre Dame Press, 2016, XII-410 p. (Thresholds in Philosophy and Theology), n° 63 ; Brian STOCK, *The Integrated Self: Augustine, the Bible and Ancient Thought*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2017, 269 p. (Haney Foundation Series), n° 87.

En raison du nombre important de publications consacrées à Augustin, plusieurs revues ou livres n'ont pu être recensés cette année ; ils seront présents dans le prochain bulletin.

Nous remercions vivement les chercheurs qui ont répondu à notre appel en nous adressant leurs livres, leurs tirés à part ou des versions numériques de leurs travaux (bulletinaugustinien@gmail.com).

Nous remercions Jacques Elfassi qui nous a transmis plusieurs titres que nous n'aurions pu connaître sans lui, ainsi que Jérémy Delmulle, correspondant français de l'AIEP, qui nous a également fourni des titres précieux.

Nous souhaiterions davantage faire connaître les mémoires et les thèses soutenues consacrées à Augustin, ainsi que les thèses en cours. Nous invitons ainsi les étudiants ou leurs directeurs de recherches à nous envoyer les références de ces travaux.

Nous sommes heureux d'exprimer notre gratitude à tous ceux qui nous aident à donner vie au « Bulletin » : l'Institut d'études augustiniennes, les bibliothécaires, Michel Vigoureux, Gaëlle Le Cunff, Morgane Pica, qui a dépouillé périodiques et ouvrages collectifs de la bibliothèque, et Marjorie Brossé, ainsi que les savants qui nous apportent leurs contributions. Enfin, nous remercions chaleureusement toute l'équipe du « Bulletin », fidèle et énergique. M. R.

I. – RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Zeitschrifteninhaltsdienst (ZID) Theologie.*

Bibliographie en ligne (périodiques et ouvrages collectifs). Site de l'université de Tübingen consultable à l'adresse suivante : <http://opac.ub.uni-tuebingen.de/neuereZID.htm>.

II. – AUGUSTIN ET SON TEMPS

VIE – ENVIRONNEMENT – RAPPORTS

2. DELAPLACE (Christine), *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2015, 376 p.

Cette riche enquête propose une réévaluation de la place et du rôle joué par les Wisigoths dans les faits politiques et sociaux de la période étudiée, et notamment durant les guerres civiles des années 382-418. S'appuyant sur les travaux les plus récents et sur un examen méthodique des sources antiques, l'A. défend l'intérêt d'une histoire événementielle pour comprendre et expliquer la complexité des rapports de force qui se jouent dans l'évolution des relations entre les Wisigoths et l'Empire romain d'Occident puis d'Orient. É. P.

3. DJUTH (Marianne), *The Body, Sensation, and the Art of Medicine in Augustine's Early Writings 386-395* — *Augustiniana*, 66, 1-4, 2016, p. 63-83.

Contrairement à ce qu'une bibliographie, même récente, a pu mettre en évidence, le thème du corps est loin d'être absent des premières œuvres de l'Augustin converti. Bien au contraire, en dépit de son intérêt pour le platonisme et de sa vision hiérarchique de la création, Augustin réserve, et ce dès la fin des années 380, une place importante au corps au sein de ses réflexions et en développe également une conception positive, qui tranche avec la vision négative que lui en avaient donnée les manichéens. Pour illustrer cette appréhension du corps par Augustin, l'A. prend en considération trois sujets associés : le corps et son utilisation ; la sensation ; l'art de la médecine. Ces trois aspects correspondent parfaitement aux trois premiers degrés de l'âme, présentés dans le *De quantitate animae* : l'animation du corps, la sensation au travers du corps, l'art « sur » le corps (*quant.* 35, 79 : *de corpore, per corpus, circa corpus*). J. D.

4. DJUTH (Marianne), *El cuidado del cuerpo en las obras primeras de Agustín: 386-395 — Augustinus*, 61, 242-243, 2016, p. 245-261.

Traduction espagnole de l'article précédent.

5. FORTEA (J.A.), *La catedral de San Agustín en Hipona. Una reconstrucción histórica del templo, la vida y la ciudad de un obispo del norte de África en el siglo V — Revista agustiniana*, 57, 174, 2016, p. 473-522.

L'A. tente de reconstruire, ou plutôt d'imaginer, les églises d'Hippone et la vie d'Augustin et des fidèles. L'article est dépourvu de toute note ou référence aux textes ou aux données archéologiques. L'article ne contient aucune carte ou croquis.

M. R.

6. GARCÍA ÁLVAREZ (Jaime), *San Agustín. I, Aproximaciones a su vida, obras y acción pastoral*, Madrid: Editorial Agustiniana, 2017, 266 p. (Delectat audire, 1).

7. GARCÍA ÁLVAREZ (Jaime), *San Agustín. II, Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*, Madrid: Editorial Agustiniana, 2017, 286 p. (Delectat audire, 2).

Dans ces deux volumes ont été rassemblées et traduites, sous la dir. de J. García Álvarez, plusieurs études principalement françaises, publiées dans la revue *Connaissance des Pères*. Les études ont été rassemblées thématiquement. On aurait pu indiquer dans la table des matières les années de publication des articles, ou les rassembler en fin de volume, plutôt que de les indiquer seulement par article.

M. R.

8. GAUMER (Matthew), *Augustine's Cyprian: Authority in Roman Africa*, Leiden: Brill, 2016, 372 p. (Brill's Series in Church History and Religious Culture, 73).

Cet ouvrage est issu de la thèse de doctorat en théologie, que l'A. a soutenue en 2013, sous la direction de M. Lamberigts (voir *CTC* 13, 64). La thèse, et donc l'ouvrage en question ici, sont consacrés à l'appropriation par Augustin de Cyprien et de ses écrits, tant durant la controverse donatiste, que durant la controverse pélagienne. En effet, la figure de Cyprien et ses écrits interviennent dans ces deux combats doctrinaux : d'une part, les donatistes se réclamaient de l'autorité de Cyprien et d'autre part les pélagiens accusant Augustin d'être africain, réactivant, chez Julien d'Éclane en particulier, les schémas mentaux hérités des guerres puniques, Cyprien était pour l'évêque d'Hippone l'autorité africaine par excellence, car elle est une autorité chrétienne reconnue en raison de ses écrits, mais aussi de son martyre. L'ouvrage s'appuie sur une bibliographie importante et maîtrisée, et sur une documentation elle aussi bien connue. P. XVI et suivantes, avant l'introduction, l'A. donne la liste des œuvres utilisées, liées à la controverse donatiste, en en donnant l'édition, et la ou les datations proposées par la critique. Cette liste d'œuvre est commode, mais y manquent des œuvres qui ne sont pas en apparence consacrées au donatisme, comme les *Homélies sur la première épître de saint Jean*, qui pourtant évoquent aussi ce combat doctrinal. En outre, on aurait apprécié que l'A. donne son avis dans la datation des sermons par exemple, ce qui lui était difficile de faire dans ses listes, mais ce qu'il aurait pu faire au cours de l'œuvre, en note.

Dans l'introduction, l'A. présente le problème qu'il a choisi d'étudier, et à la fin un rapide aperçu de l'historiographie consacré à la lutte d'Augustin contre les donatistes et contre Pélage. L'A. aurait gagné à davantage séparer les deux mouvements dans sa présentation, le lecteur se perd un peu. On pourrait ajouter l'ouvrage de W. Löhr et son avant-propos par M.-Y. Perrin (voir *Bulletin agustinien pour 2015/2016*, n.38).

L'ouvrage comprend trois parties. Dans la première partie, l'A. s'intéresse à l'engagement progressif d'Augustin dans la controverse donatiste, en étudiant en particulier les lettres et les sermons, et l'émergence progressive de la figure de Cyprien. L'A. étudie les différents thèmes qui sont alors évoqués, en particulier celui de l'orgueil des donatistes, l'opposition à l'unité de

l'Église du Christ et le refus d'une Église uniquement africaine. À travers l'étude d'un nombre important de lettres (les lettres 21, 22, 23, 29, 32, 33, 34, 35, 43, 44, 49, 51, 52, 53), l'A. souligne que la figure de Cyprien est de plus en plus importante et évoquée par Augustin en réponse aux donatistes qui se réclamaient de son autorité, puisque Cyprien s'était montré favorable à la réitération du baptême. L'A. propose p. 47 un intéressant relevé des noms donnés aux donatistes dans les sermons (il aurait été intéressant de poursuivre une telle analyse de façon diachronique et synthétique sur l'ensemble des sermons, au-delà des premières années, voire sur l'ensemble des œuvres d'Augustin, afin de voir si le genre, les destinataires entraînaient un changement de dénomination). Dans le second chapitre, l'A. étudie les thématiques antidonatistes dans les *Confessions*, le *De doctrina Christiana* et le *Contra Fauste*, ainsi que dans des lettres plus tardives, comme la lettre 82, ou certains sermons, comme le 37 et le 313E, sur la datation desquels l'A. revient, mais sans que le problème soit tranché. L'A. souligne l'importance croissante du martyr de Cyprien face aux donatistes qui se présentent comme des martyrs. Dans le troisième chapitre, l'A. étudie le tournant de l'élection de Primianus et le schisme dans le donatisme qu'est le maximianisme, suite au concile de Bagaïe, qui sera tant utilisé par Augustin contre les donatistes dans les œuvres ultérieures. Cette première partie est nourrie, intéressante et bien documentée. Cependant, elle traite davantage de l'implication d'Augustin durant la controverse donatiste, des principales étapes de la controverse, des principaux thèmes retenus (sans toujours apporter beaucoup de nouveauté), voire de la stratégie argumentative de l'évêque d'Hippone, plus que de l'utilisation proprement dite de Cyprien, qui est souvent absent dans ces longs développements. En outre, on peut être surpris de la quasi absence du *Psaume abécédaire* qui pourrait pourtant permettre de voir l'évolution d'Augustin.

Dans la seconde partie, l'A. s'attache aux œuvres qu'il considère de la maturité, au cœur de la campagne antidonatiste, soit après 400. L'A. y examine notamment l'émergence de certains thèmes théologiques comme la grâce et le Saint-Esprit, dans la lignée notamment des travaux de A. Dupont. Dans le quatrième chapitre, l'A. étudie en particulier le *De baptismo.*, dans lequel Cyprien est une référence incontournable, puisqu'il est saint, évêque et martyr. L'A. souligne que l'appropriation de la figure de Cyprien était identique dans les deux camps. L'A. (p. 121) donne une étude lexicale intéressante des principaux termes retenus par Augustin pour désigner Cyprien. Une fois encore, cette étude aurait pu être élargie à l'ensemble du corpus. P. 137 sqq., est étudié l'apport de la théologie de Cyprien chez les donatistes et sa réinterprétation par Augustin. Ce dernier oppose à la théologie du baptême de Cyprien l'unité de l'Église que l'évêque de Carthage a défendue. Il aurait été intéressant d'étudier en détail comment Augustin cite Cyprien et comment il peut parfois le réécrire pour coller à son propos. En outre, l'A. aurait pu confronter précisément les œuvres dont se réclament les donatistes, que l'on peut connaître à travers les œuvres d'Augustin notamment, et celles qu'Augustin utilise. Dans le chapitre 5, l'A. étudie le processus d'appropriation de Cyprien, non sans répéter des éléments déjà évoqués dans les chapitres précédents. Il s'agit en fait d'une série de tableaux dans lesquels l'A. étudie la présence de thèmes théologiques, comme la vérité, la chair, la grâce, l'ignorance, l'orgueil, à travers l'ensemble du corpus augustinien, afin de souligner que tel ou tel thème apparaît davantage dans les œuvres antidonatistes. Les conclusions de ces tableaux sont souvent assez rapides, et le lecteur reste souvent perplexe. Le lien avec le sujet principal, Cyprien, nous a semblé, une fois encore, bien mince. Dans le sixième chapitre, l'A. revient sur le délicat problème de la coercition, son évolution chez Augustin. Là encore, sans apporter d'éléments neufs, l'A. présente une bonne synthèse, en soulignant notamment l'importance de la grâce. On peut regretter, dans cette partie, la faible prise en compte des différents genres, lettres, sermons, livres, et surtout de leurs destinataires, Augustin n'insistant pas toujours sur le même aspect s'il s'adresse à des donatistes, d'anciens donatistes, ou des catholiques, et même s'il s'adresse au peuple ou à des évêques, qu'ils soient donatistes ou non. P. 237 sqq., l'A. insiste sur l'idée que Cyprien était pour Augustin un témoin de la grâce, ce qui n'est pas si fréquemment souligné, et ce qui lui permet d'évoquer, avant même de passer à la troisième partie, la lutte contre Pélage et l'implication de la figure de Cyprien. Dans cette partie, Cyprien est davantage présent, mais il reste parfois à la marge et l'A. aurait gagné

à davantage étudier de près les citations de Cyprien, l'évolution d'une citation dans plusieurs œuvres par exemple. L'exposé reste sinon général.

La troisième partie comprend le huitième chapitre et la conclusion. Dans le dernier chapitre, l'A. étudie l'utilisation par Augustin de Cyprien dans la controverse contre les pélagiens. L'A. souligne que le recours massif à Cyprien dans cette controverse est lié à son appropriation durant la controverse donatiste. Le lien ainsi effectué entre les controverses, que la critique, notamment en Belgique, autour de A. Dupont, tend à faire de plus en plus, nous semble particulièrement pertinent. Il aurait été intéressant de mieux étudier séparément l'utilisation par Augustin de Cyprien dans les œuvres contre Pélage et Célestius, d'avant 418, et celles contre Julien, de 418 et après, car c'est surtout l'évêque d'Éclane qui reproche à Augustin d'être africain et non chrétien. Comme dans les chapitres précédents, des œuvres qui ne sont pas considérées comme directement, pélagiennes, comme le *De continentia* ou le *De bono uidiuitatis*, auraient pu être également exploitées. Comme dans les chapitres précédents, le chapitre n'est pas entièrement centré sur Cyprien, mais traite assez rapidement, à partir de la p. 272, des différents auteurs utilisés par Augustin, en particulier contre Julien, et de l'argument dit patristique. Avant la conclusion, qui récapitule le parcours du livre, l'A. donne (p. 316-323) la liste des œuvres de Cyprien citées par Augustin et dans quelles œuvres on peut les trouver.

Ce tableau aurait gagné à être présenté au tout début de l'œuvre. Sa présence en fin de volume me semble révéler un défaut de méthode: l'A. aurait dû commencer par une étude précise, philologique, des citations de l'œuvre de Cyprien par Augustin, en indiquant quelles œuvres de Cyprien étaient citées, à quelles fréquences, dans quelles œuvres d'Augustin, comment (sont-elles réécrites? sont-ce des citations ou des emprunts?). Une telle base aurait sans doute permis à l'auteur de davantage se limiter au sujet qu'il a annoncé: la figure de Cyprien, puisque, comme nous l'avons déjà souligné, l'A. traite davantage de problèmes généraux, comme l'implication d'Augustin contre les donatistes et contre les pélagiens et les thèmes théologiques y afférents. Globalement l'ouvrage manque d'une étude détaillée et contextualisée des textes. Enfin, l'auteur évoque le caractère rhétorique de tel ou tel passage, sans cependant jamais détailler. L'ouvrage aurait sans doute gagné en précision si le style et les stratégies rhétoriques avaient davantage été étudiés en détail, notamment dans le traitement des citations de Cyprien dans le *De baptismo*. Voir également CTC 16, 49.

M. R.

9. RATTI (Stéphane), *Le premier saint Augustin*, Paris: Les Belles Lettres, 2016, 350 p.

Il est de mauvais livres, et inutiles. Celui dont j'ai à rendre compte est de cette espèce: je le lis sans plaisir, car je connais l'auteur, et je vais me brouiller avec lui. Tant pis: *amicus Plato*...

Le titre suggère qu'il s'agit d'une «relecture», à frais nouveaux, des années de conversion d'Augustin. On croyait l'affaire entendue, depuis (pour n'évoquer que quelques Français) Mandouze, Madec, Lancel. L'A. rompt cette chaîne. Mieux que je ne le ferais, la 4^e de couverture résume sa thèse: «Peut-on légitimement parler de deux Augustin? Le premier qui serait l'homme d'avant 395, amoureux de la culture classique, et le second, devenu pleinement chrétien, qui serait l'évêque?»

Dans cette biographie nourrie de récits qui l'apparentent à une véritable enquête, Stéphane Ratti part à la recherche du moment où Augustin a définitivement quitté ses habits d'intellectuel et renoncé aux charmes païens des études libérales pour devenir chrétien. Loin des habituelles hagiographies, Ratti considère avant le saint, le «premier Augustin». Car la conversion au jardin de Milan, dont il propose une lecture renouvelée, ne fut sans doute pas décisive, et la rupture fut plus tardive qu'on ne le pense. La thèse n'est pas neuve: elle marque un retour à des positions anciennes, que les susnommés, et d'autres, s'étaient appliqués justement à ruiner, et victorieusement. La place me manque pour détailler leurs arguments. Qu'il me suffise de rappeler:

– (1) Avec Mandouze qu'il ne faut pas se leurrer sur ce que l'on nomme «conversion» d'Augustin, laquelle ne fut pas une venue du «paganisme» au «christianisme», aucun dieu païen n'ayant

jamais vécu dans l'âme du fils de Monique. L'adjectif « païen » est d'ailleurs ambigu : dénote-t-il une attitude culturelle, religieuse, ou, *pari passu*, culturelle et religieuse ? Et toujours Augustin fut, et voulut être, chrétien, même et surtout chez les manichéens, qui aussi bien soutenaient être les seuls chrétiens authentiques. Sa conversion fut à la vérité un passage du catholicisme de sa mère au catholicisme d'Ambroise, à travers entre autres la résolution d'un problème tout à la fois abstrait et existentiel, qu'il posait dans des termes platoniciens : la découverte du vrai « médiateur » – en l'occurrence, du Christ de la foi catholique, Dieu et homme, homme *per quem eundum est* et Dieu *ad quem itur*.

– (2) Avec Madec que, si en 387 Augustin en conscience n'avait pas adhéré au catholicisme, jamais il n'aurait demandé le baptême.

– (3) Que, quoi qu'il en soit, ce schéma ne saurait exclure une évolution subséquente dans la formalisation de ce qui est acquis en 387, jusqu'à l'élévation au siège d'Hippone. On le sait, s'agissant de la théologie de la grâce, par l'intéressé lui-même.

Sur tout cela, chez SR, *motus*. L'examen qu'il propose du récit des *Confessions* (et surtout des livres centraux, 7 et 8) ne fait aucune place aux interrogations intellectuelles et spirituelles d'Augustin touchant les problèmes du mal, de la substance immatérielle, de la valeur des Écritures. L'épisode de la lecture de l'*Hortensius*, au livre 3, est l'objet d'une analyse au mieux superficielle. La figure de Fauste de Milev ne joue aucun rôle, et pas davantage, sur ce plan, celle d'Ambroise. La lecture des platoniciens n'est (curieusement, vu l'idée directrice de l'A.) qu'effleurée. Etc. Les difficultés morales du jeune Augustin (sexualité ; ambition mondaine), si elles sont rappelées (sans quoi, que resterait-il ?), ne sont pas replacées dans un ensemble complexe. C'est toute l'évolution d'Augustin qui devient un rébus. (Les *Dialogues* de Cassiciacum, qui auraient pu, semble-t-il, au motif de leur allure extérieure, apporter de l'eau au moulin de SR, ne sont pas vraiment exploités.)

En fait, ce qui intéresse SR, c'est de plaquer sur le cas « Augustin » un « modèle » qu'il s'est évertué à échafauder en d'autres de ses livres : celui de l'affrontement direct, à l'époque théodosienne, entre païens et chrétiens. Le vrai dessein du *Premier saint Augustin*, sa cause finale, est là : « illustrer » des vues développées ailleurs.

Cela ne va pas sans égratignures à des protocoles scientifiques éprouvés :

– Commentaire de textes au rebours, ou à côté, de leur teneur, et alors même que ces textes sont fournis. Un spécimen typique : p. 149-150, SR certifie que, selon *Conf.* 4, 3, Augustin un jour *rétribua* un haruspice *afin qu'il l'aide à obtenir la victoire lors d'un concours de poésie dramatique* ; le §, cité juste après, déclare : « Je ne sais quel haruspice me demanda ce que j'accepterais de lui verser pour remporter la victoire. Je lui répondis que j'avais en aversion et que j'abominais ces sacrilèges odieux. » Voir aussi p. 163 (Ambroise aurait notifié à Augustin, au cours d'une *entrevue*, la défense qu'il faisait à Monique de banqueter, *more afro*, sur les tombes des saints ; *Conf.* 6, 2, transcrit *ad loc.*, est plus vague : « elle apprit que c'était l'évêque qui l'interdisait ») ; p. 180 (Augustin aurait manifesté *la plus grande réserve* à propos de l'invention par Ambroise des martyrs Gervais et Protas ; *Conf.* 9, 16, transcrit aussi *ad loc.*, n'en laisse rien transpirer). Voir encore p. 66 (je reviendrai sur ce passage).

– Multiplication de parallèles forcés, à l'occasion de digressions où l'A. entend étaler une vaste érudition, avec le prurit permanent, au prix même du hors sujet, de faire briller son ingéniosité à jouer sur des rapprochements demeurés jusqu'ici (et pour cause !) inaperçus. L'« Épilogue » du livre, « en trois actes » (p. 291s.), est à ce propos instructif.

– Considérations philologiques arbitraires. Je pense aux divagations sur *Conf.* 2, 6 : « inquieta indutum adulescentia », p. 52-53 ; *Ciu.* 2, 27 : « philosophaster Tullius », p. 136-137.

Cela ne va pas non plus sans beaucoup de désinvolture à l'égard de la recherche antérieure. Chez SR, point de bibliographie ; les noms seulement (je crois n'avoir oublié personne de déterminant) de Marrou, Courcelle, Brown, Lancel, dans le texte, sans titres précis, sans références ; des jugements élogieux parfois, en même temps que des critiques, censément affranchies, à l'égard

de l'hagiographie où auraient succombé, par esprit de chapelle, Marrou et Lancel (le plus odieux sur Marrou est une citation de P. Veyne, p. 25 ; dans l'Épilogue, p. 292 et suiv., Lancel est pris à partie, et cité, mais anonymement, plusieurs fois, la première citation n'étant introduite que par un cavalier « dans une biographie récente »). En décernant avec autorité éloges et blâmes, SR se flatte sûrement d'atteindre à l'impartialité taciteenne d'un penseur olympien, du reste si bien détaché de toute accointance cléricale qu'il s'impute à mérite, et un mérite inédit, de parler non de *saint* Augustin, mais d'Augustin *tout court* (p. 217) : ce qui, pour le relever en passant, fait bon marché du titre même de l'ouvrage.

Cela ne va pas, enfin, sans erreurs de détail ni défaillances de plume :

– Bévues, gaucheries, lapsus, ignorances, confusions. Dès la p. 15, première du livre, triple salve : de l'Italie Augustin n'aurait connu que *le centre*, de Rome à Milan ; Ambroise serait né d'un père qui *commandait la garnison* à Trèves en Germanie (il y était préfet du prétoire des Gaules ! SR le sait : cf. p. 161) ; Augustin aurait fui directement de *Thagaste à Rome*. Prémices d'une moisson dont voici d'autres épis. Patricius, père d'Augustin, curiale de Thagaste, désigné p. 73 comme un *notable* et p. 161 comme un *paysan*. P. 158 : Pline l'Ancien, *HN* 3, 31, disant *des Gaules* qu'elles étaient « l'Italie plutôt qu'une province » (il n'a en vue que la Narbonnaise). *Ibid.* : Ambroise, *apeuré* par la perspective de la victoire d'Eugène, aurait *abandonné son évêché pour se cacher dans la campagne environnante* (je n'épiloguerai pas sur l'attitude d'Ambroise à ce moment-là, je noterai qu'il s'est seulement éloigné, et jusqu'en Toscane). P. 168 : Valentinien II, *fils de Gratien* (il était son frère consanguin). P. 196 : l'intervention de Marie à Cana exemple de *voix d'enfants* où se perçoit la parole de Dieu. P. 213 : l'expérience d'Ostie est-elle une *tentative d'extase plotinienne*, semblable à celles qui ont précédé l'épisode du jardin de Milan et le baptême ? P. 247 : si je ne me trompe, l'illustre archéologue Jean-Baptiste De Rossi n'était pas *abbé*. P. 272 : l'étonnement que dans son poème (v. 26-27, in *Ep. Aug.* 26), Licentius ait l'audace de déguiser Augustin en desservant du *souverain du brillant Olympe* (tout lecteur des poètes chrétiens des IV^e-V^e s., de Prudence au premier chef, sait à quoi s'en tenir sur cette « diction » classicisante, qui n'engage à rien, et Augustin n'y entendait sûrement pas malice). P. 304 : la grande conférence entre donatistes et catholiques, à Carthage, date de 411 et non de 410. P. 321 : Faustus de Milev donné, par référence à *Ep.* 31, 9, comme *collègue évêque* d'Augustin (il s'agit de Seuerus)...

– Syntaxe louche. En particulier du fait de la confusion, il est vrai banale aujourd'hui, entre « rien moins » et « rien de moins ». P. 209-210, une phrase laisse perplexe : « Augustin se lance (entre 386 et son baptême, à Pâques 387) dans un vaste programme intellectuel d'étude des arts libéraux qui n'est rien moins, en apparence, que chrétien, inscrit qu'il est dans la tradition des meilleurs maîtres néoplatoniciens. » Programme *tout à fait* chrétien, du moins en apparence, ou programme *pas du tout* chrétien, étant inscrit, etc. ? (Mais alors où est l'apparence ?) La rédaction correcte serait : « Augustin se lance ... dans un vaste programme intellectuel d'étude des arts libéraux qui n'est rien moins, *en dépit de l'apparence*, que chrétien, inscrit... ».

– Tour volontiers épigrammatique, ambitionnant finesse ou énergie, et qui verse dans le trivial (abus du vocable *potache* ; p. 167 : Fauste de Milev qualifié de *ponte* de la secte manichéenne), le réductionnisme (p. 32 : « un sermon n'étant, dans la forme du moins, qu'une conférence publique »), l'absurdité (p. 63 : « les héritiers du manichéisme, mi-agnostiques, mi-chrétiens, comme leurs lointains modèles dans l'Antiquité... »), le patafar abscons (p. 336 : « le Christ enfanté par une Vierge serait-il une hypostase du Verbe divin ? »), ou la pure et simple balourdise (p. 152 : Ambroise, à la lecture de la *Relatio* III de Symmaque sur l'Autel de la Victoire, aurait *feint une colère terrible* ; trait inexact, d'un burlesque qui tombe à plat, la bataille étant vitale aux yeux de l'évêque, infrangiblement sûr, d'autre part, du bien-fondé de sa position seule, à l'exclusion de toute autre, quel que fût le poids des armes qu'il maniait, avec lucidité, en bon avocat appris à mobiliser les ressources d'un riche arsenal allant du possible – et même du douteux – à l'avéré, en passant par tous les degrés du plausible).

Petite synthèse, mêlant, de façon plus désastreuse que la dernière pointe à l'instant relevée, bévée factuelle et glaciale épigramme : la comparaison, p. 161, entre la première visite rendue par Augustin tout juste nommé dans la chaire de Milan à Ambroise, ordinaire du lieu, et celle qu'un jeune maître de conférences, chez nous, devrait au doyen de sa faculté. Comme si le rapport entre Augustin et Ambroise était « intra-universitaire » (SR situe mal la nature des relations qui furent celles des deux hommes) et comme si un jeune maître de conférences ne côtoyait pas sans autre cérémonie son doyen, collègue proche (SR, bizarrement, paraît étranger aux us et institutions de l'*alma mater* actuelle : il confond sans doute doyen de faculté et Président d'Université, de fait plus lointain, et barricadé au cœur de son administration).

Le tout agrémenté d'un bel aplomb et d'une impavide complaisance envers ses propres hypothèses, muées en vérités péremptoirement et indéfiniment assénées. À ce point, une parenthèse édifiante : SR ailleurs, on le sait sans doute, a cru pouvoir avancer que l'auteur – reconnu aujourd'hui comme unique, et d'époque théodosienne – du recueil de biographies impériales qu'est l'*Histoire Auguste* n'est autre que l'un des grands vaincus de la Rivière Froide, où Théodose I^{er} triompha de la « réaction païenne », Nicomaque Flavien le Vieux ; supposition digne d'intérêt (et qu'avait déjà formulée Émilienne Demougeot), mais dont le signataire de ces lignes, quoique non spécialiste de l'*HA*, doit signaler qu'elle n'est *rien moins* qu'apodictiquement démontrée, ni démontrable, et qu'elle n'agrée pas à tous les connaisseurs, certains, dont l'éminent F. Paschoud, s'y montrant réfractaires avec obstination ; SR déteste ces prudences et ces refus, et s'en plaint avec aigreur dans tel de ses écrits ; dans *Le premier saint Augustin*, chaque fois qu'il en a l'occasion – et il piste l'occasion avec assiduité (p. 75 ; 102 ; 147 ; 182 ; 201 ; 254 ; 301 ; 334 : dénombrement peut-être imparfait) –, il donne, sans autre considérant, comme chose qui va de soi, Nicomaque Flavien pour l'auteur de l'*HA*. La pédagogie, selon un Président de la République qui ne craignait pas le truisme, est l'art de la répétition ; elle est aussi, autre lapalissade, une technique de simplification...

Il y a mieux. Au-delà de toutes ces plaisantes malfaçons, que j'envisage d'un œil d'entomologiste, c'est une méconnaissance profonde d'Augustin qui est en cause. À plusieurs reprises, le témoignage des *Confessions*, et d'autres textes, est dénoncé comme « insincère », marqué par l'« insincérité » (p. 241), la « mauvaise foi », empli de « fausseté » (reprise d'un jugement de Nietzsche, p. 62). « Insincérité » était un mot de Piganol (*L'empire chrétien [325-395]*, 2^e éd. mise à jour par A. Chastagnol, Paris, 1972, p. 256), à qui SR ne renvoie pas, mais qu'il retrouve, comme par hasard (je cultive moi aussi l'art du parallèle suggestif). En pointant cela, je ne prétends pas qu'Augustin n'a pas pu se méprendre sur ses souvenirs, ni qu'il n'a pas voulu tirer d'eux, au moment où il écrivait, ce qu'il jugeait être leur signification ; j'affirme (et je n'ai pas l'impression de rien avancer là de bouleversant) qu'Augustin, écrivant sous le regard de son Dieu et s'adressant à lui, n'a pas eu l'intention de tromper, même s'il s'est trompé ; autrement, on en fait, quoi qu'on en dise, et quelque admiration que, par ailleurs, on affiche à son endroit, un monstre de duplicité – et, qui pis est pour un historien « neutre », qui ne cherche qu'à y voir clair, et à saisir faits et gens dans leur contexte, selon leur logique propre, un monstre inintelligible. Dans ce cas, l'*onus probandi* (l'idée et le mot sont de Madec, si je ne m'abuse) incombe à l'accusation. Impossible de se contenter des échappatoires où se réfugie SR : « je crois que... » (p. 186 ; 214) ou « faisons l'hypothèse que... » (p. 301), et autres analogues introduisant des allégations gratuites acceptées bientôt comme des vérités (p. 142, une insinuation révélatrice : « On ne parvient pas à imaginer [que, en 384, Augustin] ait été déjà chrétien »).

Un exemple m'aidera à fixer, sous forme de *compendium*, ou de *digest*, la religion du lecteur quant aux vices de méthode et aux fourvoiements de fond, dont l'accumulation finit par ôter à ce livre tout crédit, et même, tranchons le mot, tout sérieux : l'interprétation qu'il donne, p. 59-71, du fameux épisode du « vol des poires » et du commentaire qu'en fait Augustin (*Conf.* 2, 9-18). Il est faux d'estimer ce commentaire exagéré et boursoufflé, donc sans probité et de *mauvaise foi* (position intenable) ; faux d'avancer qu'Augustin se compare à Catilina (contresens de lecture) ; faux de prendre la référence à Salluste pour un signe d'attachement spécial à la *paideia* (erreur

d'optique). Parce que dans cette méditation, aux yeux d'Augustin, il y allait de l'essentiel touchant le problème du mal, le pillage dérisoire de ces denrées immangeables, dérobées à seule fin d'être détruites et non pas consommées, offrant le type même de l'attrait pour le néant (méconnaissance des enjeux); que Catilina, par ses crimes, poursuivait au moins une caricature des vrais biens, donc un être, quand le jeune Augustin s'abîmait dans le non-être (ignorance de l'ontologie augustinienne); que, Salluste étant un auteur scolaire, les réminiscences de son œuvre ne prouvent rien (grossissement anachronique). Ajoutons que – pour qui ne cède pas à d'insanes facilités pseudo-psychanalytiques et ne transforme pas sans solide examen un « bien que » en « parce que », même en l'assaisonnant de *sel freudien* (le chapitre s'intitule « Les poires de Freud ») – la remarque d'Augustin selon laquelle il aurait refusé d'ingurgiter le moindre morceau de ces fruits ne trahit aucun érotisme *buccal* (p. 69).

L'« Épilogue », dont j'ai déjà fait état, nous transporte quelque quinze ou vingt ans après, en 411-412, lors de l'échange épistolaire entre Volusianus, lettré païen, et Augustin (*Ep.* 132; 135; 137). Contre Lancel, SR exhause plus que de raison la stature intellectuelle de Volusianus, pour travestir le challenge en moment crucial du choc entre *paideia* antique et renoncement chrétien: là encore, torsion volontaire. Surtout, définitive ignorance de ce qu'Augustin toujours (soit, *in nuce*, depuis sa conversion) pensa du rapport entre philosophie et religion (les vrais philosophes, c'est-à-dire les platoniciens, ont connu Dieu, et Dieu Trinité, mais ils n'ont pas su comment parvenir à lui; dans le « Prologue » de l'évangile johannique, ils ont lu que « au commencement était le Verbe », que « le Verbe était auprès de Dieu », et que « le Verbe était Dieu », ils n'ont pas lu que « le Verbe s'est fait chair » et qu'« il a habité parmi nous ») et de la place de la culture, réévaluée aux dimensions de la Croix, dans une « Pâque », selon la belle expression d'Isabelle Bochet, où elle trouve son accomplissement. Quiconque a ne fût-ce que feuilleté les dix premiers livres de *La cité de Dieu* et le *De doctrina christiana* connaît cela, que ne sait pas, apparemment, SR, et qui est fondamental. Décidément, rien, dans ce château de cartes, du sol aux chevrons, du gros œuvre aux finitions, ne tient debout¹.

Dans son « Avant-propos » (p. 11-13) SR dédie le livre à ses auditeurs de l'Université pour tous de Dijon, qui lui auraient permis, assure-t-il, d'en tester la matière, et il remercie plusieurs relecteurs. On s'interroge sur ces cautions et on n'est pas sans éprouver envers ces « cobayes » un réflexe de sympathie. Mais plus encore on regrette que les « Belles Lettres », pour imprimer ces pages, aient consenti au sacrifice de sapins du Canada, devenus pâte à papier. Quant à moi, pour une fois à peu près en harmonie avec mon époque, laquelle, *en même temps*, prône sans retenue l'idolâtrie de la nature et verrait sans horreur se rétrécir, sous la pression de contraintes techniques et politiques, le cercle des libertés, j'ose en appeler², contre de pareils *pensums*, à une *censure écologique*. P. M.

1. SR, p. 294, doute que soit véraice la donnée, relatée dans la seule *Vie de sainte Mélanie la Jeune*, d'une conversion de Volusianus, par les soins de ladite Mélanie, sa nièce, sur son lit de mort, bien plus tard, en 437, à Constantinople; à tout le moins soupçonne-t-il que cette conversion, si elle fut réelle, ne reposait pas, ayant été acquise dans de telles conditions, sur des « sentiments chrétiens sincères ». Mais le baptême *in extremis* d'un vieillard, sous la pression de l'entourage, dans une conjoncture politique, sociale et mentale qui avait bien changé en un quart de siècle, n'a rien que d'admissible. Quant à la sincérité (toujours le même terme!) du néophyte, c'est un secret entre Dieu et lui, par définition fermé à l'historien (toujours les mêmes inductions aussi personnelles que péjoratives)...

2. *Cum grano salis*, bien sûr, et μετὰ φρονικῶς: restons raisonnable... et précautionneux!

10. VANNIER (Marie-Anne), *Augustin et la conversion — Connaissance des Pères de l'Église*, 144 (*La Conversion*), 2016, p. 48-60.

Retraçant les rencontres d'Augustin avec l'*Hortensius*, les manichéens, Fauste de Milève, Ambroise de Milan et le néoplatonicien Simplicianus, la synthèse narrative proposée par l'A. « *des conversions* d'Augustin, plutôt que de *sa conversion* » (p. 48), vise à en souligner le caractère progressif et gradué, et désigne la « délivrance » (p. 54) éprouvée dans le jardin de Milan tout à la fois comme le « paroxysme de la crise » (p. 54) et comme un seuil ouvrant sur une « conversion continuée », que l'A. envisage dans une double perspective, littéraire – en tant que matrice de toute l'œuvre d'Augustin – et ontologique – puisque l'argument majeur, et original, de l'A. est la découverte, par Augustin, du « lien entre conversion et création » (p. 57), lien en vertu duquel « la relation au créateur [...] constitue une sorte de création continuée » (p. 58). L'A. reprend ainsi le schème *creatio/conversio/formatio*, qu'elle avait exposé dès 1991, et l'infléchit vers la notion de *reformatio*. Cette conscience d'un sujet *semper reformandus* est proposée comme clef de lecture de l'œuvre augustinienne, et comme principal axe de son intuition métaphysique. Non sans l'ancrer dans la tradition philosophique et l'étayer de références à l'imaginaire métaphorique du *corpus* augustinien et tout particulièrement de ses *Confessions*, l'A. aborde la constitution du sujet de l'expérience religieuse et de l'expérience morale selon un angle sensiblement psychanalytique : dans cette lecture qui s'apparente à un cas clinique, le sujet advient comme « patient » (p. 55) du Dieu qu'il découvre dans un dialogue intérieur lui permettant de « trouver son identité par la médiation de l'altérité et de l'intersubjectivité » (p. 56). Cette perspective distingue cet article sur l'horizon de l'abondante littérature consacrée à l'être-converti, ou l'être-de-conversion, d'Augustin.

E. J.

11. VAN REISEN (Hans), *Liefde zonder angst: Augustinus over volmaakte liefde — Voortbouwen op het fundament: religieus leven en de flexibele mens*, Ad LEYS, Charles CASPERS, Jorge CASTILLO GUERRA (red), Heeswijk : Berne Media, 2015, p. 58-71.

PAGANISME

12. SENG (Helmut), *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques*, Turnhout : Brepols, 2016, 149 p. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 170).

Les *Oracles chaldaïques* ont suscité ces dernières années des travaux de première importance. Citons la réédition en 2011 de l'ouvrage de Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, enrichie d'un supplément bibliographique « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 » réalisé par Michel Tardieu (Collection des Études augustinienes, Paris, 2011) ainsi que les actes de deux importants colloques, le premier organisé à Constance par Helmut Seng et Michel Tardieu en 2006 (*Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, H. Seng, M. Tardieu [éd.], Heidelberg, 2010) ; le second organisé en 2009-2010 à l'EPHE par Adrien Lecerf et Lucia Saudelli (*Oracles Chaldaïques : fragments et philosophie*, A. Lecerf, L. Saudelli, H. Seng [éd.], Heidelberg, 2014). Le dernier *opus* d'Helmut Seng (par la suite H.S.), Professeur de philologie classique aux universités de Constance et de Francfort, et par ailleurs l'un des meilleurs spécialistes desdits *Oracles chaldaïques*, vient heureusement s'ajouter à cette liste bibliographique. Cet ouvrage, fruit de conférences données par H.S. à l'EPHE en mars 2010, jusqu'alors uniquement disponibles à travers les résumés de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses* (vol. 118, 2009-2010, p. 117-124), constitue de fait une introduction de référence pour toute recherche ultérieure aussi bien sur les *Oracles chaldaïques* que sur la question des formes religieuses de l'Antiquité tardive.

La préface (p. 9-15), signée par Jean-Daniel Dubois et Philippe Hoffmann, resitue les travaux de H.S. sur les *Oracles chaldaïques* dans le cadre des recherches récentes sur le sujet et souligne d'emblée l'importance du présent ouvrage.

L'introduction, «Un livre sacré de l'Antiquité tardive» (p. 19-40), permet à H.S., à travers une histoire de la réception et de l'étude des *Oracles chaldaïques*, de l'Antiquité tardive à nos jours, de poser les questions méthodologiques centrales pour toute étude de ce corpus. En effet, les *Oracles chaldaïques*, dont la rédaction est attribuée soit à Julien le Chaldéen soit à son fils à l'époque de Marc-Aurèle, selon une tradition attestée par la *Souda* et par l'érudite byzantin Michel Psellos, nous sont parvenus de manière fragmentaire, ce qui impose de considérer le contexte d'insertion de ces fragments, pour pouvoir correctement les interpréter. En outre, s'inscrivant dans le contexte spirituel du médio-platonisme, comme l'attestent les liens forts qui les unissent au *Timée* de Platon, ces *Oracles* sont lus comme un véritable livre sacré par les néoplatoniciens et constitue une «véritable Bible des néoplatoniciens», selon l'expression fameuse de Franz Cumont. De fait ils sont intensivement commentés dans la tradition néoplatonicienne: citons Porphyre, plus précisément dans son *De regressu animae* et ses *Sentences*; Jamblique, dans le *De mysteriis*; Syrénius de Cyrène, dans son *De somniis*; mais les plus grands lecteurs antiques sont sans conteste Proclus et Damascius. Cependant, ces *Oracles chaldaïques* étaient aussi lus et discutés (pour ne pas dire critiqués) dans les cercles chrétiens, comme le montrent les références à ceux-ci que l'on trouve chez Arnobe, Marius Victorinus ou Augustin. Au Moyen Âge et à la Renaissance, les principaux témoins sont Michel Psellos, Pléthon, Marsile Ficin et Francesco Patrizi. Il faut attendre le XIX^e siècle pour voir les premières éditions critiques des *Oracles*, avec notamment l'édition de référence de Wilhelm Kroll en 1894.

Le premier chapitre (p. 41-61) s'intéresse au système théologique et métaphysique qui se dégage des *Oracles*. H.S. montre de manière fort convaincante que la théologie chaldaïque est un monisme, tout en distinguant une entité nommée Père, sorte d'intellect transcendant la pensée, et une entité présentée comme le Démiurge, qui constitue un second intellect. L'énergie créatrice du Père, c'est-à-dire sa Dynamis, est transmise au second Intellect qui la transmet au monde matériel. Se constitue alors une triade Πατήρ, δύναμις, νοῦς. Cependant, H.S. souligne les difficultés d'interprétation dans le cadre de cette triade des expressions ἀπαξ ἐπέκεινα et δις ἐπέκεινα.

Le deuxième chapitre (p. 63-93) s'intéresse, quant à lui, à la cosmologie chaldaïque. H.S. montre de manière très fine comment cette cosmologie se construit autour du même principe de distinction que l'on trouvait déjà dans la théologie chaldaïque. À la distinction théologique entre le Père et l'Intellect démiurgique fait ainsi écho, sur le plan cosmologique, la distinction entre la création du monde intelligible et la création du monde matériel ou celle entre les énergies créatrices du Père, nommées à travers le nom d'Hécate, et la matière comme entité recevant les idées venues de l'Intellect démiurgique.

Le troisième et dernier chapitre (p. 95-129) s'intéresse enfin à la psychologie (au sens de la destinée de la *psychê*, l'âme), à l'anthropologie et à la sotériologie chaldaïques. C'est sans conteste le chapitre qui intéressera le plus le lecteur augustinisant, car Porphyre, et notamment ses *Sentences* et son *De regressu animae* – essentiellement connu par le témoignage d'Augustin au livre X de *La Cité de Dieu* comme on le sait –, est un intermédiaire précieux pour interpréter les thèses chaldaïques sur ces sujets, par exemple sur la question du véhicule de l'âme lors de sa descente dans le monde matériel (voir p. 103-105), du rôle de la théurgie pour contraindre les dieux (p. 119-120) ou encore du retour de l'âme après son séjour temporaire dans le monde matériel (voir p. 125-126).

L'ouvrage s'achève par une courte conclusion (p. 131), qui souligne l'importance des idées de structure et de processus analogues aux différents niveaux de l'existence, de correspondance entre le macrocosme et le microcosme et de sympathie cosmique, qui, toutes, ne sont pas sans évoquer le *Timée* de Platon.

Les annexes sont composées d'abord d'une abondante bibliographie complète (p. 133-143) où l'on regrettera néanmoins deux omissions: d'abord l'édition récente du *De regressu animae* de Porphyre due à Richard Goulet et à Goulven Madec (†), qui est bien meilleure que les éditions de Joseph Bidez (Leipzig, 1913) et d'Andrew Smith (Stuttgart-Leipzig, 1993), auxquelles se réfère

H.S., ainsi que l'étude introductive de Richard Goulet qui l'accompagne («Augustin et le *De regressu animae* de Porphyre»; voir *Bulletin augustinien pour 2012-2013*, n° 97); ensuite la référence à la thèse importante de Stéphane Toulouse, soutenue à l'EPHE en avril 2001, sur *Les théories du véhicule de l'âme dans le néoplatonisme*, sous la direction de Philippe Hoffmann. Suit enfin un index des fragments des *Oracles chaldaïques* cités; l'on regrettera ici toutefois l'absence d'un *index locorum* des auteurs antiques et byzantins cités qui aurait facilité l'exploitation de l'ouvrage.

Cependant, ces quelques réserves n'enlèvent rien à la qualité de l'ouvrage de H.S. qui, par sa rigueur méthodologique et didactique, constitue dès à présent un ouvrage de référence pour toute étude ultérieure sur les *Oracles chaldaïques* et le fait religieux durant l'Antiquité tardive. J. L.

MANICHÉISME

13. ESCRIBANO PAÑO (María Victoria), *Simulación, abjuración y delación de Maniqueos en África: el testimonio de Agustín — Antiquité tardive*, 23 (Isidore et son temps), 2015, p. 383-394.

L'A. étudie le motif de la *simulatio* dans le discours hérésiologique, en particulier augustinien. Il est reproché aux manichéens, traditionnellement, de faire preuve de *simulatio*. Après une présentation nourrie de la répression légale de la *simulatio*, sur la base du *Code théodosien* et de l'introduction de la délation comme élément permettant de découvrir les manichéens et de la possibilité pour les manichéens d'échapper à la condamnation s'ils abjureraient publiquement leur erreur, l'A. s'intéresse à l'application des lois en Afrique, sur la base du témoignage d'Augustin. Elle montre que, pour Augustin, l'abjuration ne peut être fiable que si elle est accompagnée de nombreuses délations; ce qui ouvrit la porte à des délations importantes. M. R.

14. VAN OORT (Johannes), *Once Again: Augustine's Manichaean Dilemma — Augustiniana*, 66, 1-4, 2016, p. 233-245.

«Encore une fois», Johannes Van Oort revient sur le problème déjà fort débattu des rapports d'Augustin avec le manichéisme, cette fois dans un compte rendu développé du deuxième volume de la somme (qui en comptera trois) de Jason David BeDuhn: *Augustine's Manichaean Dilemma* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010 et 2013 – le troisième est à paraître; compte rendu du même vol. II dans le *Bulletin augustinien pour 2012/2013*, n° 117, p. 492-493). Ce deuxième volume est plus particulièrement consacré à une époque pivot de la vie et de la carrière d'Augustin, les années 388-401, que J.D. BeDuhn a caractérisée comme marquée par la fabrication d'un «Catholic Self» augustinien. Il ne s'agit pas ici de recenser une recension: contentons-nous de souligner les nouveautés et les points de divergence proposés par J. Van Oort. Profitant de ces pages pour replacer le livre de BeDuhn dans l'historiographie récente, l'A. souligne les désaccords marqués par la nouvelle parution à l'égard de l'idée, défendue par Carol Harrison et Goulven Madec, que la pensée d'Augustin telle qu'on la connaîtra ensuite est forgée dès sa conversion en 386; BeDuhn cherche, au contraire, à prouver qu'«Augustin a eu à l'esprit les manichéens dans presque tout ce qu'il a écrit pendant la première décennie qui a suivi sa conversion». D'accord avec les conclusions de J.D. BeDuhn sur cette question, J. Van Oort remet en cause, en revanche, plusieurs développements sur le scepticisme de Faustus; il propose (p. 242-244) une série de corrections sur le témoignage de Possidius (et en particulier le témoignage de son *Indiculum* sur les écrits antimanichéens), sur les rapports d'Augustin avec Fortunatus et sur la pratique de la confession devant l'Élu chez les manichéens. J. D.

15. VAN OORT (Johannes), 'Human Semen Eucharist' Among the Manichaeans? *The Testimony of Augustine Reconsidered in Context — Vigiliae Christianae*, 70/2, 2016, p. 193-216.

Proposant une traduction personnelle de *De Haeresibus* 46, 9-10, à partir de la récente édition du CCSL (1979), l'A. rappelle que la littérature universitaire tantôt a passé sous silence cette

évocation de la pratique, par les manichéens, et plus particulièrement par les *Catharistae*, d'une « eucharistie aspergée de semence humaine », tantôt lui a refusé toute valeur documentaire et historique, l'attribuant au zèle antimanichéen d'Augustin. Le contexte de rédaction de ce passage invite toutefois à conclure, au contraire, que l'accusation n'aurait pu être forgée par Augustin : Quodvultdeus, destinataire premier du *De Haer.*, ainsi que les lecteurs contemporains, notamment à Carthage, constituent, selon l'A., par la connaissance qu'ils avaient des événements, une autorité suffisante pour valider le témoignage de *De Haer.* 46, 9-10. Le mythe cosmogonique de la « séduction des Archontes », cité par Augustin en *De natura boni* 44-47, apporte une preuve supplémentaire de la réalité des rites incriminés dans le *De Haer.*, qui doivent dès lors être appréhendés non dans une approche rhétorique et polémique du dessein d'Augustin, mais selon une vision compréhensive des doctrines manichéennes et, plus généralement, de la pensée gnostique. Dans une telle perspective, la restriction augustinienne de ce rituel aux seuls manichéens dits Purificateurs concorde avec l'absence de toute mention de cette pratique dans les ouvrages issus de, ou consacrés aux, milieux manichéens. À l'inverse, la consommation « épuratrice » de farine imbibée de sperme ou de sang menstruel concorde avec le témoignage d'Épiphane de Salamine (*Panarion* 25-26) sur le dogme de la *syllaxis* des Borborites et ses implications rituelles. L'A. conclut que les *Catharistae*, sur lesquels seul nous renseigne le *De Haer.* d'Augustin, ont vraisemblablement constitué une hérésie interne au manichéisme.

E. J.

DONATISME

16. BUENACASA PÉREZ (Carles), *Ricos y pobres en la disputa entre Donatistas y Catolicos por la preeminencia religiosa en Africa — Poverità e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.): XLII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 2016, p. 209-222 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 145).

L'A. étudie comment la richesse devait être montrée par les catholiques, comme par les donatistes, pour s'opposer au patrimoine laïque qui pouvait prendre en charge les pauvres. Dans la mesure où richesse et pouvoir sont liés, les deux Églises africaines se devaient donc d'afficher également un certain patrimoine, qui puisse attirer les pauvres ou du moins qui leur permettrait de s'occuper d'eux.

M. R.

III. – MANUSCRITS, TRADITION TEXTUELLE

17. BESSEYRE (Marianne) et SHIMAHARA (Sumi), *Le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 1979 : une exégèse en texte et en images — La rigueur et la passion. Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain*, édité par Cédric GIRAUD et Dominique POIREL, Turnhout : Brepols, 2016, p. 101-132 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 71).

Le manuscrit analysé, « un psautier garni de textes variés », contient un traité (anonyme) sur les psaumes de Walafrid Strabon, qu'une préface métrique présente comme un abrégé des *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin. Plusieurs pages de l'article analysent les spécificités du commentaire de Walafrid par rapport à son modèle augustinien.

É. P.

18. GRABAU (Joseph), *Usa devocional de las Confessiones de san Agustín. Evidencia manuscrita de la Inglaterra medieval — La Ciudad de Dios*, 229, 2, 2016, p. 389-411.

Étude de la tradition manuscrite des *Confessiones* en Angleterre au Moyen Âge. Le sujet promis dans le titre n'est véritablement présenté qu'à partir de la p. 402. Auparavant l'A. présente les *Confessiones* et la lecture spirituelle qui a pu en être faite au Moyen Âge. L'A. montre comment les *Confessiones*, comprises comme une prière adressée à Dieu, ont permis une lecture dévotionnelle de l'œuvre. L'étude proprement dite de la tradition manuscrite est cependant fort mince et rapide.

M. R.

19. DE CONINCK (Luc), *L'utilité des collections germanica et gallicana de Césaire d'Arles pour l'établissement d'un texte augustinien: le cas du serm. 93 — Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers*, edited by Guy GULDENTOPS, Christian LAES and Gert PARTOENS, Turnhout: Brepols, 2017, p. 317-333 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 72).

Préparant la suite de l'édition critique des sermons augustiniens *De novo Testamento* (s. 71-94, à paraître dans le *CCSL* 41Ab), l'A. étudie, pour quatorze passages du s. 93, les leçons variantes fournies par la branche *c* (pour Césaire) afin de montrer quelle utilisation l'éditeur peut en faire pour reconstruire l'original. D'un maniement délicat, en raison des modifications apportées par Césaire, le texte des collections arlésiennes peut parfois être retenu, à condition qu'il soit appuyé par un critère supplémentaire: l'*usus* augustinien ou une leçon identique indépendante. J. D.

20. PARTOENS Gert, *An Unedited Augustinian Fragment Preserved in the Early Medieval Collectio Gallicana — Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers* (voir *supra*, n° 19), p. 293-315.

Le s. 210 d'Augustin, conservé dans la *Collectio Gallicana* découverte par Raymond Étaix, était transcrit dans la partie aujourd'hui perdue du témoin unique (ms. Paris, BnF, lat. 2850, de Saint-Nazaire de Carcassonne, lacunaire), mais est reconstituable à partir des notes prises par les mauristes sur le même exemplaire alors encore complet (ms. Paris, BnF, lat. 11661, f. 168^r). Le manuscrit de Carcassonne, comme l'homélaire de Limoges (ms. Paris, BnF, lat. 3785) divisent le sermon en deux items. C'est qu'en réalité ils dérivent tous deux d'un exemplaire qui avait subi un ajout / une transposition de feuillet. L'A. en publie ici un passage déjà repéré par R. Étaix, mais qui était resté inédit. L'authenticité du nouveau fragment n'est pas douteuse: le texte cite He 4, 15b selon le type A, dont Augustin est quasiment le seul témoin; on retrouve une grande similitude dans la pensée et dans les traits de style. Ce nouveau texte, qui convoque 2 Macc. 12, 39-45, permet, du reste, de dater plus précisément le sermon dans son entier (donc désormais s. 210 augm. [= s. Partoens 3]) d'après la rencontre avec Vincentius Victor en 419, date à laquelle Augustin commence à utiliser ce verset. On trouvera l'édition du texte, faite à partir du témoignage du ms. lat. 3785, aux p. 314-315; la fin est corrigée par conjecture grâce aux notes des mauristes; l'éditeur aurait pu tenir compte dans l'apparat de la variante attestée par les mauristes (ms. Paris, BnF, lat. 11661, f. 168^r, n° 64) concernant le début de la doxologie (l. 38): au lieu de l'« ipso auxiliante » de l'édition, le manuscrit des mauristes avait « praestante Domino », qui a l'avantage, lui, d'être attesté chez Augustin (une seule fois, il est vrai: s. 272 B). J. D.

IV. – ÉDITIONS, TRADUCTIONS, ANTHOLOGIES

21. AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Academicos, de Beata Vita, de Ordine*, ed. Therese FUHRER, Simone ADAM, Berlin – Boston: De Gruyter, 2017, 188 p. (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

Ce volume constitue un événement dans les études augustinienes: les trois Dialogues de Cassiciacum entrent dans la prestigieuse collection Teubner (on y trouve déjà les *Confessions* et un volume de la *Cité de Dieu* en 1993). La facture de ces textes de jeunesse est, il est vrai, assez « classique », et ils font l'objet ici d'une édition à nouveaux frais.

La dernière édition critique avait été procurée par W.M. Green dans le *CCSL* 29/2 (1970), qui reproduisait d'ailleurs son édition parue en 1956. Soixante ans séparent donc les deux éditions. Entre temps, Jean Doignon a aussi donné dans la collection *Bibliothèque augustinienne*, sur la base d'une collation des manuscrits étendue, une édition avec traduction pour le *De beata uita* (1986) et le *De ordine* (1997), texte pour lequel il différait de Green pour près de cinquante leçons. En 2003,

K. Schlapbach a proposé dans son commentaire du livre I du *Contra Academicos* 14 variantes par rapport au texte de Green.

Éminente spécialiste d'Augustin, qui a déjà procuré en 1997 un commentaire de référence du *Contra Academicos*, où elle proposait un certain nombre de modifications du texte, Th. Fuhrer (désormais T.F.) s'est donc chargée ici de l'édition du *Contra Academicos* (3 livres, soit 80 pages) et de celle du *De ordine* (2 livres, soit 68 pages). Les trois textes partagent une tradition commune dans plusieurs manuscrits, étant transmis tantôt ensemble, tantôt séparément avec d'autres œuvres ; cette tradition commune, particulièrement forte entre le *C. Acad.* et le *De ordine*, est un peu plus restreinte avec le *De beata uita*, dont la transmission du texte est très uniforme et qui est marquée par une lacune intervenue du vivant d'Augustin (*Retract.* I, 1, 3). Simone Adam va publier une traduction en allemand du *De beata uita* avec une introduction du texte critique qu'elle donne ici.

Les deux savantes signent une importante préface de cinquante-trois pages, qui explicite les principes de cette édition nouvelle à bien des égards. Cette préface se compose de quatre parties : I. une brève présentation des trois Dialogues. II. leur transmission ; on trouve d'abord une présentation générale dans l'ordre chronologique des manuscrits utilisés pour l'établissement du texte, puis la présentation plus détaillée de leur regroupement pour le *C. Acad.* et le *De ordine* d'une part, pour le *De beata uita* d'autre part ; enfin, p. 22-44, chaque manuscrit retenu est décrit – dans son ordre d'apparition chronologique selon les trois tableaux de *sigla* (p. 2 ; p. 86 ; p. 116). Les éditrices reviennent ensuite sur les éditions précédentes qui sont mentionnées dans l'apparat critique : Amerbach, Mauristes, Knöll (*CSEL* 63, 1922, privilégiant le seul ms P, du IX^e s.), Green, Doignon (III) avant d'énoncer comment sera constitué l'apparat critique (IV). Enfin une bibliographie, un *Appendix* (qui regroupe une sélection de commentaires interpolés propres à C et à d'autres ms du XI-XII^e siècle qui ne figurent pas dans l'apparat critique) et un utile *index nominum* viennent clore le volume.

La *recensio codicum* est fondée sur l'examen de tous les ms existants disponibles, c'est-à-dire environ cent ms du IX^e au XV^e s. pour chaque dialogue (Th. Fuhrer renvoie aux listes établies par Knöll et Green). Le choix des ms comme bases de cette édition s'est fait par la collation sélective de chaque ms ; ceux du XII^e s. ont été collationnés entièrement quand c'était possible. Pour les manuscrits du *C. Acad.* et du *De ordine*, la large collection de témoins anciens et de qualité permet de s'en tenir aux ms les plus anciens (pour le *C. Acad.* d'ailleurs, les quatre manuscrits du IX^e s. sont pris en compte pour la première fois), de sorte que certains ms du XII^e s. (tel celui provenant d'Admont, Stiftsbibliothek. 125) ne figurent pas dans l'apparat. En revanche, pour le *De beata uita*, les textes transmis sont très uniformes et la méthode des « erreurs communes » ne permet pas de dessiner des liens généalogiques, quoique la lacune du chap. 22 permette de déduire un archétype commun à toute la tradition, affectée par de larges contaminations croisées. S. Adam ne propose donc pas de *stemma*.

Treize ms sont pertinents pour la base de l'édition critique et offrent un assez bon texte ; on peut y distinguer trois regroupements : β (accord de D et P₂ du XI^e s. qui contiennent aussi les deux autres Dialogues), δ et ζ . En outre, deux groupes à part de 3 ms chacun, Γ (= μ dans l'éd. de Doignon, dont la méthode et les choix sont récusés ici, p. XLVII-XLVIII) et Λ , sont le fruit de conjectures ou d'interpolations d'un copiste désireux d'aplanir le texte ; par conséquent, ils ne sont pas pris en compte pour établir le texte, mais ont été inclus dans l'apparat dans les cas où leurs leçons seraient intéressantes.

Ainsi, pour le *Contra Academicos*, le nombre des ms retenus dans l'apparat a été presque doublé par rapport à l'édition de Green (11 contre 6) ; on est passé de 7 à 20 pour le *De beata uita* et de 7 à 13 (sans compter les 3 *excerpta*) pour le *De ordine* ; outre tous les ms du IX^e s. (dont un précieux ms baptisé M₁ et issu de Freising, que Green n'avait pas intégré – mais qui avait été recensé par J. Doignon en 1997), T.F. a pris en compte l'important ms du Mont Cassin du XI^e s. (C) que J. Doignon avait utilisé pour son édition du *De beata uita* et du *De ordine*, et deux ms du XI^e s. très proches (originaires de saint Amand-en-Pévèle et de l'Abbaye d'Anchin), qui se rencontrent

souvent avec C, sans que celui-ci soit leur parent. Sauf pour un ms d'Angers, les manuscrits déjà recensés auparavant conservent leur sigle, mais la dénomination des regroupements est modifiée par rapport à Green. T.F. distingue nettement trois ensembles pour le C. *Academicos* et le *De ordine* :

– La tradition Φ qui rassemble les quatre ms carolingiens se caractérise par cinq lacunes assez longues (n. 11) que les traditions jeunes viennent combler. S'y ajoutent deux ms du XI^e s. ayant une provenance austro-bavaroise : M, qui a été pris en compte par Green, auquel il faut ajouter M₂, originaire de Tegernsee (p. 31) ; ce sous-groupe présente des recouvrements avec la tradition Φ : leurs leçons communes reçoivent alors le sigle $\Phi+$.

– Autour de T (Montier-La-Celle) du XI^e s., existe un groupe plus jeune (du XI-XII^e s.) de deux ms pour le C. *Acad.* et de trois (dont un ms d'Angers – BM. 166 – qui serait du XI^e siècle et non du IX^e s. vs Doignon, 1997) pour le *De ordine* formant respectivement les traditions τ/σ , prises en compte par Green comme une « famille » sous le sigle β .

– L'un des apports majeurs de cette édition consiste à faire apparaître une tradition γ du XI^e s. : D et P₂ sont presque identiques (= β dans cette nouvelle dénomination) et forment avec C cette tradition spécifique appelée γ qui a – mais pas pour le *De beata uita* – une série de caractéristiques propres (cf. les principales variantes n. 28), différentes de σ/τ ; cette tradition semble offrir un nombre non négligeable de leçons correctes (n. 30).

Pour rendre compte de la constitution de ces traditions, trois *scenarii* possibles sont proposés à l'aide de schémas généalogiques (p. XVIII) : soit les « traditions » jeunes découlent d'un hyper-archétype indépendant de Φ , soit elles pourraient descendre d'une « frère » plus complet de Φ ou être le fruit d'une réfection de la part d'un philologue médiéval. Comme les manuscrits anciens ont déjà des textes contaminés (p. XIV) et que les relations des ms des traditions jeunes ne sont pas déterminées, on doit s'adapter à une recension complètement ouverte, tout en admettant qu'un *stemma* est impossible. Il s'agit donc de proposer une reconstruction – ou plutôt une « construction » – selon les termes de R. Tarrant 2016 – d'une version possible du texte de l'auteur.

Le principe fondamental pour l'établissement du texte est le suivant (p. XLIX) : les ms du IX^e s. de la tradition Φ , les ms du XI^e M et M₂ (pour le C. *Acad.*) et deux autres ms du XI^e du groupe α – qui comportent des omissions – du *De ordine* transmettent un texte en général dépourvu d'additions, mais non exempt de fautes. Les interventions entreprises par la suite sur ces ms de Φ ainsi que les variantes doivent être comprises comme des tentatives pour remédier aux erreurs existantes et aux problèmes. Cela justifie la consultation de ces traditions *recentiores* – bien distinctes de Φ et peut-être indépendantes d'elle – qui transmettent pour certains passages un texte meilleur, mais avec des précautions : il faut éviter d'adoucir (normaliser) la *lectio difficilior*, mais aussi éviter de répandre la *contaminatio* en combinant des variantes de différentes traditions textuelles (critique formulée contre les éditions de J. Doignon). Sont définies ainsi les conditions auxquelles les éditeurs introduisent des conjectures (que la paléographie autorise) : erreurs morphologiques, grammaticales ou syntaxiques ou discordances manifestes de contenu.

Figurent dans l'apparat critique qui est en général négatif – et, très rarement, positif (ex : p. 67, l. 1) –, sachant que la liste des ms est rappelée en bas de chaque page : les leçons qui méritent d'y figurer, celles qui figurent dans d'autres éditions, quand elles représentent des versions intéressantes pour la discussion et en particulier quand elles sont issues de corrections (notées *pc*, sans que leur origine soit précisée). La grande majorité des leçons de textes isolées ne sont pas données. Puis sont explicités les choix orthographiques (ex : formes assimilées, disparition du *h* aspiré...). Les éditions référencées sont, outre les éditions modernes, celles d'Amerbach et des Mauristes.

La ponctuation obéit aux conventions modernes ; en outre, elle sépare les propositions subordonnées par des virgules et utilise les parenthèses et les deux points explicatifs. *L'apparatus fontium* (important pour les sources cicéroniennes en particulier) est volontairement limité à l'essentiel.

Un tableau des divergences principales par rapport à Green aurait été infaisable, surtout si l'on compte aussi les changements dans la ponctuation, et les nécessaires rectifications dans l'attribution des répliques (cf. en C. *Acad.* I, 5, 13).

Nous concluons par quelques remarques relatives au texte du *Contra Academicos*.

T.F. opte à raison selon nous pour le titre *Contra Academicos* (sans l'ajout *uel De Academicis* présent dans les *Retractationes* où Augustin distingue les Académiciens et leurs arguments), le plus souvent retenu par les critiques (sauf B. Voss dans l'*Augustinus Lexikon*).

Les principaux lieux variants pour le *Contra Academicos* par rapport à l'édition de Green – fort nombreux dans leur ensemble – ne sont pas répertoriés, mais on peut du moins se reporter à la liste dressée dans le commentaire de T.F. 1997 (56), qui est quasi inchangée; on note cependant deux changements concernant le fameux passage de *C. Acad.* II, 2, 5: le *tamen* des deux éditions de Knöll et Green (*respexi tamen: tantum* pour les Mauristes) est gardé ici, avec raison je crois. De même est conservé dans le récit de la lecture de Paul l'adverbe *castissime* (Knöll et Green), contre *cautissime* des traditions jeunes, qui peut pourtant être défendu par des arguments non négligeables. Autre choix significatif: en III, 20, 43: *respicere patriam* (leçon des Mauristes et de plusieurs ms jeunes), là où la famille ancienne et C ont *respicere*, moins satisfaisant, et où T, préféré par Doignon, donne *recipere*.

En II, 2, 4, p. 27, l. 8, T.F. s'appuie sur le ms carolingien M₁ en adoptant la leçon *uel pudoris mei uani* partagée avec M et M₂ (là où Knöll et Green n'avaient que *uel pudoris*) pour faire pendant par un chiasme à *ineptae eorum miseriae*.

Elle retrouve parfois les leçons des Mauristes au-delà de Green. Ex: II, 11, 26, p. 44, l. 4, *uera* est préférable pour le sens à *uere* (Knöll et Green). En III, 10, 23, p. 66, l. 14, elle substitue à *plana* (leçon des traditions jeunes) *plena, lectio difficilior* adoptée par Knöll et soutenue par *De magistro* 5, 16. On note encore un retour à Knöll en III, 9, 21, p. 63, n. 23 avec *comprehensibilibus* au lieu de *comprehensibilibus* (Green et Mauristes), qui s'appuie sur l'emploi du terme par Cicéron en *Lib. Acad.* I, 41. Elle opère certaines 'normalisations' grammaticales: en II, 11, 26, elle rétablit au lieu d'un *non* un *nos* absent d'une infinitive, proposé par deux groupes jeunes (γ et σ).

Cette édition se caractérise également par d'assez nombreuses conjectures qui offrent souvent des solutions ingénieuses aux difficultés; comme quand, à la fin du Prologue du livre II, Augustin s'adresse à son bienfaiteur Romanianus (II, 3, 9); au lieu de *Quantum scis quia debes*, T.F. propose *Tu tantum scis quod debes* («Toi seul sais ce que tu dois»). Dans ce même passage, face à autre difficulté, elle choisit *illi credite qui ait* avant la citation de *Mtt.* 7, 7 en considérant que le *uel potius illi credite* est le résultat d'une glose à l'ancienne leçon fautive '*mihi credite*' (comme l'atteste une *uaria lectio* en R^{sc}). Elle souhaite remédier à une répétition probablement fautive en évitant le redoublement de *nempe*, remplacé par un *tamen* en III, 10, 23, p. 66, l. 14. Elle insère certains termes notamment pour des raisons de 'normalisation' grammaticale: II, 4, 10: *me cogitantem* (p. 31, l. 29); en III, 9, 21, p. 63, l. 25, *nihil* avant *praeter* au sens d'"excepté" (mais on peut supposer en ce cas que le *nihil* de la phrase précédente est sous-entendu). On ne trouve quasiment pas de coquilles: dans l'apparat p. 71, l. 21 il faut lire pour la leçon non retenue *mendicissimam* (et non *mendicissimum*).

On ne peut que saluer la facture très soignée de ce travail, sa clarté et la fluidité dans la présentation des répliques dialoguées. Il s'agit là d'une édition de très grande qualité, un ouvrage de référence désormais indispensable pour appréhender les Dialogues de Cassiciacum. A.-I. B.-T.

22. DIJKSTRA (Roald), HUNINK (Vincent) (translation), (introduction), *Aurelius Augustinus - Debatten over God en wereld: tegen de manicheeërs Fortunatus en Felix [Acta contra Fortunatum manichaeum & Contra Felicem manichaeum]*, Eindhoven: Damon, 2017, 165 p.

23. DOLBEAU (François), *Quatre sermons prêchés par Augustin au début de son épiscopat – Augustiniana*, 66, 1-4, 2016, p. 7-62.

L'A. étudie un ensemble de quatre sermons d'Augustin – s. 89, 133, 145 et *Dolbeau* 10 (= 162 C) – très liés entre eux: conservés ensemble dès l'*Indiculus* de Possidius et transmis par la collection de Mayence – Grande-Chartreuse, ils ont tous quatre trait à la vérité des Écritures.

L'étude de ces pièces et de leurs relations avec plusieurs autres œuvres d'Augustin (le *De mendacio* et l'*Ad Simplicianum*) invite l'A. à reculer considérablement la datation jusque-là proposée pour ces sermons (notamment par H. R. Drobner et P.-M. Hombert) pour les situer au début de l'épiscopat d'Augustin, soit entre 396 et 398. L'étude proprement dite est suivie d'une édition critique des trois premiers sermons (le quatrième, *Dolbeau* 10, venant tout juste d'être réédité dans le volume *CCSL* 41Bb).
J. D.

24. DROBNER (Hubertus R.), *Augustinus von Hippo, Predigten zu den Psalmen. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles etc.: Peter Lang, 2016, 2 vol., I. (*Sermones* 13-21), 710 p. – II. (*Sermones* 22-34), XX-p. 711-1442 (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 35).

Ces deux gros volumes procurent la traduction allemande, abondamment commentée, de 36 sermons d'Augustin sur les psaumes, restés en dehors des *Enarrationes in Psalmos*. Les textes latins figurant en regard ont été révisés par l'auteur: celui-ci a tantôt comparé diverses éditions (s. 19, 23, 25-30), tantôt collationné de nouveaux manuscrits (s. 13-18, 20-22, 24, 31-32), tantôt relu des exemplaires déjà exploités, associés ou non à des témoins supplémentaires (s. 33-34, Denis 9, 20-21, 23; Mai 15-17; Morin 12; Lambot 24; Dolbeau 6, 8-9, 20). Dans le cas du s. Dolbeau 28, les variantes signalées par moi d'après une nouvelle copie ont été intégrées dans le texte et l'apparat de l'édition princeps. Les fautes relevées dans l'édition Lambot du *Corpus Christianorum* (CCL 41, 1961) sont énumérées aux p. 137-145 (voir déjà le *Thesaurus Augustinianus*, Turnhout, 1989, p. LIII-LIV, pour les coquilles affectant les seuls textes latins); les corrections introduites par H. R. D. dans les éditions de référence sont relevées dans l'introduction de chaque sermon.

Après un bref avant-propos et une liste de 69 illustrations, le premier volume débute par une bibliographie générale (p. 37-63) qui porte sur l'ensemble des sermons augustiniens et ne fait guère qu'actualiser les bibliographies des livraisons précédentes. L'introduction générale (p. 65-135), quant à elle, est centrée, pour l'essentiel, sur les numéros 13-34 des Mauristes et les 14 sermons découverts depuis le XVII^e siècle. Dans une première partie, l'A. fournit d'abord une concordance entre les entrées psalmiques de l'*Indiculus* et les textes qui subsistent; il procure ensuite un tableau détaillé de la tradition manuscrite, collection par collection et texte par texte, et s'interroge sur le caractère complet ou non de ces derniers; il aborde enfin les questions de lieux et de temps, en rappelant au passage tous les sermons qu'Augustin prêcha à Hippo Diarrhytus (Bizerte), Utica (Henchir Bou Chateur) et dans les différentes basiliques de Carthage, ainsi que les raisons qui le font douter des discussions chronologiques de ses prédécesseurs. La seconde moitié de l'introduction s'attache à des données internes: le texte et l'exégèse du psautier, sa place dans la liturgie, les données christologiques et ecclésiologiques qu'en tire Augustin, les développements sur la richesse et la pauvreté qui se lisent dans vingt des trente-six sermons ici commentés.

Dans la présentation de chaque texte, le plan reste le même que dans les volumes précédents, mais les aspects philologiques y occupent une place plus importante. L'A. tient davantage compte de l'*Indiculus*, de la transmission par collections, de la tradition indirecte; même s'il reste hyper-critique, il discute de façon plus détaillée les arguments de ceux qui ont proposé des datations relatives ou absolues. Il affecte toujours d'un point d'interrogation les informations tirées des rubriques antiques, en renvoyant à une mienne étude sur les titres des sermons: cela me paraît abusif, car même si Augustin n'est pas responsable de ceux-ci, les secrétaires, sténographes ou libraires pouvaient se référer à d'innombrables témoins et n'ont pas écrit n'importe quoi.

Les notes qui accompagnent chaque traduction renferment souvent de précieuses mises au point concernant soit les 36 sermons soit même l'ensemble des œuvres d'Augustin, mais elles restent, en dépit des index, difficiles à repérer. En voici une liste non exhaustive: s. 13 n. 31 (jeu de mots), n. 66 (*Deus-artifex*); s. 14 n. 24 (le bœuf et l'âne de la crèche); s. 14A n. 27 (typologie des incipit des 36 sermons); s. 15 n. 11 (l'homme intérieur), n. 20 (le pressoir à huile); s. 15A n. 47 (*Conuersi ad dominum*); s. 16 n. 7 (amour et crainte); s. 16A n. 18 (vie-pèlerinage), n. 24 (*follis*),

n. 25 (formules de serment) ; s. 17 n. 30 (mentions du verre) ; s. 19 n. 24 (interprétation du sacrifice d'Isaac), n. 32 (commentaires de sténographes) ; s. 22A n. 6 (*Canticum novum*) ; s. 28 n. 15 (sens de *pomum*) ; s. 32 n. 21 (les âges de l'homme), n. 30 (instruments de musique).

Au sujet des s. 13-18, 20-22 et 24, l'A. a eu le mérite de collationner systématiquement les représentants d'une collection siglée *R*, que j'avais signalée en 2012 (dans *Ministerium sermonis* 2, Turnhout, p. 9-39). Il s'agit d'un recueil composite du haut moyen âge, qui dépend de collections plus anciennes, mais parfois d'après des témoins meilleurs que ceux qui subsistent. On est un peu déçu de voir que l'éditeur n'a pas su en tirer un meilleur parti, notamment parce qu'il ne démontre pas, pour chaque sermon, la situation de *R* par rapport aux autres collections. Il en a aussi négligé des leçons excellentes, et à mon avis authentiques : ainsi dans le s. 17, 3 (p. 500 l. 52), c'est *uellicatur* de *R*, qui explique *ulcatur* de *Q* (un barbarisme corrigé ensuite en *sulcatur* et *calcatur*) et *uel ligatur* de *X*.

Parmi les corrections introduites dans les éditions antérieures, beaucoup sont simplement graphiques ou peuvent être qualifiées d'indifférentes ; certaines sont même carrément fautives. À titre d'exemple, la liste de 37 changements apportés à l'édition Lambot du s. 15A (Denis 21) comporte *adlendi/attendi*, *cepit/coepit*, *inpertiat/impertiat*, *exalaret/exhalaret*, *tanquam/tamquam*, *nunquam/numquam* ; diverses variations sur l'ordre des mots ou encore sur des mots-outils (*ille*, *et*, *sed*, *si*, dont on ne sait s'ils ont été ajoutés ou omis) ; des choix erronés, comme la substitution de l'absurde *natasse* (l. 21) à *nutasse* (employé à nouveau l. 36 et 62) ; celle du singulier *hominem* (l. 159) au pluriel *homines* attendu (cf. *en. Ps.* 50, 9 ; s. 293, 1), ou encore l'addition des mots *aduersus deum* (l. 193) qui font pléonasme derrière l'adjectif *blasphemum* (cf. *en. Ps.* 93, 7 : « murmurando aduersus deum, blasphemus es ») : ce que l'auteur appelle ici édition critique est seulement l'adoption du texte de *N*¹, là où ses prédécesseurs avaient retenu celui de *N*² (deux représentants de la même collection, dite Campanienne). Notons en passant que le s. 15A fut sûrement prêché après l'interdiction des cultes païens (cf. § 6 : « Non uidetis templa eius cadere, simulacra confringi »), et qu'il est transmis également par Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Ashburnham 140 (67), f. 93-98, début XVI^e siècle, dont personne jusqu'ici ne semble avoir contrôlé le texte. Sur les corrections apportées au s. 16A (Denis 20), comme à beaucoup d'autres textes, on pourrait faire des remarques analogues : dix-huit des soixante-huit retouches sont purement graphiques. D'autre part, est-ce un progrès de substituer dans une citation biblique « Posui custodiam ori meo » (l. 297, d'après *N*¹) à « posui ori meo custodiam » (*N*², suivi par les éditeurs antérieurs), ou encore « non scio » (l. 330, d'après *N*¹) à « nescio » (*N*²) ? Dans le premier cas, la séquence de *N*² était déjà attestée aux l. 156-157, 158, 176-177, 189-190 et 234, alors que celle de *N*¹ reste isolée ; dans le second, « nescio » est repris par Augustin dès la l. 332, ou plutôt dès la ligne suivante, car le numéro 331 a été sauté, en même temps que l'impératif *fac* dans la phrase « Notum fac mihi istud ». Enfin, le choix de « pascendo » (l. 368, d'après *N*¹) contre « parcendo » (*N*²) est sûrement erroné, vu le sens de la phrase et les innombrables confusions entre 'r haut' et 's'. Dans le s. 20B, 9 (Dolbeau 28), au lieu de « miserere tantum populo tuo, et da eis salutem quam das eis qui non sunt de populi tui », il convient de lire, à la suite du premier éditeur, « miserere tantum populi tui ... qui non sunt de populo tuo ».

En ce qui concerne les s. 16B et 23A (Mai 17 et 16), il est inexact de qualifier d'unique témoin le manuscrit de Bobbio (Vat. lat. 5758), car ces deux allocutions sont aussi transmises dans Paris, BnF, lat. 792, XI^e siècle, respectivement aux feuillets 65-66 et 63^v-64 ; mais ce manuscrit, d'après mes collations, ne livre guère de leçons significatives (noter toutefois *male*, p. 478, 15 ; *donec*, p. 482, 75). Trente ans avant l'édition princeps de 1586, le s. 28 fut imprimé presque intégralement à Lyon en 1555, dans le *Milleloquium ueritatis Augustini* de Barthélemy d'Urbino, s.v. *Verbum dei*. Au sujet du s. 29A (Denis 9), notons en passant qu'on l'a souvent confondu avec le s. *Appendix* 56, de même incipit (ainsi R. Kurz, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus*, t. 5, 1/2, Wien, 1976-1979). À la fin du s. 34, la réintroduction d'après Vlimmerius de la prière finale : *Conuersi ad dominum*, que Lambot avait écartée à juste titre, est fautive. Sur ce point particulier, on ne doit accorder aucune confiance à Vlimmerius qui ajouta

cette prière, en totalité ou seulement dans ses premiers mots, à presque tous les sermons dont il donnait l'édition princeps.

Voici pour terminer quelques remarques de détail. L'impression est très soignée et comporte fort peu de coquilles: corriger cependant p. 292 apparat, n. 32 en n. 34; p. 550, recueils en recueils; p. 660 app., *inquitudine* en *inquietudine*; p. 820 l. 33 *forsitam* en *forsitan*; p. 860 app. (l. 250) passer *ita* en italiques, app. (l. 259) écrire *immittendum*; p. 1067 n. 18 corriger *sapiaenter* en *sapienter*. Dans l'apparat des s. 14-15, le sigle *M*, non expliqué, renvoie à l'édition mauriste (désignée ailleurs par *Maur*), tandis qu'en marge du s. 15A, *M* signifie Morin; dans les marges des s. 14A, 23B, 28A, 29B, la lettre *N* renvoie aux éditions parues dans la *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA). P. 400 l. 66, on note une discordance entre la leçon retenue dans le texte *ingluuium* et l'apparat qui privilégie *ingluuiarum*; p. 669, la note 8 fait double emploi avec la note 21 de la page suivante; p. 872 n. 39, pour les noms de charlatans, on se serait attendu à un renvoi à F. Dolbeau, «Le combat pastoral d'Augustin contre les astrologues, les devins et les guérisseurs», dans *Augustin et la prédication en Afrique*, Paris, 2005, p. 111-126; p. 1068 n. 23, les explications pascales d'Augustin sur l'Eucharistie n'étaient pas prononcées devant les catéchumènes, mais avant la communion au titre d'allocation secondaire, ce qui préservait la discipline de l'arcane. F. D.

25. SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones in epistolas apostolicas, II*, éd. Shari BOODTS, François DOLBEAU, Gert PARTOENS, Mon TORFS, Clemens WEIDMANN, Turnhout: Brepols, 2016, lxxx-784 p. (Corpus Christianorum Series Latina, XLI Bb).

Il s'agit d'une nouvelle livraison de sermons d'Augustin, édités huit ans après les précédentes livraisons. L. de Coninck, G. Partoens, C. Weidmann et F. Dolbeau se sont adjoints M. Torfs, et en particulier S. Boodts qui édite ici la plupart des sermons présents dans ce volume, à la suite de sa thèse de doctorat. Les sermons 157 à 183 sont ici édités de façon critique; les éditeurs ont choisi, comme cela a été le cas dès la publication du premier volume de sermon au CCSL, de reprendre la numérotation des Mauristes. Onze sermons découverts depuis l'édition des Mauristes de 1683 ont été ajoutés (159A, 159B, 162A, 162B, 162C, 163A, 163B, 166A, 167A, 177A, 179A). La plupart des sermons (dix-sept ont été transmis différemment) ont été transmis par la collection du *De uerbis apostoli*. Ces sermons commentent l'*Épître aux Romains* (à partir du chapitre 8), les autres épîtres pauliniennes et les épîtres catholiques. Il s'agit ici d'un ouvrage important, indispensable pour tous chercheurs, qui trouvent ici une édition, précise, convaincante, et argumentée d'une petite quarantaine de sermons d'Augustin, dont certains sont complets, et d'autres ne sont que des fragments ou ont été transmis de façon incomplète (on aurait pu préciser parfois plus clairement que les sermons transmis n'étaient pas complets, par exemple sermons 166; 167; 172; 173). Certains sermons avaient déjà été publiés précédemment dans des revues.

Le volume s'ouvre par une ample introduction qui présente la tradition manuscrite de la collection dite du *De uerbis apostoli*, à laquelle était déjà consacrée une longue partie de l'introduction du volume XLI Ba, écrite par G. Partoens. Loin d'être redondante, cette introduction ne la répète pas, mais la corrige. Dix-neuf des sermons édités dans le volume ont été transmis dans la collection *De uerbis apostoli*, et un dans la collection *De uerbis Domini*. S. Boodts s'est appuyé sur 33 témoins manuscrits de la collection, dont elle donne une liste détaillée, p. xxxiii-xxxiv. S. Boodts, tout en s'inscrivant dans les pas de ses prédécesseurs, P.-P. Verbraken, L. De Coninck et G. Partoens, propose un nouveau *stemma* du *De uerbis Domini et apostoli*. L'A. commence par discuter une hypothèse développée par G. Partoens (p. xxxviii-xliii). Elle montre que l'hypothèse d'un sous-groupe nommé *gamma* est rendue caduque par des contaminations probables. L'A. reprend alors les différentes branches du *stemma* pour proposer de nouvelles classifications, en prouvant à chaque fois ses remarques par des comparaisons. L'A. conclut son analyse en affirmant qu'en raison des contaminations importantes, il est difficile de privilégier de façon systématique un témoin plutôt qu'un autre au sein de la collection du *De uerbis apostoli*. Il sera donc nécessaire, pour chaque sermon, de rechercher le sermon le moins contaminé.

En complément de l'introduction se trouvent une ample bibliographie et une présentation des principales éditions préexistantes de ces sermons, du *Collectorium* de Roberto de Bardi, qui a transmis certains sermons de ce volume, aux Mauristes. L'A. s'est aussi beaucoup servi de la tradition indirecte à travers Florus de Lyon, Eugippe et Bède, ainsi que d'un commentaire anonyme de l'épître aux Romains, contenu dans le manuscrit BnF, lat. 11574.

Après l'édition de chaque sermon, est donnée une présentation de la méthode d'édition, quant à l'orthographe, la ponctuation, l'établissement du texte et l'apparat. Ce dernier est triple (les témoins manuscrits et la tradition manuscrite, l'apparat biblique, l'apparat du texte).

Après cette ample introduction, sont publiés les sermons, précédés eux-mêmes d'une introduction, qui comprend la présentation de la tradition manuscrite, des témoins retenus, de la tradition indirecte, de la méthode d'édition et des éditions (l'ordre des différents items diffère selon les éditeurs). Pour chaque sermon, sont rappelées les hypothèses de datation et de contextualisation, parfois très rapidement. Les auteurs, en particulier S. Boodts, ne prennent pas toujours position (mis à part dans le sermon 158, pour S. Boodts), ce qui n'est parfois pas possible, mais le lecteur peut rester perplexe devant des datations très différentes qui sont proposées sans qu'aucun choix ne soit même suggéré. On pourrait regretter que toutes les introductions ne soient pas aussi développées, dans la présentation du contexte, que celle de F. Dolbeau, qui propose à chaque fois un résumé qui présente souvent la structure du sermon. En effet, l'exposé du contenu permet souvent de préciser la datation, grâce aux thèmes et surtout aux polémiques sous-jacentes, même si la présence de la grâce, comme cela est parfois souligné par les A., ne signifie pas qu'il s'agit nécessairement d'un sermon prononcé après 411. De même, G. Partoens propose le plus souvent des introductions qui mettent en valeur l'arrière-plan polémique, nécessaire pour dater, me semble-t-il.

Le texte donné nous semble très bon, bien ponctué; les leçons qui ne semblaient guère conformes à un usage normé du latin n'ont pas été retenues, à juste titre. Les répétitions ont été conservées, ce qui, étant donné le caractère oral des sermons, est logique.

L'ensemble du volume est un modèle. On ne peut qu'être admiratif devant tant d'érudition, de rigueur et de clarté. Non seulement sont donnés ici plus d'une trentaine de sermons d'Augustin, édités de façon convaincante sur la base des manuscrits, mais aussi de la tradition indirecte, mais il s'agit d'un véritable travail sur la circulation des textes au Moyen Âge.

Quelques remarques de détails. Pour les premiers sermons consacrés à la justice, on pourrait à présent ajouter l'ouvrage récent dirigé par A.-I. Bouton-Touboulic, *L'amour de la justice, de la Septante à Thomas d'Aquin*, Bordeaux, Ausonius, 2017.

Pour le sermon 157, S. Boodts envisage de le dater à la suite des sermons 151-156, c'est-à-dire en 417, puisque G. Partoens avait proposé cette date. Cependant, G. Partoens avait proposé deux dates, 417 ou 418 (mais J. Lössl, dans la seconde partie de l'introduction, n'envisageait que 417). Comme nous l'avons expliqué dans notre compte rendu du CCSL XLI Ba, dans la *Revue des études latines*, 69, 2009, p. 311-313, nous pensons que 418 n'est pas à exclure; il nous semble ainsi logique de dater le sermon 157 de 418 également.

Le sermon 162, malgré l'avis de certains critiques, a été ajouté aux sermons. Cela nous semble tout à fait justifié. Rien n'exclut qu'il s'agisse d'un fragment de sermon, même si manque un élément important des sermons, à savoir l'utilisation fréquente d'une seconde personne du singulier à valeur collective.

Parfois, certains éléments typographiques, mais ceci est très rare, semblent inappropriés, comme un « ! » pour s'indigner, p. 166, d'une datation qui pourrait sembler fantaisiste.

Dans le sermon 180, la présence du grec, qui n'est pas si fréquente dans les sermons, aurait pu être davantage mise en avant et exploitée pour la datation.

Concluons en rappelant qu'il s'agit ici d'un outil de travail indispensable qui permettra aux études, notamment linguistiques et rhétoriques des sermons, de s'appuyer sur des textes fiables. Nous attendons avec impatience que ce travail de titans se poursuive au plus vite et nous livre très bientôt un nouveau volume.

M. R.

26. TEVEL (Hans), VAN REISEN (Hans), *Aurelius Augustinus - Brood om van te leven: verhandelingen 24-54 over het Johannesevangelie [In Iohannis euangelium tractatus]*, Eindhoven: Damon, 2017, 488 p.

27. VERSCHOREN (Marleen), *Augustinus van Hippo - Briefwisseling met de manicheeër Secundinus*, Leuven: Peeters, 2016, vi-117 p.

28. WENNEKER (Leo), VAN DER MEIJS (Sander), VAN REISEN (Hans), *Aurelius Augustinus - Onze wereld in wording: beschouwingen bij de bijbelse scheppingsverhalen [De Genesi aduersus manichaeos & De Genesi ad litteram liber unus imperfectus]*, Budel: Damon, 2016, 199 p.

ANTHOLOGIES

29. LEITES (Adrien), *Amour chrétien, amour musulman*, Paris: Fayard, 2015, 240 p. (Ouvertures bilingues).

L'A. propose de faire dialoguer ici un auteur chrétien, Augustin, et un auteur musulman, Ghazzali, au sujet de l'amour. Il s'agit d'une anthologie en chants amébées qui permet de mieux mettre en valeur à la fois les différences et les similitudes entre les deux auteurs de deux religions et de deux époques différentes. Le texte latin est donné en face de la traduction. La *Bibliothèque augustiniennne* a été utilisée (et est citée). Les ouvrages utilisés sont divers, l'A. a pioché dans de nombreux volumes de la *Bibliothèque augustiniennne*. Certains titres peuvent surprendre comme *Cité* pour *Cité de Dieu*. L'auteur corrige parfois les traductions. La bibliographie est très mince, même si quelques titres consacrés à la charité sont donnés p. 211. On aurait pu ajouter l'ouvrage de Schmidt sur le mariage chez Augustin, puisque le mariage est au cœur de plusieurs chapitres. L'ouvrage se clôt sur un glossaire, dans lequel, dans un premier temps, l'A. confronte Augustin et Ghazzali, puis présente les thèmes propres à chaque auteur, en commençant par Augustin. Dans ce glossaire on est surpris de la présence de certains mots comme *utinam* p. 196, à côté de concepts problématiques comme celui de coercition (notons l'absence de la polémique donatiste, et plus largement de toute polémique religieuse ou sociale à laquelle a participé Augustin). Globalement les textes ne sont pas contextualisés. Cet ouvrage n'apportera donc que peu à celui qui s'intéresse à l'évêque d'Hippone.

M. R.

30. *Prier en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin*, introduction et choix des textes, Adalbert-Gautier HAMMAN, traductions et notes, Michel POIRIER et Marie STEFFANN, bibliographie, Jérémy DELMULLE, Paris: Éditions J.-P. Migne, 2016, 176 p. (Les Pères dans la foi, 104).

P. 87-153, sont publiés plusieurs textes d'Augustin consacrés à la prière: serm. 56, p. 87-99; 80, p. 100-109; l'*En. in Ps.* 85, p. 110-129, la lettre à Proba, lettre 130. Le choix des textes est celui du P. A.-G. Hamman, dans le volume *La prière en Afrique chrétienne*, publié en 1982. Si l'introduction générale a été reprise telle quelle, l'introduction consacrée à Augustin, ainsi que les traductions et l'annotation ont été largement corrigées et réécrites par Sr Marie Steffann. Les traductions sont soignées, claires et accessibles. L'annotation est succincte, mais toujours utile. Voir *CTC* 16, 7.

M. R.

V. – ÉTUDES CRITIQUES

LES CONFESSIONS

31. BARTEN (Evert), *Neem en lees: Augustinus' Belijdenissen uitgelegd*, Houten: Den Hertog, 2015, 158 p.

32. GLOWASKY (Michael), *Coherence, Transition, and the Ascent of the Reader: The Literary Significance of Confessions IX — Augustiniana*, 66, 1-4, 2016, p. 135-149.

L'A. propose, par le biais d'une analyse avant tout littéraire, une solution au problème posé par le livre IX des *Confessions*, qui sépare la partie proprement autobiographique des derniers livres, plus philosophiques. L'analyse des dispositifs littéraires et rhétoriques fait apparaître une division similaire au sein du livre (chap. 1-7: suite de l'autobiographie; chap. 8-13: vie et mort de Monique). Les épisodes du baptême d'Augustin et de la mort de Monique apparaissent, dans le livre comme dans les *Confessions* en général, plutôt que comme la *digressio* que voulait y voir Pierre Courcelle, comme une *transitio* (ce qu'avait déjà suggéré Isabelle Bochet, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, 2004, p. 235-237): selon l'A., la « structure littéraire » du livre offre au lecteur une transition entre un voyage individuel de la foi et une méditation ecclésiale sur la vérité divine; et la même transition qui sépare les deux parties du livre sépare aussi les deux parties de l'œuvre entière. Ainsi, Monique, de son vivant figure de l'Église, amène, par sa mort, une réflexion ecclésiale. On signalera, pour corroborer l'hypothèse de l'A., une étude (parue après 2016) de Michel Fédou, « Augustin et la mort de sa mère (*Confessions*, IX, 10, 26 – 13, 37) », dans *Nihil veritas erubescit. Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, éd. Cl. Bernard-Valette, J. Delmulle et C. Gerzaguët, Turnhout, 2017, p. 123-135.

J. D.

33. GRABAU (Joseph), *Sobre el ascetismo cristiano. Ejercicios espirituales en las 'Confesiones' de san Agustín — Augustinus*, 61, 240-241, 2016, p. 129-153.

Dans la lignée de Pierre Hadot, étude des exercices spirituels tels qu'on les rencontre dans les *Confessions*.

M. R.

34. ORTIZ (Jared), *'You made us for yourself': Creation in St. Augustine's Confessions*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, xxvi-256 p.

Les *conf.* sont sans conteste l'œuvre d'Augustin qui a suscité la bibliographie critique la plus importante, parfois pour le meilleur, parfois pour le pire; de même, la question de l'unité des *conf.* a bien des fois agité l'ingéniosité des commentateurs. Dans cette importante bibliographie, le dernier ouvrage de Jared Ortiz (par la suite J.O.) s'avère être une contribution intéressante, quoique moins novatrice qu'elle ne prétend l'être. Contre ceux, au premier rang desquels Henri-Irénée Marrou et James O'Donnell, qui récusent l'idée d'une unité de l'œuvre, J.O. tente de montrer, comme il l'exprime d'emblée dans son introduction, que cette unité existe et qu'elle doit être cherchée dans le concept de création qui constituerait de la sorte le concept-clef de la pensée augustinienne.

Le premier chapitre (« Augustine's Understanding of Creation », p. 1-40) se propose de résumer les grands axes de la théorie augustinienne de la création. Après des réflexions lexicologiques sur le vocabulaire latin de la création chez Augustin, qui auraient sans doute mérité d'être enrichies par les analyses fondamentales de René Braun sur le sujet (cf. *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Collection des Études augustinienes, Paris, 1977, p. 329-378), J.O. insiste sur l'importance de la distinction du Créateur et du créé présumée par le concept de *creatio ex nihilo* et sur l'importance de la nature trinitaire de ce Créateur. Ce point lui permet de rappeler des questions bien connues des spécialistes d'Augustin, à savoir l'importance du schème *creatio/conversio/formatio*, bien étudié par Marie-Anne Vannier, de la notion platonicienne de participation, qui se voit reconceptualiser chez Augustin et qui doit être mise en relation avec les notions de raisons éternelles, ou de la triade Mesure/Nombre/Poids issue de Sg 11, 21 (on regrettera au passage que J.O., p. 20, omette les sources antiques du concept de poids chez Augustin, à savoir Aristote et Cicéron, et qui seules permettent la reconceptualisation d'Augustin qui d'un concept physique transforme le concept de poids en concept ontologique). L'A. décrit ensuite la structure du monde créé tel qu'elle se dégage de la pensée augustinienne, en soulignant le rôle de la dichotomie entre Paradis et Terre, l'importance du concept d'*ordo* et celle

de la notion d'image et de ressemblance de Dieu. Ici, l'on peut s'étonner d'importants manques bibliographiques : pour le concept d'*ordo*, il aurait fallu indiquer la thèse de référence sur le sujet, à savoir celle d'Anne-Isabelle Bouton-Touboul (L'*Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Collection des Études augustiniennes, Paris, 2004) ; de même, pour la notion d'image et de ressemblance, il aurait fallu renvoyer à l'article de référence de Robert A. Markus (« *Imago and similitudo* in Augustine », *RÉAug*, 10, 1964, p. 125-143) ou aux études récentes de Matthew Drever (*Image, Identity and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; voir *Bulletin augustinien pour 2013/2014*, n° 85) ou de Jérôme Lagouanère (*Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Collection des Études augustiniennes, Paris, 2012 ; voir *Bulletin augustinien pour 2013/2014*, n° 86). En effet, la consultation de ces travaux aurait permis à J.O. de noter que le concept d'*imago* est pensé chez Augustin à travers la distinction entre l'*imago par*, qu'est le Christ, et l'*imago impar*, qu'est l'être humain, et que cette distinction lui permet de penser à nouveaux frais le concept de participation dans le cadre d'une ontologie chrétienne qui pose une distance entre Créateur et créé, et qui de fait se distingue nettement de l'ontologie émanatiste néo-platonicienne. C'est sans contester là l'une des limites conceptuelles de l'ouvrage – nous aurons l'occasion d'y revenir. Les pages qui suivent, tant sur le rapport entre création et péché, où le péché doit être compris comme *peruersitas*, « that is, an aversion (*auersio*) from the most excellent Creator and a conversion (*conuersio*) toward inferior creations » (p. 33), que sur la dialectique entre création et recréation, avec l'articulation entre *creatio*, *reuocatio*, *conuersio* et *formatio*, quoique guère nouvelles, sont, en revanche, fort pertinentes et offrent des concepts opératoires pour penser la trame des *conf*.

Après avoir posé ce cadre général, J.O., dans le deuxième chapitre (« Coming to Terms with Creation », p. 41-99), aborde le cœur de sa démonstration en montrant comment la notion de création a pu structurer la vie intellectuelle et morale d'Augustin telle qu'il a pu la raconter dans les neuf premiers livres des *conf*. Pour cela, il distingue quatre étapes. La première (p. 43-58) est celle de l'enfance, qui marque l'entrée dans l'existence et le rapport problématique au langage (et l'on est encore étonné ici que, lorsque J.O. rappelle p. 47-48, à juste titre, les critiques de Wittgenstein sur la théorie augustiniennne du langage, il ne fasse pas référence ici à l'étude d'Emmanuel Bermon, *La signification et l'enseignement. Texte latin, traduction française et commentaire du De magistro de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2007, qui est pourtant une référence sur le sujet à présent), puis celle de la jeunesse, c'est-à-dire l'âge de l'irruption du péché, que J.O., suivant là une suggestion fort intéressante de James O'Donnell, analyse à travers le schème de la triple concupiscence de 1 Jn 2, 16, à savoir l'orgueil, la luxure et la curiosité. En résumé, cette première étape correspond aux livres I et II des *conf*. La deuxième étape (p. 58-73), que J.O. nomme « Two Substances », correspond en fait aux errances intellectuelles d'Augustin, qui lui font mal concevoir la substance divine et la question du mal, dans un parcours qui va de l'*Hortensius* de Cicéron aux *Catégories* d'Aristote, en passant par l'adhésion intellectuelle aux thèses manichéennes. Celles-ci, ou du moins la manière dont elles sont comprises par Augustin, sont clairement présentées par J.O. à travers le prisme du concept opératoire de création, en distinguant les thèses métaphysiques et ontologiques d'une part, anthropologiques d'autre part, du manichéisme. Cette deuxième étape correspond ainsi aux livres III et IV des *conf*. La troisième étape (p. 73-78), nommée « God Through Infinite Spaces », décrit les étapes intellectuelles décevantes que connaît Augustin après s'être détaché des thèses manichéennes, à savoir ses réflexions sur l'épicurisme et sa rencontre avec le scepticisme de la Nouvelle Académie. Cette étape, qui correspond aux livres V et VI des *conf*., est fort intéressante en ce sens que J.O. rappelle à bon droit le rôle méthodologique important du doute sceptique chez Augustin pour penser Dieu, mais aussi l'importance de l'épicurisme dans la pensée morale d'Augustin, qui est trop souvent sous-estimée. En revanche, on pourra regretter que cette lecture laisse de côté le rôle central d'Ambroise, qui est pourtant le personnage-clé de ces deux livres, et à travers lui le rôle de l'exégèse biblique dans la quête philosophique d'Augustin. La dernière étape (p. 78-99) se consacre essentiellement au propos du livre VII des *conf*., à savoir la découverte des *libri platonicorum* et l'expérience spirituelle de Milan. On peut ici fortement regretter que J.O. ne s'appuie à aucun moment sur

la fameuse étude de Goulven Madec sur le livre VII des *conf.*, reprise dans ses *Lectures augustinienes* (Collection des Études augustinienes, Paris, 2001, p. 121-184) et, de manière plus générale, on s'étonnera que les travaux de Goulven Madec ne soient jamais cités ou paraissent inconnus à J.O. De fait, J.O. considère que les *libri platoniorum* se limitent à quelques traités de Plotin (p. 83) et ne cite à aucun moment le nom de Porphyre ; or, comme de nombreux travaux, et notamment ceux de Goulven Madec, ont pu le montrer, l'influence de Porphyre est importante pour comprendre la première ontologie de la création chez Augustin, par exemple telle qu'elle se dégage du *imm. an.* (voir par exemple Goulven Madec, «Le spiritualisme augustinien à la lumière du *De immortalitate animae*», dans *Petites études augustinienes*, Collection des Études augustinienes, Paris, 1994, p. 105-119). Or, au lieu de penser une influence porphyrienne sur l'ontologie augustinienne, J.O. tente de montrer, à la suite de Joseph N. Torchia (*Creatio ex nihilo and the Theology of St Augustine*, New York, Peter Lang, 1999), et en s'appuyant sur les travaux de Lloyd P. Gerson («Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?», *Review of Metaphysics*, 46/3, 1993, p. 559-574) ou de Brandon Zimmerman («Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation?», *Review of Metaphysics*, 67/1, 2013, p. 79-105), qu'Augustin a trouvé le concept de création directement chez Plotin, alors que la *doxa* critique tend à souligner le fossé conceptuel qui sépare le concept augustinien de création de la conception plotinienne qui repose essentiellement sur le concept d'émanation. De même, lorsqu'il étudie l'expérience spirituelle de Milan, même s'il a raison de s'appuyer sur les excellents travaux de John Peter Kenney sur le sujet (*The Mysticism of Saint Augustine: Rereading the Confessions*, New York, Routledge, 2005), on peut s'étonner que J.O. ne fasse aucun *status quaestionis* sur la question de la nature mystique ou non de cette expérience ; en revanche, J.O. a tout à fait raison selon nous de poser qu'il s'agit du récit d'une seule expérience spirituelle, entrecoupée de 'flashbacks', et non du récit de plusieurs expériences comme l'affirmait notamment Pierre Courcelle. Pour conclure ce deuxième chapitre, J.O. montre de manière pertinente comment ce parcours intellectuel a permis de poser à nouveaux frais à la fois la question de la création et celle de la nature de Dieu qui, toutes deux, s'impliquent mutuellement. Cette lecture des sept premiers livres des *conf.* à l'aune du concept de création, quoique discutable sur certains points, comme nous l'avons noté, n'en demeure pas moins fort stimulante.

Le troisième chapitre («The New Context Creation Establishes», p. 101-149) envisage les conséquences de cette découverte intellectuelle du concept de conversion. Dans un premier temps, en s'appuyant essentiellement sur le livre VIII des *conf.*, J.O. montre que la compréhension augustinienne du concept de création, héritée de sa lecture des *libri platoniorum*, est enrichie par le dogme catholique, et notamment par l'importance du concept d'Incarnation, qui permet de reconceptualiser le concept platonicien de participation. On regrettera une fois encore dans ces pages, par ailleurs intéressantes, l'absence des concepts d'*imago par* et d'*imago impar*, qui rend de fait difficilement compréhensible l'articulation entre une ontologie créationniste et le concept platonicien de participation. Dans un deuxième temps, dans des pages qui sont parmi les meilleures de l'ouvrage selon nous, J.O. propose une lecture très précise et très fine du prologue du livre I des *conf.* qui souligne de manière de manière incontestable que la question de la création est d'emblée la question centrale de l'ouvrage. Dans un troisième temps, J.O. montre de manière fort stimulante que comprendre les *conf.* à l'aune du concept de création implique de considérer les *conf.* à l'aune d'une stylistique nouvelle, fondée sur l'imitation de l'écriture psalmique et sur le renversement des pôles publics et privés du discours, mais aussi à l'aune d'une mémoire comprise comme acte eucharistique et d'un temps compris à l'aune du modèle du chant et du psaume. Ce dernier temps de la démonstration s'appuie essentiellement sur les livres X et XI des *conf.* Si le propos ici nous semble des plus pertinents dans l'ensemble, on peut néanmoins regretter un affaiblissement de la notion de mémoire et du rôle clef du livre X des *conf.*, qui plus est si l'on veut comprendre l'œuvre à l'aune des *conf.* En effet, le livre X se construit très clairement sur l'opposition entre la Trace de Dieu, la *Memoria Dei*, et la Trace du Pêché, la *Concupiscentia*, et rappelle l'ambiguïté métaphysique de l'être créé. De manière générale, si le propos de ce troisième chapitre est fort stimulant, la cohérence logique entre ses différentes parties nous semble pour le moins artificielle.

Le quatrième chapitre (« Creation and the Church », p. 151-189) s'applique à montrer comment la notion de création implique de comprendre les *conf.* dans sa portée ecclésiale. Pour ce faire, dans un premier temps, d'une manière peu convaincante selon nous, J.O. tente de montrer que la vision d'Ostie au livre IX des *conf.* doit se lire comme une expérience mystique ecclésiale où Monique symboliserait l'Église. De manière plus intéressante, J.O. montre dans un deuxième temps que les *conf.* doivent être lues comme une réponse liturgique adressée à la création. Après avoir montré que la structure des treize livres, et notamment la structure chiasmique des neuf premiers livres, offre l'exemple même de la structure du répons liturgique, J.O. souligne que le récit augustinien illustre le modèle du bon culte rendu à Dieu, compris à la fois comme œuvre et sacrement. Dans les pages suivantes, les plus intéressantes du chapitre selon nous, J.O. montre comment Augustin développe dans les livres XI à XIII des *conf.* une herméneutique ecclésiale, qui repose sur la primauté de la charité et la présence du Maître intérieur et dont le dessein est de montrer que l'Église constitue l'accomplissement du récit biblique de la création. Enfin, J.O. rappelle de manière pertinente que les *conf.*, qui s'ouvraient sur l'inquiétude de l'être humain face à la création, s'achèvent sur la révélation du repos éternel.

Le cinquième et dernier chapitre (« Creation as the Structure, Unity, and Meaning of the *Confessions* », p. 191-228) se propose de tirer les conséquences des précédents chapitres en montrant comment la notion de création permet de comprendre l'unité des *conf.* Le problème de ce chapitre est que, si les analyses de détail sont souvent fort pertinentes, le chapitre lui-même nous semble manquer de... structure et d'unité. De fait, J.O. étudie successivement la manière dont Moïse constitue le modèle de l'auteur dans les *conf.* en s'appuyant sur le livre XII ; la manière dont Augustin décrit les *conf.* en *retr.* II, 61 en s'interrogeant sur la distinction *de me* et *de scripturis sanctis* qu'Augustin pose dans ce passage ; la pertinence des interprétations numérolologiques des treize livres des *conf.* ; la place des *uestigia Trinitatis* dans les *conf.* ; le motif du *reditus* ; l'analogie entre les sept jours de la Création et les treize livres des *conf.* selon la fameuse hypothèse de Luigi Pizzolato (*Le 'Confessioni' di Sant'Agostino : Da biografia a 'confessio'*, Milan, Vita e Pensiero, 1968, p. 68-156) ; le thème de la Providence traité à travers le modèle virgilien (et l'on regrettera ici que J.O. ne fasse aucune référence à la thèse d'Anne-Isabelle Bouton-Touboulc mentionnée plus haut, ou aux travaux de Patrice Cambronne qui ont montré l'importance du modèle de la basilique pythagoricienne de la Porte Majeure sur la structure des *Bucoliques* de Virgile et, à travers elles, sur les neuf premiers livres des *conf.* : voir Sant'Agostino, *Confessioni*, vol. II, Milan, A. Mondadori – Fondation Lorenzo Valla, 1993, p. 196-200). Enfin, J.O. propose une synthèse de ces différentes approches avec notamment un tableau récapitulatif, p. 223, censé montrer que le concept de création constitue l'unité et le sens ultime des *conf.* Cependant, la nature disparate du chapitre, malgré la pertinence des analyses particulières, laisse le lecteur sur sa faim, d'autant plus qu'à aucun moment J.O. n'a noté ce que la critique continentale a montré depuis longtemps, à savoir que les livre I à IX et les livres XI-XIII décrivent la manière dont Dieu, à partir d'une matière informe, a créé sa création, du livre I à IX au niveau de l'individuel, du livre XI à XIII au niveau universel, le livre X servant de transition à l'ensemble en montrant la nature dialectique du créé, à la fois trace de Dieu et trace du Premier Pêché. On ne peut que s'étonner que cette simple analyse de base, bien connue pourtant, ne soit à aucun moment évoquée, ni dans ce chapitre, ni dans l'ensemble de l'ouvrage.

La conclusion (p. 229-233), enfin, rappelle à juste titre la cohérence de la structure des *conf.* et qu'au final celles-ci peuvent se comprendre à l'aune du concept de déification et doivent bien être lues comme l'œuvre d'un évêque, comme le soulignent très justement les ultimes lignes de l'ouvrage : « The *Confessions* must be understood in this light, as the work of a bishop (...) who has the care of souls as his foremost concern. The *Confessions* is a sacrifice which the bishop Augustine offers as a kind of Eucharist, an offering of praise in thanksgiving, for the sake of taking up his readers into God and through them advancing the redemption of all creation » (p. 233).

Les annexes se composent d'une bibliographie, où l'on regrettera l'absence de nombreux travaux importants, et d'un *index nominum et notionum* – mais l'on regrettera ici l'absence d'un *index locorum* qui aurait rendu l'exploitation de l'ouvrage plus facile.

Au final, le dernier ouvrage de J.O. offre des analyses de détail le plus souvent pertinentes et stimulantes qui nous aident à lire autrement les *conf.* Cependant, l'ouvrage est grevé par deux importants défauts : le premier est son manque de rigueur dans sa structure (ce qui est assez paradoxal pour un ouvrage qui étudie la structure des *conf.*). Tant la transition d'un chapitre à l'autre que la transition des parties internes de chaque chapitre nous apparaissent la plupart du temps comme artificielles et certains chapitres, notamment les troisième et cinquième, nous donnent la mauvaise impression d'être de savants patchworks. Le second défaut est un défaut hélas très fréquent dans les travaux anglo-saxons : J.O. prétend proposer une interprétation novatrice des *conf.* qui ne l'est pas vraiment, puisque, pour ne citer que des travaux français, dès le début des années 1980 les thèses de Patrice Cambronne (*Recherches sur la structure de l'imaginaire dans Les Confessions de saint Augustin*, Collection des Études augustiniennes, Paris, 1982, vol. I, p. 513-535) et d'Isabelle Bochet (*Saint Augustin et le désir de Dieu*, Collection des Études augustiniennes, Paris, 1982, p. 192-231) montraient déjà l'importance du motif de la création dans la structure et l'anthropo-théologie des *conf.* ! Malgré quelques titres français ou italiens cités en bibliographie, la bibliographie 'continentale' sur Augustin est mal connue de l'auteur, ce qui obère souvent son interprétation de l'œuvre. De fait, si l'ouvrage en tant qu'unité souffre de défauts évidents de construction et de conceptualisation, le lecteur pourra néanmoins faire son miel de certaines pages fort intéressantes ; et si cet ouvrage ne révolutionne guère la lecture des *conf.*, il en offre néanmoins quelques clefs d'interprétation qui méritent l'attention.

J. L.

35. PATTERSON (James F.), *Augustine's Fig Tree (Confessiones 8.12.28) — Augustinian Studies*, 47, 2, 2016, p. 181-200.

Reprenant à son compte le fameux débat sur l'historicité ou la valeur symbolique du figuier dans le récit du jardin de Milan au livre VIII des *conf.*, ouvert en son temps par Pierre Courcelle, l'A. soutient que la source biblique du motif du figuier n'est pas le figuier de Nathanaël (Jn 1, 47), comme affirmé par Pierre Courcelle, mais que ce motif se nourrit de lieux bibliques différents parmi lesquels Gn 3, 7 ; Mt 21, 18-22 ; Mc 11, 12-14 et 20-25 ; Mt 7, 15-20 ; Lc 6, 43-45. L'étude de ces différents lieux bibliques permet ainsi à l'A. de montrer que le figuier symbolise au sein de ce récit de conversion la fin d'une vie de mensonge issue d'un passé de rhéteur et de manichéen.

J. L.

36. PRANGER (Marinus Burcht), *Inside Augustine — Augustinian Studies*, 47, 1, 2016, p. 1-16.

L'originalité de cet article, tiré d'une conférence prononcée à l'université Villanova en octobre 2015, est de traiter la question de l'intériorité des *Confessions* à partir de la théorie esthétique élaborée par Michael Fried, et notamment le lien qu'il établit entre « absorption » et théâtralité. Dans un premier temps, l'A. fait apparaître les convergences entre des extraits des *Confessions* et ceux de textes aussi divers qu'*Hamlet* de Shakespeare ou *La Terre vaine* de T. S. Eliot qui relèvent tous du processus dit d'« absorption » – concept qui renvoie chez M. Fried à l'antithéâtralité de la peinture du XVIII^e siècle caractérisée par l'effort des peintres à nier la présence du spectateur en représentant notamment des personnages 'absorbés'. Pour l'A., le concept d'« absorption » permettrait ainsi de caractériser certaines scènes des *Confessions* dans lesquelles Augustin fait l'expérience de l'intériorité, et plus largement de redéfinir le langage des *Confessions* comme un dispositif clos sur lui-même soustrait à toute forme de théâtralité. Deux extraits (*Conf.*, 8, 8, 20 et 6, 8, 13) sont ensuite analysés sous cet angle d'une clôture du discours, ce qui conduit l'A. à interroger à nouveaux frais le rôle du lecteur dans le processus de confession.

M. Ren.

LA CITÉ DE DIEU

37. CHAN (Jimmy) & DUPONT (Anthony), *Restauratio in De ciuitate Dei. The Role of Restoration Motif in Understanding Augustine's Theology of History – La Ciudad de Dios*, 229, 1, 2016, p. 55-78.

Étude de *restauratio* et ses composés dans la seconde partie de la *Cité de Dieu* (XI-XXII). Après une brève présentation de la *Cité de Dieu* et de ses enjeux, les A. donnent les principales utilisations de *restauratio*: restauration de l'âme et du corps, du nombre prédestiné de saints, restauration des vertus de l'homme, de la foi et de l'espoir que l'on peut avoir dans les Saints. Les A. montrent, à travers un schéma, p. 74, comment ces quatre restaurations jouent entre elles. Ils montrent ensuite que le concept de restauration est central pour comprendre la conception augustinienne de l'histoire, car il met en valeur la providence divine. M. R.

38. CLARK (Gillian), *Deficient Causes: Augustine on Creation and Angels – Causation and Creation in Late Antiquity*, edited by Anna MARMODORO and Brian D. PRINCE, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2015, p. 220-236.

L'A. part de la *Cité de Dieu*, XII, 7-8, pour s'intéresser aux causes de la création, et en particulier aux causes déficientes, à travers le cas des anges. L'A. étudie ce concept notamment dans le *De Genesi ad litteram*. M. R.

39. SCHELINSINGER (Eugene R.), *The Sacrificial Ecclesiology of City of God 10 – Augustinian Studies*, 47, 2, 2016, p. 137-155.

Lecture stimulante du livre X de *ciu.*, où l'A. se propose d'étudier à nouveaux frais la notion de « vrai sacrifice » chez Augustin qui autorise le retour en Dieu par la médiation de l'humanité du Christ. L'A. montre ainsi que la notion de vrai sacrifice du Christ s'incarne dans les instances de la Croix, de l'eucharistie, de la vie morale et de l'Église, et permet d'interroger l'ecclésiologie et la christologie augustinienne. J. L.

LA TRINITÉ

40. FERRI (Ricardo), *Le missioni divine nel De Trinitate di Agostino d'Ippona – Lateranum*, 82, 1, 2016, p. 55-75.

Étude du développement des livre II et IV du *De trinitate*. Il s'agit ici de s'intéresser aux missions divines du fils et de l'esprit saint. Contre les Ariens, Augustin montre que mission ne signifie pas subordination. M. R.

AUTRES ŒUVRES

41. EGUIARTE (Enrique A.), *San Agustín y la interioridad. Preámbulos y dos textos de los Diálogos de Casiciaco – Recollectio*, 39, 2016, p. 105-132.

L'A. propose dans ces quelques pages une synthèse bienvenue sur la notion augustinienne d'intériorité. Tout en rappelant le rôle du néoplatonisme et du cercle néoplatonicien de Milan dans la découverte de l'intériorité par Augustin, l'A. souligne de manière pertinente que l'intériorité augustinienne n'est pas une intériorité néoplatonicienne, mais bien une intériorité chrétienne, en ce sens que l'expérience intérieure consiste en l'expérience intérieure du Christ et nécessite la médiation de la grâce. De fait, l'intériorité augustinienne est essentiellement un retour et une conversion vers son cœur selon un mouvement ternaire (*auersio/introuersio/conuersio*). Enfin, le Dieu que le sujet atteint et rencontre en son cœur n'est pas une divinité quelconque, mais bien le Dieu chrétien, c'est-à-dire le Dieu Trinité, ce qui s'affirme dès les *Dialogues de Cassiciacum* (*beata u.* 35, *sol.* 1, 2-3) écrits en 387, avant le baptême d'Augustin. J. L.

42. SANTOS ZAVALETA (Elevi), *Relevancia de la caridad en la exegesis de Agustín de Hipona In Epistulam Iohannis* — *Revista agustiniana*, 57, 174, 2016, p. 551-578.

L'A. reprend un thème déjà largement traité par D. Dideberg dans sa monographie et dans son édition de la *Bibliothèque augustinienne* (ces deux ouvrages ne sont pas cités ni dans le texte, ni en note, ni dans la bibliographie, fort mince). L'article paraphrase le texte d'Augustin sans apporter d'analyse. Les citations sont relativement peu nombreuses, mais surtout la bibliographie n'est nullement exploitée. Sur ce sujet, il vaut mieux donc reprendre les travaux de D. Dideberg. M. R.

43. FINN (Douglas), *Expressing the Inexpressibility of God: A Trinitarian-Ecclesiological Reading of Augustine's De catechizandis rudibus* — *Augustiniana*, 66, 1-4, 2016, p. 85-134.

L'A. étudie le *De catechizandis rudibus* en s'intéressant au rôle qu'Augustin y confère au Saint-Esprit dans l'octroi à l'homme des capacités de dire l'indicible, en particulier s'agissant de la Trinité. Pour Augustin, l'amour envoyé par l'Esprit pousse les esprits humains à dépasser leurs limites de manière à trouver un langage approprié pour dire le mystère trinitaire. La pneumatologie augustinienne, dans ses dimensions incarnationnelles et ecclésiologiques, défie ainsi la distinction traditionnelle entre ce qui est cataphatique et ce qui est apophatique : pour Augustin, Dieu donne au croyant les moyens de dire ce qu'il contempera à la fin des temps. J. D.

44. REISENAUER (Augustine Marie), *Augustine Gathering the Cosmic Person Origen Scatters — Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress; Aarhus University, 26-31 August 2013*, édité par Anders-Christian JACOBSEN, Leuven: Peeters, 2016, p. 479-488 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 229).

L'A. étudie en particulier l'*Ad Orosium contra Priscillianistas et origenistas*, œuvre souvent négligée, pour étudier les concepts cosmologiques hérités d'Origène. Elle montre les similitudes et les différences entre les deux auteurs. Elle étudie comment Augustin présente la personne humaine, composée d'un corps et d'une âme, comme un microcosme du monde. M. R.

45. BURINI DE LORENZI (Clara), *Gli epistolari cristiani dei primi cinque secoli e il trasformarsi delle lettere* — *Augustinianum*, 56, 1, 2016, p. 175-193.

Dans le cadre d'un tour d'horizon des collections épistolaires d'auteurs chrétiens, destiné à montrer combien le genre épistolaire occupe une place privilégiée dans la littérature chrétienne antique, l'A. souligne la richesse doctrinale et philosophique de la correspondance d'Augustin ainsi que son degré d'élaboration littéraire (p. 190-191). P. D.

46. DESCOTES (Pierre), *La lettre 140 de saint Augustin, à la croisée des polémiques — Epistulae antiquae VIII: conflits et polémiques dans l'épistolaire*, sous la direction de François GUILLAUMONT et Élisabeth GAVOILLE, Tours: Presses universitaires François Rabelais, 2015, p. 289-304 (*Perspectives littéraires*).

L'A. montre comment la lettre 140, qu'il a étudiée dans sa thèse de doctorat, publiée dans la *Bibliothèque augustinienne*, se situe à la croisée de la controverse pélagienne (p. 291-395), du sac de Rome (p. 295-299) et de la lutte contre le manichéisme (p. 299-303). Cette étude montre bien qu'il ne faut pas, comme on a tendance à le faire, confiner une œuvre d'Augustin à une unique controverse doctrinale. M. R.

47. PIGNOT (Matthieu), *Questioning Christian Baptism. Insights from Augustine's Correspondence* — *Revue d'histoire ecclésiastique*, 111/3-4, 2016, p. 452-482.

Ayant très clairement rappelé les étapes menant au baptême dans les communautés chrétiennes de l'Antiquité tardive, l'A. étudie, à partir de quatre lettres d'Augustin adressées à des

catechumeni de haut rang social, le statut de ces chrétiens non baptisés et qui souvent tardent à l'être (*Ep.* 151, 227, 258, 2*). L'article constitue un apport précieux à la prosopographie des correspondants d'Augustin, tout autant qu'une analyse de la rhétorique mise en œuvre dans ces lettres destinées à un lectorat plus vaste que leurs destinataires premiers, et du recours à des arguments philosophiques (théorie cicéronienne de l'amitié) et de politique intérieure (cohésion de la communauté). L'A. souligne l'intégration des catéchumènes à l'Église et leur rôle de porteur au contact des défenseurs du paganisme, ainsi que le défi que ce statut représente pour les évêques, questionnant la centralité du baptême comme noyau d'une identité chrétienne. Cette fine lecture des quatre lettres permet à l'A. d'avancer une hypothèse originale quant aux préoccupations, et aux activités, épiscopales d'Augustin : celui-ci aurait, par l'envoi d'ouvrages et lors de ses voyages, participé activement à l'instruction des catéchumènes de Carthage, dessein qui, en éclairant certaines similitudes entre le *De catechizandis rudibus* et le *De civitate Dei*, doit, selon l'A., constituer un axe, sinon une clef, de lecture du *De civ. Dei*. E. J.

48. GARCÍA GONZALEZ (José Manuel), *El uso retórico de los ejemplos, en los 'Tractatus in Iohannem' de san Agustín — Augustinus*, 61, 242-243, 2016, p. 339-363.

Étude des *exempla* dans les *Homélies sur Jean*. L'A. étudie tout d'abord les *exempla* non bibliques, puis les *exempla* bibliques. M. R.

49. KNOTTS (Matthew W.), *Divine Incorporeality in Augustine's Tractatus in Iohannem — La Ciudad de Dios*, 229, 2, 2016, p. 369-388.

L'A. s'attache, dans les *Homélies sur Jean*, au concept d'incorporéité divine, qui a, comme il l'affirme dans le livre VII des *Confessions*, joué un rôle important chez Augustin. Il montre comment sont liés l'incorporéité et le thème de la vision de Dieu. M. R.

50. LEE (James K.), *Babylon Becomes Jerusalem: The Transformation of the Two Cities in Augustine's Enarrations in Psalms — Augustinian Studies*, 47, 2, 2016, p. 157-180.

S'opposant à une interprétation simplement eschatologique de la distinction des deux Cités chez Augustin, illustrée notamment par Johannes van Oort ou Robert Markus, l'A. étudie à partir des *en. ps.* comment Augustin décrit la transformation de la cité terrestre en cité divine dès cette vie. En d'autres termes, selon l'A., Augustin ne se contente pas de développer une logique d'exclusion entre ces deux Cités, mais élabore également une ecclésiologie de la transformation où l'Église, instance de célébration des sacrements, joue un rôle d'intercession dans le pèlerinage de l'être humain vers la Cité de Dieu. J. L.

51. PLOYD (Adam), *Augustine, the Trinity, and the Church: a reading of the anti-donatist sermons*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 225 p.

Refusant de catégoriser les différents domaines de la pensée d'Augustin en fonction des polémiques auxquelles l'évêque d'Hippone a participé, l'A. s'intéresse à une série de sermons antidonatistes prêchés en 406-407 afin de montrer le lien qui unit, dans le cadre d'une controverse, la doctrine trinitaire de l'évêque d'Hippone et son ecclésiologie, dans la mesure où l'idée directrice du prédicateur serait de défendre une Église fondée sur la Trinité, et non sur l'hypothétique sainteté morale de ses ministres.

L'A. développe en trois grands mouvements ce qui selon lui définit une ecclésiologie « trinitaire » chez Augustin : l'évêque d'Hippone affirme tout d'abord que le chrétien ne connaît et n'aime le Dieu trinitaire que par la médiation de l'Église. En effet, l'homme ne peut espérer connaître Dieu qu'en réformant son désir (c'est ce que l'A. appelle « l'épistémologie morale » d'Augustin) ; or c'est au sein de l'Église que peut s'accomplir cette réforme (« To Know and Love », p. 18-55). Le deuxième chapitre (« The Body of Christ », p. 56-99) montre que la conception augustinienne de l'Église comme corps du Christ s'appuie sur des principes prosopologiques

et épistémologiques directement hérités du concile de Nicée: l'A. s'appuie en particulier sur le commentaire augustinien de Jn 3, 13. Cette unité du Christ et de son peuple s'accomplit par l'action de l'Esprit Saint («The Love of the Holy Spirit», p. 100-143): l'A. revient sur la manière dont Augustin lit Ac 4, 32 et Rm 5, 5 afin de montrer que c'est bien l'Esprit Saint, compris comme l'amour mutuel du Père et du Fils, qui fonde l'unité de l'Église. La communauté ecclésiale ne dépend pas du mérite individuel d'un évêque, ni même de l'action collective d'une communauté, mais de l'œuvre de rédemption qu'accomplit sans cesse l'Esprit. C'est dans le baptême enfin que la Trinité se révèle le plus évidemment et fondamentalement à l'œuvre («The Unity of Baptism», p. 144-185), ce qu'il est évidemment essentiel de rappeler contre les donatistes qui font dépendre la validité du sacrement de l'état moral du ministre qui le dispense. L'A. offre dans cet ouvrage une intéressante perspective sur l'ecclésiologie augustinienne, en entreprenant de retrouver, dans une série de sermons, le mouvement logique de la pensée d'Augustin pour en déterminer les intuitions fondamentales, sans s'en tenir aux catégories suggérées par les contextes polémiques.

P. D.

52. STEWART-KROEKER (Sarah), *World-Weariness and Augustine's Eschatological Ordering of Emotions in enarratio in Psalmun 36 — Augustinian Studies*, 47, 2, 2016, p. 201-226.

S'opposant aux affirmations d'Hannah Arendt, Martha Nussbaum et Thomas Dixon, selon qui Augustin dénierait toute valeur à la vie terrestre et aux émotions, l'A. se propose d'étudier le traitement des émotions de tristesse chez Augustin en s'appuyant sur une étude rhétorique, philosophique et théologique de l'*en. ps.* 36. Elle montre, avec beaucoup d'à-propos, qu'Augustin y déploie une rhétorique qui vise à lutter contre la jalousie d'un croyant qui envierait un prochain prospère et méchant. Ce faisant, Augustin prédispose l'auditeur à éprouver du chagrin à l'égard des disparités matérielles en cette vie terrestre, pour mieux l'exhorter à agir avec amour afin d'alléger cette iniquité terrestre en vue des biens célestes. En d'autres termes, loin de rejeter la vie terrestre et les émotions, Augustin, à travers le thème du chagrin envers le monde, insère les émotions et l'action dans le monde dans le cadre d'un dessein eschatologique.

J. L.

53. DUPONT (Anthony) and DE MAEYER (Nicolas), *A Study of Augustine's Theology of Martyrdom on the Basis of Sermon 306C (Morin 15) on the Feast of the Martyr Quadratus — Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers* (voir *supra*, n° 19), p. 275-292.

Les deux A. proposent, à partir d'une étude très détaillée du *s. Morin 15* (= *s. 306 C*) en l'honneur de Quadratus – la prise en compte de l'ensemble de la série de sermons consacrés au même martyr (*s. 306B-E*, soit les *s. Denis 18, Lambot 8, et Dolbeau 18*) aurait été un apport intéressant à la réflexion –, un exposé général sur la théologie du martyr chez Augustin. Leur commentaire suivi fait apparaître l'importance, dans la pensée d'Augustin, de l'imitation des martyrs, qui sont pourvus d'une forte dimension ecclésiologique (les martyrs préparent le développement de l'Église) et christologique (à travers leur confession et leur témoignage). Les A. s'arrêtent en particulier sur les jeux de mots formés par Augustin sur le nom de *Quadratus* et sur les passages du sermon relatifs à la grâce.

J. D.

VI. – EXÉGÈSE

54. *Figures de Moïse*, sous la dir. de Denise AIGLE, Françoise BRIQUEL-CHATONNET, Paris: De Boccard, 2015, 404 p. (Orient & Méditerranée, 18).

Cet ouvrage est le fruit d'un programme de recherche de l'UMR 8167 «Orient et Méditerranée», intitulé *Figures de Moïse. Approches textuelles et iconographiques*. Son objectif n'était ni de revenir sur l'élaboration de cette figure durant la rédaction du texte biblique, ni de préciser ce

qui, dans la geste de Moïse, pouvait renvoyer à une situation historique réelle, mais de montrer le devenir de cette figure. Les vingt-deux études qui composent ce recueil s'organisent en six parties : la naissance de la figure de Moïse, les lectures juives et chrétiennes dans l'Antiquité, les réponses des adversaires païens ou « hérétiques » à ces lectures, les approches juives et chrétiennes à l'époque médiévale, les visions de Moïse en monde musulman et, enfin, les représentations iconographiques de Moïse. Deux articles récents de Martine Dulaey sur « La geste de Moïse » contribuent à expliquer le fait qu'aucune des contributions de ce recueil ne s'intéresse à la lecture augustinienne de la figure de Moïse : « La geste de Moïse dans l'œuvre d'Augustin (1). De l'Égypte aux combats du désert » et « La geste de Moïse dans l'œuvre d'Augustin (2). La présence de Dieu au désert et la figure de Moïse », *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 57, 2011, p. 1-43 et 189-237. M. P.

55. GRABAU (Joseph) et DUPONT (Anthony), *How Pauline Was Augustine's John Commentary? On the Use of Romans 5:14 in Augustine's Reading of John 19:34 — Annali di storia dell'esegesi*, 32, 2, 2016, p. 365-394.

Les A. étudient les différents commentaires augustinien antérieurs au début de la controverse pélagienne dans lesquels Jn 19, 34 est interprété à l'aide de Rm 5, 14. En associant ces deux versets, Augustin insiste sur le Christ, nouvel Adam, et met en relation la naissance d'Ève du côté d'Adam et la génération de l'Église depuis le côté transpercé du Christ. Par leur exégèse conjointe, l'évêque d'Hippone a en outre développé une théologie sacramentelle propre à réfuter les donatistes. M. P.

56. *Joël 3 (2, 28 - 32) : l'effusion de l'esprit*, sous la dir. de Mathieu ARNOLD, Gilbert DAHAN, Annie NOBLESSE-ROCHER, Paris : Le Cerf, 2017, 184 p. (Études d'histoire de l'exégèse, 10 ; Lectio divina).

Ce volume rassemble les résultats des travaux menés sur Jl 3 (2, 28-32) lors des dixièmes « Journées d'exégèse biblique », organisées de manière bi-annuelle par le Laboratoire d'études sur les monothéismes/Institut d'études augustinienne (CNRS-EPHE Sciences religieuses-Paris IV) et le Groupe de recherches sur les non-conformistes religieux des XVI^e et XVII^e siècles et l'histoire des protestantismes (GRENEP, Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg). Les chrétiens ont accordé une grande importance à ces versets cités dans un discours de Pierre (Ac 2, 17-21). Les cinq contributions de ce volume couvrent comme à leur habitude un large champ historique, de l'exégèse talmudique aux interprétations contemporaines, en passant par les commentaires de l'époque patristique (trois premiers siècles), du Moyen Âge et ceux datant de la Réforme.

Aucune contribution n'est donc consacrée à l'exégèse augustinienne de la prédiction de Joël concernant l'effusion de l'Esprit. De fait, les citations de la péricope sont rares chez Augustin : dans le *De ciuitate Dei* (18, 30, 3), il relève néanmoins que Jl 2, 28-29 est cité dans les *Actes* et souligne la clarté avec laquelle ces versets annoncent le don de l'Esprit Saint, clarté qui, selon lui, tranche sur les autres prédictions du livre. Auparavant, dans le *De Genesi ad litteram* (12, 21, 44), il avait cité Jl 2, 28 pour affirmer que les visions comme les songes peuvent provenir de Dieu. Parmi les versets de cette péricope – et du livre de Joël en son entier d'ailleurs –, le plus cité est Jl 2, 32 : *Celui qui invoquera le nom du Seigneur, celui-là sera sauvé*. Mais il est fort probable que, lorsqu'Augustin le cite, il ne pense pas d'abord au livre de Joël, mais à la citation qu'en propose Paul en Rm 10, 13. M. P.

57. LAGOUANÈRE (Jérôme), *Temps et matière. L'exégèse augustinienne de Gn 1, 1-8, entre discours scientifique et exigence spirituelle — Science et exégèse : les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1, 1-8)*, études réunies par Béatrice BAKHOUCHE, Turnhout : Brepols, 2016, p. 175-188 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 167).

L'A. étudie avec soin l'exégèse augustinienne de Gn 1, 1-8 en trois temps: les premiers commentaires de la Genèse (*De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram*, *op. imp.*), les *Confessions* et, enfin, les livres I et II du *De genesi ad litteram*. Les premiers commentaires se caractérisent par la polémique antimanichéenne et la volonté de donner un sens positif à la matière. Augustin utilise dans ces commentaires des données scientifiques et philosophiques pour s'opposer à l'exégèse manichéenne. Dans les *Confessions*, XI-XII, Augustin ne s'intéresse plus à la notion de Dieu artisan, car il oppose création de l'homme et création de Dieu. Augustin développe ainsi le concept de *paene nihil* pour définir la matière informe, ce qui permet de rompre avec le modèle dualiste grec qui oppose l'être et le néant. Dans les *Confessions* apparaît un autre concept, celui de «concréation», qui est largement développé ensuite dans les livres I et II du *De Genesi ad litteram*.
M. R.

58. *Le livre de Judith*, Arras: Artois presses université, 2014, 280 p. (Graphè, 23).

Aucune des contributions de ce numéro de *Graphè* n'est consacrée à l'exégèse patristique du livre de Judith. Augustin n'est donc pas mentionné, ce qu'explique aisément son usage de ce livre. Il le connaît, le cite en *ciu.* 16, 13 et, en *ciu.* 18, 26, situe son déroulement à l'époque du roi Cyrus. Mais, en-dehors de ces deux références, les citations indiquées par le CAG 3 sont anecdotiques – si tant est que les expressions concernées renvoient effectivement au livre de Judith. Elles font en effet fi des spécificités du récit pour ne conserver que des traits qu'aurait pu apporter n'importe quel autre livre biblique: la création (s. 23, 15) ou encore le chant de cantiques (ep. 227). Pour l'interprétation patristique du livre de Judith, plus riche que celle d'Augustin, on consultera l'article de P.-M. Bogaert, «Judith», dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, 19, 2001, c. 245-258, ici p. 254-255.
M. P.

59. *Les noces de Cana*, Arras: Artois presses université, 2015, 206 p. (Graphè, 24).

Une contribution de ce volume est consacrée à l'exégèse augustinienne de Jn 2, 1-11: Yves MEESSEN, «L'eau changée en vin: une herméneutique savoureuse de saint Augustin», p. 59-69. L'A. y étudie l'interprétation proposée par les *Tractatus* 8 et 9 sur l'Évangile de Jean dans une perspective non pas exégétique, mais philosophique, herméneutique en l'espèce. Selon lui, l'enseignement d'Augustin fonctionne de manière métaphorique: une corrélation intime entre la vision et les concepts réalise un transfert (*translatio*, *métaphore*) entre le récit et son interprétation. L'eau, figure de tous les âges qui ont précédé le Christ, est transformée en vin quand l'histoire du salut est lue à la lumière de la mort et de la résurrection du Christ. La sagesse (*sapientia*) se donne à goûter (*sapere*) à celui qui corréle événements et explications tout en accueillant *la charité répandue dans les cœurs par l'Esprit Saint* (Rm 5, 5) qui, seule, donne accès à «l'intelligence savoureuse» (p. 67) des Écritures. Pour un commentaire exégétique, herméneutique et théologique de ces deux mêmes *Tractatus*, on consultera G.P. Lawless, «The Wedding at Cana. Augustine on the Gospel According to John Tractates 8 and 9», *Augustinian Studies*, 28, 2, 1997, p. 35-80.
M. P.

60. PONS PONS (Guillermo), *El coloquio de Jesús con la samaritana. Reflexiones de San Agustín* — *Revista agustiniana*, 57, 174, 2016, p. 331-354.

L'A. suit la progression du *Tractatus 15 in Evangelium Ioannis*: il reprend les principaux traits de l'interprétation qu'Augustin y propose de l'épisode de la Samaritaine (Jn 4, 1-42), les mettant parfois en perspective avec d'autres interprétations augustinienes ou patristiques.
M. P.

61. ROSE (Els), *Authorship and Authority in the Latin Apocryphal Acts of the Apostles* — Felici curiositate. *Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers* (voir *supra*, n° 19), p. 71-84.

Dans une étude portant sur la notion d'*actoritas* des apocryphes, l'A. confronte (p. 72-75) les positions de Jérôme et d'Augustin sur cette question. Alors que Jérôme met en garde ses lecteurs

contre le caractère trompeur d'œuvres mises sous le nom d'autrui, Augustin souligne (notamment en *Civ. Dei* XV) que leur pseudépigraphie est le principal problème posé par les écrits apocryphes, et la seule raison qui explique leur non inscription dans le canon scripturaire. Sa « définition » de la littérature apocryphe (production d'un auteur inconnu et dotée d'une fausse attribution) a été largement reprise au Moyen Âge, à partir d'Isidore de Séville, notamment par Raban Maur et Hugues de Saint-Victor. J. D.

62. VAN REISEN (Hans), *Een leerhuis in de graftuin: enkele kanttekeningen bij Joh 20:1-18 (over Jezus en Maria uit Magdala) naar aanleiding van het vertalen van preken van Augustinus — Met andere woorden*, 16, 1, 2016, p. 18-26.

VII. – LANGUE – RHÉTORIQUE

63. FINN (Douglas), *Life in the Spirit: Trinitarian Grammar and Pneumatic Community in Hegel and Augustine*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2016, XII-410 p. (Thresholds in Philosophy and Theology).

L'ouvrage de Douglas Finn, Assistant Professor en théologie au Boston College et auteur notamment de la notice sur Hegel de l'*Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (éd. K. Pollman, W. Otten, Oxford, Oxford University Press, 2013, vol. 2, p. 1106-1110), propose une approche stimulante et pertinente de la doctrine trinitaire et de la pneumatologie augustinienne. En effet, il se propose de remettre en cause l'idée répandue parmi les théologiens contemporains selon laquelle la doctrine d'Augustin sur le sujet serait déficiente, contrairement à celle d'Hegel qui s'avérerait plus pertinente pour penser la théologie catholique de la Trinité. Le dessein de l'A. n'est donc pas de montrer une hypothétique influence d'Augustin sur Hegel sur le sujet; d'ailleurs, l'A. remarque à juste titre que les références directes à Augustin sont rares chez Hegel (p. 3), ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas de point de contact entre les deux penseurs, comme le montre la tentative de lecture 'hégélienne' de la doctrine trinitaire augustinienne au XIX^e siècle menée par Ferdinand Christian Baur (*Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, 1841-1843). L'ouvrage s'organise en trois parties, où l'A. étudie à chaque fois d'abord la pensée d'Hegel, puis celle d'Augustin: l'A. examine d'abord la relation entre le Verbe et l'Esprit chez nos deux auteurs; puis l'événement de la Pentecôte, c'est-à-dire la diffusion de l'Esprit; enfin la relation de l'Esprit et de l'Église. Dans le cadre du *Bulletin augustinien*, il n'est bien sûr pas ici question de porter un jugement sur l'interprétation que l'A. fait de la théologie trinitaire hégélienne; en revanche, on relèvera des remarques fort pertinentes dans sa lecture de la pensée théologique augustinienne. D'une part, l'A. souligne à juste titre que la christologie augustinienne se construit autour d'un paradigme linguistique (alors que chez Hegel elle se construirait autour d'un paradigme logique), où la relation du Christ et de l'Esprit Saint est décrite à travers une série d'images qui insistent sur le lien d'amour que constitue l'Esprit Saint au sein de la structure trinitaire. D'autre part, l'A. montre très justement que l'événement de la Pentecôte est décrit chez Augustin comme une rédemption de la chute du langage humain symbolisée par la fragmentation du langage de Babel. La diffusion de l'Esprit autorise la transformation du langage humain qui permet un rétablissement de l'unité perdue de la communauté humaine. Cette transformation est de fait prégnante dans la théologie augustinienne du martyre, illustrée par de nombreux sermons, prononcés notamment lors de la fête de saint Stéphane, ou dans les passages des *Io. eu. tr.* qui commentent le reniement de Pierre. Selon Augustin, le témoignage du martyre est uniquement le fait de la grâce de l'Esprit Saint qui est amour; aussi, parce que la mort corporelle est l'expression de l'amour, le martyre constitue-t-il l'affirmation de la bonté de la création divine en même temps qu'une critique des sociétés humaines marquées par le péché. Enfin, l'A. propose une analyse éclairante de l'ecclé-

siologie augustinienne comprise à travers la notion de *totus Christus* qui permet tout à la fois de reconnaître la bonté de la création et la présence du mal et de montrer comment Dieu travaille à transfigurer et rédimmer le monde. En un mot, *totus Christus* doit se comprendre comme l'expression de l'amour de Dieu et du prochain, au double sens du terme. En outre, si l'Église est le Corps du Christ, l'Esprit Saint est son âme, ce qui permet de penser l'action de la Trinité dans l'Histoire. De fait, *totus Christus* doit être compris comme le sacrement de l'amour divin dans le monde, à la fois en lui-même et à travers les pratiques ecclésiales de l'exégèse et de l'eucharistie. Ce point permet d'ailleurs à l'A. de souligner en conclusion la supériorité de l'analyse augustinienne sur l'approche hégélienne pour penser l'action de la Trinité divine au sein de l'Histoire des hommes et son effectivité. L'ouvrage est complété par une soixantaine pages de notes, une bibliographie et un *index nominum et notionum*. La bibliographie augustinienne est dans l'ensemble assez complète ; on notera néanmoins l'omission de quelques ouvrages importants sur le sujet : l'ouvrage ancien, mais important au vu du sujet traité, d'Egon Franz, *Totus christus : Studien über Christus und die Kirche bei Augustin* (1956) ; celui de Luigi Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate* (Oxford, Oxford University Press, 2008) ; enfin l'ouvrage dirigé par Emmanuel Bermon et Gerard O'Daly, *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique* (Collection des Études augustinienes, Paris, 2012).

J. L.

VIII. – HERMÉNEUTIQUE

64. BRUHAT (Marie-Odile), *L'extravagance dans le débat entre Augustin et les manichéens : écart et norme dans l'Écriture — Extravagances : écarts et normes dans les textes grecs et latins : actes du colloque de Louvain-la-Neuve (16-17 mai 2013)*, textes réunis par Paul-Augustin DEPROOST, Paris : L'Harmattan, 2014, p. 235-263 (Structures et pouvoirs des imaginaires).

L'A. montre tout d'abord, en parcourant les *Confessions*, comment Augustin a toujours voulu prévenir ses auditeurs contre les extravagances interprétatives des manichéens. Pour l'évêque d'Hippone, la source de ces extravagances est le refus de l'Ancien Testament. L'A. s'appuie notamment sur le *Contre Fauste*, XV et XXII, et sur la dénonciations des fables manichéennes (on aurait pu renvoyer à l'article *Fabula* de l'*Augustinus-Lexikon*). À travers la question de l'extravagance, se pose celle de l'autorité : Augustin montre que l'autorité est Dieu et non Mani. L'extravagance est présentée, par un recours habile à l'étymologie, comme un écart, un éloignement de soi : or, pour Augustin, c'est en se convertissant, en revenant à soi que l'on interprète au mieux les Écritures.

M. R.

65. GRONEWOLLER (Brian), *God the Author: Augustine's Early Incorporation of the Rhetorical Concept of Oeconomia into his Scriptural Hermeneutic — Augustinian Studies*, 47, 1, 2016, p. 65-77.

L'A. entend étayer les analyses de Michael Cameron sur les fondements rhétoriques de l'herméneutique augustinienne et en préciser les perspectives chronologiques. Centré autour du concept d'*oconomia*, l'A. s'appuie sur deux extraits du *De moribus ecclesiae catholicae* pour illustrer l'utilisation qu'Augustin fait de ce concept comme principe d'interprétation scripturaire. En effet, les expressions *mirifica dispositio* et *admirabilis ordo* (*mor.*, I, 17, 30 et I, 28, 56), qu'Augustin oppose aux manichéens pour démontrer la réciprocité des Écritures, que ce soit en termes de logique discursive ou de cohérence stylistique, recourent la définition classique de l'*oconomia dispositio* telle qu'on la trouve exposée chez Quintilien (VII, 10, 11). De ce rapprochement, l'A. conclut que le réinvestissement herméneutique de cette catégorie rhétorique est effectivement contemporain du séjour d'Augustin à Milan et peut même être précisément daté des années 387-388, date de la rédaction du premier livre du *mor.*

M. Ren.

66. VAN RIEL (Gerd), *The Hermeneutical Event of Truth in Augustine* — Felici curiositate. *Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers* (voir *supra*, n° 19), p. 249-274.

L'A. s'intéresse à la signification qu'Augustin donne au mot de vérité, qui apparaît dans ses écrits comme une notion particulièrement fragile: pour Augustin, la vérité ne repose pas tant sur une correspondance avec un donné vérifiable, mais relève d'une approche essentiellement herméneutique. Pour le montrer, l'A. commence par étudier la théorie, exposée par Augustin dans le livre XV *De Trinitate*, du *uerbum interius* ou *intimum* qui, contrairement au *uerbum exterius*, est de l'ordre de la pensée et dont la vérité ne peut se comprendre que par le biais de la correspondance entre notre savoir et ce « mot intérieur ». Il examine ensuite comment cette théorie fonde une herméneutique de la Bible, qui est au centre du livre III du *De doctrina Christiana*: en effet, la vérité transmise par les Écritures demande à être interprétée pour être dévoilée. Cette approche théorique de l'herméneutique biblique est enfin envisagée à partir de l'une de ses concrétisations: la pratique de l'interprétation de la Bible dans le livre XII des *Confessions*, au sujet des deux premiers versets de la Genèse. En définitive, la conception développée par Augustin d'une vérité herméneutique qui dépend de l'intention de l'interprète permet à la vérité de se manifester comme un événement herméneutique, ni relatif ni subjectif.

J. D.

IX. – ÉTHIQUE – POLITIQUE

67. HILLNER (Julia), *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 244 p.

Dans ce volume consacré à la prison et aux châtements dans l'Antiquité, Augustin est mentionné à plusieurs reprises. P. 26-28, l'A. évoque la théorie de la punition, telle qu'Augustin la développe dans la lettre 104: la punition a un caractère éducatif, comme le faisait déjà Platon. P. 66-86, l'A. revient, sans réel apport nouveau, sur le problème de la punition et de la coercition dans le cadre de la controverse donatiste. On pourra compléter ce travail par l'article « Poena » rédigé par Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, dans l'*Augustinus-Lexikon*, 4, 5-6, Bâle, Schwabe, 2016, col. 775-779.

M. R.

X. – ÉTUDES DOCTRINALES

ANTHROPOLOGIE – ÂME – CORPS

68. BOCHET (Isabelle), *Le corps: un poids pour l'âme. L'exégèse augustiniennne de Sagesse 9, 15 – Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 100/1, 2016, p. 27-43.

Dans ses premières œuvres, Augustin cite *Sg 9, 15* (*corpus enim quod corrumpitur aggrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*) dans la perspective, héritée de Platon, d'un « mépris du corps » (p. 27), mais aussi, de manière d'autant plus originale que ce verset est peu répandu dans la littérature patristique, pour regretter la « retombée douloureuse » (p. 30) qui suit les ascensions contemplatives et les expériences de *requies in Deo*. Les œuvres dites « de la maturité » d'Augustin sont commentées par l'A. dans le prolongement de la réflexion de P. Courcelle, dont elle résume, et cite à plusieurs reprises, la synthèse sur la tradition antique du thème du corps-prison (P. Courcelle, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison [*Phédon* 62 b; *Cratyle* 400 c] », *Revue des études latines*, 43, 1965, p. 406-443) jusqu'à la controverse origéniste, laquelle suscite la répudiation de cette analogie, et éclaire les emplois non-platoniciens, par Augustin, de *Sg 9, 15*. Ce verset vient étayer deux distinctions fondamentales: il n'appartient pas à la nature du corps, ouvrage du Créateur, d'être une « prison », mais la chair

le devient du fait de la faiblesse qui constitue la conséquence, et le châtement, du péché; d'autre part, ce corps maléfique est cependant aimable, en tant qu'il sera le corps spirituel auquel la gloire éternelle est promise. Au rebours de ce que laissent entendre ses *Soliloques*, Augustin rejette le *corpus est omne fugiendum* de Porphyre, convoquant encore *Sg 9, 15* comme «principe de discernement» (p. 36), et mobilise cette réflexion exégétique lors de sa controverse avec Julien d'Éclane. L'A. propose une analyse nuancée de l'argument du «corps de mort» (*De Genesi ad litteram*), qui illustre le rôle nodal de *Sg 9, 15* dans une pensée augustinienne de l'animalité essentielle, mais aggravée qualitativement par le péché, du corps auquel son Créateur promet le salut.

E. J.

69. FIDELIBUS (Giuseppe), *El pensamiento antropológico de san Agustín — Augustinus*, 61, 240-241, 2016, p. 111-128.

Présentation très large, et peu neuve, de la vie d'Augustin et de son anthropologie.

M. R.

70. IRIZAR-CARRILLO (Pablo), *La cambiante interpretación literal de la imago Dei en el joven Agustín. ¿Dónde está la imago Dei, en el alma o en el cuerpo? — La Ciudad de Dios*, 229, 1, 2016, p. 27-54.

L'A. examine les changements d'Augustin concernant le lien entre corps et âme à partir du terme *imago Dei*. L'A. montre qu'il y a une tension entre les sources rabbiniques et les premiers auteurs au sujet de cette expression; Augustin tente de résoudre cette tension en insistant sur l'unité du corps et de l'âme dans le concept même d'*imago dei*. L'évolution d'Augustin est liée, selon l'A., à une compréhension plus approfondie de la christologie.

M. R.

GRÂCE — LIBRE ARBITRE

71. CATAPANO (Giovanni), *Agostino teologo del libero arbitrio — Libertà va cercando: Percorsi di filosofia medievale*, a cura di Marco FERRARI, Milano – Udine: Mimesis edizioni, 2016, p. 13-25.

L'A. se propose d'étudier l'évolution de la notion de libre arbitre chez Augustin en comparant son traitement dans deux œuvres, une œuvre de jeunesse, le *lib. arb.*, et une œuvre de la vieillesse, le *gr. et lib. arb.* Les points de comparaison sont au final résumés dans un tableau synthétique fort éclairant (p. 23). L'A. met ainsi en exergue deux points importants. D'une part, il montre que la question du libre arbitre chez Augustin est une question *théologique* plus que *philosophique*, en ce sens qu'elle interroge d'abord le rapport de l'être humain à Dieu. D'autre part, l'analyse de l'A. met en évidence l'évolution que connaît la notion de libre arbitre chez Augustin: dans le *lib. arb.*, le libre arbitre est pensé comme un pouvoir d'auto-détermination qui est originellement total et qui permet à la volonté d'être pleinement maîtresse d'elle-même; en revanche, dans le *gr. et lib. arb.*, le libre arbitre est décrit comme une capacité de vouloir ou de ne pas vouloir qui n'est pas auto-suffisante et qui a donc besoin d'être aiguillée par la grâce divine afin de décider de faire le bien.

J. L.

72. EDWARDS (Mark), *Willed Causes and Causal Willing in Augustine — Causation and Creation in Late Antiquity* (voir *supra*, n° 38), p. 237-252.

L'A. étudie la conception augustinienne de la volonté à la suite de la faute d'Adam, dont l'homme n'hérite pas que la *concupiscentia*, mais aussi la culpabilité même, le *reatus*. Cette conception, selon l'A., Augustin la doit à Paul en particulier, plus qu'à des auteurs chrétiens qui l'auraient précédé. Mais l'A. montre que certains thèmes développés dans la littérature non chrétienne qu'a étudiée et enseignée Augustin, comme l'*Énéide*, auraient influencé le futur évêque

d'Hippone. En outre, certains philosophes néoplatoniciens, comme Porphyre, tendent également à penser que l'homme est naturellement enclin au péché en raison de son engendrement physique.

M. R.

73. KARFÍKOVÁ (Lenka), *Nature Completed by the Will: Origen and Augustine — Origeniana undecima: Origen and Origenism in the history of western thought: papers of the 11th international Origen congress; Aarhus University, 26-31 August 2013* (voir *supra*, n° 44), p. 469-478.

L'A. étudie l'idée selon laquelle, chez Origène comme chez Augustin, les êtres rationnels peuvent, par un acte de leur volonté, modifier leur propre nature. L'A. s'intéresse tout d'abord au *De principiis* d'Origène, p. 469-471, puis à Augustin, à travers un choix d'œuvres variées. La différence principale est la limitation, pour Augustin, de la volonté humaine, suite au péché originel.

M. R.

74. TAMAS (Hajnalka), DUPONT (Anthony), *Two Notes on Pre-Augustinian Discussions on Free Will and Human Sinfulness in North African Christian Literature — Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 92, 2016, p. 505-512.

Les deux auteurs offrent deux exemples de possibles antécédents de la doctrine augustinienne de la grâce, afin d'établir l'existence d'une tradition théologique africaine sur la question de la validité du libre arbitre handicapé par le péché originel.

C'est d'abord un passage de l'*Octavius* de Minucius Felix (11, 5) qui intéresse les auteurs : un des protagonistes du dialogue assimile en effet le Dieu des chrétiens à l'aveugle destin des païens, puisqu'il pardonne aux chrétiens ce qu'il refuse de pardonner aux païens, sans considération des mérites de leur volonté, mais en vertu de leur seule appartenance à l'Église. Dans cette perspective, le péché comme la vertu sont jugés, condamnés ou récompensés indépendamment de tout effort de la vertu humaine, par le seul bon vouloir de Dieu qui punit ce que lui-même a organisé à l'avance. Les auteurs rappellent que l'origine de ce raisonnement se trouve dans un croisement du *De natura deorum* de Cicéron et de la doctrine paulinienne de la prédestination. Le chrétien y répond en distinguant la prédétermination, la prédestination et la providence chrétienne, afin d'affirmer que Dieu juge, sans déterminisme, les actes décidés librement par la volonté humaine. Les auteurs soulignent les faiblesses de cette réponse par la prescience de nos mérites et de nos qualités (p. 508-509), et le lecteur d'Augustin ne peut qu'être frappé par les parallèles avec des objections, réelles ou hypothétiques, que l'évêque d'Hippone aurait rencontrées au cours de la controversé pélagienne.

Le second passage, extrait de l'*Adversus nationes* d'Arnobé de Sicca (1, 49), traite une question différente, celle du péché originel : Arnobé affirme en effet que l'aide de Dieu est nécessaire à l'ensemble de l'humanité car toute personne est victime d'une prédisposition naturelle qui la pousse au péché, et que ni la volonté, ni la raison laissées à leurs seules forces ne sont capables de surmonter. Le salut dépend donc uniquement de la grâce divine, offerte par le Christ. Dans ce second cas, la parenté avec la doctrine augustinienne est plus évidente encore. Les auteurs mettent ainsi en évidence, de manière convaincante, l'existence d'un terreau dans lequel s'enracineront les théologiens africains des IV^e et V^e siècles. Voir aussi CTC 16, 50.

P. D.

ÉGLISE — SACREMENTS — LITURGIE

75. EGUIARTE (Enrique), *San Agustín y la iniciación cristiana — Augustinus*, 61, 240-241, 2016, p. 53-110.

Recherche sur la liturgie, les rites tels qu'Augustin a pu les connaître à Milan en 387, sur la base du témoignage d'Ambroise et d'Augustin, puis, à partir de la p. 76, l'A. paraphrase les textes augustinien qui traitent de la catéchèse à Hippone, en étudiant ensuite les différentes étapes des rites d'initiation.

M. R.

76. KNOTTS (Matthew), DUPONT (Anthony), *¿Por qué orar? Doctrina polifacética de Agustín de Hipona sobre la oración — Augustinus*, 61, 240-241, 2016, p. 155-182.

Les A. s'intéressent aux liens entre prière et *sapientia*, afin de montrer l'aspect mystagogique de la prière chez Augustin. M. R.

77. LEE (Gregory W.), *Using the Earthly City: Ecclesiology, Political Activity, and Religious Coercion in Augustine — Augustinian Studies*, 47, 1, 2016, p. 41-63.

L'A. se penche sur deux aspects de la théologie politique d'Augustin qu'il juge incompatibles – à savoir la critique morale de la société païenne et l'intervention des autorités chrétiennes dans le champ politique – et montre dans quelle mesure les vues ecclésiologiques développées dans les écrits antidonatistes permettent de dépasser cette contradiction. L'A. revient d'abord sur trois arguments exposés par Augustin dans le cadre de la controverse : le caractère *permixtum* du corps de l'Église dans l'histoire, la dimension non-transmissible du péché personnel par simple contact physique et le fait que la grâce divine puisse être conférée directement aux pécheurs indépendamment d'un ministre humain. Ces trois principes qui insistent sur l'opposition de nature spirituelle des deux cités permettent de légitimer la relation de la communauté chrétienne à l'ordre temporel et encouragent les prises de responsabilités politiques quand elles sont utilisées en vue des biens éternels. Dans cette perspective, le recours au pouvoir civil pour réprimer l'hérésie donatiste se justifie chez Augustin comme un moyen d'assurer l'unité de l'Église. M. Ren.

78. TICHÝ (Radek), *Proclamation de l'Évangile dans la messe en Occident : ritualité, histoire, comparaison, théologie*, Sankt Ottilien : EOS ; Roma : Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 2016, 344 p. (Studia anselmiana, 168 ; Analecta liturgica, 34).

P. 78-85, quelques extraits d'Augustin sur l'utilisation de l'alleluia dans la liturgie. Les auteurs anciens sont mélangés ; les textes non traduits. M. R.

CHRIST

79. CONG-QUY (Joseph Lam), *'Humilitas Iesu Christi' modelo de una Iglesia pobre. Idea agustiniana de una Iglesia humilde para los pobres — Augustinus*, 61, 240-241, 2016, p. 33-51.

Étude du lien entre humilité du Christ et humilité de l'Église, sur un ensemble varié d'extraits d'Augustin. M. R.

SPIRITUALITÉ

80. CLAIR (Joseph), *Discerning the Good in the Letters and Sermons of Augustine*, Oxford : Oxford University Press, 2016, XIV-190 p.

L'A. entreprend d'étudier l'idée, fondamentale chez Augustin, selon laquelle la vie morale dépend étroitement de la capacité de l'âme à hiérarchiser correctement les biens vers lesquels se portent ses désirs. Il considère que les lettres et les sermons de l'évêque d'Hippone permettent d'obtenir une vision plus nuancée de la considération qu'accorde Augustin à un certain nombre de biens terrestres, et des modes de vie qui permettent de les obtenir, que ce que l'on lit à plusieurs reprises dans ses traités doctrinaux. L'évêque d'Hippone laisserait paraître, dans des ouvrages de circonstance, une surprenante considération pour les « vrais » problèmes moraux rencontrés quotidiennement par les chrétiens auxquels s'adressent ses homélies et sa correspondance. L'A. affirme donc refuser une perspective purement théologique et abstraite de la question pour s'intéresser aux aperçus pratiques que nous offrent deux genres littéraires trop longtemps négligés, mais qui témoignent directement de l'activité de direction de conscience d'Augustin. Pour l'A., il faut inverser la perspective traditionnelle, et ne pas utiliser sermons et lettres pour appuyer et illustrer les développements théoriques des traités, mais les étudier pour eux-mêmes.

Le premier chapitre, afin d'établir une base de discussion, étudie la hiérarchie entre les biens que propose un évêque d'Hippone évidemment marqué par la philosophie antique, particulièrement son héritage platonicien. L'A. résume également la manière dont Aristote, puis les stoïciens, traitent la question du rapport entre bonheur spirituel et attachement de l'âme à des biens extérieurs et temporels. L'étude du *De libero arbitrio*, et surtout de l'*epistula* 140 à Honoratus, permet à l'A. de souligner la manière dont Augustin conçoit la conciliation des biens temporels et des biens spirituels, pourvu que les premiers soient subordonnés aux seconds : un « interlude » essentiel pour la compréhension de l'ouvrage (p. 39-47) identifie le concept qui, selon l'A., permet à Augustin d'effectuer cette conciliation : il s'agit de celui, grec et d'origine stoïcienne, d'*oikeiosis*. L'idée qu'il faut retenir de ce concept est que l'attachement aux biens temporels est acceptable dans deux cas : celui de la santé et celui de l'amitié. Et cet attachement de l'homme à deux biens fondamentaux s'élargit de plus en plus généreusement, selon un système de cercles concentriques : l'homme les désire d'abord pour lui-même (et, dans ce cas, la santé est par exemple l'accord entre l'âme et le corps), pour sa maison, pour la société, pour le monde entier. À l'évidence, chaque degré est plus exigeant, puisque les premiers stades relèvent de l'instinct (de conservation, d'amour familial, etc.).

Les chapitres suivants forment le cœur du travail de l'A., en proposant une classification des différents types de biens auxquels peuvent se montrer attachés les chrétiens, en étudiant la manière dont Augustin se positionne vis-à-vis d'eux à l'aune du concept précédemment mis en évidence. La lettre 130 à Proba permet ainsi d'étudier la hiérarchisation des biens du mariage et du célibat consacré, le second permettant d'atteindre un niveau d'*oikeiosis* supérieur au premier (p. 52-60). De même, pour citer un exemple moins célèbre, la lettre 243 à Laetus (p. 60-61) voit Augustin engager son correspondant à ne pas négliger les devoirs qu'il a envers sa mère en raison de poursuites spirituelles : l'amour de Dieu ne justifie pas que l'on porte moins d'attention à un cercle concentrique inférieur, pour reprendre l'image utilisée par l'A. De même, le mariage ne cesse donc jamais d'être un bien : ni le chrétien ni le saint ne doivent cesser d'aimer un certain nombre de biens « intermédiaires », en l'occurrence son époux. La lettre 262 montre le résultat catastrophique d'une quête trop hâtive de la sainteté (p. 64-65) : Ecdicia, dans un désir mal mesuré de perfection, a porté préjudice à son mari et négligé ses devoirs envers un cercle concentrique plus proche d'elle. À partir de ces exemples, l'A. propose ensuite une synthèse plus théorique, dans la seconde partie du chapitre, de la hiérarchie du mariage et du célibat selon l'évêque d'Hippone (p. 70-74).

L'A. propose ensuite d'appliquer la même grille de lecture au problème des rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Les correspondances célèbres avec Marcellinus, Macedonius et Bonifatius illustrent cette réflexion, et montrent qu'Augustin considère le gouvernement temporel comme un bien, puisque c'est de lui que dépend le bien-être social. Contre la critique païenne qui veut que le christianisme soit incompatible avec le bon fonctionnement d'un État, Augustin affirme au contraire que le double commandement, de l'amour de Dieu et du prochain, délimite la ligne de conduite la plus à même d'assurer la sauvegarde et la santé de la société (la *concordia* étant un avatar de la santé évoquée précédemment). Les problèmes potentiels auxquels peut se trouver confronté un gouvernant sont abordés via la correspondance avec Bonifatius (p. 87-93), sur la question de la guerre, et avec Macedonius (p. 95-106), sur celle de la légitimité de l'intercession. Dans les deux cas, Augustin est au fond amené à aborder les tensions entre, d'une part, l'amour du prochain et de l'ennemi et, d'autre part, les obligations des postes à responsabilité qu'occupent ses correspondants. Enfin, la manière dont Augustin conseille d'utiliser les richesses offre à l'A. une autre illustration de la « fusion entre les langages moraux d'*oikeiosis* et de l'amour du prochain commandé dans la Bible » (p. 108).

Le dernier chapitre en vient à la conception augustiniennne des biens éternels. Les étapes précédentes ont préparé le lecteur à une définition bien plus complexe que la simple opposition, traditionnelle, entre biens éphémères et biens éternels : le degré et la manière qui doivent caractériser l'amour des biens temporels dépendent étroitement des circonstances particulières de la vie de chaque chrétien, et ce n'est qu'une ordonnance juste de ces amours temporels légitimes qui permet en définitive de jouir des biens éternels : le contre-exemple d'Ecdicia (p. 135-143)

est de nouveau invoqué, pour souligner qu'il est tout à fait possible qu'une poursuite d'un bien éternel par l'ascèse finisse pas manquer complètement le bien éternel. Par opposition, le portrait du gouvernant idéal que l'on lit dans la lettre 155 donne un exemple de réussite de cette entreprise (p. 144). On ne peut pas définir abstraitement le bien éternel, ou plus exactement cette définition ne saurait être d'une grande utilité pratique pour le chrétien. La contemplation de Dieu est conçue comme l'accomplissement parfait, dans l'éternité et sur un plan supérieur, de l'*oikeiosis* que l'âme doit pratiquer en aimant comme il convient les biens temporels (p. 162-166).

L'A. propose en somme une grille de lecture extrêmement efficace – probablement pas exclusive, mais très stimulante, tant elle révèle la complexité que cache commodément la frappante synthèse de la hiérarchie des biens qu'Augustin offre fréquemment à ses lecteurs. Le lecteur a le plaisir de trouver dans l'ouvrage des études de cas précis, qui permettent de ne pas s'en tenir à un discours théorique et soulignent l'approche pastorale d'Augustin. L'A. aurait sans doute pu, sans s'arrêter au cloisonnement traditionnel des genres littéraires, tisser davantage de liens entre les *epistulae* et des traités qui, après tout, ne sont pas moins dictés que les lettres ou les sermons par une approche circonstancielle et des exigences de direction de conscience – cela n'aurait pas remis en cause l'idée générale de son ouvrage, mais aurait peut-être permis de donner d'autres illustrations, et précisément de ne pas traiter les lettres à part, mais de les réintégrer dans l'œuvre d'Augustin comme des éléments à part entière. Cela n'enlève rien à l'intérêt que le lecteur augustinien peut trouver à la lecture de ce riche et stimulant ouvrage. P. D.

81. LARRÍNAGA (Bengoechea Imanol), *La lectio diuina como fundamento de la interioridad – Recollectio*, 39, 2016, p. 273-290.

L'A. montre combien, tant chez Augustin que chez les Augustins récollets, le rapport à l'intériorité est médiatisé par le rapport à la Parole divine, notamment à travers la pratique de la *lectio diuina*. J. L.

82. MCINERNEY (Joseph J.), *The Greatness of Humility: St. Augustine on Moral Excellence*, Eugene (Oregon): Pickwick, 2016, 214 p.

L'A. veut montrer que, pour Augustin, seuls les humbles peuvent atteindre la grandeur et que l'excellence de l'homme provient de son humilité (introduction, p. 1-4). Selon lui, le point de vue augustinien est à l'opposé de la *megalopsychia* aristotélicienne (chapitre 1, p. 18-23); à plus de deux millénaires de distance, une critique de l'humilité se retrouve dans les œuvres de Hume, Marx et Nietzsche (chapitre 5, p. 125-150). En revanche, la pensée augustinienne sur les rapports entre humilité et grandeur aurait été influencée par les philosophies stoïciennes – à travers l'œuvre de Cicéron – et néoplatonicienne (chapitre 1, p. 23-42). Mais l'Écriture est la source principale d'Augustin (chapitre 2): il en tire les principes anthropologiques et moraux qui fondent son opinion (p. 43-51). La grandeur de l'homme vient de ce qu'il a été créé à l'image de Dieu (p. 51-55), mais le péché, à la racine duquel se trouve l'orgueil qui fait préférer l'amour de soi à l'amour de Dieu, a déformé cette image (p. 55-63). Cela suffit à prouver que l'humilité se situe au fondement de la vie morale (chapitre 3). Une brève étude lexicologique (p. 65-66) montre que l'humilité permet à l'homme de s'ouvrir à la grâce et donc d'atteindre la perfection (p. 66-72), dans les différents domaines de la vie morale: foi, charité, vertu et sagesse (p. 72-102). L'humilité, remède à l'orgueil qui enferme l'homme dans le péché (p. 104-107), ouvre donc à la grandeur morale (chapitre 4). Le Christ est le modèle en qui humilité et grandeur sont unies (p. 107-111); l'homme créé à l'image de Dieu est appelé à une telle ressemblance (p. 111-124). Les chapitres 3 et 4 utilisent principalement le livre XIV de la *Cité de Dieu* ainsi que les sermons augustinien, et ce pour trois raisons: l'humilité est un thème d'abord pastoral – le prédicateur veut inciter ses auditeurs à pratiquer cette vertu morale –; les sermons augustinien sont l'un des lieux où sa christologie est la plus développée; ils citent de nombreux passages scripturaires où sont unies humilité et grandeur. Le chapitre 6 synthétise les différences entre les approches morales qui incluent l'humilité et celles qui l'excluent, pour conclure que, quoique ces démarches paraissent

absolument incompatibles sur leur conception de Dieu, elles peuvent néanmoins être articulées à partir d'autres principes (p. 151-189).

Sans doute la démonstration aurait-elle gagné à être présentée avec plus d'objectivité, à définir plus précisément les concepts utilisés – à commencer par l'humilité –, à exploiter la chronologie de la pensée augustinienne et à s'enrichir d'ouvrages rédigés en une autre langue que l'anglais, spécialement O. Schaffner, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der humilitas*, Würzburg, 1959 (Cassiciacum, 17) et N. Baumann, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus*, Frankfurt am Main, 2009 (Patrologia, 21).
M. P.

83. MARTÍN GÓMEZ (Fabián), *Subir en el corazón. Legado y oferta agustinianos — Recollectio*, 39, 2016, p. 291-312.

L'A. se propose de décrire l'intériorité augustinienne comme un processus allant de la dispersion de la personne au retour à soi, afin de remonter vers Dieu par l'expérience du cœur. L'A. illustre ce cheminement de l'intériorité par des références à des données biographiques de la vie d'Augustin.
J. L.

84. MERINO CAMPROVÍN (Pedro), *La interioridad como encuentro. Reflexión sobre la interiorización trascendida agustiniana — Recollectio*, 39, 2016, p. 233-253.

L'A. souligne qu'il convient de parler d'intériorisation concernant Augustin plutôt que d'intériorité, dans la mesure où l'expérience intérieure augustinienne est un processus dynamique où l'appel divin engage à un processus de retour intérieur vers son cœur. L'A. élargit ensuite son propos en montrant comment l'expérience de l'intériorisation augustinienne peut servir de base à la vie intérieure des communautés monastiques.
J. L.

85. MISCIOSCIA (Stefania), *Mi è stata usata misericordia (1 Tm 1,13). Miseria e misericordia: un admirabile commercium per una nuova morale "sociale". Il contributo di Ambrogio di Milano, Agostino d'Ippona e Giacomo Cusmano — La Ciudad de Dios*, 229, 3, 2016, p. 615-643.

L'A. propose une réflexion d'ordre philosophique sur deux principes actuellement au fondement de la morale sociale, la solidarité et la subsidiarité. Selon elle, le *commercium* en serait le principe unificateur, à condition de l'entendre non pas uniquement comme un échange de biens de valeurs égales, mais en fonction de la définition donnée par « l'admirabile commercium » (p. 617) de l'Incarnation : parce que, dans ce *comerce* avec l'homme, Dieu a accordé à l'homme plus que ce que ce dernier pouvait lui rendre, l'homme peut, dans les relations avec ses semblables, faire largesse à son tour. Le terme « miséricorde » désigne alors « le "plus" de la charité par rapport à la seule justice » (p. 618). Après une étude lexicographique du terme *commercium*, l'A. appuie son raisonnement sur Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone et Jacques Cusmano (1834-1888, prêtre sicilien), justifiant le rapprochement surprenant de ces trois auteurs par le fait qu'ils ont mis en pratique les principes énoncés dans leurs œuvres. Augustin est appelé pour souligner l'humilité du Verbe dans l'Incarnation, définir la miséricorde comme le don qui n'était pas dû (cf. S. 297, 4, 5, cité p. 236) et associer la réception de la miséricorde aux œuvres de miséricorde dues au prochain. Sur un tel sujet, objet d'une bibliographie abondante, on consultera avec profit une autre publication récente, fruit d'une thèse de doctorat soutenue en 2012 à l'École pratique des Hautes Études (Paris) et traduite en italien : M. Giusto, *Agostino e la misericordia*, Rome, Aracne, 2016 (Percorsi di esegesi antica e medievale, 2).
M. P.

86. NIETO (Juan Ángel), *Interioridad y madurez personal. Testimonio de Agustín — Recollectio*, 39, 2016, p. 201-232.

L'A. propose de lire la notion d'intériorité chez Augustin comme une méthode, comme le chemin d'une découverte et d'une rencontre. L'intériorité est ainsi pensée comme la découverte de la faiblesse humaine en même temps que la rencontre avec sa réalité d'être créé par et pour Dieu.

De fait, l'expérience de l'intériorité permet à la personne de dépasser sa propre identité en vivant selon les plans divins. En d'autres termes, l'A. conçoit l'intériorité augustinienne dans le cadre d'une ontologie analogique (p. 208), c'est-à-dire d'une philosophie qui s'inscrit à la fois dans l'horizon d'une vérité qui la précède et l'oriente et dans la relation à des formes historiquement contingentes et perfectibles (thème de l'*homo uiator*). J. L.

87. STOCK (Brian), *The Integrated Self: Augustine, the Bible and Ancient Thought*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017, 269 p. (Haney Foundation Series).

Le dernier ouvrage de Brian Stock (B.S. par la suite) constitue sans conteste un ouvrage majeur dans les études augustinienes. Même si certaines parties de l'ouvrage ont pu être publiées précédemment (voir p. 267-269) sous la forme d'articles ou de conférences, il s'agit bien d'un livre construit autour d'une thèse, et non d'une collection d'articles. En effet, l'intention de B.S. est de montrer que le concept de soi chez Augustin doit se comprendre en tant qu'*integrated Self*, c'est-à-dire que le soi augustinien ne se fonde pas sur un dualisme entre le corps et l'âme, mais bien sur leur interaction et leur intégration. En d'autres termes, l'œuvre d'Augustin se caractérise par une transformation par l'influence anthropologique biblique du concept d'âme et de son arrière-plan platonicien en concept de soi total, ce qui implique de fait que le soi augustinien doit se comprendre comme un concept pragmatique, c'est-à-dire s'incarnant dans des configurations concrètes. La thèse de B.S. est bien sûr à replacer dans le cadre des nombreux travaux sur la notion de sujet produits ces dernières années par la critique anglo-saxonne, et notamment les travaux majeurs de Christopher Gill (*The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, 2006) et de Richard Sorabji (*Self: Ancient and Modern Insights About Individuality, Life, and Death*, Oxford, 2006). Plus précisément, la thèse de B.S. s'inscrit en opposition de l'approche analytique du philosophe canadien Charles Taylor dans son fameux ouvrage *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge MA, 1989) dans sa volonté de montrer l'importance d'une approche pragmatique pour comprendre la genèse occidentale du concept de soi : « My aim is to show that Western thinking on the topic of the self cannot be said to have arisen through a series of purely conceptual advances, as suggested in an influential study by Charles Taylor and other analytical explorations of the theme, but from a combination of theory and practice in which, in its late ancient stages at least, practice appears to have played a very large part » (p. 5). Or, par pratique, il faut comprendre l'importance de la lecture et de la méditation de la configuration du sujet – thème central de la recherche de B.S.

De fait, l'introduction (p. 1-16), après avoir clairement défini la thèse et la méthode de l'ouvrage, propose un parallèle entre la conception du soi chez Augustin et celles qui transparaissent chez Sénèque et Plutarque. Ce parallèle permet de mettre en évidence ce qui sépare le soi augustinien du soi hellénistique qu'illustrent Sénèque et Plutarque. La différence essentielle qui sépare Augustin de la tradition hellénistique consiste en sa conception de la mémoire, du récit, de l'histoire et, au final, porte sur le rôle de la lecture de la Bible dans la construction de soi. Augustin ne s'inscrit pas dans une conception naturaliste du sujet, qui est celle de la tradition stoïcienne, ni dans une conception médicale du sujet, à l'instar de Galien, ni même dans la tradition socratique d'examen de soi : le sujet augustinien est d'abord un sujet en quête de la stabilité de son âme et de son historicité inscrite dans le récit de la Gn. En d'autres termes, selon B.S., le sujet augustinien n'est jamais un pur objet de pensée, mais s'inscrit dans une réalité qui présuppose la réalité objective du monde et l'existence d'autres sujets.

Le premier chapitre (« Reading with the Whole Self », p. 17-46) propose une présentation de la notion de *lectio diuina* à travers une étude de celle-ci chez Jean Cassien et Benoît de Nursie. L'analyse de ces deux auteurs permet, en effet, de mettre en valeur les principales caractéristiques de la *lectio diuina* en tant que pratique de configuration de soi. Tant pour Jean Cassien que pour Benoît de Nursie, la mobilité de l'âme est la source de toutes les difficultés morales ; de fait la recherche individuelle de tranquillité intérieure demande un entraînement régulier pour atteindre ce but. La vie monastique exige donc d'acquérir des techniques corporelles et mentales qui rendent

possible d'atteindre un état de perfection intellectuelle et émotionnelle. L'une de ces techniques est la pratique de la lecture, qui réside dans la pratique de la prière, de la psalmodie, de la récitation de passages scripturaires et dans la pratique des saints devoirs. La lecture s'inscrit ainsi dans un processus de transformation de soi, mais aussi un processus de réalisation de soi, puisque être une personne implique d'être en mesure de reconnaître ce qui est essentiel pour soi, c'est-à-dire ce qui lui appartient en propre en tant que personne unique, créée à l'image et la ressemblance de Dieu. Cependant, des différences existent entre la conception de Jean Cassien et celle de Benoît de Nursie. En effet, chez Jean Cassien, la pratique de la lecture conduit inévitablement à la constitution d'un sujet autonome, alors que la pratique de la lecture, chez Benoît de Nursie, s'inscrit plutôt dans la constitution d'une communauté textuelle.

Le deuxième chapitre («The Contemplative Imagination», p. 47-97) se propose d'appliquer la notion de *lectio diuina*, définie ainsi comme pratique corporelle et mentale de configuration du soi, à Augustin et plus précisément à sa conception du rôle de l'imagination. Pour cela, B.S. commence par rappeler la place accordée à l'imagination par la rhétorique antique, illustrée par les œuvres de Cicéron et de Quintilien, en soulignant la différence qui les sépare : alors que chez Cicéron la question de l'image est posée en lien avec l'orateur, Quintilien insiste, quant à lui, sur la capacité de l'auditoire à recréer ou non les images dans son esprit. Une fois ce rappel fait, B.S., à travers l'étude de deux textes, *conf.* III, 1, 1 – 3, 5 et *conf.* VIII, 7, 17 – 12, 30, montre comment Augustin se sépare de la conception rhétorique de l'imagination tant dans son regard sur le rôle des émotions au théâtre que dans la fonction éthique du récit qu'illustre le fameux récit du jardin de Milan. En d'autres termes, pour B.S., Augustin, au rebours d'une tradition intellectualiste, admet un rôle aux récits littéraires fictionnels dans la constitution éthique du sujet. Dans un second temps, B.S. étudie les ressorts théoriques du rôle de l'imagination créatrice dans la configuration du soi augustinien. Pour cela, il propose d'abord une lecture de *conf.* V, 1, 1 – 2, 2 à l'aune du concept de *lectio diuina* qu'il a défini au premier chapitre. Il montre ainsi que, dans ce passage, la quête de soi du sujet augustinien se construit dans un mouvement allant de la *lectio diuina* à une lecture interprétative et imaginative ; en un mot, que le sujet augustinien se constitue dans l'acte de lecture. Partant de cet exemple, B.S. en vient alors à interroger les fondements théoriques du concept d'imagination chez Augustin. Après avoir rappelé la définition du concept de *phantasia* chez Platon, Aristote ou les stoïciens et l'influence de la conception plotinienne de la *phantasia*, notamment telle qu'elle est exprimée en *Ennéades* III, 8, 3-4, sur la conception augustinienne, B.S. se propose d'étudier trois textes théoriques fondamentaux pour comprendre la pensée augustinienne sur cette question : *ep.* 6 et 7, *Gn. litt.* XII et *trin.* VIII (alors que l'on aurait plutôt attendu une analyse du livre XI du *trin.*). L'étude de ces trois textes lui permet de montrer qu'Augustin évolue d'une conception de l'imagination fondée sur une approche psychologique et philosophique héritée du néoplatonisme à une conception où l'anthropologie se fonde sur le donné biblique. De fait, pour Augustin, le texte biblique offre progressivement un discours autorisé sur le fonctionnement psychologique de l'imagination qui, sans récuser une approche rationnelle et philosophique, lui offre un soubassement historique. En d'autres termes, selon B.S., de concept philosophique, la *phantasia* deviendrait un concept littéraire illustré dans les *conf.*, où les émotions, provoquées par la *phantasia* chez le lecteur, apparaissent comme identiques à celles qu'il a lui-même éprouvées. Cette lecture du concept de *phantasia* chez Augustin est pour le moins originale et a le grand mérite de souligner l'importance des émotions et de l'imagination dans la réception par un lecteur du récit des *conf.*, et donc de rappeler l'importance de la création littéraire dans le récit augustinien et de sa réception. Cependant, on regrettera ici que B.S. ait laissé de côté de nombreux travaux récents (notamment ceux d'Emmanuel Bermon, de Jérôme Lagouanère ou Beatrice Cillerai) sur la *phantasia* ou la *memoria* chez Augustin qui auraient pu enrichir ou nuancer certaines affirmations de détail.

Le troisième chapitre («The Philosophical Soliloquy», p. 98-126) se propose d'étudier un autre type de configuration de soi, à savoir le dialogue intérieur, le soliloque. Comme le rappelle d'emblée B.S., si c'est bien Augustin qui a créé le terme *soliloquium*, cette forme littéraire et

philosophique particulière de dialogue, cette pratique se lit néanmoins déjà dans les fragments conservés des présocratiques et, bien entendu, dans certains dialogues de Platon comme le *Criton* et l'*Hippias Majeur*. B.S. propose donc dans ce chapitre une histoire de cette technique dans la tradition philosophique en étudiant successivement sa mise en pratique comme technique de configuration de soi chez Sénèque, Épictète, Marc Aurèle, Plotin, Augustin et Boèce. B.S. met ainsi bien en valeur comment le dialogue intérieur chez Épictète vient en complément du dialogue 'extérieur' et offre un moyen d'expression pour ses concepts de *prohairesis* et de *prolepsis* tout en permettant de fonder son discours théologique, ou comment Marc Aurèle conçoit le dialogue intérieur comme un genre littéraire autonome où l'acte de lecture s'affirme comme un moyen de communiquer une direction de conscience. Cependant, l'enjeu de ces pages est surtout de montrer que le soliloque sert de matrice à la pratique augustinienne de l'autobiographie, en mettant en exergue l'importance du silence, du dialogue intérieur et du concept plotinien d'attention à soi dans le processus de configuration de soi. En d'autres termes, Augustin renouvelle la pratique du dialogue intérieur et de l'examen socratique de soi dans une perspective chrétienne, ce dont héritent Boèce dans sa *Consolation de Philosophie* et toute la tradition occidentale du dialogue intérieur (Anselme, Pierre Abélard, Dante, Pétrarque).

Le quatrième chapitre (« Self and Soul », p. 127-143) s'interroge sur la question du passage de la problématique philosophique de l'âme à celle du soi. Pour cela, il se propose d'étudier la manière dont ces questions sont traitées par Augustin d'abord dans les années 387-388, en prenant pour illustration deux traités, le *imm. an.* et le *an. quant.*, puis dans des ouvrages ultérieurs et tout particulièrement le livre VIII des *conf.* D'emblée, notons que le présupposé que reprend B.S. à une longue critique selon lequel « Augustine has no specific term for designating the self » (p. 129) est discutable, comme a pu le montrer Jérôme Lagouanère par exemple. Le propos de B.S. dans ce chapitre est d'opposer, parfois de manière un peu simpliste, une approche philosophique qui se lirait avant le baptême et se fonderait sur le concept philosophique d'âme et son arrière-plan dualiste à une approche biblique, et plus précisément paulinienne, du sujet qui offrirait une description plus riche du sujet en considérant également son vécu émotionnel et corporel, et non plus seulement sa nature rationnelle. Ou pour reprendre les termes de B.S. (p. 143), le passage d'Augustin d'une description philosophique à une description théologique du sujet peut se comprendre comme le passage d'une « thin description of the self », c'est-à-dire qui décrit le sujet en termes abstraits, à une « thick description », qui conçoit le sujet à la fois comme âme et corps et comme réalité concrète évoluant dans le monde.

Le cinquième chapitre (« Rhythms of Time », p. 144-194) poursuit cette réflexion sur le statut de l'âme et du sujet chez Augustin à travers l'étude du concept d'harmonie – ce qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'approche de Carol Harrison dans ses derniers travaux et notamment son ouvrage, non cité par B.S., *The Art of Listening in the Early Church* (Oxford, 2013). Précisément, B.S. se propose d'étudier cette notion d'harmonie d'abord telle qu'elle s'exprime dans le véritable poème en prose que constitue le fameux *Sero te amaui puchritudo* (*conf.* X, 27, 38- 29,40), puis en proposant une étude très riche des livres I et VI du *mus.* (p. 158-194), qui constitue de fait une étude de référence pour toute étude ultérieure de ces deux livres. L'intérêt de ce chapitre est double à nos yeux. D'une part, B.S. met bien en valeur l'arrière-plan platonicien et néoplatonicien de la conception augustinienne du temps et son lien avec le concept d'harmonie, en suggérant notamment un rapprochement très suggestif avec le concept du temps dans le *Parménide* de Platon, ainsi que le lien qui unit harmonie musicale et harmonie mathématique. D'autre part, B.S. montre de manière fort pertinente comment la théorie augustinienne des différents types de mesures au livre VI du *mus.* aboutit à une représentation de l'âme comme ayant en elle-même une conscience propre de son hésitation entre l'attraction d'une vie spirituelle et d'une vie corporelle. L'affirmation de la présence de cette conscience de soi conduit donc à poser que le livre VI du *mus.* opère une transformation de la problématique antique de l'âme au profit de l'émergence du concept du soi. Cependant, même si l'analyse que livre B.S. durant ces pages des livres I et VI du *mus.* apparaît des plus fines, on peut s'interroger toutefois sur la manière dont il interprète

notamment le *proemium* du livre VI (p. 162), et, par voie de conséquence, sur la place de la musique et des arts libéraux chez Augustin. B.S. voit dans ce *proemium* une simple préface qui aurait pour but uniquement de rappeler le contenu des livres I à V et de catégoriser les différents types de lecteurs de son ouvrage. Or cette lecture fait peu de cas de l'interprétation fameuse qu'Henri-Irénée Marrou a donnée de ce *proemium* dans son fameux *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (p. 580-583). Pour Henri-Irénée Marrou, cette préface aurait été rédigée lors d'une révision ultérieure, entre 387 et 408-409, et doit se lire en lien avec *retr.* I, 3, 2 où Augustin critique la place qu'il accordait aux arts libéraux dans ses dialogues de Cassiciacum. L'on pourrait également citer *conf.* IV, 1, 1 où Augustin critique également sa pratique des arts libéraux durant sa jeunesse, ou l'*ep.* 26 où Augustin reproche à Licentius son goût immodéré pour la poésie païenne. De fait, ces différentes références amènent à interroger le statut problématique de la musique chez Augustin, à la fois source d'élévation spirituelle et de plaisirs dévoyés (cf. *conf.* X, 33, 49-50), et donc son rôle paradigmatique pour penser la question du soi augustinien. Certes, B.S. souligne de manière fort juste que la conception de la musique et de l'harmonie qui émerge au terme du livre VI du *mus.* se distingue nettement de la manière dont un Licentius peut les concevoir (voir p. 162); néanmoins on peut regretter que B.S. n'ait pas ici davantage interrogé le rapport problématique d'Augustin aux arts libéraux, ce qui, de fait, met en question sa thèse d'une réévaluation du fait littéraire comme fait spirituel chez Augustin.

Le dernier chapitre («Loss and Recovery», p. 195-22) étudie la postérité de la relation entre lecture et guérison dans la tradition occidentale, en croisant approche médicale, notamment le courant nommé «mind-body medicine», et approche théologique. La thèse, originale, de B.S. dans ce chapitre est que la rupture du lien entre méditation et santé physique et mentale, que des travaux contemporains redécouvrent, est due non à la rupture induite par le *cogito* cartésien, comme on l'affirme souvent, mais aux évolutions même de l'objet livre et de la révolution opérée par l'imprimerie, où le livre, d'objet individuel et de méditation, devient un objet de production reproductible. Cette thèse pourrait d'ailleurs être mise en rapport avec les propos fameux de Walter Benjamin sur la place de l'objet d'art à l'époque de sa reproduction industrielle.

L'ouvrage s'achève sans conclusion générale, ce que l'on peut regretter. Suivent les notes (p. 223-260) et un index qui mêle auteurs antiques, auteurs contemporains et notions (p. 261-266). On regrettera donc ici l'absence d'une bibliographie générale ainsi que d'un *index locorum*, au moins pour les passages augustiniens cités dans cet ouvrage, qui en aurait facilité l'exploitation.

Comme nous le disions d'emblée, cet ouvrage de B.S. s'affirme dès à présent comme un ouvrage essentiel dans le cadre des études augustiniennes en ouvrant des pistes de recherche fort prometteuses, par exemple en mettant en avant le concept de *Self Integrated*, de Soi Total aimerions-nous traduire, d'un soi qui intègre les dimensions rationnelles, émotives et corporelles du sujet, ou en montrant le rôle de la lecture, de la méditation et du dialogue intérieur dans la configuration augustinienne du soi. Bien entendu, certains points de l'ouvrage s'avèrent discutables, comme nous avons pu déjà le relever. On regrettera ainsi le rôle mineur que B.S. accorde à Porphyre dans la constitution du sujet augustinien, alors même que Goulven Madec, dans son fameux article sur le «spiritualisme augustinien», repris dans ses *Petites études augustiniennes* (Paris, 1994, p. 105-119), avait bien mis en évidence l'importance du substrat porphyrien au sein de la concept augustinienne de l'intériorité. De même on regrettera que certains travaux récents de référence sur la question du sujet, du soi ou de l'imagination ne soient pas pris en compte ou cités par B.S.: citons par exemple les travaux d'Emmanuel Bermon, d'Isabelle Bochet, de Johannes Brachtendorf, de Luigi Alici ou de Giovanni Catapano qui auraient permis d'approfondir certaines analyses. Cependant, notre regret le plus vif est l'absence d'une véritable confrontation entre le concept d'*Integrated Self* et du rôle alloué à la pratique méditative et à la lecture dans la configuration de soi chez B.S. avec, d'une part, les notions d'exercice spirituel chez Pierre Hadot et de techniques du soi chez Michel Foucault, d'autre part, avec le concept d'identité narrative

chez Paul Ricœur. Une confrontation précise entre ces différents concepts, qui en montrerait les points d'accord et différences, aurait été fort précieuse pour une meilleure compréhension de la spécificité du soi augustinien.

Nonobstant ces quelques critiques, le dernier ouvrage de B.S. nous offre une approche suggestive de la question du soi chez Augustin qui permet de penser à nouveaux frais la relation entre corps et âme, littérature, philosophie et spiritualité, méditation, lecture et configuration de soi. C'est donc là un ouvrage de la plus grande importance. J. L.

XI. – INFLUENCE

88. POSTEC (Amandine), *L'art de la citation dans les questions quodlibétiques de la seconde moitié du XIII^e siècle — La rigueur et la passion. Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain* (voir *supra*, n° 17), p. 581-596.

L'A. aborde les modalités de la citation des autorités en général, et d'Augustin en particulier.

É. P.

V^e-X^e SIÈCLES

89. BOODTS (Shari), *The Reception of Augustine in a Ninth-Century Commentary on Romans* (Paris, BnF, lat. 11574). *With an Analysis of Its Position in Relation to the Carolingian Debate on Predestination — Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers* (voir *supra*, n° 19), p. 437-457.

Le commentaire inédit sur le *corpus Paulinum* transmis sans attribution par le ms. Paris, BnF, lat. 11574, qui remonte à l'époque carolingienne, contient 841 extraits patristiques agencés dans l'ordre des quatorze épîtres. Augustin, qui est l'auteur le plus cité, est particulièrement représenté dans la section consacrée à Rm 8, 28-30, versets qui sont au cœur de la controverse du temps sur la prédestination. Pour commenter les trois versets en question, le compilateur a conservé tous les passages déjà présents dans la *Collectio* de Bède, sa source, mais a considérablement enrichi la section en ajoutant, notamment, des passages du *De Trinitate*. L'anonyme, qui partage de nombreuses sources avec Florus (voir le tableau comparatif, p. 451-453), a cependant fait parfois des choix différents, qui peuvent permettre de déterminer sa position au sein de la controverse : il ne s'est pas tenu, par exemple, à l'exégèse du dernier Augustin, mais a inclus dans son commentaire-florilège des passages tirés d'œuvres antérieures. J. D.

90. CASSIODORI SENATORIS *Complexiones epistularum et actuum apostolorum*, cura et studio Roger GRYSOON, Turnhout: Brepols, 2016, 160 p. (Corpus Christianorum. Series Latina, XCVIII B).

Dans son ouvrage auquel il a donné le titre de *Complexiones*, Cassiodore propose une paraphrase du Nouveau Testament, à l'exception des évangiles : le premier livre contient les épîtres pauliniennes et les épîtres catholiques ; le second les Actes des Apôtres et l'Apocalypse. S'il n'a rien de vraiment original, cet ouvrage est intéressant pour le texte scripturaire qu'il transmet, qui diffère de celui de la Vulgate. R. Gryson procure une édition critique de l'ensemble (sauf Apoc., qu'il a déjà publié en *CCSL* 107 en 2003) à partir du seul manuscrit conservé, le ms. Verona, Bibl. capitulare, XXXIX (37), de peu postérieur à l'auteur. L'A. souligne (p. 9) que, dans sa partie sur les Épîtres, Cassiodore suit le même canon qu'Augustin : dans le corpus paulinien, il place Colossiens après Thessaloniciens ; dans les épîtres catholiques, les épîtres de Pierre sont les premières et celle de Jacques la dernière. J. D.

91. DE PAOR (John Liam), *The Earliest Irish Glosses on the Pauline Epistles. An Edition of the Text and Glosses of Vulgate Manuscript E as found in Cambridge B.10.5*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2016, LIII-451 p. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 41).

La collection d'études et d'éditions qui accompagne la publication en cours, depuis près de soixante ans, du texte des *Veteres Latinae* s'enrichit d'une importante collection de gloses irlandaises, conservées entre les lignes du ms. Cambridge, Trinity College Library, B.10.5. Ce manuscrit, datable du milieu du VIII^e siècle et vraisemblablement originaire de Northumbrie, a longtemps été considéré comme un livre utilisé par Bède, à qui on a voulu attribuer plusieurs des notes qu'il contient. Un accident matériel a causé la perte de Rm et du début de 1 Co: le texte débute avec 1 Co 7, 32 et s'achève à la fin d'He.

Le glossateur a massivement recouru aux commentaires de ses prédécesseurs, surtout Pélage, l'Ambrosiaster, Jérôme et Augustin, et plus secondairement Isidore, Grégoire et Ambroise, qu'il mentionne à l'aide de sigles, comme le faisait déjà Bède (sur ces «sources ecclésiastiques», comme les appelle l'éditeur, voir les p. XIX-XXXIII de l'introduction) — l'«obscur source» siglée «gl.» dont il est question p. XXXIII ne pourrait-elle pas simplement être le signe de l'utilisation de gloses éparses préexistantes, ce qui expliquerait la diversité des sources primitives utilisées?

Les gloses sont imprimées sous le bloc du texte paulinien sur lequel elles portent, et sont immédiatement suivies d'un appareil qui en identifie les sources; l'apparat critique, quant à lui, est reporté au bas de la page. L'absence d'index rend la lecture de cette édition particulièrement difficile. Augustin est cité sous le sigle «ag.» 22 fois, dont 16 dans la seule Épître aux Galates (voir p. XX), pour laquelle le glossateur fait un large usage de l'*Expositio epistulae ad Galatas*. En dépit de sa région d'activité, il ne semble pas connaître la *Collectio in Apostolum* de Bède. En deux endroits, la source augustinienne n'a pas pu être identifiée par l'éditeur:

– Eph. 4, 22 «VETEREM HOMINEM: ag. hoc est Adam qui uetus factus est per peccatum»: la glose est vraisemblablement tirée de *Gen. litt.* 6, 26: «Item dicit: Sicut est ueritas in Iesu depone uos secundum priorem conuersationem ueterem hominem, eum, qui corrumpitur secundum concupiscentias deceptionis, hoc est, factus Adam per peccatum.»

– Col. 2, 9 «CORPORALITER: ag. intigre et ueraciter non fallaciter»: on peut rapprocher ces mots d'*en. ps.* 67, 23: «corporaliter, id est solide atque ueraciter» («ueraciter, non fallaciter» se lit aussi en *c. Faust.* 2, 4).

Un autre point important est la postérité de ces gloses: considérées déjà comme une source des gloses du *Codex Paulinus Wirzburgensis* (ms. Würzburg, UB, m.p.th.f. 12), les gloses de Cambridge présentent également de forts points de contact, en particulier pour l'explication augustinienne de Ga, avec le *Collectaneum in Apostolum* de Sedulius Scottus: l'A. conclut (p. XXI) que Sedulius devait disposer, pour préparer son commentaire, à la fois du texte de l'*expos. in Gal.* d'Augustin et des gloses de Cambridge. J. D.

92. DOLBEAU (François), *La formation du Canon des Pères, du IV^e au VI^e siècle — Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge: le devenir de la tradition ecclésiastique. Actes du Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, Actes publiés par les soins de Rainer BERNDT et Michel FÉDOU, Münster: Aschendorff, 2013, vol. I, p. 17-39 (Archa Verbi. Subsidia, 10).

En étudiant, dans ses premières étapes, la fixation d'un canon des «Patres Ecclesiae», dont certains finirent par acquérir une autorité quasi égale à celle des auteurs bibliques, l'A. montre comment la construction de cette autorité repose en premier lieu sur le canon biblique, qui lui préexiste: il rappelle le témoignage d'Augustin (*De doctrina Christiana*, 2, 8, 12) qui, devant faire face à un canon encore ouvert, fait reposer l'autorité d'un texte sur la nécessité d'un (quasi) consensus des Églises locales. La notion de «Patres Ecclesiae» (et celle, quasi synonyme, de «doctores Ecclesiae»), qui n'apparaît chez Augustin qu'à partir de sa controverse avec Julien d'Éclane, désigne comme garants de la foi Irénée, Cyprien, Hilaire, Ambroise, plus tard aussi

Grégoire, Basile et Jean Chrysostome. C'est elle qui donnera naissance, d'abord en Orient, puis en Occident, à l'« argument patristique », bientôt suivi par l'apparition des florilèges patristiques.

J. D.

93. FULGENTIUS OF RUSPE AND THE SCYTHIAN MONKS, *Correspondence on Christology and Grace*, translated by Rob Roy MCGREGOR and Donald FAIRBAIRN, Introduction and Notes by Donald FAIRBAIRN, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013, 267 p. (The Fathers of the Church. A New Translation, 126).

Aussi importante que son autre grand traité sur la grâce (*Ad Monimum*), la correspondance entretenue par Fulgence de Ruspe avec les moines scythes, entre 519 et 523, est une mine d'informations sur la controverse théopaschite et notamment sur ses développements dans la Rome du pape Hormisdas. Donald Fairbairn présente dans le nouveau volume de la collection une traduction des trois lettres que se sont échangées Fulgence, au nom des évêques africains, et les moines scythes, dont les principaux porte-parole sont le diacre Pierre, Léonce et Jean (*epist.* 15-17 de la correspondance de Fulgence), ainsi que du *De ueritate praedestinationis et gratiae*. En appendice sont ajoutés deux opuscules de Jean Maxence : ses *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos* et sa *Professio breuissima catholicae fidei*.

Dans son introduction historique (p. 1-21), l'éditeur rappelle le contexte des différentes controverses dans lesquelles s'inscrit le corpus d'œuvres ici traduit ; il ne se prononce pas sur les dettes contractées par Fulgence à l'égard d'Augustin dans l'exposé qu'il fait de la grâce et de la prédestination. Si Fulgence n'oublie pas de conseiller à ses correspondants, à la fin de sa seconde lettre (*epist.* 17, 18), la lecture du *De praedestinatione sanctorum* et du *De dono perseuerantiae*, dont le pape Hormisdas lui-même a reconnu la valeur et le plein accord avec la doctrine romaine (p. 119), c'est dans le *De ueritate* qu'il fait le plus appel à l'autorité d'Augustin, rappelant le rôle qu'il a eu dans les controverses sur la grâce, depuis l'époque de Pélage jusqu'à sa mort (2, 31 ; p. 185-186). De même, pour répondre aux Scythes touchant la question de l'âme, il renvoie aux œuvres d'Augustin (3, 28 ; p. 221-223), en particulier *Gen. litt.* 10, le *De natura et origine animae* et l'*epist.* 166 à Jérôme et les *epist.* 190 et 202 A à Optat de Milev et une troisième au même, conservée comme n° 144 de l'épistolaire hiéronymien.

J. D.

94. KESKIAHO (Jesse), *A Widespread Set of Late-Antique Annotations to Augustine's De Genesi ad litteram* — *Sacris erudiri*, 55, 2016, p. 79-127.

Partant des travaux de Michael Gorman sur les plus anciens manuscrits du *De Genesi ad litteram*, l'A. s'intéresse à un vaste ensemble d'annotations (qu'il édite p. 110-127) transmises par huit manuscrits appartenant tous à une même branche (β , selon la classification de Gorman) : on peut recenser 292 annotations communes à tous les manuscrits et 113 autres, présentes uniquement dans deux témoins. Une étude minutieuse des méthodes de l'annotateur et du contenu des notes permet à l'A. de situer la composition de ces annotations avant la fin du VIII^e siècle, époque de la copie du plus ancien témoin connu, et après la publication des *Excerpta* d'Eugippe (vers 511), utilisés par le ou les annotateurs. Pour ces raisons, et compte tenu de l'intérêt marqué pour certaines questions théologiques (notamment sur l'origine de l'âme), l'auteur opte pour une datation haute, situant l'annotation dans le courant du VI^e siècle, proposant de la situer dans un milieu proche de celui-là même qui avait vu naître les *Excerpta*.

J. D.

95. MATZ (Brian J.), *Augustine in the Predestination Controversy of the Ninth Century. Part II: The single Predestinarians John Scotus Eriugena and Hincmar of Rheims* — *Augustinian Studies*, 47, 1, 2016, p. 17-40.

Second volet du diptyque consacré à la controverse carolingienne de la double prédestination (voir *Bulletin augustinien pour 2015/2016*, n° 140), cet article expose les arguments défendus par les protagonistes de la prédestination simple, Jean Scot Érigène et Hincmar de Reims, et

interroge le rôle qu'ils attribuent à l'autorité augustinienne dans leur stratégie de réfutation. En réponse à l'enseignement de Godescalc jugé impie et déterministe, les deux théologiens proposent d'interpréter à nouveaux frais la sentence augustinienne « ceux qui sont prédestinés aux péchés » qui cristallise les débats. Pour Jean Scot Érigène, l'expression doit se comprendre à partir des catégories logiques *a contrario* et *a similitudine*: il s'appuie sur *ench.*, 26, 100 pour montrer que, dans la mesure où Dieu est infiniment bon, la prédestination est nécessairement réservée au salut. Si Augustin parle de prédestination au péché, c'est de manière métaphorique *a contrario* de la nature divine. Pour Hincmar, l'expression doit être appréciée en termes génériques et non en termes particuliers: elle désigne chez Augustin la restauration universelle de la justice. Ajoutons que l'A. ne fait pas l'économie d'une réflexion critique sur les sources augustinienne mises à profit dans le *De diuina predestinatione* et le *De praedestinatione dei*: il distingue les citations qui ont une simple fonction ornementale de celles qui font office de prémisses pour repenser le concept de prédestination. En appendice, l'A. propose un plan des deux œuvres étudiées dans cet article, à savoir le *De diuina predestinatione* de Jean Scot Érigène et le *De praedestinatione dei* d'Hincmar de Reims.

M. Ren.

96. PARTOENS (Gert), *An Ancient Anthology of Quotations from Augustine's Homiletic Works. Content, sources, transmission and partial critical edition* — *Revue bénédictine*, 126, 1, 2016, p. 59-111.

L'A. décrit et étudie, pour la première fois, un florilège augustinien exclusivement homilétique, de nature ascétique, composé de trois parties correspondant à trois corpus différents: des extraits de la collection *De uerbis Domini et Apostoli*, des extraits des *In Iohannis euangelium tractatus* et enfin des extraits des *Enarrationes in psalmos*. Transmis par douze manuscrits antérieurs au XIV^e siècle (décrits aux p. 65-68), avec une sélection d'autres sermons provenant de la collection *Quinquaginta*, le florilège peut être daté au plus tard du milieu du IX^e siècle (époque de composition de ses deux plus anciens témoins) et sa confection localisée en France. La dimension morale et exhortative donnée au florilège apparaît clairement dans la sélection des passages (nombreuses *sententiae*), ainsi que, par exemple, dans l'exégèse de Lc 11, 41 (analysée p. 87-89). À la fin de l'article (p. 92-111), on trouvera l'édition des passages empruntés aux sermons *De uerbis Domini et Apostoli*.

J. D.

XI^e-XVI^e SIÈCLES

97. ANDRÉE (Alexander), *Caue ne facias uim in tempore! Peter Comestor and the Truth of History* — *Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers* (voir *supra*, n° 19), p. 515-550.

Dans le long commentaire qu'il consacre au *Liber generationis* (Mt 1, 1-16) dans son *Historia scholastica*, Pierre Comestor expose en détail sa conception personnelle de l'ordre et de la vérité de l'histoire. Il fait notamment entrer dans son explication, qui repose essentiellement sur sa fréquentation des matériaux de la *Glossa ordinaria* retravaillés à l'adresse de ses étudiants, d'intéressantes considérations linguistiques: au sujet de Joachim, fils de Josias, il fait état (p. 531-533) d'une incompatibilité entre les interprétations de Jérôme et d'Augustin (en s. 51, 8-9: corriger la référence erronée de la n. 55, p. 532), avant de conclure que la confusion est due à une trop mauvaise connaissance de la langue hébraïque.

J. D.

98. DAHAN (Gilbert), *Études d'exégèse médiévale, Ancien Testament*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2016, 412 p. (Écriture et société).

Ce recueil de treize articles de G. Dahan publiés entre 1988 et 2015 prolonge la synthèse de ses travaux parue en 1999 sous le titre *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e s.)*. Il illustre les différents aspects de ses recherches qui ont renouvelé les études sur

l'exégèse biblique au Moyen Âge dans l'Occident chrétien : prise en compte de la critique textuelle développée par certains commentateurs médiévaux, caractérisation de leur herméneutique et de leurs méthodes exégétiques, confrontation de l'exégèse chrétienne à l'exégèse juive, étude de l'exégèse de certains auteurs, panorama des interprétations de livres ou de versets bibliques à l'époque médiévale. Nous nous limitons naturellement ici aux aspects qui concernent Augustin, mais espérons que la grande richesse de ce bel ouvrage en sera, par ricochet, mise en valeur.

L'A. revient en introduction sur la spécificité d'une exégèse de l'Ancien Testament, pensée par Henri de Gand grâce à l'opposition augustinienne entre *signa* et *res* élaborée dans le *De doctrina christiana* : une exégèse spirituelle sera nécessaire pour déchiffrer les *signa* qui composent l'Ancien Testament, quand une exégèse littérale exposera sans difficulté les *res* de l'enseignement du Nouveau Testament (p. 8-9). Même s'il convient d'éviter tout systématisme, un fonctionnement binaire (lettre, esprit) caractérise l'exégèse vétérotestamentaire. À la typologie, transposition du récit sur le plan de l'histoire du salut (p. 9-12), correspond la réactualisation "tropologique" de ces récits par chaque individu, phénomène désigné par l'A. par le terme d'«*impersonation*», terme «utilisé par les spécialistes anglo-saxons du théâtre médiéval pour désigner le fait qu'un personnage soit pris en charge par une personne réelle» (p. 13). Par ailleurs, certaines lectures médiévales de l'Ancien Testament (celle de Guillaume de Nogent en particulier) traitent quelques passages scripturaires comme des mythes, c'est-à-dire comme des «récits qui transmettent un enseignement, tant par leur structure que par leur contenu» (p. 14-15). Enfin, les auteurs chrétiens sont souvent attentifs à l'exégèse juive des textes vétérotestamentaires, qu'ils mettent à profit sans en reprendre toutes les options (p. 16-19).

Différents types d'influences de l'exégèse d'Augustin sur les commentaires médiévaux se dégagent de ces études. Tout d'abord, la reprise d'interprétations ou de thèmes augustinien : Caïn est la figure des juifs, et Samson, celle du Christ, dans le cadre de la controverse antijuive (p. 102) ; la syntaxe de Gn 1, 26 (*Faisons l'homme à notre image* et non *Faisons de l'homme notre image*) implique, selon Augustin, que seul le Fils est l'image véritable de Dieu (p. 155) ; Gn 2, 23-24 aurait été prononcé par Adam dans une «extase» (p. 188) ; l'interprétation augustinienne du sacrifice de Jephthé (Jg 11, 29-40) dans les *Questions sur l'Heptateuque* (VII, 49) domine l'exégèse médiévale du récit (p. 233, 236, 240, 249), sans empêcher les auteurs d'élaborer leur propre interprétation de ce récit biblique rédigé en un style très objectif (p. 235) ; la mort de Samson, que Dieu lui aurait commandée, est expliquée de manière théologique (p. 266) ; le *fou* du Ps 13, 1 qui *dit en son cœur* : "*Pas de Dieu!*" renvoie aux Gentils (p. 286-287, 290), notamment aux philosophes (p. 291). La présence d'Augustin dans les chaînes exégétiques ainsi que dans les *Glossae* contribue entre autres à expliquer l'influence de ces thèmes augustinien sur l'exégèse médiévale (p. 50). L'A. en pointe aussi les limites : Pierre Abélard ne reprend pas les trois *Quaestiones* d'Augustin sur Dina (p. 228) ; au XIII^e siècle, l'exégèse s'affranchit de l'influence augustinienne, par exemple chez Bruno d'Asti et Nicolas de Tournai (p. 176).

D'autres types de rapports, moins évidents, se dessinent progressivement. La forme de certains commentaires médiévaux (par exemple la *quaestio*, p. 56-57) reprend des techniques employées, entre autres, par Augustin. L'herméneutique des médiévaux lui est aussi redevable : l'intégration des arts libéraux aux études comme prologomènes à l'exégèse biblique éclaire le premier livre des *Institutions* de Cassiodore (p. 34), de même que l'élargissement des perspectives de l'exégèse chez les auteurs du XII^e siècle (p. 39) ; Raban Maur propose une réflexion sur la notion de *translatio* inspirée du *De doctrina christian* (p. 71) ; Pierre Abélard entend imiter l'exégèse littérale de la Genèse développée dans le *De Genesi ad litteram* (p. 222). L'anthropologie d'Augustin offre aussi matière à réflexion aux médiévaux : l'homme est à l'image de Dieu en tant que créature rationnelle (p. 161, 165) ; les trois facultés de l'âme renvoient à la Trinité (p. 169) ; Pierre le Mangeur estime peu convaincante la réponse d'Augustin sur l'origine de l'âme de la femme (p. 192). Sa morale est également reprise : définition des trois biens du mariage (p. 202-204), considéré comme un exutoire au désir sexuel (p. 195). Des textes inédits complètent la plupart des études, montrant qu'Augustin est cité par nombre d'auteurs (p. 209, 213, 297-301, 313).

Si les données proprement augustiniennes sont nécessairement limitées par l'objet de l'ouvrage, sa lecture, toujours agréable, devrait néanmoins être extrêmement profitable, notamment aux spécialistes d'exégèse.

M. P.

99. DOLBEAU (François), *Pour mieux lire les Praeloquia de Rathier — La rigueur et la passion. Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain* (voir *supra*, n° 17), p. 133-151.

L'A. apporte des corrections et des compléments à l'édition de P.L.D. Reid (1984) à partir notamment des citations et des sources augustiniennes des *Praeloquia*.

É. P.

100. MARIE DE L'ASSOMPTION, O.P., *L'homme personne corporelle: la spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, Paris: Parole et silence, 2014, 468 p. (Bibliothèque de la revue thomiste).

Des renvois ponctuels à l'œuvre d'Augustin (voir index, p. 457). L'auteur aurait pu distinguer dans son index les citations d'Augustin qui sont celles de Thomas d'Aquin, et les siennes. En outre, on ne peut qu'être étonné de la faible présence de l'évêque d'Hippone dans cet ouvrage. La spécificité de la conception de Thomas d'Aquin n'aurait-elle pas été davantage mise en valeur si l'on avait préalablement présenté la conception d'autres auteurs qui ont eu une influence certaine sur Thomas d'Aquin, comme Augustin ?

M. R.

101. MARTÍNEZ CUESTA (Ángel), *La meditación en la tradición recoleta — Recollectio*, 39, 2016, p. 151-199.

Après avoir présenté la pratique de la *lectio diuina* dans l'Antiquité et au Moyen Âge, l'A. propose une vaste étude de la place de la pratique méditative chez les Augustins récollets, du XV^e siècle à nos jours.

J. L.

102. MARZELLA (Francesco), *Tackling mirabilia: Gervase of Tilbury, Walter Map and the Church Fathers — Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism From Antiquity to the Twentieth Century in Honour of Rita Beyers* (voir *supra*, n° 19), p. 573-594.

Souvent rapprochés pour leur discours sur le merveilleux et le surnaturel, le livre III des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury et le *De nugis curialium* de Gautier Map, tous deux surtout actifs dans la seconde moitié du XII^e siècle, se distinguent cependant par leurs finalités et les genres dans lesquels ils s'insèrent. L'usage que les auteurs font des Pères contribue aussi à les différencier: alors que Gautier les néglige, Gervais leur réserve une place importante, en particulier à Augustin, dont le *De ciuitate Dei* (surtout les livres XVIII et XXI) est la source principale de plusieurs chapitres.

J. D.

103. MEISTER ECKHARTS *Predigten*, Band 4/2, herausgegeben und übersetzt von Georg STEER, unter Mitarbeit von Wolfgang KLIMANEK, Heidemarie VOGL, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003-2017, 8 livraisons en 4 fascicules (Die deutschen und lateinischen Werke. Die Deutsche Werke, 4/2).

Georg Steer poursuit l'entreprise, inaugurée par Josef Quint, d'édition critique des sermons allemands de Maître Eckhart. Le volume 4/2 paraît, comme les précédents, sous la forme de fascicules: seuls, pour l'instant, les n° 1 à 8 ont paru, entre 2003 et 2017, qui procurent le texte des sermons 106-117. L'imposant appareil critique qui accompagne l'édition est très précieux pour l'identification qu'il fait des sources de cette prédication: il s'agit, le plus souvent, de pièces du corpus des sermons latins du même auteur. Mais Eckhart mentionne aussi explicitement dans ses sermons plusieurs des sources, surtout patristiques, auxquelles il se réfère: Augustin est le Père le plus représenté («Augustinus sprichet»). Je donne ci-dessous les références des œuvres augustiniennes identifiées par l'éditeur comme sources les plus probables:

- sermon 106 («Aemulor enim vos Dei aemulatione»): *conf.* 1, 1; 11, 7; *trin.* 12;
- sermon 107 («Qui vult venire post me»): *quant. an.* 5, 9;
- sermon 108 («Si non laveris te»): *conf.* 13, 8; *tract. eu. Ioh.* 56, 1;
- sermon 110 («In omnibus requiem quaesivi»): *epist.* 238, 4, 24;
- sermon 111 («Sublevatis oculis Iesus dixit»): *conf.* 8, 11, 27; 10, 26, 37; *en. ps.* 96, 12; *mor. eccl.* 1, 25, 47; *tract. eu. Ioh.* 104, 3;
- sermon 112 («Omnis turba quaerebant eum tangere»): *conf.* 5, 3, 3; 5, 9, 16; 9, 6, 14; 9, 8, 17; 9, 10, 26; *solil.* 1, 1, 2;
- sermon 115 («Von drferleie liehte»): *trin.* 12, 14, 23;
- sermon 117 («Ze dem êrsten suochet daz rîche gotes»): *trin.* 6 2 3; s. 167, 4.

On remarquera toutefois que les emprunts se font rarement d'une manière directe: plusieurs passages résumés ou reformulés figuraient déjà dans les sermons latins d'Eckhart. J. D.

104. STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, Secunda pars: *De dono pietatis*, cura et studio Jacques BERLIOZ, Denise OGILVIE-DAVID et † Colette RIBAUCCOURT, Turnhout: Brepols, 2015, XXVIII-684 p. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, CXXIV A).

Le *Tractatus* du Dominicain lyonnais Étienne de Bourbon est le plus important des recueils d'*exempla* du XIII^e siècle. Faisant suite à l'édition des parties I et III (CCCM CXXIV et CXXIV B, publiés en 2002 et 2006), le présent volume donne à lire, précédé d'une introduction réduite au minimum, le texte de la deuxième partie du recueil, consacrée au «don de piété». La présence d'Augustin y est particulièrement notable: outre les citations dûment indiquées dans l'index des sources (p. 606-607), on remarquera qu'Étienne a emprunté à Augustin (*Civ. Dei* 22, 8) un *exemplum* relatif à des enfants de Césarée de Cappadoce, maudits par leur mère pour s'être mal comportés à son égard, et qui, ayant été trouver Augustin à Hippone, ont été guéris grâce à l'intercession de saint Étienne (*exempl.* 903, p. 581); l'*exempl.* 506 (p. 437-438) conserve un écho de l'interprétation donnée par Augustin du corbeau, vu comme favorisant par son cri («cras cras») la procrastination: on ajoutera les références aux textes (*en. ps.* 102, 16; s. 82, s. 224 et s. *Dolbeau* 14). J. D.

XVII^e-XIX^e SIÈCLES

105. LE NAIN DE TILLEMONT (Louis S.), *Mémoire ecclésiastique. Vol. 13, The life of Augustine of Hippo. Part three, The Pelagian crisis (411-430)*, New York: Peter Lang, 2015, 528 p. (Collectanea augustiniiana).

Il s'agit ici d'un ouvrage qui pourrait être extrêmement intéressant et utile: une traduction anglaise annotée du volume XIII du *Mémoire ecclésiastique* de Le Nain de Tillemont. F. Van Fleteren poursuit ici un travail commencé en 2010. Après une brève introduction de l'auteur, sans notes, sont traduits les articles 212 à 354 de Le Nain de Tillemont, puis les notes du même auteur. Van Fleteren reproduit et traduit les notes de Le Nain de Tillemont, et annote aussi parfois lui-même en ajoutant "editor's note" pour plus de clarté. On se demande pourquoi l'auteur n'a pas traduit les titres des articles, comme des notes, tels qu'on peut les trouver dans l'œuvre de Le Nain de Tillemont. Par exemple, p. 176, article 274, "Zosimus" est donné pour "Zosime écrit aux évêques d'Afrique pour Céleste: néanmoins ne l'absout pas: il excommunique Héros et Lazare" (je conserve l'orthographe et les francisations du XVII^e s.), p. 720; autre exemple, note 69, "Zosimus' Letter" est donné pour "Que la lettre de Zosime pour Celeste peut n'avoir été écrite qu'en septembre" (p. 1014). De façon plus large, la traduction du texte est loin d'être littérale, et a tendance à simplifier le texte français, supprimant parfois des nuances. On serait tenté de parler d'adaptation plus que de réelle traduction. Par exemple, p. 1.; on peut lire: "article 212 Pelagius. After the Church had in principle defeated Donatism in the conference of Carthage, a new opponent arose. The later did not attack the body of the church as the prior one had, but rather

the heart and soul of the Christian religion”. Dans l’original, on lit, p. 561 : “De l’origine et de l’esprit de Pélage l’hérésiarque. L’Eglise ayant terrassé les Donatistes par la Victoire qu’elle avoit remportée sur eux dans la conference de Carthage, se trouva aussitost engagée à combattre contre un nouvel ennemi, qui n’attaquoit plus son corps comme le premier; mais le Coeur et l’âme de la religion en déstuisant la grace du Sauveur qui nous fait Chrétiens.”

L’entreprise de F. Van Fleteren est fort louable et utile, mais l’ensemble manque d’une certaine rigueur scientifique. Son ouvrage a cependant le mérite d’attirer l’attention du lecteur, qui aurait pu oublier l’importance de Le Nain de Tillemont. La republication de son ouvrage, notamment les volumes consacrés à Augustin, modernisé et annoté, pourrait permettre de redonner toute sa place à l’historien de la fin du XVII^e siècle et de mieux comprendre l’influence majeure qu’il a eue sur la critique. M. R.

106. MOSTO (Marisa), *Variaciones de la ‘distentio’ agustiniana – Augustinus*, 61, 240-241, 2016, p. 183-193.

Comparaison à partir du concept de *distentio* entre les *Confessions* et la septième lettre de la *La colonne et le fondement de la vérité* de Pavel Florensky. M. R.

XX^e SIÈCLE ET PÉRIODE CONTEMPORAINE

107. EGUIARTE (Enrique A.), ‘*Sermon sur la chute de Rome*’. *Novela sobre san Agustín – Augustinus*, 61, 242-243, 2016, p. 263-285.

Retour rapide sur le roman de J. Ferrari, *Sermon sur la chute de Rome*, dont l’A. propose une traduction du sermon sur la chute de Rome que l’on trouve dans le roman. M. R.

108. HERRANZ (Maté), *San Agustín en las Encíclicas de Benedicto XVII – La Ciudad de Dios*, 229, 3, p. 573-613.

Analyse de l’influence d’Augustin dans les encycliques de Benoît XVI. La présence d’Augustin, cité à de nombreuses reprises, en particulier au sujet de la charité et de la foi, est centrale. M. R.

XII. – ICONOGRAPHIE

109. PONS PONS (Guillermo), *San Agustín en el “Entierro del Conde de Orgaz.” – La Ciudad de Dios*, 229, 1, 2016, p. 95-114.

Interprétation de la figure d’Augustin dans le tableau “L’enterrement du comte d’Orgaz” du Greco, à partir du *De cura pro mortis gerenda*. M. R.

XIII. – MÉMOIRES ET THÈSES INÉDITS

110. ADROMA ADRUPIAKO (Frédéric), *Caritas Patriae: Loyalisme politique et foi chrétienne. La correspondance entre Nectarius de Coloma et Augustin d’Hippone. Epistulae 90-91; 103-104 (août 408 – mars 409 ap. J.-C.)*, sous la dir. de V. Zarini et F. Cassingena-Trévedy, thèse de doctorat en études latines, soutenue en 2017, à l’Université Paris-Sorbonne, 2 vol., 114 p. + 304 p.

111. PAULIAT (Marie), *Parole de Dieu, réponses des hommes. Augustin exégète et prédicateur du premier évangile dans les Sermones in Matthaeum*, sous la dir. de P. Mattei, thèse de doctorat en études latines, soutenue en 2017, à l’Université Lumière-Lyon II, 2 vol., 684 p. + 288 p.