

# Bulletin augustinien

## pour 1976

### et compléments d'années antérieures<sup>1</sup>

#### I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Bulletin signalétique*, section 519 : *Philosophie* ; section 527 : *Sciences religieuses* ; tome 30, 1976, voir les Index sous Augustin. (Paris, C.N.R.S., Centre de Documentation des Sciences Humaines.)
2. *Bibliographie de l'année 1974 — L'Année philologique*, 45, 1974 (paru en 1976), *Augustinus*, pp. 50-58.
3. *Répertoire bibliographique de la philosophie*, 28, 1976, voir Table onomastique, p. 618 s. v. *Augustinus*. (Louvain, Institut supérieur de Philosophie.)
4. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, tome XI (suite), 1973, pp. 473-479 et *passim* ; t. XI (suite), 1974, pp. 577-583 et *passim* ; t. XI, *Tables*, 1975, s. v. *Augustin d'Hippone*, pp. 699-701. — Tome XII (début), 1976, pp. 19-35 et *passim*.
5. *Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie*, herausgegeben von Wilhelm SCHNEEMELCHER. XIV-XV : *Die Erscheinungen der Jahre 1969 und 1970* (paru en 1977 ; copyright 1976), *Augustinus*, pp. 53-67.
6. CAPÁNAGA Victorino, OROZ RETA José, *Boletín agustiniano — Augustinus*, 21, 1976, pp. 191-199 (Capánaga) et 391-403.

C. r. de : T. J. VAN BAVEL, *Christ in dieser Welt*, Würzburg (1974) ; *Scientia Augustiniana, Festschrift A. Zumkeller*, Würzburg, 1975 ; B. de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'Histoire*, Paris, 1975 ; *Aurelius Augustinus, Die Sorge für die Toten*, introduction de R. ARBESMANN, traduction de G. SCHLÄCHTER, Würzburg, 1975. — Ch. KANNENGIESSER, éd., *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris, 1975 ; D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première éptre de saint Jean*, Paris, 1975 ; Aurelio Agostino, *Le Confessioni*, Antologia a cura di G. M. PIZZUTI, Torino, 1975 ; *Augustine, De dialectica*, translated... by B. DARRRELL JACKSON from the Text newly edited by J. PINBORG, Dordrecht, 1975 (présentation détaillée pp. 397-403).

---

1. Ce *Bulletin* a été rédigé par M.-F. BERROUARD, J.-P. BOUHOT, L. BRIx, G. FOULIET, A.-M. LA BONNARDIÈRE, G. MADEC, M. MOREAU, G. O'DALY, M. TARDIEU.

7. CAPÁNAGA Victorino, *Bibliografía agustiniana — Augustinus*, 21, 1976, pp. 85-88. (Recension de cinq ouvrages récents.)

## II. — TEXTES

8. *Augustine : De Dialectica*. Translated with Introduction and Notes by B. DARRELL JACKSON from the Text newly Edited by Jan PINBORG. Synthese Historical Library, 16. Dordrecht & Boston, D. Reidel, 1975, XII-156 p.

In the Introduction to this edition B. D. J. re-examines the problem of *De dial.*'s authenticity : (a) Pp. 6-42 study the medieval and Renaissance tradition, giving the most complete list available of thirty-nine Mss., and analysing (pp. 11-18) weaknesses in the attribution of the work to Chirius Fortunatianus in six of these, including the oldest extant, the 8th c. Cologne *codex*. There is valuable discussion of *De dial.*'s use in educational curricula from the 9th-15th c., and of the printed editions of the work : the arguments of the Maurists (1679) against its authenticity (cf. *PL* 32, 1385-6) are convincingly met (pp. 26-8). (b) Pp. 43-75 report the largely negative findings of B. D. J.'s computer analysis of quantifiable aspects (word length, vocabulary) of *De dial.*'s language in comparison with limited samples of Aug.'s early writings, his logical works, and selections from Marius Victorinus, Ambrose, and Fortunatianus. The statistical evidence of word length establishes greater similarity between *De dial.* and Aug.'s early writings than between it and the other samples, and though the vocabulary study is indecisive Fortunatianus's authorship claims are countered by the evidence on all counts.

J. P.'s text (clearly translated by B. D. J.) is based on a selective collation of the main Mss. and Ms. groups : although readings from only six Mss. are given in the apparatus, the text printed improves on the hitherto best edition, that of W. Crecelius (1857), supplementing his omissions at VI, 10, 18 (Crec.) and VIII, 14, 10, and adopting H. Hagen's conjectures at v, 7, 17, VI, 10, 1 and VIII, 14, 22. J. P.'s discussion of the Mss. (76-80) is heavily indebted to L. Minio-Paluello (*Aristoteles Latinus* I, LXXX ff.). A complete critical edition of the treatise remains a *desideratum*.

The useful notes (pp. 121-33) analyse the argument and identify sources, but, despite B. D. J.'s remarks on p. x, they could have interpreted the philosophical context of the treatise more fully. A bibliography and *indices* complete this well-planned book, which will be indispensable to future students of Aug.'s logic and semantic theory.

G. O'DALY.

Pour le *De dialectica*, voir aussi n° 17.

9. *Sant'Agostino : Le Confessioni*. Introduzione di Christine MOHRMANN, traduzione di Carlo VITALI. Biblioteca Universale Rizzoli, (Tascabili, L 1). Milano, Rizzoli, 1974, 18 x 11, 432 p.

Pas de changements pour le fond par rapport à la 1<sup>re</sup> éd. 1958 (voir *Rev. ét. augustin.*, 11, 1965, p. 99, n° 19) : format un peu plus grand, texte réimprimé, une page de bibliographie (mais qui s'arrête à 1964 et qui a dû être ajoutée dans une reproduction antérieure) ; mention du texte latin utilisé pour la traduction : éd. M. SKUTELLA, Leipzig, Teubner, 1934. La brève introduction originale a été remplacée par l'un des meilleurs textes consacrés aux *Confessions* : C. MOHRMANN, *Le « Confessioni » come opera letteraria, et Le « Confessioni » come documento autobiografico*, (respectivement pp. 15-30 et 31-46) ; ce sont les deux premiers articles d'une série de trois parus en 1957 et 1959 sous le titre général *Considerazioni sulle « Confessioni » di Sant'Agostino*, le tout déjà reproduit dans MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, tome II, Roma 1961.

Traduction de l'italien de G. O'DALY. — L. B.

10. *Augustin, De catechizandis rudibus* (en russe) — *Bogoslovskie Trudy*, 15, 1976, pp. 25-55.

Première traduction en russe de cette œuvre ; le traducteur n'est pas précisé. (Voir aussi n° 177 et 178.)

11. *Saint Augustine : On Knowing God. In Psalmum XLI Enarratio*. Translated by Julian STEAD — *Monastic Studies*, N° 12, 1976, pp. 151-158.

Traduction d'extraits de cette *Enarr.* Le sous-titre précise de plus : « Opera (Paris, 1835), IV/I, 502-511 » : il s'agit de l'éd. de Gaume où cette *Enarr.* prend les col. 502-517.

12. ÉTAIX Raymond, *Sermon inédit de saint Augustin sur l'amour des parents* — *Revue bénédictine*, 86, 1976, pp. 38-48.

Les lectures pour la fête de saint Marinus (3 janvier) et pour l'octave de saint Marcel (23 janvier), introduites au XI<sup>e</sup> siècle dans le lectionnaire pour l'office de Cluny, ont conservé en deux parties le texte d'un sermon de saint Augustin jusqu'ici inconnu. La première partie (fig. 1-120) se lit dans deux copies du lectionnaire de Cluny effectuées au XII<sup>e</sup> siècle : Paris, *Arsenal* 162, de Saint-Arnoul de Crépy, et Reims, *Bibl. Mun.* 300 de Saint-Remi de Reims ; la seconde (fig. 121-273) dans le manuscrit clunisien de Paris, *B.N.* n.a.l. 2248 écrit vers 1100. L'authenticité augustinienne de ce sermon n'est pas douteuse ; il commente le texte de *Mt.* 10, 37 et pourrait dater selon P. Verbraken des années 414-418. — Lire fig. 12 : *ad quod* ; fig. 71 : *nitores* ; fig. 88 : *Sed nos, inquit, nolumus Christum*.

J.-P. BOUHOT.

13. *Starozytnie teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta paskie i maryjne*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Ludwika GŁADYSZEWSKIEGO. Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976, 24 × 16, 290 p.

Volume collectif où se trouvent disposés suivant l'année liturgique des extraits des Pères, texte et traduction polonaise. Plusieurs extraits augustinien sont donnés pour le temps pascal : *Sermons* 8, 59, 121, 211, 227, 231, 232, 246, Gueff. III et V traduits et présentés par W. Eborowicz, et *En. in ps.* 122, 1-4 traduit par R. Kalka. En introduction à ce volume, L. Gładyszewski donne un aperçu (p. 11-28) sur l'évolution des formes homilétiques des Pères de l'Église.

14. *Aurelius Augustinus. Die Retraktionen in drei Bücher. Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von Carl Johann PERL. Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache. Paderborn, Schöningh, 1976, 22 × 14, xvi-242 p.

Depuis qu'a paru la première traduction du *De musica* (Leipzig etc., 1937 ; reprise ensuite à Paderborn, 1940, etc.), C. J. Perl a donné une quinzaine de volumes à la collection de Paderborn dont il est l'éditeur responsable. Nous en félicitons l'Auteur, en dépit des réserves que notre *Bulletin* a eu l'occasion d'exprimer sur les traductions puisque le but principal est de rendre accessibles aux lecteurs allemands les œuvres d'Augustin. Il ne serait pas difficile d'aligner une fois de plus des passages qui laissent à désirer, mais nous n'avons pas pris le temps de lire toute la traduction, préférant relire plus utilement le texte latin qui est ici juxtaposé à l'allemand. Cela nous a d'ailleurs valu une surprise : le texte latin n'a pas été reproduit d'après *PL* et *CSEL* comme il est dit p. iv, mais d'après *BA* 12, *Les Révisions* (G. Bardy, 1950). Du reste, Perl reconnaît sa dette à l'égard de ce volume 12 (p. xii). Or, cela nous a permis de repérer systématiquement une quinzaine de coquilles de *BA* 12 fidèlement reproduites dans le texte latin que nous recensons. Nous pouvons donc faire d'une pierre deux coups en rectifiant ces endroits ; nous indiquons d'abord la page du volume de Perl, puis la page de *BA* 12 (celle-ci entre parenthèses pour éviter les confusions) : — Page 22, ligne 8 (*BA* 12, page 292, ligne 2 bas) lire *mihī nulla ac varia*. 44, 5 (318, 1 bas) lire *quia opus*. 46, 17 (322, 1 bas) lire *erret*. 76, fin de I, xiv, 4 (360, 4) remplacer la ponctuation ! par ? 148, 4 bas (450, 2 bas) lire *quaestiois*. 150, 16 (452, 7 bas) lire *quaestio*. 150, 18 (452, 3 bas) remplacer la ponctuation ? par un point. 166, 14 (472, 4) lire *non ut hoc*. 166, 5 bas (472; 14) lire *ita descripta*. 168, 9 (474, 6)

lire *diceretur*. 178, 14 (486, 6) lire *provenire*. 182, 17 (490, 17) lire *resuscitatione*. 202, 4 (514, 11) lire *praevalentis*. 214, 7 (528, 3 bas) lire *obscurissima*. 234, 5(554, 2) lire *qui ea*. Aucune de ces coquilles ne se trouve dans *CSEL* ou *PL*. Nous omettons de signaler un certain nombre de virgules superflues, ou mal placées, ou omises, ou remplaçant une autre ponctuation, que le lecteur corrigera facilement lui-même. Comme coquilles propres au volume de Perl (une vingtaine), signalons celles qui sont trompeuses : 22, 6 lire *suscepto opere* (non *suspecto opere*). 50, 9 lire *et minus*. 62, 10 lire *nisi eam qua vivunt*. 74, 13 lire *hoc* (non *homo*). 130, 3 lire *quippe ul.* 138, 13 lire *non reale*. 178, 2<sup>e</sup> titre, lire *De opere*. 180, 15 lire *suspicio*. — Le volume ne comporte aucune note de commentaire ni index, mais une bonne bibliographie générale.

L. B.

15. O'NEILL William, *Augustine. Philosophical Texts*, I : *Aesthetics*, A selection translated by —. San Francisco, Printed by Jungle Press ; translation Copyright 1975 (W. O'Neill) ; 22 × 14, (4)-64 p.

Traduction personnelle d'un choix d'extraits sur le Beau, fondée sur l'ouvrage de Karel Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno et Paris, 1933 (ouvrage traduit en espagnol, Madrid, 1958) ; avec l'indication des principales sources classiques et un index des matières. Ce livret servira donc d'utile complément à Svoboda qui analysait les textes sans les traduire, sauf quelques phrases. Il est toujours déplaisant de critiquer un choix de textes au risque de méconnaître le travail d'un auteur ; nous pensons d'ailleurs que le choix présent est significatif de toute la doctrine augustinienne (en jugeant d'après l'index), mais non pas de toutes ses facettes : l'œuvre oratoire est trop pauvrement représentée, on y trouve d'admirables expressions d'émerveillement esthétique et spirituel. Il est vrai que personne ne peut faire le tour complet d'une douzaine de volumes de la *PL*, de ses suppléments, des éditions critiques (l'A. a utilisé ces éditions pour ses traductions).

L. B.

16. *Il suffit d'aimer. Augustin d'Hippone*. Bonnelles, Orantes de l'Assomption, (1976), 21 × 15, 128 p.

Recueil d'extraits traduits de S. Augustin. « La structure du recueil répond à la double dimension de l'homme : l'âme et Dieu, et la rencontre existentielle de Dieu dans l'amour de nos frères » (p. 8). Ces deux thèmes sont placés sous deux textes, *Confes.* I, 1, *fecisti nos ad te*, « tu nous as créés orientés vers toi », et *Tract. in Ioh. Epist.*, VII, 8 *Dilige et, quod vis, fac*, « Aime et agis comme tu l'entends », traduction donnée p. 7-8, ou plus littéralement p. 74 « Aime et fais ce que tu veux ». Cette formule célèbre est évidemment située ici dans une interprétation générale exacte, l'amour du prochain. Mais nous profitons de l'occasion pour rappeler qu'Augustin l'emploie dans un contexte précis : l'amour doit être le critère de la réprimande comme de toute autre action ; voir les passages parallèles *Tract. in Ioh. Epist.*, X, 7 *Dilige, non potest fieri nisi bene facias* ; *Sermo Frangipane* 5, 3 *Dilige et, quidquid vis, fac* ; *Epistulae ad Galatas expositio*, 57 *Dilige et dic, quod voles* ; c'est aussi le sens de la Règle de S. Augustin, VI, 3 et VII, 3 (éd. Verheijen, *La Règle...*, vol. I, p. 434-435 et 436) où la formule ne figure pas. Quand cette formule a-t-elle été vulgarisée sous la forme « Ama et fac quod vis » ? Nous l'ignorons. Nous signalons à ce propos un texte où Augustin l'emploie en partie, mais « par l'absurde » : *Sermo* 132, II, 2 fin, *Aul, si peccare vis, quaere ubi te non videat* (scil. Deus), *et fac quod vis*.

L. B.

### III. — ÉTUDES CRITIQUES

#### ŒUVRES

17. PÉPIN Jean, *Saint Augustin et la dialectique*. The Saint Augustine Lecture 1972. Villanova, Villanova University Press, 1976, 19 × 13, xxii-274 p.

18. —, *Saint Augustin et la dialectique. Recherches sur le dialogue « De dialectica » et le traité « Contra Cresconium »* — École pratique des Hautes Études, section IV, Sciences historiques et philologiques, *Annuaire*, 105, 1972-1973, p. 297 ; — 106, 1973-1974, pp. 297-298.

Les conférences de J. P. se sont transformées en un petit livre élégant et dense où l'on trouve tout ce qu'on peut souhaiter sur « le *De dialectica* d'Augustin (*Principia dialecticae*) » (pp. 7-132) et sur la « théorie et (la) pratique de la dialectique dans l'œuvre d'Augustin » (pp. 133-255).

En ce qui concerne le *De dialectica*, J. P. estime, comme J. PINBORG, *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik — Classica et Mediaevalia*, 23, 1962 (cf. *Bulletin augustinienn*, *Rev. ét. augustin.* 11, 1965, p. 183), que « c'est sans aucun doute aux adversaires de son authenticité qu'incombe l'onus probandi » (p. 60). Mais l'entreprise serait téméraire après l'étude serrée que J. P. a faite (pp. 33-60) des points communs au *De dial.* et au *De mag.*, au *De doctr. christ.*, au *C. Crescontum*, etc. J. P. étudie aussi à fond le problème des sources de l'opuscule et présente un excellent chapitre d'histoire de la dialectique dans l'Antiquité, traitant de « la tradition des grammairiens » (p. 61-64), de « l'*Organon* d'Aristote » (pp. 64-72), de « la logique stoïcienne » (pp. 72-98), avant d'aborder la question de « la source littéraire » immédiate (pp. 99-132) : l'influence de Varron est assurément prépondérante ; et, plutôt qu'au *De lingua latina* (cf. pp. 114-120), c'est principalement au *De dialectica* de Varron (cf. pp. 121-131) qu'Augustin est redevable.

Dans la deuxième partie, J. P. commence par analyser les déclarations d'Augustin sur la dialectique dans ses différentes œuvres : *C. acad.*, *De ord.*, *Solit.*, *De doctr. christ.*, *C. Cresconium*, *C. Iulianum* (pp. 135-160). Je note simplement à ce propos que J. P. n'a pas utilisé l'introduction et les notes d'A. C. DE VEER relatives au *C. Cresconium*, dans *BA* 31, pp. 9-67 ; pp. 741-751, pour ajouter aussitôt que c'est la seule absence que j'aie constatée dans la bibliographie (pp. 257-266). Suit le chapitre sur « la théorie augustiniennne de la dialectique » : sa définition (pp. 161-166), son objet (pp. 166-187), sa dignité (pp. 188-190), ses rapports avec les autres disciplines (pp. 191-215), ses champions (pp. 215-219). Dans le dernier chapitre : « Dialectique et théologie » (p. 221), J. P. expose les « deux attitudes antithétiques d'Augustin », « l'apologie de la théologie dialectique » d'une part (pp. 221-235), son « procès » de l'autre (pp. 235-255). Dans le premier cas, Augustin se plaît à démontrer à Cresconius que Paul et le Christ lui-même ont été des dialecticiens et que la doctrine chrétienne n'a rien à redouter de la dialectique (cf. *C. Cresconium*, I, 20, 25, cité p. 235). Dans le deuxième cas, au contraire, il souligne que « l'incroyable diffusion de la foi chrétienne fut assurée par de simples pêcheurs, étrangers aux disciplines légales comme à toute culture païenne, dénués notamment des armes de la dialectique » (p. 244, paraphrase de *De civ. Dei*, XXII, 5) ; et il soutient, contre Julien d'Éclanè, « que la dialectique n'est pas une méthode théologique » (p. 252) et que « le dialecticien (est) chassé de l'Église comme un hérétique, parce que le donné chrétien ne souffre pas l'application de son art » (p. 254). Cette dernière phrase fait écho à *C. Iulianum opus imperfectum*, III, 31 : « Ita quæris unde libros loquacissimos impleas, ut etiam dialecticam, ubi opus non est, lectores eorum docere coneris, non cogitans quomodo abiciat Christi ecclesia dialecticum quem cernit haereticum. Quis enim te id agere non intellegat, ut in sapientia verbi evacues crucem Christi (cf. *I Cor.* 1, 17) ? ». Je me demande si J. P. n'en force pas un peu le sens ; à mon avis, Augustin dit seulement que l'Église chasse le dialecticien qu'elle reconnaît hérétique ... Après avoir dressé et développé l'antithèse, J. P. ne manque pas, du reste, de préciser qu'« il ne faut pas l'exagérer » : « la technique vouée aux gémonies est moins, dans l'esprit d'Augustin, la véritable dialectique que sa contrefaçon perverse » (p. 254).

L'ouvrage s'achève par un index bibliographique (pp. 257-266) et un index des principaux textes cités (pp. 267-272). Il y manque un index analytique ; la table des matières (p. XIII-XXI) est très détaillée, mais elle ne peut signaler bien des précisions, par exemple, sur la méthode de travail d'Augustin (p. 32), sur les *libri disciplinarum* et leur procédé *per corporalia ad incorporalia* (pp. 23, 28, 57-58, 122-126), sur les formules équivalentes de *dialectica* (p. 138), sur la distinction de *disciplina* et *facultas* (p. 195), etc., etc.

G. M.

Pour le *De dialectica*, voir aussi n° 8.

19. LEJARD Françoise, *Estudio literario de los diálogos de Casiciaco — Augustinus*, 21, 1976, pp. 371-381.

Traduction d'une version remaniée, amplifiée, du chap. v du *Mémoire de l'A., Le thème du bonheur dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin*, Univ. de Rouen, 1969. (Cf. *Rev. ét. augustini.*, 16, 1970, p. 343, n° 211.)

20. COYLE John Kevin, *Augustine's « De moribus ecclesiae catholicae contra Manichaeos »*. *A Study of the Work and its Sources*. Diss. Freiburg-Schweiz, 1974-1975, dactyl.

21. TRAPÈ Girolamo, *Il problema del maestro in S. Agostino e S. Tommaso — Divinitas*, 18, 1974, pp. 154-167.

G. T. interprète le *De mag.* à l'aide de la notion de culture (« le savoir, la science, la littérature, tout ce que la société réalise scientifiquement et techniquement » (p. 154), mis en rapport avec le langage (p. 156), la foi (p. 158), l'illumination (p. 159)... Vaste perspective qui mériterait quelques pages supplémentaires de justification plus précise.

G. M.

22. SERRIDGE Mary, *Augustine : Every Word is a Name — The New Scholasticism*, 50, 1976, pp. 183-192.

Analyse et interprétation linguistique de *De magistro*, 5, 16-6, 17. En affirmant que tous les mots sont des noms et tous les noms des mots (6, 17), Augustin ne commet pas « une grossière confusion entre le langage ordinaire et le métalangage » ; « il veut seulement montrer que toute expression du langage ordinaire est un signe nominal, bien que ce qu'elle nomme puisse en certains cas être seulement mental, et que certaines propositions métalinguistiques peuvent être construites pour montrer cela » (p. 192). En réalité, la lecture du *dialogue* en son entier (cf. G. MADEC, *Analyse du « De magistro » — Rev. ét. augustini.* 21, 1975, pp. 63-71) montre que l'entretien sur le langage ne se tient pas sur le plan d'une théorie objective, mais comporte une part de jeu dialectique et paradoxal, et qu'il convient de prendre certaines affirmations « cum grano salis ».

G. M.

23. VAN FLETEREN F., *Augustine's « De vera religione »*. *A new approach — Augustinianum*, 16, 1976, pp. 475-497.

« Plan » du *De vera religione* (pp. 478-479) et commentaire du résumé des *Retractationes*, I, 13, 1.

G. M.

24. HERRERA R. A., *The Foolish of the De utilitate credendi : A parallel to Anselm's insipiens ? — Analecta Anselmiana*, 5, 1976, pp. 133-140.

Variation sur le *crede ut intellegas*. Il y a bien dans le *De utilitate credendi*, 12, 27, distinction nette entre les *stulti* et les *sapientes* ; mais, s'il s'agit du thème de l'*insipiens* (cf. p. 133), mieux vaut se reporter au *De libero arbitrio*, II, 2, 5.

G. M.

25. DIVJAK J., *Zur Textüberlieferung der augustinischen « Expositio in epistolam ad Galatas »*. — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie Verlag, 1976, pp. 402-409.

L'A. a édité l'*Expositio* cette même année 1971 où il présenta la conférence à Oxford, voir *CSEL* 84, pp. 53-141. Après une vue sommaire de la tradition manuscrite, la conférence développe les pp. xxvii-xxix du *CSEL* 84, c'est-à-dire la question des deux Préfaces différentes que l'on trouve pour cette *Expositio*. La *Praefatio longior* est une forme tardive due à un inconnu qui voulait résumer plus complètement le contenu de l'*Expositio*. Dans la conférence, ces deux Préfaces sont commodément présentées en synopse.

L. B.

25. PINOCHERLE Alberto, *Sulla composizione del « De doctrina christiana » di S. Agostino. — Storiografia e Storia. Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider. Roma, Bulzoni, 1974, vol. II, pp. 541-559.*

27. —, *S. Agostino : tra il « De doctrina christiana » e le Confessioni » — Archeologia classica, 25-26, 1973-1974, pp. 555-574.*

28. KEVANE E., « *Translatio imperii* » : Augustine's « *De doctrina christiana* » and the Classical « *Paideia* ». — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 446-460.

Le *De doctr. christ.* est une simple transposition de la *paideia* classique. *Doctrina* a bien le sens total de *paideia*, comme le montre l'analyse des termes *tractare, tradere, instituere, praecepta, exercitatio, litterae, doctrina* chez les Classiques latins et chez Augustin. Simple transposition, cf. *De doctr. christ.*, IV, XXXI, 64 *doctrina sana id est christiana*. La transposition culturelle va de pair avec la *translatio imperii*, la Cité profane remplacée par la Cité chrétienne, d'où le titre de l'article.

L. B.

29. ALLARD G.-H., *L'articulation du sens et du signe dans le « De doctrina christiana » de s. Augustin. — Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 377-388.

30. PIĘSZCZOCH S., *L'actualité des idées fondamentales sur l'exégèse contenues dans le « De doctrina christiana » de S. Augustin. — Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 484-486.

31. LUONGO Gennaro, *Autobiografia ed esegesi biblica nelle « Confessioni » di Agostino — La Parola del Passato*, 1976, fasc. 169 (juillet-août), pp. 286-306.

L'A. a eu le courage de relire presque tout ce qui a été écrit sur l'unité des *Confessions*. C'est indispensable si l'on veut se faire une opinion et cela peut écarter l'illusion de trouver enfin la clé unique ou principale. L'A. a la modestie de suivre ses devanciers ; ses propres observations se résument à quelques prises de position que nous acceptons : Les *Confessions* sont une œuvre achevée, non pas interrompue à la fin ; bien qu'elles soient rédigées par étapes, Augustin les donne pour un tout (*Retract.* II, 6) ; le long commentaire de la Genèse est annoncé à la fin du livre X, ce n'est pas un supplément artificiel, la Bible ou la Genèse est le livre par excellence pour les Pères, sa fonction est pastorale ici dans le prolongement du livre X, et il illustre parfaitement le thème de la *creatio-formatio* de l'être spirituel ; il n'y a pas lieu d'isoler un thème conducteur, car les thèmes foisonnent (on pourrait comparer ceci avec des séries de *Tractatus* ou d'*Enarrationes*, voire d'autres *sermons*, où l'on trouve ce procédé plus appuyé au bénéfice du public non cultivé).

L. B.

32. VANCE Eugene, *Le moi comme langage : Saint Augustin et l'autobiographie — Poétique, Revue de théorie et d'analyse littéraires*, n° 14, 1973, pp. 163-177. (Traduit de l'anglais par Jean-Michel RABATÉ.)

La psychologie des *Confessions*.

33. CROUSE R. D., « *Recurrrens in te unum* » : The Pattern of St. Augustine's « *Confessions* ». — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 389-392.

Bien que nous n'aimions pas le terme « pattern », cet article est bon : il ne prétend pas faire table rase de tout ce qu'on a écrit sur le sujet depuis un demi-siècle ; il montre une des composantes, essentielle d'ailleurs, de la logique spirituelle d'Augustin : les *Confessions* présentent « the itinerary of descent, conversion, and return » (p. 392) d'Augustin et de l'homme tout court. Mais le titre de l'article est mal choisi : *recurrrens in te unum* (*Conf.*

XII, xxviii, 38) désigne la créature entière dans sa dissimilitude ontologique originelle, et qui est *bonne* (voir tout ce contexte), et non pas la créature déchue ou détournée de Dieu puis revenant à Dieu. — A propos des remarques initiales sur l'unité des *Confessions*, les auteurs qui s'en sont occupés auraient dû écouter plus attentivement la mise en garde de M. Marrou (1938) sur la manière de composer d'Augustin, qui n'est pas la nôtre ; ils auraient dû surtout lire *Retract.*, la fin du Prologue où Augustin déclare qu'il veut donner à ses lecteurs éventuels la possibilité de lire ses *opuscula* dans l'ordre chronologique (*opuscula* est ici un terme de modestie qui désigne les « ouvrages » formant un tout, lettres, sermons, traités courts ou longs, indépendamment du fait qu'ils soient composés d'un seul « livre » ou de plusieurs, cf. *Retract.*, début du Prologue) ; ce souci chronologique s'étend manifestement aux « livres » mêmes d'un ouvrage, comme on le voit constamment dans les *Retractiones*, dès le *De beata vita* et le *De ordine* qui ont interrompu le *Contra Academicos*. Mais, d'une part, Augustin l'a fait « dans la mesure du possible », *quantum poterit, curabo* (*Retract.*, fin du Prologue), c'est-à-dire dans la mesure où le permettaient sa mémoire et le classement de sa bibliothèque ; d'autre part, il pouvait avoir des raisons suffisantes de ne pas le faire dans tous les cas. Un exemple intéressant est le *De doctr. christ.* (*Retract.* II, 4) où Augustin indique les étapes de la composition, mais sans mentionner le fait que les livres I-II étaient « édités » à part avant l'achèvement de l'ouvrage (voir, pour faire bref, l'introduction de G. M. Green, *CSEL* 80). Pour les *Confessions*, Augustin a dû les considérer comme un tout, indépendamment de leur circulation antérieure, attestée, semble-t-il, par *Conf.* X, III, 4 *confessiones... cum leguntur et audiuntur*, et confirmée, semble-t-il encore, par d'autres indices. Dans *Retract.* II, 3, aucune allusion à des étapes de composition des *Confessions* ; uniquement la déclaration de l'auteur sur le plan général, *de me* (I-X), *de Scripturis Sanctis* (XI-XIII). La déclaration de l'auteur, et d'un auteur aussi sincère qu'Augustin, prime toutes les autres considérations. Nous croyons qu'Augustin a voulu délibérément détourner l'attention d'un fait secondaire et connu de tout le public cultivé de son époque ; contrairement à l'intérêt chronologique des autres ouvrages, les *Confessions* demandaient à être lues dans leur tout, comme une chronologie spirituelle avant d'être matérielle (avis aux vulgarisateurs des seuls premiers livres des *Confessions* !). Mais si Augustin avait pu prévoir les embarras qu'il allait causer à la recherche moderne, il nous aurait fait la grâce de quelques précisions chronologiques. Il n'a peut-être pas pensé, comme Horace, qu'il était *aere perennius*...

L. B.

34. LAMARQUE Marie-Claude, *L'unité de l'homme dans les Confessions de saint Augustin — Quaderni dell'Umanesimo* (Roma), 1974, n° 6, pp. 191-197.

Unité assurée par la libre correspondance de l'homme au dessein de Dieu à son égard.

35. ETOHEGARAY CRUZ A., *Le « De catechizandis rudibus » de saint Augustin et le renouveau catéchétique français du XVII<sup>e</sup> siècle.* — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 422-427.

L'A. a donné en 1971, dans la revue *Helmantica*, une introduction et une annotation à la traduction (par J. Oroz-Reta) du *De cat. rud.* (voir *Rev. ét. augustin.*, 18, 1972, p. 299, n° 19). Il a publié divers articles sur l'influence du *De cat. rud.* (voir *Rev. ét. augustin.*, 14, 1968, p. 338, n° 390 ; p. 340, n° 396 ; — 19, 1973, p. 328, n° 55). Dans le présent article, il présente brièvement : deux traductions françaises du *De cat. rud.* ; le *Grand Catéchisme historique* de Fleury ; un *Avertissement* de Bossuet ; *De l'Éducation des Filles*, de Fénelon.

L. B.

36. LA BONNARDIÈRE A.-M., *Le « De Trinitate » de saint Augustin éclairé par sa Correspondance* — *École pratique des Hautes Études*, V<sup>e</sup> section : Sciences religieuses, Annuaire, tome LXXXIV, Comptes rendus des Conférences de l'année universitaire de 1975-1976, pp. 317-322.

La doctrine des Livres I-IV éclairée par les œuvres contemporaines, surtout par les *Lettres* (une douzaine), à deux points de vue : l'incarnation du Fils (*Epist.* 11, celle-ci nettement antérieure à *De Trin.* I), et les diverses questions touchant la vision de Dieu (dossier très fourni).



37. HASENOHR Geneviève, *Les traductions romanes du « De civitate Dei »*. — I. *La traduction italienne* — *Revue d'histoire des textes*, 5, 1975, pp. 189-238.

L'A. nous livre ici la première partie de son mémoire de l'École française de Rome qui était intitulé : *Les anciennes traductions italiennes du De civitate Dei*, et qui lui avait mérité les plus vifs éloges du rapporteur (cf. *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1968*, pp. 299-300). Ce premier article est consacré à la plus ancienne traduction italienne dont l'édition incunabe et les nombreuses rééditions jusqu'au XIX<sup>e</sup> s. témoignent de son succès. Comme il convenait, l'A. étudie tout d'abord la tradition manuscrite. Les trente-trois manuscrits recensés, tous du XV<sup>e</sup> s., sauf un du XVI<sup>e</sup> s., sont originaires d'Italie, dont vingt-six de Florence ou des environs. La traduction de la *Cité de Dieu* au complet est donnée par vingt d'entre eux, les autres ne livrant que quelques livres ou seulement des extraits. Chacun de ces manuscrits fait l'objet d'une analyse minutieuse : description, écriture, particularités dialectales, origine, copistes, possesseurs. On ne peut qu'admirer le soin et l'érudition déployés par l'A. dans chacune de ses enquêtes ; rien ne paraît lui avoir échappé et on ne peut que lui faire crédit. Cette étude est intéressante à divers titres : paléographie, linguistique, histoire du livre, etc., et les lecteurs y trouveront matière suivant leur spécialité. Nous avons pour notre part été intéressé par les signalements des miniatures représentant saint Augustin, dont les plus intéressantes sont les vingt-six scènes de la vie d'Augustin dans le ms. de Florence B. N. II.I.112, fol. 315-317, étudiées déjà par divers auteurs et récemment par J. et P. Courcelle, *Iconographie de saint Augustin. Les cycles du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1969, pp. 75-84. Un autre ms. de Florence, B. N. II.III.191 comporte également une miniature intéressante qui représenterait, à en croire G. H., « saint Augustin en train de baptiser un homme, tandis que trois religieux..., chantent le *Sanctus* » ; il s'agit en fait du baptême d'Augustin par Ambroise, et du chant du *Te Deum*, scène traditionnelle dans l'iconographie d'Augustin. — Cette traduction a été éditée dès la fin du XV<sup>e</sup> s. ; mais faute d'indication typographique, le lieu et la date demeurent imprécis : Florence ou Venise, chez Antonio Miscomini ? vers 1483. La donnée la plus sûre est celle à laquelle est parvenue G. H., par comparaison de ce texte imprimé avec les manuscrits : « l'édition n'a pas été faite sur un manuscrit florentin, mais sur le manuscrit de Ferrare, dont elle présente toutes les variantes et les fautes caractéristiques. » — Dernière question soulevée : quel est l'auteur de cette traduction ? G. H. examine, pour la rejeter, l'opinion traditionnelle attribuant cette traduction au dominicain Jacopo Passavanti. Mais elle ne fait pas état d'une autre opinion remontant d'après notre enquête à Isidoro UGURGERI, *Le Pompe Sanesi o' vero Relazione delli Huomini, e donne illustri di Siena, e suo stato*, Parte I. In Pistoia, 1649, p. 563 : « Niccolò Piccolomini del Mandolo Grandi di Siena, fu intendentissimo delle due lingue latina, e Toscana, le quali praticò in molte Orazioni, che fece nell'una e nell'altra, con molti altri suoi vaghissimi componimenti ; ma la maggiore, e più celebre fatica, che habbia fatto è, ch'egli ha tradotto di latino in Toscano il P.S. Agostino de Civitate Dei, la qual traduzione si vede alle stampe. » Opinion que reprend à son compte Giusto Fontanini, *Della eloquenza italiana*, Roma 1736, p. 689 : « Di questo volgarizzamento si parlò addietro senza più attribuirlo al Passavanti con Jacopo Corbinelli, ma piuttosto con Isidoro Ugurgeri (sic) a Niccolò Piccolomini. » A partir de ce moment, on trouve la mention de la double attribution, par exemple dans la réimpression de 1742, à Venise, par P. Bassaglia et F. Hertzhauser qui récusent l'un et l'autre nom et optent pour un traducteur anonyme, également dans la nouvelle traduction italienne de la *Cité de Dieu* par Cesare Benvenuti, Rome 1743. L'érudit Apostolo Zeno, dans la réédition de la *Biblioteca dell'eloquenza italiana* de G. Fontanini, publiée à Parme en 2 vol., 1803-1804, au dit de Fontanini cité ci-dessus, ajoute en note « il suo dialetto lo fa credere fattura piuttosto di un fiorentino, che di un sanese, e che se non è certo, che il Passavanti ne sia stato l'interprete, è però evidente, che non può esserlo stato quel Niccolò Piccolomini, messo in campo da Isidoro Ugurgeri (sic), tra la cui autorità, e quella di Jacopo Corbinelli si sa esser notabil divario ». En consultant la notice de C. Schoenemann consacrée aux œuvres de s. Augustin, dans *Bibliotheca...*, notice reproduite dans *PL* 47, col. 155, G. H. aurait eu connaissance de ce partage d'attribution. Mais c'est là un problème secondaire qui ne diminue en rien sa savante recherche.

38. GAGÉ Jean, *Les autels de Titus Tatius. Une variante sabine des rites d'intégration dans les curies ? — Mélanges offerts à Jacques Heurgon : L'Italie préromaine et la Rome républicaine*. Collection de l'École française de Rome, 27, vol. I-II. École française de Rome, 1976, vol. I, pp. 309-322.

L'A. propose de lire *Luam* ou *Luem* au lieu de *Lucem* en *De Civ. Dei*, IV, 23, dans la liste des autels de Tatius. (La liste comporte aussi *Lunam*, qui n'est pas en cause ici.)

39. LA BONNARDIÈRE Anne-Marie, *Les « Enarrationes in psalmos » prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409 — Recherches augustiniennes*, 11 (Paris, Études Augustiniennes, 1976), pp. 52-90.

Par une démonstration serrée, l'A. parvient à dater de décembre 409 une série de onze *Enarrationes* : 107, 103 sermons 1 à 4, 80, 146, 102, 57, 86, toutes prêchées à Carthage. Ces sermons ont certainement entre eux des liens étroits. Les sept psaumes commentés sont des prières de louange. Un appel insistant et répété est adressé aux fidèles pour qu'ils subviennent aux besoins des fidèles. Et des allusions directes indiquent clairement que des jeux publics (*munera*) avaient lieu à ce moment à Carthage. Les dates limites étant fixées, soit après les lois impériales contre les païens de 399 et 407, et avant le sac de Rome de 410, ces sermons ne peuvent avoir été prêchés qu'en décembre 409 lors d'un séjour d'Augustin à Carthage attesté par la correspondance échangée entre Paulin et l'évêque d'Hippone. L'A. tente même de fixer les dates précises de chacune de ces prédications, mais les arguments nous paraissent plus hasardeux. Mises à part les *En. in ps. 103*, s. 4 et *En. in ps. 80*, où est indiqué le jour de la semaine, un dimanche pour la première un lundi pour la seconde, nous ne pensons pas que l'*En. in ps. 103*, s. 1 puisse être fixée un dimanche du seul fait qu'Augustin la présente comme un *sermo debitus*. Cette expression qui revient très souvent dans la prédication d'Augustin correspond à l'idée que l'évêque a de son devoir de pasteur (*Sermon 153*, 1 « Caritari uestrae debitores nos esse scio, exactores uos esse sentio » ; *Sermon 183*, 1 « Vestrae caritatis exspectatio, mei debiti exactio est ». En finale de sermon, Augustin annonce souvent une suite (*debitus*) à laquelle il fait écho généralement dans l'exorde du sermon suivant, les exemples sont nombreux plus particulièrement dans les *Tractatus in Ioh. Ev.*, et dans les *Enarrationes*, et l'on ne peut conclure systématiquement que dans chaque cas le sermon *debitus* ait été prêché un dimanche ou un jour de fête.

G. F.

40. RONDET Henri, *Essais sur la chronologie des « Enarrationes in Psalmos » de saint Augustin* (suite) — *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 77, 1976, pp. 99-118.

Le P. Rondet, avec l'aide de plusieurs collaborateurs qui ont assuré la révision et l'impression de l'article, traite de la chronologie des *Enarrationes in Psalmos* 90 à 100. Cet essai fait suite aux articles précédemment parus dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* t. 61, 1960, pp. 117-217 et 258-268 ; t. 65, 1964, pp. 110-136 ; t. 68, 1967, pp. 180-202 ; t. 71, 1970, pp. 174-200 ; t. 75, 1974, pp. 161-188.

D'entrée de jeu, on peut regretter la méthode elle-même qui, en étudiant les *Enarrationes in Psalmos* dans l'ordre de numérotation du Psautier, ne respecte pas l'ordre de leur apparition dans l'œuvre d'Augustin (groupements par lieux, par circonstances liturgiques, par événements tels que les Conciles, etc.). Nous avons donc ici onze notices juxtaposées qui présentent, pour chacune des *Enarrationes* 90 à 100, une série de réflexions faites au courant de la lecture du texte : remarques judicieuses sur le vocabulaire ; acception ou critique de positions antérieures ; comparaisons avec d'autres *Enarrationes* ; suggestions de pistes de recherches en vue d'une datation plus précise. L'ensemble de ces notations, souvent pleines de finesse, donne l'impression d'un travail encore en chantier, qui attend recherches plus fouillées et prises de position plus vigoureuses.

Tentons de recueillir brièvement ce qu'il faut retenir au sujet de la localisation et de la datation des *Enarrationes in Psalmos* 90 à 100.

Il y a tout d'abord consensus de tous les chercheurs pour localiser et dater les *Enarrationes* 95 et 96. L'*Enarratio* 95 a été prêchée à Hippone, en présence de Severus de Milev, à l'extrême fin du Carême 407, après la prédication de l'*Enarratio* 181. L'*Enarratio* 96

a été prêchée à Carthage, peu après le Concile du 27 avril 399 et la prédication du *Sermo* 62 au moment de représentations de jeux païens occasionnés par la fête des *Floralia*.

La localisation des neuf autres *Enarrationes* présente plus de difficultés. Si le P. Rondet place à peu près sans hésitation les *Enarrationes* 93 et 98 à Carthage et les *Enarrationes* 94 et 97 à Hippone, il hésite devant le cas de l'*Enarratio* 99 ; il ne se prononce pas pour les *Enarrationes* 90, 91, 92 et 100 : serait-ce parce qu'il les situe toutes les quatre tacitement à Hippone comme un fait allant de soi ? Nous pensons en effet qu'Augustin a prêché dans son diocèse 90, 91, 92, 97 et 100 et à Carthage 98. Réservons pour l'instant 94. L'*Enarratio* 93 a été prêchée en un lieu qui a durement souffert de la tyrannie d'une puissante maison enfin disparue : s'agit-il de celle d'Heraclianus comme le pensent plusieurs chercheurs, ce que conteste le P. Rondet qui suggère l'hypothèse Gildon. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas qu'il puisse être question ni de Carthage ni d'Hippone. On voit que la localisation de l'*Enarratio* 93 dépend d'un problème prosopographique (cas d'un anonyme officiel à identifier). Quant à l'*Enarratio* 99, le P. Rondet a tort de sous-estimer le lemme du manuscrit D 547 de Milan : *Carthagine in basilica Caelerina* (voir dans *M.A.I.*, p. 314 et 321, les confirmations données par dom de Bruyne et dom Wilmart).

La datation de ces neuf *Enarrationes* suscite de la part de P. Rondet beaucoup d'hésitations. Commençons par l'*Enarratio* 94 que nous avons réservée : son lieu et sa date dépendent de l'identification prosopographique d'un anonyme, le *Pater* en présence de qui Augustin a prêché : s'agit-il de Valère avant sa mort, à Hippone (396 ou 397 ?) ; s'agit-il d'Aurelius de Carthage en une circonstance encore inconnue ? Zarb optait pour la première hypothèse ; Rondet s'y rallie et il semble que ce soit sagesse (nous avons eu l'occasion de remarquer, pour certains versets du Psaume 94, des différences textuelles entre les prédications données à Hippone et celles données à Carthage).

Les autres *Enarrationes* prêchées à Hippone relèvent d'une recherche d'ensemble sur la prédication d'Augustin sur le Psautier dans son diocèse ; certaines suggestions isolées du P. Rondet pourront alors être reprises à bon escient. Nous nous permettons seulement ici de rappeler qu'en ce qui regarde l'*Enarratio in Psalmum* 100, nous pensons avoir déjà démontré (*Biblia Augustiniana, Livre de la Sagesse*, Paris 1970, pp. 39-42) que cette *Enarratio*, qui cite un texte de la Sagesse en l'attribuant à Salomon, ne peut être qu'antérieure au texte du *De Doctrina christiana* II, 8 (13) : elle daterait donc à la rigueur des débuts de l'épiscopat (395-396), ce qui était déjà l'opinion de Zarb, finalement reconnue plausible par le P. Rondet lui-même.

Restent les *Enarrationes* 93, 98 et 99. Pour la première, sa date dépend de la solution du problème prosopographique évoqué plus haut : s'il s'agit d'Heraclianus, l'*Enarratio* 93 est postérieure à 413 ; s'il s'agit de Gildon, l'*Enarratio* peut être antérieure à 411. Sur ce premier problème s'en greffe un second que rappelle le P. Rondet en faisant allusion à l'hypothèse de Zarb : la prédication par Augustin en une même circonstance, hors d'Hippone et de Carthage, des *Enarrationes* sur les Psaumes 34, 68, 93 et 139. Problème ouvert dont personne n'a encore donné une solution adéquate. Ce n'est pas ici le lieu de rouvrir le débat.

Selon toutes probabilités, l'*Enarratio* 99 fut prêchée à Carthage en 399.

Quant à l'*Enarratio* 98, elle fut prêchée à Carthage au lendemain des festivités païennes annuelles qui entraînaient un jeûne de la part de la communauté chrétienne. Il semble bien qu'il s'agisse des fêtes du premier janvier. Or Augustin s'est trouvé à Carthage, le premier janvier, en 410 et en 413. Le P. Rondet pense que le développement relatif à *Ps.* 98, 6-8 qui se trouve dans le *De peccatorum meritis et remissione* II, 16 (25) est antérieur au développement correspondant qui appartient à l'*Enarratio* 98 ; en ce cas l'*Enarratio* serait du premier janvier 413. Mais la succession des deux textes peut fort bien avoir été inverse, d'autant plus que l'*Enarratio* 98 ne révèle pas de résonance antipélagienne ; l'*Enarratio* 98 serait donc du 1<sup>er</sup> janvier 410, ce qui rendrait raison de plusieurs ressemblances qu'elle offre avec les *Enarrationes* prêchées à Carthage en décembre 409.

On voit que les essais du P. Rondet, tout en apportant des matériaux de valeur à la datation des *Enarrationes in Psalmos*, demandent encore de sérieuses mises au point. Pour finir, nous avons remarqué l'usage courant que fait l'auteur de l'expression : « corps mystique » ; or saint Augustin ne l'emploie jamais ; quand il s'agit de l'Église, Augustin

fidèle à saint Paul, dit *corpus Christi*. L'expression « corps mystique » est entrée dans l'ecclésiologie beaucoup plus tardivement.

A.-M. LA BONNARDIÈRE.

41. POQUE Suzanne, *L'énigme des Enarrationes in Psalmos 110-117 de saint Augustin*, — *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 77, 1976, pp. 241-264.

Après avoir énuméré les diverses catégories de genres littéraires qu'offrent les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin, l'auteur de l'article se propose de percer le mystère qui enveloppe encore la série des *Enarrationes in Psalmos* 110 à 117. Intriguée et stimulée par la phrase énigmatique par laquelle je terminais moi-même un chapitre relatif à ces *Enarrationes* (*Recherches de Chronologie augustinienne*, Paris, 1965, p. 164), S. Poque entreprend, sur nouveaux frais, de soumettre ces textes à nouvelles épreuves : « Il est de prime abord nécessaire de poser à nouveau la question : *dictati an in populo disputati* ? Pour saisir s'il convient de suivre à ce sujet les indications de Possidius [qui place 110-117 dans les vingt et un commentaires *dictati*] ou celles des Mauristes [qui les intitulent *sermo ad populum* ou *sermo ad plebem*], je me suis proposé d'étudier ce qui, dans ces morceaux, constitue des éléments de style oral. Pour discerner le style oral réel d'un style oral fictif une méthode se présente d'elle-même dans le cas qui nous occupe : on peut se livrer à une double étude comparative en confrontant nos textes d'une part avec des *Enarrationes* sûrement dictées, d'autre part avec des *Enarrationes* sûrement prêchées. La durée tout d'abord de ces morceaux prétendument oratoires, en second lieu la part qui y revient au dialogue avec les auditeurs, enfin la présence d'un contexte, c'est-à-dire de circonstances concomitantes perceptibles à travers le texte, tels sont les trois points de notre analyse. »

Une première partie — *La longueur des Enarrationes 110-117* — se termine par un constat de brièveté caractéristique qui les rapproche du premier type des commentaires dictés (1-32). La seconde partie — *Le dialogue avec les auditeurs* — se subdivise en trois paragraphes : la *captatio benevolentiae* des exordes ; l'interpellation de l'auditoire ; les formes de la deuxième personne. Les conclusions se ramènent aux constatations suivantes : la valeur oratoire du style est plus marquée dans les exordes que dans la suite des *Enarrationes* ; l'éventail des interpellations de l'auditoire est assez fourni (étude du terme : *fratres*) ; Augustin use volontiers du procédé diatribique du dialogue fictif ; la courbe d'emploi des formes de la seconde personne dans les plus courtes *Enarrationes* prêchées et dans les *Enarrationes in Psalmos* alléluïatiques révèle que les *Enarrationes* 110-117 semblent se rapprocher des commentaires dictés. S. Poque avoue que les deux premières parties de son enquête ne lui ont pas permis « de résoudre le problème du caractère écrit ou oral de nos textes ».

Aussi bien, dans une troisième partie, partant de l'hypothèse provisoire d'une prédication, S. P. tente de retrouver d'une part des précisions sur la liturgie, d'autre part l'identification d'une partie de l'auditoire. Les précisions liturgiques viendraient de l'interprétation de la première phrase de l'*Enarratio in Psalmum* 110 (*Venerunt dies ut cantemus Alleluia*), et surtout des allusions que laisseraient deviner certaines reminiscences et citations scripturaires de l'*Enarratio* 110 (*Mat.* 19 et *II Tim.* 4, 14) ; ces citations apparenteraient cette « prédication » à la *Passio Mariani et Jacobi*, de telle sorte que l'*Enarratio* 110 pourrait être considérée comme un « *sermo* » du 6 mai et que les huit *Enarrationes* 110 à 117 s'échelonnent en une période brève à partir de ce 6 mai. Par une autre voie, S. P. croit déceler la présence d'évêques dans l'auditoire d'Augustin et elle conclut que nos huit sermons auraient été prêchés à l'occasion d'un Concile à Carthage et, sans doute, en 399. Revenant enfin, dans sa conclusion, au doute méthodique, S. P. suggère qu'Augustin aurait rédigé d'avance les huit *Enarrationes* dans le but de les prêcher à Carthage en une circonstance prévue comme imminente, ce qui permet de comprendre qu'en 422, transmettant à Dulcitius un fragment de l'*Enarratio in Psalmum* 111 (*De Octo Quaest. Dulc.*, qu. 4), Augustin puisse lui dire qu'il s'agit d'un texte qu'il a prêché devant le peuple.

Sans doute faut-il féliciter S. Poque d'avoir tenté de réduire l'énigme des *Enarrationes in Psalmos* 110 à 117 ; mais a-t-elle réussi ? Toutes les évaluations numériques et statistiques dont elle donne les résultats et les graphiques sont appelées à rendre de grands services. Les remarques d'ordre stylistique sont précises et judicieuses. Cependant je

ne m'estime pas convaincue par les démonstrations subtiles de S. Poque relatives aux circonstances locales et temporelles des *Enarrationes* 110 à 117.

Les preuves sur lesquelles est appuyée l'hypothèse d'une présence d'évêques dans l'auditoire d'Augustin sont trop fragiles ; s'il s'agit essentiellement de deux formulations fournies par l'*Enarratio* 112, 3 (*domini et pueri*) et par l'*Enarratio in Psalmum* 114, 1 (*fratres et filii carissimi*) ; sans doute *domini* et *fratres* désignent-ils souvent des évêques, surtout dans les adresses des *Epistulae* d'Augustin ; mais ces deux mots ont beaucoup d'autres usages, ne serait-ce que celui qui désigne les moines du nom de *fratres*. Rattacher ces maigres indices à la circonstance d'une prédication lors du Concile de 399 à Carthage nous semble assez irréal : il ne faut pas oublier que le Concile a eu lieu, en 399, le 27 avril et que, par hypothèse, la prédication d'Augustin n'aurait débuté que le 6 mai : à cette date (si l'on tient compte des habitudes des Pères du Concile en Afrique) tous les évêques étaient retournés dans leurs diocèses (cf. C. Munier, *Concilia Africae*, OCL 259, p. XXIV et 193-194). Ajoutons que la documentation relative au Concile de 399 est très pauvre.

Cependant ce sont surtout les indications de S. Poque au sujet de la liturgie et de l'Écriture qui font problème. Dans un souci de brièveté je traiterai seulement de deux cas, les péripécies présentées comme ayant été peut-être les lectures liturgiques du jour de la prédication de l'*Enarratio in Psalmum* 110 : *II Tim.* 4 et *Mat.* 10.

S. P. (p. 256, note 48) indique que « *II Tim.* 4, 6-17 est lu au 29 Juin (*Natalis* de Pierre et Paul), *Mat.* 19 est lu le 18 Août (*Natalis* de la *Massa Candida*) » ; elle renvoie à mon article : *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion des fêtes de martyrs*, dans *Recherches augustiniennes*, 7, Paris 1971, pp. 79-104. — Le 29 juin, la péripécie citée et commentée par Augustin comme étant la « *passio* » de Paul était *II Tim.* 4, 6-8 ; le texte ne dépassait pas le verset 8. Il faut dire que le chapitre quatrième de *II Tim.* est absent de l'œuvre de saint Augustin à partir du verset 9, à deux exceptions près : une citation de 4, 20 (*Sermo Wilmar* 12, 6) et un petit dossier concernant le cas du fondeur Alexandre, auquel justement fait allusion l'*Enarratio* 110, 2, au cours d'une énumération qui regroupe les fauteurs d'iniquités : Judas, Simon le Mage, Alexandre, toutes gens au milieu desquels gémit l'Église. Cette allusion au fondeur Alexandre existe dès le *De sermone Domini in monte I*, 22 (73) et plusieurs fois ensuite, mais jamais dans une prédication, hormis le cas hypothétique de l'*Enarratio* 110 où, de toute évidence, elle n'a pas été l'objet d'une lecture liturgique pas plus que les péripécies concernant Judas et Simon le Mage.

Dans l'article ci-dessus mentionné, j'avais consigné qu'un fragment de *Mat.* 19 avait fait l'objet d'une lecture liturgique le 18 août 417, jour de la prédication à Utique de l'*Enarratio in Psalmum* 144. Fait unique dans les *Enarrationes* prêchées pour une fête de martyrs ; lecture attestée sans doute aussi par le *Sermo* 306, daté d'un 18 août et prêché peut-être à Utique. Toutes vérifications faites depuis lors, il n'y a pas, à notre connaissance, d'autre utilisation d'un fragment de *Mat.* 19 (péripécie du jeune homme riche et du danger des richesses) pour une fête de martyrs ; de toutes manières, ce ne fut pas la lecture liturgique du jour du *Sermo* 284 (fête des saints *Marianus* et *Iacobus*) prêché le 6 mai, non de l'an 397, mais sûrement en 418 (voir P. P. Verbraken, *Études critiques...*, p. 128). Il faut donc considérer la lecture de *Mat.* 19 à l'occasion d'une fête de martyrs comme une exception, (une particularité de l'église d'Utique ?) qu'il est imprudent de généraliser ; ajoutons qu'Augustin a coutume, toutes les fois qu'elles ont eu lieu, de signaler les lectures liturgiques (*audivimus...* ; *audistis...* ; *cum evangelium legeretur...* ; etc.). Il nous semble aussi que S. Poque multiplie trop les allusions à *Mat.* 19 qu'offrait l'*Enarratio* 110 : au paragraphe 1<sup>er</sup>, *perfectio decalogi legis* fait allusion à la perfection du nombre 10 et non à *Mat.* 19, 21<sup>a</sup> ; au paragraphe 9, le terme *mandata* ne renvoie pas à *Mat.* 19, 17, mais fait partie d'une reprise du verset psalmique 110, 9 : *mandata fidelia confirmata in saecula saeculorum* ; au paragraphe 7, l'allusion au jugement des anges rappelle *I Cor.* 6, 3. Bref, l'étude de *Mat.* 19, 21 et 24 à 27 au paragraphe 6 est à mettre en relation avec un thème fréquent de la prédication d'Augustin contre l'avarice (construit sur le rapprochement des péripécies *Mat.* 19, 23 à 26 et *I Tim.* 6, 17-19). Cet exposé a pour but d'explicitier les versets psalmiques 110, 6 à 9.

En définitive, si l'auteur avait tous les droits d'exposer une hypothèse séduisante,

il est regrettable qu'elle termine son travail en la donnant comme acquise. Bien placée pour apprécier les efforts de recherches de S. Poque, je crois pouvoir dire qu'il nous revient encore à l'une et à l'autre de scruter ce « mystère » des *Enarrationes in Psalmos* 110-117, non encore éclairci ; il faudrait particulièrement parvenir à expliquer le grand nombre des anomalies scripturaires de ces textes : ce n'est pas le lieu ici d'ouvrir ce dossier.

A.-M. LA BONNARDIÈRE.

42. PLAGNIEUX Jean, *Aspects ecclésiologiques de l'Enarratio in Ps. CXXX de S. Augustin* — *Revue de droit canonique*, 26, 1976, (n° 2-4 : *Études offertes à René Metz*, t. II), pp. 396-411.

Présentation chaleureuse de la très belle *Enarratio in Ps.* 130. Mais l'A. montre aussi, involontairement, que les meilleurs peuvent se méprendre aux apparences. En effet, trompé par sa grande familiarité avec l'affaire de Léporius, l'A. a lu cette *Enarratio* en y entendant les échos d'une rectification christologique destinée indirectement à Léporius. Or, la datation de Mlle La Bonnardière fait foi, nous en sommes persuadé, pour l'ensemble des trente-huit *Enarrationes* et *Tractatus* examinés par elle aux pp. 21 svv. de ses *Recherches de chronologie augustinienne* (Paris, 1965) (le détail est donné au bas de la p. 21, et le calcul est bien de trente-huit, car les *Enarr.* 132-133 sont un sermon unique) : cet ensemble se place entre 405 et 410 environ, et très probablement l'hiver 406-407 (p. 50, au terme d'approximations de plus en plus précises). On ne sait quand Léporius est arrivé en Afrique, mais ce dut être peu de temps avant la rédaction de son *Libellus*, c'est-à-dire, semble-t-il, au plus tôt vers 418. Même à ne prendre que des arguments internes, l'*Enarratio* 130 se situe fort bien vers 407, par l'ecclésiologie typiquement antidonatiste et par la christologie dans la lancée des premières réflexions du *De Trinitate*. Enfin, *Enarr.* 130, 14 ne vise certainement pas un personnage défini, Léporius ou tout autre ; c'est le procédé oratoire, courant, de l'apostrophe personnelle qui vise chaque auditeur avec plus d'efficacité.

L. B.

43. *Catalogus verborum quae in operibus Sancti Augustini inventiuntur. I. Tractatus in Evangelium Ioannis, Corpus Christianorum* 36. Thesaurus Linguae Augustinianae, Eindhoven, 1976, 268 p.

On connaissait la grande entreprise du *Thesaurus Linguae augustinianae* réalisée à Eindhoven parallèlement aux éditions des œuvres de saint Augustin du *Corpus Christianorum* de Steenbrugge. Les *Indices* diffusés provisoirement, signalant seulement la fréquence des mots dans chacune des œuvres publiées, faisaient désirer des inventaires plus précis avec références exactes. Nous devons vivement féliciter et remercier les artisans du *T.L.A.* de répondre à cette attente en publiant le premier *Catalogue des mots* correspondant au vol. 36 du *C.C.* : *Tractatus in Evangelium Iohannis*. La présentation soignée est celle des index classiques : liste des mots dans l'ordre alphabétique, avec indication éventuelle de leur morphologie, et références à la page et à la ligne de l'édition de base. L'utilisation en est simple et rapide grâce à un indicateur de lignes. En principe tous les mots, sauf *et*, y figurent, y compris les variantes mentionnées dans l'apparat critique. Il est cependant regrettable que l'on ait laissé de côté les lemmes scripturaires qui sont attestés par toute la tradition manuscrite. La qualité d'un index est toujours tributaire de la qualité du texte édité, et dans le cas de l'édition des *Tractatus in Ev. Ioh.* réalisée par R. Willems pour le *C.C.*, les auteurs du présent *Catalogue* ont dû tenir compte des nombreuses corrections signalées par les recenseurs. Celles-ci se trouvent pour la plupart mentionnées aux pages 4 et 5, et devront être préalablement portées dans l'édition pour éviter toute erreur ou toute surprise en utilisant l'index. Nous nous permettons d'en signaler quelques autres, dont certaines exigent une correction dans l'index lui-même. Nous les indiquons en suivant la présentation du *Catalogue*.

5 : \* , les Lov. ont « refer » ; — 12 : 6 prope (propre) ; — 29 : 4 maenianis (meanianis) ; — 42 : 41 ab (an), et \* lire ponunt quidem edd. ; — 56 : \* au lieu de PL, lire μ = Mauristes ; les deux corrections de Willems sont gratuites ; — 108 : \* 15 ipsi (isti) μ ; — 216 : \* 15 lire « qui humiles facit Lou. » ; — 261 : \* cogitare (cogitari) ; — 270 : 30 qua (quia<sup>2</sup>) ;

— 329 : 10 quid (quod<sup>2</sup>) ; — fatuum (fatum<sup>3</sup>) ; — 339 : 2 peccato (peccata) ; — 350 : 2 nos (non) ; — 388 : 19 W. a « caecitate » ; — 402 : 40 ponctuation à corriger comme l'ont proposé les Mauristes pour ce passage, cf. t. III, 2 Errata (en début du tome) « Quis est mercenarius qui videt lupum uenientem et fugit ? Qui sua quaerit... » ; — 463 : \* dernière ligne, crescamus (erescamus) ; — 465 : \*scariotis (scariotes) ; — 467 : 11 coepit (caepit) ; — 488 : 40 bibens (hibnes) ; — 490 : 17 iturum (iterum) ; — 516 : 39 Willems reproduit une coquille des Mauristes, que Gaume et Migne avaient corrigée ; il faut lire « Si autem Christus in uobis (nobis)... », voir Sermon 362, 24 ; — 517 : \* lire « non uidemus » ; — 520 : \* redit (reddit) Lou. ; — 527 : 44 non (nos) ; — 533 : \* lire « et ego dilexi uos » ; — 561 : 8 Dei (Deo<sup>2</sup>) ; — 571 : 3 ferant (ferrant) ; — 591 : \* les edd. ont « uertetur » au lieu de « erit », et non de « uestra » ; — 598 : 37 diiudicabant (diudicabant) ; — 636 : 23 ponctuation « damnabilis, adduxerunt... » ; — 653 : 39 eum (cum) ; — 668 : 42 prooemium (proae-mium) ; — 669 : 25 oblatam (oblatum).

Les *Tractatus in Ev. Ioh.* étant l'une des grandes œuvres d'Augustin, c'est dire tout l'intérêt de cet index. Il fait par exemple apparaître quelques mots rares tels que *ademptor*, *accensor*, *compatruelis*, *encaeniare*, *magnipendo*, *mirabiliarius*, *porrodictum*. Par contre on ne voit pas pour quelle raison *manens* (p. 379 : 45 Verbum manens) ne figure pas sous *maneo*, où se trouve rangée une forme parallèle (p. 369 : 3 Verbum est manens). Pour certains emplois de *quod*, les auteurs n'ont pas voulu arbitrer entre le relatif et la conjonction, et ont fait apparaître le même mot dans les deux catégories, précaution judicieuse. Une petite anomalie, la première référence (1:26) pour la conjonction *quod* paraît inexacte. Y en aurait-il d'autres qu'elles seraient excusables, quand l'on songe au labeur que la confection de ce premier Catalogue a exigé. Les trois prochains volumes annoncés concerneront les *Enarrationes in Psalmos* ; on ne peut que souhaiter leur réalisation, et la poursuite de l'entreprise si bien inaugurée.

G. F.

44. DOYLE George WRIGHT, *St. Augustine's « Tractates on the Gospel of John » compared with the rhetorical theory of « De doctrina christiana »*. Diss., The University of North Carolina at Chapel Hill, 1975, 170 p. dactyl.

Dix *Tractatus in Iohannis Evangelium* examinés : 1 ; 2 ; 14 ; 32 ; 44 ; 52 ; 55 ; 80 ; 92 ; 93. — *Dissertation Abstracts International*, série A, 37, 1976-1977, n° 3, p. 1525.

45. RONDET Henri, *Au puits de Jacob. Saint Augustin et la conversion d'une âme* — *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 70, 1969, pp. 100-109.

Présentation du *Tractatus in Ioannis Evangelium*, XV : la psychologie de la conversion (rôle de l'intelligence et de la volonté) dans l'épisode de la Samaritaine.

46. VERBRACKEN Pierre-Patrick, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*. Instrumenta Patristica, XII. Steenbrugis, In Abbatia S. Petri ; Hagae Comitiss, Martinus Nijhoff, 1976, 268 p.

Voici un « instrumentum » qui sera indispensable pour tous ceux qui auront affaire avec les Sermons de saint Augustin. Jusqu'à ce jour, chaque fois que l'on abordait l'un ou l'autre de ces textes, une enquête préliminaire s'imposait pour déterminer entre autres choses son authenticité, sa datation, sa meilleure édition ; il suffira désormais de se reporter à ce vade-mecum auquel on peut faire toute confiance. Partant de l'édition des Mauristes (t. V des *Opera*) dont la valeur a été unanimement reconnue et dont il faudra toujours tenir compte, P.V. dresse d'abord le bilan (ch. I et II) de tous les apports ultérieurs, en confirmant ou non l'authenticité de ces pièces nouvelles, compte tenu des études critiques qui ont accompagné leur découverte. Ce sont au total 554 Sermons, complets ou fragmentaires, qui à ce jour peuvent être retenus comme authentiques, dont 146 ont été découverts depuis l'édition de 1683. La liste de ces derniers est donnée aux pp. 23-42, par ordre alphabétique et numérique de leur dénomination courante. Mais comme il a été prévu que dans l'édition nouvelle des Sermons du *Corpus christianorum* serait maintenu le classement opéré par les bénédictins : *S. de scripturis*, *S. de tempore*, *S. de sanctis*, *S. de diversis*, Cyrille Lambot et à sa suite P. V. ont opté pour l'intégration des nouvelles

pièces dans l'une ou l'autre de ces séries, à leur place logique, ils se sont vus dès lors obligés de substituer à la dénomination habituelle de ces sermons *post maurinos* un numéro d'ordre composé du numéro du sermon précédent suivi d'une lettre (ex. *Sermon* 15 A, anciennement *Denis* 21). La solution était ingénieuse mais aussi délicate, tout particulièrement pour l'affectation des pièces fragmentaires que C. Lambot se réservait de regrouper, comme l'avaient fait les Mauristes, à la fin de l'édition complète (voir CC 41, p. 17 son annonce du *Sermon* 3 dont le texte devait être édité avec les autres extraits de Bède). Si l'on ne veut pas se perdre, il nous faudra désormais nous en tenir à l'ordonnance fixée aux pages 23-42 (où les numéros des Sermons auraient dû paraître en gras), et qui impose déjà des additions à l'édition des cinquante premiers sermons (CC 41), soit les sermons partiels S 3, S 4 A, S. 18 A, S. 38 A.

Le ch. 3, intitulé « Fichier signalétique des Sermons de saint Augustin » constitue la partie essentielle de ce livre. S'y trouvent indiqués pour chaque sermon : incipit et explicit, sujet ou thème, localisation, datation, édition, et éventuellement une information complémentaire. L'A. a apporté un soin et une minutie exceptionnels à la rédaction de cet inventaire, allant même jusqu'à faire mention de la plupart des hypothèses concernant les datations, avec références aux auteurs dont la bibliographie n'occupe pas moins de neuf pages (pp. 44-52). Seules inexactitudes remarquées : p. 102, S. 205, sous T, lire « solemni reditu » ; p. 169, S. Lambot 9, explicit « separabit a caritate Dei ? », ce qui laisserait supposer que P.V. ne retient pas la fin du sermon, soit les 26 dernières lignes ; p. 189, S. PL 39, 1709-1710, sous R lire « s. 392 » au lieu de 393 ; et p. 170, S. Lambot 14, sous E, l'A. aurait dû faire mention de son propre article : RB 84 (1974), p. 266, pour justifier l'insertion du premier fragment « Noli uacare ». C'est certainement à ce ch. 3 que l'on aura surtout recours. À l'expérience il faut dire que si l'on y trouve bien tous les renseignements essentiels, on peut cependant regretter l'absence de certaines indications fort utiles, comme la mention des titres anciens, les *correspondances* éventuelles à l'*Indiculus*, et les formes différentes ou variantes de certains *incipit* reportées au ch. V. D'autre part comme on était prévenu que tous les sermons ou fragments de sermons reconnus comme authentiques porteraient désormais un numéro d'ordre allant de 1 à 396, affecté d'une lettre dans le cas des pièces *post maurinos*, on ne voit pas pour quelle raison les notices signalétiques des nouveaux sermons ont été reportées après le *Sermon* 396. L'utilisateur partant de l'ordonnance fixée aux pages 22-42, se voit d'abord renvoyé au numéro d'ordre du sermon, et là renvoyé à nouveau, sans précision de page, à l'ancienne dénomination que l'on ne trouve qu'après avoir tourné bien des pages. Les nomenclatures des pages 23-42 et 157-196 se recoupent inutilement et pour la pratique elles auraient dû être ramenées à une seule.

Le chapitre 4 « Les anciennes collections des Sermons » fournit les dossiers de base pour l'histoire de la tradition des Sermons, soit l'inventaire détaillé de dix-huit collections, avec mention des principaux manuscrits qui les transmettent et de la bibliographie indispensable. On ne fera pas grief à l'A. d'avoir laissé de côté les recueils d'homélies d'époque médiévale qui se trouvent décrits ailleurs ; une mention un peu sommaire en est faite p. 234. Il ne faudrait pas pour autant que les éditeurs éventuels les considèrent comme quantité négligeable ; de cinquante Sermons édités par C. Lambot, il en est deux, Sermons 2 et 31, qui ne se retrouvent que dans la collection des *Sancti catholici Patres* (passés sous silence en ce chap. 4) et Paul Diacre.

Dans le cinquième et dernier chapitre est dressée la liste des *incipit* des Sermons authentiques de saint Augustin, non seulement des sermons conservés en entier mais également des fragments. De plus comme les *incipit* de certains Sermons ont dans les manuscrits des formes différentes ou des variantes, P. V. a très justement retenu ces textes avec un renvoi aux numéros d'ordre des sermons précédés de l'indication *cf.* Cette liste sera très utile à plus d'un chercheur. Nous regrettons pour notre part qu'en soient absents les *incipit* secondaires d'une cinquantaine de Sermons, et que toutes ces formes différentes ne figurent pas dans les notices signalétiques, comme nous l'avons dit. Ces compléments n'auraient pas allongé de beaucoup la documentation accumulée et auraient rendu de précieux services à bien des usagers de cet *Instrumentum*. En signalant quelques corrections, nous ajouterons quelques *incipit* facilement repérables dans l'éd. des Mauristes ou la PL : *inc. Evangelii (et non Evangelica) lectio quam modo audiuimus... S. 75 ; nouvel inc. Gloriosissimi martyris Cypriani sacratissimam passionem... cf. S. 310, voir PL 47,*



1189 : *nouvel inc.* Haec est doctrina christiana humilitatis..., cf. S. 160, § 5, voir PL 38, 876, note a et Guelferbytanus 68, ix<sup>e</sup> s., f. 165<sup>v</sup>-167<sup>v</sup> ; *nouvel inc.* Hodie terminatum est de his quae narrauit Ioannes..., cf. S. 253, voir PL 38, 1179, note 1, et Hom. Fleury 53 ; *inc.* Observationem quadragesimae solempni reditu (et non ritu), S. 205 ; *nouvel inc.* Omnibus sanum sapientibus liquet..., cf. S. 380, voir PL 47, 1192, et coll. Trip. 208, S.C.P. 245 ; *autre inc.* Potissima pietas patris nostri Abrahae..., cf. S. 2, voir CC 41, p. 9, apparat, et coll. S.C.P. 47 ; *nouvel inc.* Plura nobis simul recitata sunt... Et quoniam solempne tempus..., cf. S. 208, voir PL 47, 1176-1177 ; *inc.* Quid est quod sub specie Esau (et non maioris) benedicitur... cf. S. 4, 13-57, voir CC 41, p. 30, apparat l. 322, *De diuersis* 1, Trip. 6, Vienne, Écossais, 132, xiv<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> s., f. 9<sup>v</sup>-12<sup>r</sup> ; *inc.* Recentissima in..., *ajouter cfr devant* 124, *et supprimer cfr à l'inc.* Reuerentissima ; *nouvel inc.* Secundum uasis electionis confessionem..., cf. S. 168, voir PL 38, 911, note c, et 47, 1172, ms. Paris BN 1935, xiv<sup>e</sup> s., f. 197<sup>v</sup>-198<sup>v</sup> ; *inc.* Voce consona et corde..., *supprimer cfr devant* 251.

Quand on pense à tout le soin que la préparation de ce livre a exigé comme à tous les services qu'il rendra, nous avons mauvaise conscience d'avoir formulé quelques remarques tout à fait secondaires. La somme des renseignements qui s'y trouvent regroupés permet désormais d'aborder rapidement et sûrement les textes eux-mêmes en nous dispensant de bien des recherches qui s'imposaient jusque-là. L'A. qui a à cœur de poursuivre l'édition des Sermons de saint Augustin, si bien inaugurée par Dom Lambot, aurait pu réserver son temps à d'autres tâches. Nous devons lui être reconnaissants du grand service qu'il nous rend en nous faisant bénéficier sans attendre de sa haute compétence.

G. F.

47. AVILÉS BARTINA Montserrat, *Estudio de diez sermones agustinianos — Perficit* (Publicación mensual de Estudios Clásicos. Textos y Estudios), Segunda Serie, Vol. VII, núm. 92-94, Febrero-Marzo-Abril 1976, pp. 33-71.

Présentation sommaire de dix sermons, utile comme première initiation. C'est en même temps un complément de la thèse de l'A. sur le *De doctr. christ.*, publiée dans la revue *Augustinus* depuis 1975 ; pour montrer que la pratique oratoire d'Augustin correspond à sa théorie. Sermons présentés : 52 ; 138 ; 149 ; 187 : 214 ; 258 ; 358 ; *Denis* 7 ; *Mai* 126 ; *Enarr. in Ps.* 77.

L. B.

## PSEUDO-AUGUSTIN

48. JUSTEL CALABOZO Braulio, *El libro de la Vida cristiana* (Versión castellana medieval de una obra apócrifa de San Agustín). Edición crítica y estudio. Biblioteca « La Ciudad de Dios », I : Libros, 22. Real Monasterio de El Escorial, 1976, 20,5 × 15,5, 168 p.

49. —, *Otro manuscrito del « Libro de la Vida cristiana » — La Ciudad de Dios*, 190, 1977, pp. 175-179.

L'A. édite une traduction espagnole du *De vita christiana* restitué à Pélagie (*Clavis P.L.*, n° 730). Le lecteur devra consulter les instruments actuels des études patristiques pour situer ce traité ; car l'introduction présente un état de la question insuffisant. Aussi, ce n'est pas à ce point de vue qu'il faudra juger l'édition ; mais nous croyons que plusieurs questions touchant la traduction même auraient trouvé des réponses par une recherche sur les mss latins et sur les autres traductions romanes éventuelles (l'A. en signale une en italien, ms. Madrid, B. N., Res. 50, xv<sup>e</sup> s.). L'édition a pour base Escorial, h.VIII.8, fol. 103-131b, xv<sup>e</sup> s. ; avec la mention des divergences de Madrid, B. N. 4402 (P-142), fol. 48b-63b, xv<sup>e</sup> s., qui a le même texte, déjà en tradition indépendante. L'A. vient de découvrir un troisième ms. (cf. ci-dessus l'art. de *La Ciudad de Dios*), qu'un accident du Catalogue avait soustrait à l'identification : Escorial, a.IV.9, fol. 52a-111b, xv<sup>e</sup> s. ; il correspond au ms. de Madrid et n'aurait rien ajouté de substantiel à l'édition. Celle-ci est suivie d'une brève étude philologique et d'un *index verborum*. Enfin, cette « traduction »

est beaucoup plus longue que l'original latin ; les interpolations sont relevées pp. 27 s. ; certaines pourraient provenir d'autres œuvres pseudo-augustinienne, mais le rapprochement donné p. 16 est à écarter, car il s'agit d'une adresse conventionnelle et il n'y a pas de vrai parallélisme. Il faut plutôt attribuer tous les changements à un ou plusieurs « arrangeurs » de textes.

L. B.

50. GIANNAKIS G. N., *La traduction du « De duodecim abusionum gradibus » du pseudo-Augustin par Maxime Planude — Dédonné* (Annuaire scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université de Janina), 1974, pp. 219-258, 1 pl. (En grec, résumé en français.)

51. HIEDL Augustin, *Die pseudo-augustinische Schrift « De spiritu et anima » in den Früherwerken Alberts des Grossen. — Sapientiae Procerum Amore. Mélanges médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller...*, édités par Theodor Wolfram KÖHLER. Studia Anselmiana, 63, Roma, Editrice Anselmiana, 1974, xx-516 p. ; pp. 97-121.

L'A. rend hommage à G. Théry (1921) et prolonge le travail de celui-ci en tenant compte des travaux ultérieurs. Certes, nous n'en savons pas plus qu'avant sur la date et le compilateur du *De spiritu et anima* (PL 40, 779-832) ; ce n'est d'ailleurs pas l'objet de cet article. Mais un moyen de le savoir un jour est une recherche de ce genre, où un ensemble de références au *De spir. et an.* au XIII<sup>e</sup> s. est présenté chronologiquement. Il en ressort qu'Albert le Grand est jusqu'à présent le premier auteur qui rejette explicitement, après l'avoir admise, l'attribution à Augustin du *De spir. et an.* : à partir de *I Sent.* d. 1 a. 23 (et d. 8 a. 25 ; d. 10 a. 2), datable de 1243-4. D'autre part, s'il faut accepter la démonstration de Hiedl, Albert n'a jamais cité le *De spir. et an.* qu'à travers des intermédiaires, et non de première main.

L. B.

52. RÖMER F., *Notes on the Composition of Some Pseudo-Augustinian Letters. — Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 487-495.

Présentation des 55 lettres ps-augustinienne éditées par l'A. dans *Augustinian Studies*, 2, 1971, et 3, 1972 ; cf. *Rev. ét. augustin.*, 19, 1973, p. 331, n° 65, et 21, 1975, p. 370, n° 74.

## RÈGLE—MONACHISME

53. ORBAN A.-Peter, *Augustinus und das Mönchtum — Kairos*, 18, 1976, pp. 100-118.

L'A. résume *Confessions* VIII ; Possidius, *Vita Augustini* ; *De opere monachorum* ; *Epistula* 211 ; *Sermones* 355 et 356. Dans sa conclusion, il fait remarquer la différence entre les deux monastères d'Hippone : le monastère laïc et le monastère cléricale dans la maison de l'évêque ; d'une part, « Quaerebam ubi constituerem *monasterium* et viverem cum fratribus meis. (...) Valerius dedit mihi hortum illum, in quo est nunc *monasterium* » ; d'autre part, « Et volui habere in domo ista episcopi *monasterium clericorum* ». Ces deux témoignages figurent dans le *Sermon* 355, 2, sermon prononcé par Augustin le 18 décembre 425. Or Possidius n'insiste pas sur la différence des deux monastères, *Vita Augustini*, 5, « Factusque presbyter *monasterium* intra ecclesiam mox instituit et cum Dei servis vivere coepit... » (la suite est la base du monachisme augustinien, *Ades*, 4, 32-35) ; Possidius ne mentionne pas que Valère a donné le jardin à Augustin ; il ne parle pas du monastère des clercs en racontant l'élévation d'Augustin à l'épiscopat, *ibid.*, 8 ; il est très vague au chap. 11, « sub sancto et cum sancto Augustino in *monasterio* Deo servientes ecclesiae Hipponiensi clerici ordinari coeperunt ; (...) ex *monasterio*, quod per illum memorabilem virum (scil. Augustinum) et esse et crescere coepit, ... accipere episcopos et clericos pax ecclesiae atque unitas (ces quatre mots désignent l'Eglise) et coepit primo et postea consecuta est ». Augustin n'emploie l'expression *monasterium clericorum* que dans le *Sermon* 355, 2,

au moment où il en raconte la fondation ; ensuite, *Sermons* 355 et 356, il n'emploie plus que les termes *clericus*, *presbyter*, *diaconus*, *subdiaconus*, etc., *societas*, *societatem communis vitae*, *communitatem vivendi societatem*, *socialis vita*, *consortium*, mais pas *monachi*, *monasterium*, en parlant du monastère des clercs. Orban en conclut que les deux fondations sont de nature différente : le monastère laïc est fondé sur la vie commune monastique, mais le monachisme des clercs n'est qu'un moyen d'acquiescer à la sanctification en vue du *clericatus*, car Augustin enlève le *clericatus* à ceux qui quittent la *societas* : *Sermon* 355, 6 « ego sum qui statueram, sicut nostis, nullum ordinare clericum, nisi qui mecum velit manere ; ut si vellet desciscere (descedere *maur.*) a proposito, recte illi tollerem clericatum, quia desereret sanctae societatis promissum coeptumque consortium » (éd. Lambot, *S. Aug. Aug. Sermones selecti duodeviginti*, 1950, p. 130 ; Lambot a probablement voulu écrire « desciscere »). Augustin a donc modifié considérablement (« in hohem Masse », p. 118) son idée du monachisme et son institution.

Nous ne le croyons pas. C'est une question de point de vue. Il est évident que le *monasterium clericorum*, dès son début, par la force des choses, n'est pas la même institution que le *monasterium virorum* ou *feminarum*. A ce point de vue, tout le monde est d'accord ; et peut-être Augustin a-t-il tenté une institution hybride et utopique ; elle a toutefois bien marché de son vivant. Mais si l'on estime que le but principal, dans la pensée d'Augustin, était pour les deux fondations la vie commune selon *Actes* 4, 32-35, on niera la différence à ce point de vue, sans méconnaître la différence externe. D'ailleurs, Augustin le dit aussi, *Sermon* 355, 2 : « nostis autem omnes... (et ceci en 425 : la fondation date de 395) sic nos vivere in domo ea, quae dicitur domus episcopi, ut, quantum possumus, imitemur eos sanctos, de quibus loquitur liber Actuum Apostolorum : ' Nemo dicebat aliquid proprium, sed erant illis omnia communia ' (*Actes*, 4, 32) » ; et la suite le confirme amplement. Quant aux termes qu'emploie Augustin, ne serait-ce pas plutôt un souci de précision, pour ne pas embrouiller ses auditeurs, pour éviter l'ambiguïté du mot *monasterium* appliqué à deux fondations distinctes ? et dans la vie courante, on appelait sans doute les divers bâtiments et personnes par des noms clairs et distincts. Mieux encore, les termes relevés par Orban désignent d'une part les fonctions spécifiques des personnes, *presbyter*, etc., d'autre part la vie commune d'*Actes* 4, 32 par les termes *societas* etc.

Voilà beaucoup de place consacrée à un petit problème. On trouverait sûrement ces questions débattues dans la littérature polémique entre ermites et chanoines de S.-Augustin. — Signalons une méprise, sans incidence sur la question : p. 109, en note, est cité Verheijen, *La Règle...*, vol. II, 1967, p. 203 ; or, la date que donne Verheijen, au plus tôt 411, ne s'applique pas à la *Lettre* 211 telle qu'elle figure dans *CSEL* 57, mais à l'*Obiurgatio* (= *Lettre* 211, 1-4) ; le *Præceptum* (= forme masculine de la *Règle*) est de 397 environ selon Verheijen. Il fallait lire au moins les pp. 201 à 205 ; Orban résume l'*Obiurgatio* (= *Lettre* 211, 1-4) et la *Regularis informatio* (= *Lettre* 211, 5-16) sans dire un mot du problème traité par Verheijen qui désigne la réunion non datée de ces deux pièces par la formule *Epistula longior*. On peut discuter tel détail des titres en partie nouveaux introduits par Verheijen, mais ils ont en tout cas l'avantage d'économiser de longues périphrases chaque fois qu'on parle de l'une des pièces du dossier. Rappelons donc que Verheijen a donné sa liste à quatre endroits : *La Règle...*, 1967, vol. I, pp. 11-12, et pp. 439-440 ; vol. II, pp. 175-176 ; et sur un carton volant joint à ces volumes. Mais il ne lui était pas possible de rendre clair un sujet qui ne l'est pas.

L. B.

## MANUSCRITS

54. ÉTAIX Raymond, *Le Lectionnaire de l'office de Cluny — Recherches augustiniennes*, 11, (Paris, Études Augustiniennes, 1976), pp. 91-159.

Le lectionnaire de l'office en usage à Cluny à la fin du XII<sup>e</sup> siècle est reconstitué à l'aide de trois documents clunisiens : le *Breviarium lectionum per annum secundum cluniacum* du X<sup>e</sup> siècle et les manuscrits de Paris, B. N. n.a.l. 2390 (première moitié du XI<sup>e</sup> siècle) et n.a.l. 2246 (c. 1100), dont les lacunes sont comblées par des copies assez exactes,

effectuées au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle, du lectionnaire de Cluny : Paris, *Arsenal* 162 de Saint-Arnoul de Crépy, Reims, *Bibl. mun.* 298-299 de Saint-Thierry, et 300-303 de Saint-Remi. Après « l'inventaire du lectionnaire clunisien » (pp. 95-134), l'A. décrit les principaux manuscrits (pp. 135-150) et indique quelques autres témoins tardifs. Ce lectionnaire, composé peut-être vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, a pris pour base un homélaire de Paul Diacre auquel il a ajouté de nombreux textes empruntés à divers auteurs, dont saint Augustin : *Traité sur saint Jean*, *Enarratio in Ps.* 68, *De sermone Domini in monte* et trois sermons (p. 117, n° 65, lire : S. 292). Parmi les additions reçues par le lectionnaire au XI<sup>e</sup> se trouve le *sermon* de saint Augustin sur l'amour des parents (voir n° 12). En appendice, analyse du manuscrit clunisien de Paris, *B. N.* n.a.l. 1436 (commencement du XII<sup>e</sup> siècle), qui servait probablement pour la lecture au réfectoire. — Autres témoins du lectionnaire clunisien : Amiens, *Bibl. Mun.* 148 et 142, milieu du XII<sup>e</sup> siècle, de Corbie, et Paris, *Arsenal*, 154-155, du XIV<sup>e</sup> siècle et d'origine indéterminée (communication de l'auteur).

J.-P. BOUHOT.

55. DIVJAK Johannes, RÖMER Franz, *Ergänzungen zur Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta*. 1. Teil : Dänemark, Grossbritannien, Irland, Italien, Polen, Portugal, Schweden, Spanien, Vatikan — *Scriptorium*, 30, 1976, pp. 85-114.

Compléments et rectifications pour le répertoire de B. LAMBERT, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta*. La tradition manuscrite des œuvres de saint Jérôme, (Instrumenta Patristica, IV), Steenbrugis, 1969-1970. Les Auteurs font bénéficier ce répertoire (œuvre d'un seul chercheur) de la somme des relevés augustiniens et pseudo-augustiniens en cours de réalisation à Vienne. Ces relevés comportent la Correspondance échangée entre Augustin et Jérôme, trois pièces authentiques de Jérôme (ps.-Augustin), et douze pièces du ps.-Jérôme (toutes également ps.-Augustin). Par rapport aux quatre tomes de Vienne parus de 1969 à 1974 (*Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus*), les Auteurs ont précisé les folios dans les cas où cette précision n'était pas donnée pour Jérôme dans les quatre tomes de Vienne.

L. B.

## SOURCES

56. NUNES Ruy, *Santo Agostinho e a herança romana* — *Revista de História* (São Paulo), 53, 1976, pp. 305-310.

S. Augustin et l'héritage romain : présentation des connaissances classiques en tant que transmises par Augustin.

57. ALFONSI Luigi, *S. Agostino e gli autori latini* — *Studi Romani*, 24, 1976, pp. 453-470.

Conférence sur l'ensemble des textes classiques chez Augustin, avec renvois simplifiés au répertoire de H. Hagendahl (1967) ; pour apprécier ces citations non pas selon leur fréquence ou quantité mais d'après leur qualité.

58. CARDAUNS Burkhardt, *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum*. Teil I : *Die Fragmente*. Teil II : *Kommentar*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichungen, 1. Wiesbaden, Franz Steiner, 1976, pp. 1-124 et 125-256.

B. C. avait excellemment édité et commenté les fragments du *Logistoricus* varronien : *Curio de cultu deorum*, conservés dans le *De civ. Dei* : IV, 27 ; VII, 9, 2 ; VII, 34-35 (cf. *Bull. augustiniens* — *Rev. ét. augustin.* 11, 1965, p. 116). Il avait aussi collaboré à l'ouvrage de H. HAGENDAHL, *Augustin and the Latin Classics*, Göteborg, 1967, pp. 265-316, en rassemblant les mentions et citations de Varron faites par Augustin. Il édite ici les fragments des 16 livres des *Antiquitates rerum divinarum*, dont Augustin est de loin le témoin le plus important (cf. p. 128). B. C. entend fragment au sens strict (cf. pp. 4-5) ; mais il a

pris soin d'ajouter sous chaque fragment, avec la référence, l'entourage immédiat de la citation. Le commentaire justifie, livre par livre, le choix et l'ordre des fragments, avant de fournir une sobre explication de chacun et une traduction des plus significatifs. Les spécialistes de Varron et de la religion romaine ne manqueront pas, j'espère, de détailler les mérites de cet ouvrage, très soigné et très documenté. Les augustiniens et d'autres sont en droit de regretter qu'il y manque un index des textes cités. L'auteur s'en excuse, p. 249, en disant que l'usager peut retrouver presque tous les passages cités à l'aide de l'index *nominum* et *uerborum*. Je crains que non ; en tout cas ce n'est pas facile. Or, il y a, tant dans les références aux fragments que dans leur commentaire, quantité de renseignements qui seraient précieux notamment pour le lecteur de la *Cité de Dieu*.

G. M.

59. SILLITTI Francesca, *La critica di Agostino a Varrone (De civ. Dei, VI, 2) — Augustinianum*, 10, 1976, (fasc. 1 : IV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 5-7 maggio 1975), pp. 135-143.

Glose de *De civ. Dei*, VI, 2 qui n'ajoute rien à l'intelligence du texte.

60. COURCELLE Pierre, *Les lecteurs de l'Énéide devant les grandes invasions germaniques — Romanobarbarica*, 1 (voir n° 195), 1976, pp. 25-26.

Utilisation de Virgile dans la crise de l'Empire ; Augustin pp. 37-43.

61. HOLFORD-STREVEVS Leofranc A., *Gellius — Reallexikon für Antike und Christentum*, IX, (Lieferung 71, 1975), col. 1049-1055. (Augustin, col. 1053 sv.).

62. SCHILLING Peter, *Studien über Augustins Verhältnis zum Neuplatonismus*. Diss., Wien, 1970, XXI-522 p. dactyl.

63. O'DALY G. J. P., *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine. — Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 461-469.

Analyse de *De ordine* II, II, 6-7 et *Epist.* 6 et 7. La doctrine de l'anamnèse est plotinienne ; mais ni Plotin (*Enn.* IV, 3 et 4) ni Augustin ne lient l'anamnèse à la préexistence dans ces contextes.

L. B.

64. RIGGI Calogero, *Lineamenti della personalità di S. Ambrogio nel ricordo agostiniano — Salesianum*, 37, 1975, pp. 3-37.

65. VAN DER LOF L. J., *Les liens des chrétiens avec les synagogues locales du temps de saint Cyprien et saint Augustin — Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 56, 1976, pp. 385-395.

Pour établir s'il y a eu rapport ou non entre chrétiens et juifs en Afrique du Nord du temps de Cyprien et d'Augustin, l'A. se borne à l'étude des textes relatifs aux Macchabées et à leur culte. Sa démonstration n'est vraiment pas éclairante. La large place faite aux Macchabées, plus particulièrement dans la prédication, atteste seulement le culte rendu aux martyrs dont la fête paraît avoir été universelle dans l'Église vers le cinquième siècle. Si l'A. avait seulement consulté l'art. de B. BLUMENKRANZ, *Augustin et les juifs. Augustin et le judaïsme*, dans *Recherches augustiniennes*, I, 1958, pp. 225-241, il aurait constaté que les relations entre les synagogues et les églises locales en Afrique, à l'époque d'Augustin, existaient, contrairement à sa conclusion.

G. F.

66. WEIJENBORG Reinhold, *Leo der Grosse und Nestorius. Erneuerung der Fragestellung — Augustinianum*, 16, 1976, pp. 353-398.

Il s'agit du *Libellus emendationis* de Leporius. R. W. prétend montrer qu'il est l'œuvre du diacre Léon, le futur pape, qui l'aurait conçu pour l'amendement de Nestorius. Le

titre primitif en aurait été *Nestorii episcopi libellus emendationis*. Jean Cassien serait le responsable de l'attribution à Leporius et l'auteur de la lettre 219 (de la correspondance d'Augustin). R. W. s'est bien documenté et déploie beaucoup de subtilité au service de sa thèse. Malheureusement je crois qu'il raisonne mal à peu près constamment, à partir de soupçons et de suppositions gratuites. Par exemple, l'approbation qu'Aurelius de Carthage est censé avoir donnée au *Libellus* (cf. PL 31, 1230C) serait suspecte, parce que son successeur Capreolus *n'en aurait rien su* (« nichts weiss von dieser Genehmigung », p. 355). En réalité, il *n'en dit rien* dans sa lettre au Concile d'Éphèse (PL 53, 843D-847C). Mais pourquoi aurait-il dû évoquer cet épisode antérieur d'une douzaine d'années dans une lettre officielle et générale ? Les subscriptions d'Augustin, de Florentius et de Secundus seraient suspectes, parce que, contrairement à Aurelius, ils ne disent pas qu'ils ont relu le texte. R. W. en conclut qu'il semble que ces trois évêques n'ont pas personnellement lu et jugé le *Libellus*, mais qu'ils l'ont simplement signé en se fiant à l'autorité d'Aurelius (cf. p. 362). Mais Leporius précise qu'il l'a lu *coram sanctis episcopis in ecclesia carthaginiensi* (PL 31, 1230B). R. W. affirme (p. 355) qu'il n'y a pas eu d'assemblée épiscopale à Carthage vers 418. Mais il suffit d'ouvrir l'ouvrage d'O. PERLER, *Les voyages de s. Augustin*, p. 340, pour savoir qu'il y a eu un concile à Carthage le 1<sup>er</sup> mai 418 et qu'Augustin « y séjourna jusqu'à l'été ». Serait-il étonnant que deux autres évêques se soient trouvés là, pour assister à la profession de foi de Leporius ? La lettre 219 ne pourrait pas être datée de 418, parce qu'il s'y trouverait une citation du *De correptione et gratia*, 10, 26 (cf. p. 378) ; il ne s'agit en réalité que d'un emprunt à *Sap.* 7, 16 : « in cuius manu sunt et nos et sermones nostri », texte qu'Augustin a cité plusieurs fois, dont une à Carthage en 418 dans le *Sermo* 48, 1 (cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana, Le livre de la Sagesse*, p. 103 et 281-282)... Tout cela n'est pas très sérieux.

G. M.

## RHÉTORIQUE—VOCABULAIRE

67. JOHNSON W. R., *Isocrates Flowering : The Rhetoric of Augustine — Philosophy and Rhetoric*, 9, 1976, pp. 217-231.

Importance de la rhétorique dans la formation d'Augustin ; cette formation même lui a permis de renouveler le style et la pédagogie.

68. WALD L., *La terminologie sémiologique dans l'œuvre d'Aurelius Augustin*. — Actes de la XII<sup>e</sup> Conférence internationale d'études classiques « Eirene », Oluj-Napoca, 2-7 octobre 1972, publiés par les soins de L. FISCHER. Bucarest, Éditions de l'Académie de la République Socialiste Roumaine ; Amsterdam, Hakkert, 1975, 767 p. ; pp. 89-96.

69. FRIDH Åke, *Zum Bedeutungswandel von lat. « quærere » — Eranos, Acta philologica suecana*, 74, 1976, pp. 139-166.

Nombreuses références pour le passage du sens de « chercher » vers le sens de « déplorer » ; l'un des exemples les plus frappants est le parallèle *quaeritur-plangitur-deploratur* en *De Civitate Dei*, VI, 7 (et cf. VII, 20).

L. B.

## BIBLE—EXÉGÈSE

70. GOSSELIN Edward A., *The King's Progress to Jerusalem : Some Interpretations of David during the Reformation Period and Their Patristic and Medieval Background*. Humana Civilitas, 2. Malibu, Ca., Undena Publications, 1976, x-134 p. (Chapter I : Saint Augustine, pp. 11-24).

Pour montrer comment l'exégèse réformée a expliqué l'A. T. en général et David en particulier, l'A. présente cette exégèse par contraste avec celle d'Augustin (pp. 11-24),

Nicolas de Lyre, Lefèvre d'Étaples. Ceux-ci sont choisis en raison de leur influence et parce qu'ils représentent trois types d'exégèse, pouvant dispenser de parcourir l'immense littérature exégétique. Ce n'est pas une recherche de sources. Luther, Mélanchthon, Calvin, Théodore de Bèze ont situé David en son temps, comme un modèle humain du serviteur de Dieu, mais aussi comme le combattant de la cause de Dieu. Pour Augustin, l'A. a eu la partie trop belle en relevant les accommodations entre David et le Christ ; pourtant, notre époque paraissait avoir retrouvé le sens du symbolisme en psychologie. Du moins, une note (p. 22) montre que l'A. n'y voit pas uniquement un jeu gratuit d'Augustin, mais que celui-ci continue une tradition aussi ancienne que l'humanité et que S. Paul a en quelque sorte canonisée : *quae sunt per allegoriam dicta*, Gal. 4, 24.

L. B.

71. DOIGNON Jean, *Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle). Du symbolisme funéraire à une exégèse christique* — *Revue de l'Histoire des Religions*, 190, 1976, pp. 113-126.

Un ensemble de textes et de représentations figurées (2 fig. dans le texte), présentés chronologiquement, permet de fixer les grandes lignes d'une évolution symbolique : le poisson et le fiel sont utilisés comme symbole funéraire, eschatologique, signifiant le salut ; plus tard seulement, semble-t-il, on associe ce symbole à l'Eucharistie d'abord (avec l'ichthys), puis au baptême. Le symbolisme spécifique de ce poisson de Tobie s'est fondu dans le symbolisme général du poisson synthétisant divers poissons bibliques. Principaux textes : Tertullien ; Cyprien ; le *De centesima* ; épitaphe de Pectorius ; Optat ; Augustin ; ps.-Aug., *Sermo* 205 ; Quodvultdeus.

L. B.

72. HAENDLER Gert, *Zur Frage nach dem Petrusamt in der alten Kirche* — *Studia theologica* (Oslo), 30, 1976, pp. 89-122.

L'A. examine si les Pères orientaux et occidentaux (Tertullien, Cyprien, Augustin) ont de quelque manière parlé d'une primauté romaine quand ils commentaient *Matthieu* 16 18-19, *Luc* 22, 32, *Jean* 21, 15-17. (Pp. 113-119 : Das Petrusbild Augustins.) Pour ce faire, il utilise le dossier de P. P. Joannou (1972, Pères grecs), de J. Ludwig (1952), de W. Marshall (1971, Pères africains). La conclusion est négative. — En effet, la primauté romaine ne ressort pas de ces textes bibliques et patristiques à la manière d'un syllogisme ; c'est ce qu'oublient ceux qui les lisent isolés. On a dit plus justement que l'ensemble des textes, des attitudes, l'évolution historique, l'évolution de la conscience ecclésiale, révèlent peu à peu ce que contenait le germe : celui-ci est Pierre dans le Nouveau Testament, tout au début de l'Église ; il est venu à Rome par le hasard de l'histoire, et c'est là qu'il a crû, et non pas à Jérusalem d'où il est venu (cf. p. 100). Il est donc important de constater que, dès le début, la communauté de Rome ait senti cela (p. 100 sv.) sans savoir encore que ce sentiment allait rencontrer peu à peu des signes approuvateurs (c'est en ce sens que nous lirions Joannou, sans majorer comme lui les textes, mais aussi sans les écarter). Un de ces signes n'est-il pas la liste des évêques de Rome chez Optat puis chez Augustin, *Epist.* 53, 2 (p. 113 sv.) ? Cette liste ne veut pas, en effet, prouver une primauté du siège de Rome, mais elle accepte et exploite ce qui existe à ce moment. Les signes opposés à la primauté romaine sont aussi neutres que les signes qui paraissent la suggérer, à cette époque : les mêmes voix africaines en appellent à Rome et se plaignent de l'ingérence romaine. — Rappelons que l'A. a traité ces thèmes dans plusieurs articles : *Die drei grossen nord-afrikanischen Kirchenväter über Mt. 16, 18-19* (*Theologische Literaturzeitung*, 81, 1956, col. 361-364) ; *Lateinische Auslegungen zu Joh. 21, 17* (*Solange es heute heisst. Festschrift Rudolf Hermann*, Berlin, 1957, pp. 78-92).

L. B.

73. SIMONETTI Manlio, *Matteo 7, 17-18 (= Luca 6, 43) dagli gnostici ad Agostino* — *Augustinianum*, 16, 1976, pp. 271-290.

L'A. montre d'abord comment l'opposition, provenant des Synoptiques, « arbre bon — bons fruits/arbre mauvais — mauvais fruits », a été utilisée par les Gnostiques puis par les Manichéens comme justification scripturaire du dualisme, qu'il soit théologique

(antinomie Dieu suprême/démiurge) ou anthropologique (nature spirituelle de l'homme, bonne parce que provenant du premier/nature psychique et hylique, mauvaise parce que provenant du second). Le corps de l'article expose les arguments que quelques hérésologues : Tertullien, Clément, Origène (pour les Gnostiques), Titus de Bostra et Augustin (pour les Manichéens), opposèrent à l'exégèse dualiste de Mt 7, 17-18 par. L'A. se réfère à deux textes gnostiques directs attestant la péricope : *Tractatus Tripartitus* (Nag Hammadi Codices I, p. 118, 23) et *Apocalypse de Pierre* (NHC VII, p. 75, 7 sq.). Mais il ignore des lieux plus riches de renseignements que sont le logion 43 de l'*Évangile selon Thomas*, qu'il faut lire en parallèle avec l'*Epistula Jacobi* p. 7, 24-33, et surtout l'*Interprétation de la Gnose* = NHC XI, p. 19, 32-37, passage dans lequel l'opposition relevée s'inscrit dans un développement sur le « dualisme » tête-membres / *sars-pneuma*. D'autre part, l'A. ne dit rien de l'exégèse de la péricope chez les hérésologues orientaux (voir par ex. MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutations*, t. 1, p. xxvi) ni ne donne les textes manichéens directs où elle se retrouve. Enfin, l'affirmation de « dualisme » ou de « déterminisme » à propos de Marcion, des différents Gnostiques et de Mani mériterait bien des nuances.

M. TARDIEU.

74. HOCKEY F., *St. Augustine and John I, 3-4*. — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 443-445.

C'est le problème de la lecture et du sens de *Jean 1, 3-4 Quod factum est/in ipso uita est (uel : erat)*. Voir aussi M.-F. Berrouard dans *BA* 71 (1969), note complémentaire 8, pp. 843 sv. ; A. Solignac dans *BA* 48 (1972), note complém. 24, pp. 672 svv. (La conférence de F. Hockey : 1971.)

75. ZUMKELLER Adolar, *Eph. 5, 27 im Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner* — *Augustinianum*, 16, 1976, p. 457-474.

L'interprétation augustinienne de l'« Église glorieuse, sans tache ni ride » a évolué en fonction des controverses avec les donatistes et les pélagiens. Contre la prétention des donatistes à constituer l'Église parfaite du Christ, Augustin insiste sur la *permissio* qui marque l'Église sur terre ; contre la thèse pélagienne de l'*impeccantia* des bons chrétiens, il accentue son interprétation « eschatologique » (p. 467 ; 469 ; 471 ; 474) : « *Mundat ecclesiam suam Christus, ut exhibeat eam sibi, non in isto saeculo sed in futuro, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi* » (*De nuptiis* I, 34, 39).

G. M.

## LITURGIE

76. CAALS C. L., *Saint Augustin et son influence dans le domaine de la liturgie* — *Analecta Praemonstratensia*, 52, 1976, pp. 88-89.

Remarques à propos de l'art. de M. Vos, *A la recherche de normes pour les textes liturgiques de la messe (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, dans *R.H.E.*, 69, 1974, pp. 5-37, cf. *Rev. ét. aug.*, 21, 1975, pp. 379-380.

77. GROSSI V., *La formula « credo (in) remissionem peccatorum » agli inizi della polemica pelagiana*. — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 428-442.

Cette communication très dense, faite en 1971, est le prolongement des dernières pages de *La liturgia battesimale in S. Agostino*, Roma, 1970 (ouvrage qui regroupe trois articles parus dans *Augustinianum*, 9, 1969, et 10, 1970). L'A. montre que le baptême était compris spontanément, dès le début de l'Église, comme remettant les péchés ; chose évidente à tel point que les premières formules du Symbole ne le précisaient pas. Une deuxième étape comporte la formule *in remissionem peccatorum* au sens général, sans référence explicite au péché originel. Cette référence apparaît clairement dans le



*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (en 411-412) dont Grossi transcrit les passages probants ; désormais, la pratique du baptême des enfants (et donc le baptême en général) est liée à l'existence du péché originel.

L. B.

78. GAMBER Klaus, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Cotteshauses in der Frühzeit*. Studia patristica et liturgica, 6. Regensburg, Pustet, 1976, 22 × 14,5, 160 p.

Reprise de huit articles plus ou moins remaniés, avec un index, réimprimés et dans une pagination nouvelle. Nous avons présenté les deux premiers articles dont voici les nouveaux titres : pp. 7-27, *Die Hinwendung nach Osten bei der Messfeier im 4. und 5. Jahrhundert* (avec addition de trois fig. ; cf. *Rev. ét. augustin.*, 19, 1973, p. 348, n° 111) ; pp. 28-45, *Die Messliturgie in Nordafrika zur Zeit des hl. Augustinus* (cf. *ibid.*, 16, 1970, p. 335, n° 181).

79. LUIKS A. G., *Baptisterium : De bediening van de doop in de oud-christelijke kerk*. (Baptisterium : l'administration du baptême dans l'Eglise ancienne). Kampen, Kok, 1975, 24 × 16, 195 p.

Description détaillée des baptistères africains visités par l'A. (D'après *Tijdschrift voor Theologie*, 16, 1976, n° 4, p. 429 = H. Wegman).

#### MANICHÉIS—MEDONATISME

80. RIES Julien, *La fête de Bêma dans l'Eglise de Mani* — *Revue des études augustinienes*, 22, 1976, pp. 218-233.

L'A. relève sommairement les différents symboles liés à la « Pâque » manichéenne. Symbolisme de la chaire à cinq degrés qui servait pour la liturgie, mais surtout symbolisme théologique et ecclésial de la fête : mémorial de la Passion de Mani, pardon des péchés, « célébration annuelle de la gnose » (p. 226 sq). L'A. s'appuie sur les renseignements fournis par Augustin et sur l'hymnaire copte dit « du Fayoum », dont l'édition anglaise comporte un index commode. Les autres textes, coptes, arabes ou asiatiques, sont ignorés. Les questions relatives au cadre et au mobilier de la cérémonie (renouvelées par l'iconographie de Tourfan), ainsi que celles portant sur la date de la fête et le comput des jeûnes préparatoires (aujourd'hui bien éclaircies par les travaux communs de Henning et de Taqizadeh), ne sont pas abordées.

M. TARDIEU.

81. BRECKENRIDGE James, *Augustine and the Donatists* — *Foundations*, 19, 1976, pp. 69-77.

Bref rappel des deux ecclésiologies et doctrines sacramentaires.

82. ENO R. B., *Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists*. — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 417-421.

Communication parue aussi dans *Rev. ét. augustin.*, 18, 1972, pp. 46-50 ; voir la recension dans *Bull. augustin.* pour 1972, n° 122 (*Rev. ét. augustin.*, 19, 1973, p. 352 sv.).

83. KOTULA Tadeusz, *Conférence de Carthage en 411 : églises en lutte, représentants, centres représentés. A propos d'une nouvelle édition des Gesta conlationis Carthaginiensis* — *Acta Universitatis Wratislaviensis*, n° 266 (Antiquitas V), 1975, pp. 79-90. (En polonais ; résumé en français).

Présentation de *Sources chrétiennes*, 194-195 : S. LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, tomes I et II, Paris, Cerf, 1972.

## HISTOIRE—AFRIQUE

84. PRETE Serafino, *Paolino di Nola : la storia umana come provvidenza e salvezza — Augustinianum*, 16, 1976, (fasc. 1 : IV Incontro di Studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 5-7 maggio 1975), pp. 145-157.

85. MATTHEWS John, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*. Oxford, Clarendon Press, 1975, xiv-428 p.

Voir la recension de J. FONTAINE dans *Rev. ét. lat.*, 53, 1975 (1976), pp. 535-541.

86. TERRER Danièle, *Archéologie de l'Afrique antique 1976. Bibliographie des ouvrages parus en 1976 et complément des années antérieures*, réunis par —. Aix-en-Provence, C.N.R.S., Institut d'Archéologie méditerranéenne, (1977), 42 p.

87. LAMIRANDE Émilien, *Nord-Africains en quête de leur passé. Coups d'œil sur la période romaine et chrétienne — Revue de l'Université d'Ottawa*, 46, 1976, pp. 5-23.

Vues d'auteurs modernes, tunisiens ou algériens, sur l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Si Rome apparaît comme la puissance colonisatrice, acceptée par les uns, rejetée par les autres, l'apport du christianisme est généralement jugé bénéfique, voire même comme une force de résistance à la domination romaine, qui devait comme naturellement aboutir à la révolte donatiste. Quant aux grandes figures de l'Église d'Afrique elles sont généralement considérées avec sympathie. Malgré leur culture latine, des hommes comme Tertullien, Cyprien et Augustin ont par leur personnalité affirmé leur indépendance vis-à-vis du pouvoir et de l'Église de Rome.

88. DE VIER A. O., *Une édition nouvelle des Conciles africains — Revue des études augustiniennes*, 22, 1976, pp. 186-190.

Présentation de C. MUNIER, *Concilia Africae A. 345-A. 525 (CCL 149)*, 1974.

## IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

89. MADEC Goulven, *La christianisation de l'hellénisme, thème de l'histoire de la philosophie patristique*. Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du Centenaire de l'Institut Catholique de Paris, publiés par Charles Kannengiesser et Yves Marchasson. Paris, Beauchesne, 1976, xii-664 p. ; — pp. 399-406.

Les Pères n'ont pas subi passivement l'influence de l'hellénisme ; ils se sont soucié de justifier doctrinalement leurs emprunts. Augustin, comme Justin, Clément, Origène, fonde sa théorie et sa pratique sur l'universalité doctrinale du christianisme (cf. p. 404) : toute vérité vient de Dieu : « quisquis bonus uerusque christianus est Domini sui esse intellegat ubicumque inuenerit ueritatem » (*De doctr. christ.* II, 18, 28). J'aurais pu ajouter *Conf.* VII, 9, 15 (à propos des *libri platoniorum*) : « Tuum erat (aurum) ubicumque erat ».

G. M.

90. NOUAILLAT René, *Le spiritualisme chrétien dans sa constitution. Approche matérialiste des discours d'Augustin*. Collection « Théorème ». (Tournai-Paris), Desclée et Cie, 1976, 190 p.

Le propos de l'auteur : « restituer le contexte politique, sociologique, et mettre en évidence les contradictions à partir desquelles s'est précisée puis imposée la 'solution' augustiniennne » (p. 20) est de nature à solliciter l'intérêt. Que l'on soit chrétien ou marxiste, ou éventuellement l'un et l'autre, historien ou philosophe, on ne peut que saluer un effort de lecture des textes dans cette perspective historique. Particulièrement lorsqu'il s'agit

de textes qui, familiers à quelques spécialistes mais mal connus du grand nombre, peuvent sembler figés sous les commentaires traditionnels, et ce, de par l'audience même qu'ils ont rencontrée pendant tant de siècles. La tentative de R. N., telle qu'elle se définit dans l'Introduction, et qui d'ailleurs se recommande de l'appui conjugué d'un philosophe catholique et d'un historien marxiste, ne manquera pas de susciter une curiosité sympathique.

Mais à suivre sa démarche, on se sent assez rapidement fondé à se demander si elle emporte bien la conviction, si elle ne manque pas de la rigueur qu'exige un tel projet.

D'abord, le pluriel du titre : « les » discours, est vite gênant. Il paraît annoncer pluralité, diversité, voire divergence de discours différents. Or l'exposé, lui, semble bien n'envisager, à travers une série de traités (*Soliloques*, *De libero arbitrio*, *De Magistro*, c'est-à-dire les ouvrages composés de 386 à 389), qu'un seul et même discours, qui se constitue dans un développement continu, sous le signe de la retraite, de la fuite du monde, dans le cadre de désagrégation sociale offert par le Bas-Empire finissant.

Dans cette perspective, d'ailleurs, les analyses données dans la première partie, le rappel de l'itinéraire intellectuel d'Augustin, rejoignent souvent les analyses antérieures, et l'ensemble de l'ouvrage dénote assurément une grande familiarité avec les textes, comme avec la philosophie antique et la pensée chrétienne des premiers siècles.

Mais l'information historique, fondamentale dans une entreprise de ce type, y est beaucoup moins évidente. Outre quelques erreurs surprenantes (ainsi, p. 30, la confusion entre l'historien Ammien Marcellin, païen, et parfaitement étranger à Augustin, et le tribun chrétien Marcellinus, président de la Conférence de Carthage de 411, ami et correspondant d'Augustin, confusion due à une lecture hâtive de Mazzarino ; ainsi encore ce tableau improvisé du Milan des années 380, et ces allégations assez gratuites sur la personnalité du « parvenu » Ambroise), la référence à l'histoire « globale » ou « totale » invoquée dans l'Introduction apparaît d'un contenu assez mince, le *De Agricultura* de Palladius, de datation d'ailleurs incertaine, ne suffisant guère, à lui seul, à rendre compte des transformations survenues dans le contexte socio-économique contemporain. Il n'est, en fait, que de consulter la bibliographie pour percevoir les limites de l'enquête proprement historique, dont l'importance ici était capitale. D'où des conclusions souvent hâtives mal appuyées sur les faits.

Non moins grave aussi le parti pris d'assimiler, de façon un peu simpliste, fût-ce sous le patronage de R. Barthes, rhétorique et pratique juridique, alors que le dialogue tel qu'il est utilisé par Augustin relève sans doute bien plus de la tradition dialectique héritée du platonisme que des techniques de la procédure. Sans doute y aurait-il lieu ici de discerner deux « discours » différents, même s'ils ont coexisté chez Cicéron et dans la prose latine qui procède de lui et dont Augustin est l'un des représentants les plus insignes.

Enfin, regrettables en elles-mêmes, ces légèretés dans l'utilisation de l'histoire comme dans l'appréciation de la rhétorique augustinienne ont de graves conséquences sur la méthode de l'auteur et la structure de son travail. En effet, les intentions en étant annoncées dans l'Introduction, les résultats, pour la plupart, se découvrent accumulés dans les dix pages de conclusion, où il est procédé par affirmations délibérées, sans que, la plupart du temps, on ait perçu clairement, à travers les analyses, parfois discutables, du *De libero arbitrio* et du *De Magistro*, par quelle progression, quelle démonstration sûre on y est parvenu. Dans ce cas, l'« approche matérialiste » risque de n'être plus guère qu'une grille utilisée pour lire n'importe quel texte à partir de quelques présupposés initiaux. L'on se trouve alors enfermé dans un système idéologique, beaucoup plus qu'éclairé par la pratique d'une méthode exigeante... un peu à la façon dont l'auteur voit Augustin enfermé dans son propre système !

Après quoi l'on ne saurait chicaner longuement sur quelques détails d'écriture. L'expression cependant est parfois confuse, quelque peu impropre. (Ainsi p. 58 : la *fonction* de l'allégorie comme *cadre* intellectuel de sa conversion ; p. 154 : « Dans l'institution hiérarchique de l'Eglise dont il devient le défenseur, A. se voit ainsi assigner son rôle spécifique qui est le lieu de l'illumination » ; p. 168 : « L'ampleur du succès de l'œuvre d'A. représente l'impact des valeurs que les couches moyennes... parviennent à se donner. ») On peut également contester la reprise incessante du verbe *définir*, dans des acceptions assez

vagues, ou l'emploi de quelques termes familiers actuellement à la mode : ainsi *gommer*, qui n'ajoute rien à *effacer*, et, plus « techniquement », *bricolage*, choisis de préférence à *synthèse*, voire à *syncretisme*, pour sa connotation quelque peu péjorative.

Voici déjà une vingtaine d'années (1959), dans *Le Dieu caché*, Lucien Goldmann, sans parvenir sans doute à épuiser le « mystère » de l'œuvre et de l'esprit de Pascal, donnait une approche matérialiste riche et serrée des *Pensées*. R. N. a tenté à son tour de saisir la genèse de la pensée d'Augustin dans une perspective analogue. Mais faute d'une information historique suffisante (l'auteur n'étant pas, ici, seul responsable : nous connaissons bien plus mal la réalité socio-économique du Bas-Empire que celle du XVII<sup>e</sup> siècle français), faute d'une utilisation prudente et rigoureuse de la méthode adoptée, l'ouvrage est décevant. Une voie est ici indiquée. Mais pour l'essentiel, l'enquête reste à faire.

M. MOREAU.

91. PEGUEROLES Juan, *La filosofía cristiana en San Agustín* — *Pensamiento*, 32, 1976, pp. 23-38.

J. P. a déjà publié *La filosofía cristiana según s. Agustín*, dans *Esprit*, 18, 1969, pp. 105-120 (*Bulletin augustinien pour 1970* — *Rev. ét. augustin.* 17, 1971, p. 379). Il en reprend, du reste, textuellement plusieurs passages dans ce nouvel article, notamment sur la dialectique : *intellege ut credas* — *crede ut intellegas*, avec quelques compléments de même veine.

G. M.

92. CROCCO Antonio, *L'« itinerarium » filosofico di S. Agostino*. Antichi e moderni, Collana critica di monografia, saggi, testi e traduzioni, sezione medievale. Napoli, Liguori, 1975, 21,5 x 13,5, 76 p.

C'est le texte augmenté (et muni d'une introduction et d'un index) de l'article de l'A., *La metodologia filosofica di S. Agostino* — *Sapienza*, 26, 1973, pp. 5-26 ; voir *Rev. ét. augustin.*, 20, 1974, p. 370, n° 146.

93. BURRELL David D., *Exercises in Religious Understanding*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1974, x-248 p.

L'A. cherche à décrire une méthode : comment l'esprit peut être amené à voir la nature des obstacles qui s'opposent à la connaissance religieuse, et comment il les surmonte. Il le fait en analysant cinq doctrines : Augustin, Anselme, Thomas d'Aquin, Kierkegaard, Jung. Le chapitre augustinien reproduit probablement l'article de l'A., *Reading the Confessions of Augustine : An Exercise in Theological Understanding* — *The Journal of Religion*, 50, 1970, pp. 327-351 (voir *Rev. ét. augustin.*, 17, 1971, p. 340, n° 46). Nous connaissons l'ouvrage de Burrell grâce à l'article de William J. HILL, *Religious Understanding : Running through Burrell's « Exercises »* — *The Journal of Religion*, 57, 1977, pp. 169-182, qui présente complètement les cinq chapitres : nous y renvoyons le lecteur.

L. B.

94. ROHATYN Dennis A., *Experiencia agustiniana de la conversión. Hacia una interpretación cristiana* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 113-119.

Cet article essaie de montrer deux choses : qu'Augustin est réellement chrétien et non néo-platonicien, mais qu'on ne peut néanmoins nier qu'il ait accepté des doctrines néo-platoniciennes. Mais les spécialistes n'y apprendront rien, et les débutants n'y trouveront pas un état de la question qui puisse les informer.

L. B.

95. JESS Wilma von, *La razón como preludio para la fe en san Agustín* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 383-389.

Traduction de l'article de l'A., *Reason as Propaedeutic to Faith in Augustine* — *International Journal for Philosophy of Religion*, 5, 1974, pp. 225-233 (cette précision n'est pas donnée. Voir *Bull. augustin.* pour 1974, n° 188 — *Rev. ét. augustin.*, 21, 1975, p. 402).

Il est dommage que les citations latines aient été supprimées ; c'était l'occasion de les corriger. Par contre, W. von Jess avait rendu correctement (p. 230) *Sermo* 43, 11, 3 *Sed tamen amplius quid habemus ?* « Yet what more do we have ? » (« mais qu'avons-nous de plus que les animaux ? réponse : la raison ») rendu par un contresens car coupé du contexte, « Qué más nos falta ? Que nous manque-t-il encore ? » Réponse : « Nos faltaba... la razón..., Il nous manquait la raison... » (p. 386) Glissement sémantique malencontreux, qui risque d'apprendre à un lecteur occasionnel qu'Augustin a enseigné une création de l'âme humaine par étapes, ce qui n'est pas le cas.

L. B.

## ONTOLOGIE

96. SANS Isidro M., *Presciencia divina del futuro humano. Esbozo histórico del problema — Estudios eclesiásticos*, 51, 1976, pp. 429-462.

Article bien documenté montrant comment les auteurs chrétiens jusqu'à Augustin ont rejeté le fatalisme païen : la prescience divine et la liberté humaine, notions apparemment antithétiques, sont tout à fait conciliables tant d'un point de vue métaphysique que d'un point de vue théologique. Abordant la pensée d'Augustin, l'A. part très justement des attributs identiques à l'essence divine : simplicité, immutabilité, éternité, pour déduire que toutes les réalités créées sont incluses dans la connaissance éternelle de Dieu. Suit l'analyse de trois passages fondamentaux : *De lib. arbitrio* III, 2, 5 etc., *Tr. in Io. Evang.* 53, 4, 8, *De civ. Dei* V, 9-10 où Augustin explique que la prescience divine n'implique pas une prédétermination de la volonté humaine, bien au contraire, la science de Dieu sauvegarde l'entière liberté de cette volonté. Dieu aurait pu vouloir que les méchants fussent bons, mais il est encore meilleur qu'il ait voulu que les hommes soient ce qu'ils veulent être eux-mêmes. L'A. aurait pu enrichir son dossier de quelques textes : *De Genesi ad lit.*, VI, 10, 17 et XI, 7 sv. ; *Epist.* 186 ; *De praedest. sanct.*, 16 ; *Quaest. ad Simplicianum*, II, 2, et tenir compte des études déjà parues sur le sujet, en explorant les bibliographies.

G. F.

97. BUCHER Alexius J., *Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins — Recherches augustinienes*, 11, (Paris, Études Augustiniennes, 1976), pp. 35-51.

L'être est présence. La présence permanente est éternité : « hodiernus tuus aeternitas » (*Conf.* XI, 13, 16). La présence temporelle, en revanche, n'est qu'entre deux néants (cf. p. 43), objet d'ontologie négative (cf. p. 45), comme tout ce qui n'est pas Dieu : « et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse » (*Conf.* VII, 11, 17).

G. M.

98. BEIERWALTES Werner, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen — Wissenschaft und Weisheit*, 38, 1975, pp. 140-157.

Bonaventure, *Itinerarium*, II, 5 : *pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa* ; la définition est inspirée par Augustin qui ne l'a pas comme telle, *De musica*, VI, XIII, 38 (voir tout le paragraphe). En fait, s'il s'agit là d'un point fondamental de la doctrine du beau chez Augustin, Beierwaltes résume toute cette doctrine en insistant sur la référence du beau créé à la Beauté créée, du sensible à l'intelligible. Il le fait pour montrer l'inanité de certaines conceptions décadentes, celles où un « artiste » se contente de montrer un mur nu ou d'exhiber un objet quelconque, sans nulle référence comme sans nulle proportion.

L. B.

99. CAMELOT Pierre-Thomas, *Lumière. II : Étude patristique (jusqu'au 5<sup>e</sup> siècle) — Dictionnaire de spiritualité*, IX, (fasc. 62-63, 1976), col. 1149-1158. (Augustin, col. 1156 sv.)

100. PIZZORNI R., *Il diritto naturale nel pensiero dei Padri — Angelicum*, 53, 1976, pp. 495-565. (S. Agostino pp. 537-557.)

### ANTHROPOLOGIE

101. MAERTENS Guido, *Augustine's Image of Man. — Images of Man in Ancient and Medieval Thought : Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*. (Symbolae, A, 1). Leuven, University Press, 1976, VIII-387 p. ; pp. 175-198.

On retrouve ici les thèmes étudiés dans la thèse de l'A., Louvain 1958-9, éditée *ibid.* 1965 sous le titre *Augustinus over de mens*, c'est-à-dire « (La pensée d') Augustin au sujet de l'homme » ; voir la recension de la thèse en *Rev. ét. augustin.*, 7, 1961, pp. 269-271, n° 249. — L'A. montre à la fois la permanence du néo-platonisme et sa transformation, le passage d'une anthropologie plotinienne à une anthropologie paulinienne. Il insiste sur la mémoire liée au temps comme une extension de l'âme, qui explique l'impossibilité humaine de rester fixé en Dieu par l'extase même si l'homme est purifié par l'ascèse (l'A. s'en tient à cette condition ontologique première qui, à elle seule, suffit à distancer Augustin de Plotin, et il peut sous-entendre ici les conséquences du péché d'Adam). L'Incarnation seule rend possible un début de connaissance rationnelle de la Trinité : Augustin aperçoit ce rôle des facultés psychologiques conjointes en tant que vestige noétique de la Trinité. Cette précision rationnelle de la conception de l'homme comme image de Dieu est développée en *Confess.* VII-VIII puis X-XIII, bien que le thème de l'image ne soit exprimé qu'en passant, *Conf.* VII, VII, 11 ; la temporalité et la durée de l'élévation vers la Trinité sont exposées en XI-XIII : la Trinité se révèle allégoriquement et temporellement en *Genèse*, clairement par l'Incarnation, graduellement par la découverte de soi comme image de Dieu en réformation continue. Le *De Trinitate* prolonge et précise les *Confessions*. — Nous relevons un mot de l'A., qui, dans ce contexte, confirme notre propre sentiment (voir ce *Bull.* n° 33) et qui passera inaperçu : « Augustin lui-même n'eut apparemment jamais le moindre problème quant à l'unité des *Confessions* et, chose plus importante, il aime à lier l'histoire de sa vie et la conscience d'être une simple créature » (p. 182, avec un renvoi à la *Lettre* 231, 6).

L. B.

102. WOLFSKEEL Cornelia W., *Some Remarks with Regard to Augustine's Conception of Man as the Image of God — Vigiliae Christianae*, 30, 1976, pp. 63-71.

C. W. W. se soucie de savoir si Augustin a professé que la femme est image de Dieu au même titre que l'homme. Logiquement oui, puisque c'est la *mens* qui est image de Dieu. Pourtant C. W. W. croit que, dans le *De Genesi ad litteram*, III, 22, 34, Augustin dit que l'esprit de la femme est inférieur à celui de l'homme (cf. p. 69). En réalité, elle a mal lu le texte, où Augustin envisage seulement la distinction de deux fonctions de l'esprit humain, une fonction d'homme, celle de la contemplation de la vérité éternelle, et une fonction de femme, celle du gouvernement des choses temporelles. Il ne laisse nullement entendre que l'esprit de la femme serait dépourvu de la fonction contemplative. C. W. W. trouve une « expression plus vigoureuse », encore de l'idée « étrange » qu'elle prête à Augustin, en *De Gen. ad litt.* IX, 2, 4 (cf. p. 71) ; mais il n'y a là qu'une courte reprise de *Gen.* 2, 18 : « faciamus ei adiutorium secundum ipsum ». Elle précise aussi qu'on trouve la même idée en *De Trinitate* XIV, 12, 22 (cf. p. 71, n. 25). Je n'y vois rien de tel. Qu'on se reporte plutôt à *De Trin.* XII, 7, 9-12, où Augustin traite le même thème et conclut très nettement : « ... ut non maneat imago dei nisi ex qua parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis uel consulendis adhaerescit, quam non solum masculos sed etiam feminas habere manifestum est ».

G. M.

103. SEIFERT Josef, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*. 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Salzburg-München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1976, 400 p.

J. S. milite vigoureusement en faveur de la « réhabilitation de la philosophie », dans la ligne de la *philosophia perennis*, contre l'immanentisme issu de la « révolution coper-

nicienne » de Kant (cf. pp. 381-382). Voir aussi *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg-München, 1973 (*Bulletin augustiniens* pour 1973 — *Rev. ét. augustin.* 20, 1974, pp. 372-373). Il s'est donné pour maîtres Platon, Aristote, Augustin, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Descartes, Leibniz, le premier Husserl (celui des *Logische Untersuchungen*), A. Reinach, A. Pfänder, M. Scheler, et surtout D. von Hildebrand (cf. p. 28). Il donne le dernier mot à Augustin (p. 382), parlant des évidences qu'implique le doute lui-même : « Non enim ratiocinatio talia facit sed inuenit. Ergo antequam inueniantur in se manent et cum inueniuntur nos inuouant » (*De uera religione*, 39, 78). Husserl terminait ses *Cartesianische Meditationen*, en citant la formule célèbre du même contexte : « Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat ueritas » (*De uera religione* 39, 72) ; mais J. S. lui reproche (p. 256) d'avoir oublié la suite : « et si tuam naturam mutabilem inuenieris, transcede et te ipsum... » J. S. substitue à la philosophie transcendantale la philosophie de la transcendance (cf. p. 381 et les références de la table analytique, pp. 397-398) et soutient que le livre X du *De Trinitate* contient « des pensées sur l'âme qui offrent une réfutation parfaite de Kant » (p. 214, n. 273 ; voir aussi particulièrement les pages 149-151 ; 209-216 ; 223-225 ; 256-257 ; 271-272). Un placard publicitaire annonce que des traductions anglaise, française et japonaise de cet ouvrage sont en préparation ; elles en valent la peine ; car, si l'argumentation de l'auteur paraît familière au connaisseur de la *philosophia perennis*, il se pourrait qu'elle apparaisse comme innovatrice, ou du moins provocatrice, à bien des lecteurs imbus de philosophies à la mode.

G. M.

104. ANDRESEN Carl, *Die geoffenbarte Wahrheit und die sich offenbarende Wahrheit oder das Verhältnis von Wahrheit und Autorität bei Augustin. — Sichtbare Kirche. Für Heinrich Laag zu seinem 80. Geburtstag*, herausgegeben von Ulrich FABRICIUS und Rainer VOLP. Schriftenreihe des Institutes für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, 3. Gütersloh, Gerd Mohn, 1973, 276 p. ; pp. 22-38.

Pendant longtemps, Augustin a pensé que l'illumination est le seul moyen de la connaissance humaine ; c'est le même Dieu-Vérité, connu intérieurement, qui rend possible la connaissance comme telle et qui se communique explicitement par le Verbe-Lumière dans les Écritures. Mais en commentant les Livres bibliques, Augustin s'est aperçu que l'illumination ne suffit pas à garantir l'interprétation correcte en matière de grâce, et il recourt alors à l'autorité des Écritures qui lui ont « révélé » la prédestination. Il y a donc une connaissance du vrai qui ne relève pas de l'illumination.

L. B.

105. MAS HERRERA Oscar, *La doctrina de la iluminación de la inteligencia y del hombre interior en San Agustín* — *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 14, 1976, pp. 63-73.

Exposé fondé sur de bons travaux mais surtout sur une réflexion personnelle : l'intérêt de ce bref article est dans la manière d'aborder le sujet, en signalant les problèmes et en suggérant des hypothèses. Le point principal en est la façon de concevoir la possibilité, pour tout homme, de l'illumination par le Verbe, vu que tout homme est connaissant mais que le Maître intérieur qui est le Verbe ne peut être connu que par le chrétien. Le problème est d'ailleurs le même pour les vestiges de la Trinité ou encore pour la Loi dite naturelle. Si Augustin avait pu songer à ces questions que nous nous posons actuellement, il aurait sans doute répondu qu'il y a moyen de se servir correctement d'un ordinateur sans connaître les lois de la cybernétique mais en suivant les instructions, tout en ignorant les possibilités supplémentaires prévues par le constructeur.

L. B.

106. DESJARDINS René, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec saint Augustin. Préface d'André Mandouze*. Paris, Beauchesne, 1975, x-154 p.

A. Mandouze écrit à la fin de sa préface (p. x) : « Et c'est ainsi que, lorsqu'on ne joue pas au spécialiste d'Augustin et qu'on ne bricole pas non plus dans la littérature pieuse, on peut écrire beaucoup mieux qu'un ouvrage de théologie historique : un admirable

petit livre de spiritualité fondamentale... avec Augustin. » J'en suis d'accord et j'espère que l'ouvrage de R. D. aura beaucoup de lecteurs, parmi lesquels doivent être les spécialistes d'Augustin. R. D. s'est proposé, non pas exactement d'étudier « la doctrine d'Augustin sur l'oubli et le souvenir de Dieu » (p. 1), mais « de dégager, à partir de sa doctrine, un itinéraire valable en soi allant de l'oubli jusqu'au souvenir de Dieu » (p. 53). Ce n'est pas un ouvrage facile, non seulement parce que « sans aucune précaution oratoire, (R. D.) revendique le droit d'éclairer saint Augustin alternativement par Pascal et Merleau-Ponty, Kierkegaard et Scheler, Heidegger et Hölderlin, Jaspers et Husserl, Blondel et Gilson » (Mandouze, p. v) ; mais aussi parce que, au cours de treize chapitres courts, alertes, ramassés (parfois à l'excès), il multiplie les citations augustinienes, en prévenant qu'une citation d'Augustin ne doit pas être prise « comme une preuve suffisante que telle est bien sa pensée, mais plutôt comme une expression privilégiée qui émerge d'un texte en formule souvent lapidaire, invitant à lire le contexte » (p. 3). Ce livre demande à être médité. Je ne le résumerai pas. Je tenterai seulement de mettre en formules le thème fondamental qu'évoque le titre. L'esprit, créé à l'image de Dieu, est constitué par la *présence de Dieu* « interior intimo meo et superior summo meo » (*Conf.* III, 6, 11 ; *intimior* est à corriger p. 16, n. 19). Le péché, en le détournant de Dieu, entraîne la dissemblance et l'oubli de Dieu. La conversion restaure l'image dans le *souvenir* actif de Dieu. P. 13, à la fin de la citation de *De ciu. Dei*, IX, 17, il faut lire : « il n'y a pas d'autre éloignement que la dissemblance ».

G. M.

107. ZEKIYAN Boghos L., *L'interiorismo agostiniano e l'autocoscienza del soggetto* — *Augustinianum*, 16, 1976, pp. 399-410.

Observations, généralement bonnes, sur l'« introspection augustinienne », qui « pénètre par approfondissements successifs toute la réalité intérieure de l'homme, depuis les multiples manifestations de sa vie psychique, jusqu'à la révélation de sa subjectivité consciente et active et enfin jusqu'à la constitution transcendante de la conscience elle-même » (p. 406).

G. M.

108. BRASA Díez Mariano, *El contenido del « cogito » agustiniano* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 277-285.

Le *cogito* augustinien n'est pas purement noétique ; il s'exprime dans une expérience de vie, un désir et une certitude de survivre, une formalité de bonheur ; il se renforce par la mémoire et par l'exercice de la réflexion sur soi-même ou de la « confession ».

L. B.

109. PEGUEROLES Juan, « *Memoria sui* » y « *Memoria Dei* » en San Agustín — *Espíritu*, 25, 1976, pp. 69-74.

Notations élémentaires sur le livre XIV *De Trinitate*.

G. M.

110. MEO Oscar, *Memoria e linguaggio nel libro X<sup>o</sup> delle « Confessioni » di San'Agostino* — *Laurentianum*, 17, 1976, pp. 388-407.

Recherche personnelle sur les sources de la mémoire augustinienne, essentiellement Aristote, entre autres les *Categoriae* à propos du temps et du langage ; et l'A. donne comme source immédiate probable de *Conf.* X, XVII, 26, Quintilien, *Inst. Orat.*, XI, 2. D'autre part, Augustin n'a pas résolu le problème de l'oubli.

L. B.

111. AYERS Robert H., *Language Theory and Analysis in Augustine* — *Scottish Journal of Theology*, 29, 1976, pp. 1-12.

La théorie augustinienne du langage est plus large que ne le laisse entendre la critique qu'en fait L. Wittgenstein au début des *Philosophical Investigations* ; elle n'est pas sans



analogie avec celle de Ch. S. Peirce (cf. p. 6) ; elle pourrait contribuer à dissiper les confusions dont souffre une portion considérable de la théologie contemporaine (cf. p. 12).

G. M.

112. INFANTINO Graziella, *Il tempo e la memoria in Sant'Agostino*. Tesi di laurea in pedagogia, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Magistero, 1973-1974, dactyl.

113. ARETIO B., *Tiempo, inmortalidad y resurrección en San Agustín—Estudios de Deusto* (Bilbao), 21, 1973, (n° 48-49), pp. 277-342.

114. STEIN W., *Sapientia bei Augustinus*. Diss., Köln, 1973, 196 p. dactyl.

115. GROSSI Vittorino, *Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica — Augustinus*, 21, 1976, pp. 287-302.

Thèmes augustinien envisagés dans une problématique moderne.

116. MENGARELLI Alvaro, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio — Augustinianum*, 15, 1975, pp. 347-366.

117. —, *La libertà nelle opere antipelagiane di S. Agostino — Sapienza*, 20, 1976, pp. 73-81.

Les notions de liberté chez Pélagé et Augustin s'opposent radicalement d'un point de vue métaphysique. D'après Pélagé la liberté est un bien souverain et absolu de la nature humaine, et dont l'exercice échappe à Dieu. Pour Augustin, ce bien connoté n'en demeure pas moins dépendant de Dieu parce que don fait à l'homme, et lié à la dimension existentielle de l'être créé.

118. FERNÁNDEZ Fernando, *San Agustín y el problema de la libertad — Mayéutica*, 3, 1975, pp. 225-244.

119. OSBORN Eric, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 23 x 15,5, x-254 p.

L'éthique chrétienne, selon E. O., est fondée sur les quatre idées ou modèles de la justice (« righteousness »), de la qualité de disciple (« discipleship »), de la foi et de l'amour ; elles réclament le respect du contingent et le sens de la perfection (cf. p. 11) et sont menacées par le légalisme et l'enthousiasme (cf. p. 37). E. O. examine, suivant ce schéma, les doctrines du Nouveau Testament (pp. 15-49), de Clément d'Alexandrie (pp. 50-83), de Basile de Césarée (pp. 84-113), de Jean Chrysostome (pp. 114-142) et d'Augustin (pp. 143-182). Pour ce dernier, l'exposé m'a paru bien documenté, mais trop artificiel, parce qu'il me semble que l'éthique augustinienne a d'autres coordonnées que celles qu'E. O. assigne à l'éthique chrétienne. La conclusion n'est pas exempte d'exagération : peut-on sérieusement dire que la conception qu'Augustin se fait de l'homme anticipe celle de Machiavel et de Hobbes et que sa conception de Dieu est celle d'un ordinateur bien programmé quoique primitif (« if clumsy ») ?

G. M.

120. BRECHTKE Josef, *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*. Monographien zur philosophischen Forschung, 136. Meisenheim am Glan, Hain, 1975, 219 p.

J. B. a repris à nouveaux frais la dissertation doctorale qu'il avait présentée à l'Université de Freiburg i. B. en 1965 (cf. *Bulletin augustinien* pour 1970 — *Rev. ét. augustin.* 17, 1971, p. 383) et résumé dans son article : *Fructio und Agape. Der Liebesgedanke bei Augustin*, dans *Theologie und Glaube*, 59, 1969, pp. 446-463 (cf. *Bulletin augustinien* pour 1969 — *Rev. ét. augustin.* 16, 1970, p. 344). Sa thèse lui tient à cœur. Il l'expose avec une rigueur sans merci et une insistance quelque peu lassante. Il dénonce une incompatibilité foncière entre l'éthique eudémoniste, dont Augustin a emprunté la probléma-

tique à la tradition philosophique, et l'éthique évangélique de l'amour désintéressé de Dieu et du prochain. Il a peut-être raison théologiquement... mais historiquement ? Il est incontestable qu'Augustin s'est souvent placé dans la perspective d'une éthique fondée sur le désir du bonheur, commune aux philosophies antiques qu'il a connues ; voir à ce sujet R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études augustiniennes, 1962. Mais il n'a jamais entrepris d'écrire un traité d'éthique, au sens strict ou étroit du terme (cf. p. 48). J. B. fait grand cas du texte *De civ. Dei*, VIII, 8, où Augustin fait honneur aux platoniciens d'avoir mis le bonheur de l'homme, non dans la jouissance du corps ou de l'esprit, mais dans la jouissance de Dieu ; il le cite, p. 2, p. 11, p. 19, sans jamais préciser qu'il se trouve dans un résumé de la philosophie platonicienne. C'est une doctrine à laquelle Augustin donne son accord, j'en conviens ; mais est-il évident qu'il s'en fût contenté, s'il avait entrepris d'élaborer sa propre éthique ? Quand il exploite le schéma varronien : *frui-uti*, dans le *De doctrina christiana*, c'est expressément pour sérier la doctrine chrétienne : « Res igitur quibus fruendum est Pater et Filius et Spiritus sanctus ... » (*De doctr. christ.* I, 5, 5) ; il est donc arbitraire et fallacieux de laisser entendre qu'on ne sait trop si le Dieu qui comble le désir du bonheur est celui de la philosophie ou celui de la révélation et de la théologie (cf. p. 85). Augustin traite lui-même le problème que posent l'amour du prochain et l'amour de Dieu pour l'homme par rapport à ce schéma ; et ce n'est qu'en dramatisant cette difficulté que J. B. a pu en faire l'objet de sa thèse. Pour compenser son radicalisme un peu simpliste, on aura intérêt à relire quelques pages de R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 207ss., sur le problème de l'eudémonisme augustinien, p. 275ss., sur la distinction *frui-uti* et l'amour du prochain. Voir aussi le compte rendu d'A. Solignac dans *Archives de philosophie*, 39, 1976, pp. 511-512.

G. M.

## SOCIÉTÉ

121. CAVALLA Francesco, *Scientia, Sapientia ed esperienza sociale. I. La ricerca della verità come fondamento del pensiero giuridico-politico di S. Agostino. II. Le due città di S. Agostino : società, diritto e giustizia*. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, 56 et 72. Padova, Cedam, 1974, 24,5 x 17, VIII-164 et (VIII)-132 p.

Je prie l'auteur et les lecteurs de bien vouloir nous excuser d'avoir involontairement tardé à rendre compte de cet ouvrage ; je le fais d'autant plus sincèrement que j'aurais aimé pouvoir en faire état quand je traitais de l'épistémologie augustiniennne (cf. *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne — Recherches augustiniennes* 10, 1976, pp. 77-85).

Constatant que la pensée juridique et politique d'Augustin fait l'objet d'interprétations contradictoires (cf. I, pp. 7-14), F. C. s'est donné pour tâche d'étudier les « présupposés critiques fondamentaux qui régissent toute la recherche spéculative du saint docteur » (p. 14). Il s'applique à discerner la problématique augustiniennne de la sagesse en rapport avec « la recherche de la vérité » (I, chap. 1), avec l'« intériorité » (I, 2), avec la « science », au sens augustinien défini en *De Trinitate* XII-XIV (I, 3), avec la « foi, l'autorité, l'expérience religieuse » (I, 4), avec les « relations intersubjectives (II, 1), avec la « cité de Dieu » : « la recherche d'une communauté parfaite » (II, 2), et enfin avec les « sociétés temporelles » : « la signification des structures politiques » (II, 3). F. C. estime que, tout en abordant des problèmes très divers et en recevant des « suggestions » culturelles multiples et hétérogènes, Augustin « a poursuivi un programme spéculatif unitaire et s'est inspiré de quelques principes fondamentaux toujours identiques », qui « semblent trouver une expression particulièrement précise et rigoureuse dans la distinction entre *scientia* et *sapientia* » (I p. 161). Cette perspective lui permet de récuser aussi bien l'interprétation commune (cf. I, p. 7) de la pensée augustiniennne suivant la problématique du « droit naturel » (« in senso giusnaturalistico », I, p. 161, n. 1), que la thèse de G. Passò (cf. *Bulletin augustinien pour 1964, Rev. ét. augustin.* 12, 1966, p. 349), selon laquelle Augustin se serait converti à une théorie « volontariste » lors de sa polémique contre Pélagé (cf. I,

p. 161, n. 1). Je crois que F. C. a raison : la pensée d'Augustin s'est toujours exercée sur des couples conceptuels : *foris-intus*, *temporalia-aeterna*, *actio-contemplatio*, *uli-frui*, *scientia-sapientia*, etc. ; elle n'envisage la compréhension des réalités créées, muables, temporelles que par rapport à l'Absolu créateur, immuable, éternel. La problématique du « droit naturel » implique une définition « autonomiste » de la raison et de la nature, qui est étrangère à la perspective augustinienne.

Je ne sais si les juristes et les philosophes du droit auront la patience de suivre F. C. dans son exploration des fondements de la doctrine augustinienne ; toujours est-il que l'intérêt de son étude déborde largement le cadre de la jurisprudence et de son histoire.

G. M.

122. ZOTTELE Giovanna, *Scienza, sapienza ed esperienza sociale in S. Agostino* — *Verifiche*, 4, 1975, pp. 355-360.

Recension de l'ouvrage de F. CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale. I : La ricerca della Verità come fondamento del pensiero giuridico-politico di S. Agostino*. Padova, Cedam, 1974.

123. FRIES Heinrich, *Wellgeschichte und Gottesreich. Zu Augustins « De civitate Dei »*. — *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, herausgegeben von Joseph MÖLLER und Helmut KOHLBERGER. Stuttgart, Bad Cannstadt, Frommann, 1974, 413 p.

124. ORTEGA MUÑOZ Juan Fernando, *Agustín de Hipona, filósofo de la Historia* — *La Ciudad de Dios*, 189, 1976, pp. 163-205.

N<sup>ème</sup> reprise de généralités sur la notion de *civitas* (p. 170), sur les « deux cités augustiniennes » (p. 179) et les différentes interprétations qui en ont été données.

G. M.

125. McELVAIN H., *St. Augustine's Doctrine on War in Relation to Earlier Ecclesiastical Writers*. (A Comparative Analysis.) Roma, Pontificia Facultas Theologica « Marianum » ; Chicago, 1973, 175 p.

## V. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

126. BECKER Karl J., *Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500* — *Gregorianum*, 57, 1976, pp. 307-350 ; 659-702.

K. B. s'est donné pour tâche de reprendre et de poursuivre (cf. bibliographie, pp. 308-309, n. 1) l'enquête sur l'histoire du mot *dogma* dans la littérature latine chrétienne, à partir de l'unique emploi qu'en fait Tertullien (*De anima*, 33, 1 ; cf. pp. 309-310). Les années 370-430 lui paraissent décisives pour l'acclimatation du mot dans le monde de pensée chrétien (cf. pp. 694-697), probablement à cause des traductions des auteurs grecs, surtout d'Origène. En ce qui concerne Augustin (cf. pp. 333-337), malgré la pauvreté des instruments de travail (Lenfant n'a enregistré que 5 emplois, la *PL* 46, 247, un seul), K. B. a pu constater que le mot est rare dans les œuvres antérieures à la période antipélagienne. Il en a trouvé 7 emplois dans les œuvres écrites entre 391 et 411, dont la définition donnée en *Quaest. euangel.* I, 11 : « Dogmata autem sunt placita sectarum, id est quod placuit singulis sectis ». Dans les œuvres de 411 à 430, il compte une cinquantaine d'emplois dont la plupart concernent la doctrine hérétique. K. B. fait état (p. 335) de deux passages du *De gestis Pelagii*, 6, 16 et 18 (*CSEL* 42, p. 69, 10 et 28) où *dogma* désignerait la doctrine orthodoxe (« die richtige Lehre »). Je ne le crois pas : Augustin y rapporte une phrase de Pélagé : « Anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, siquidem non est dogma ». La traduction de la *BA* 21, p. 469 : « Je les anathématise en tant que sots, non en tant qu'hérétiques, puisque, là-dessus, il n'y a point de dogme », me paraît inexacte. A mon

sens, Pélage veut dire que c'est sottise, et non hérésie, non pas de faire erreur sur un point qui n'est pas dogmatiquement défini, mais bien de faire une allégation irréfléchie, par opposition à une conviction fermement établie. C'est exactement ce qu'Augustin explique dans la suite : « ... et quicquid aliud in consuetudine sermonis humani non statuto dogmate, sed passim, ut ad tempus occurrerit, per stultitiae levitalem, uel ore profertur uel stilo etiam litterisque committitur. Multos denique de his paululum admonitos talia dixisse mox paenitet ; ita ea non placito quodam fixa retinebant sed quasi undecumque rapta et non considerata profuderant. Vix est autem carere istis malis ; et quis est qui non labitur lingua et offendit in uerbo ? Sed interest quanto, interest unde, interest postremo utrum admonitus corrigat an pertinaciter defendendo etiam dogma faciat quod, levitate non dogmate, dixerat » (6, 18).

G. M.

127. ILLANES José Luis, *La sabiduría teológica (Del « intellectus fidei » agustiniano a la « theologia » tomista)*. — *Veritas et Sapientia*. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino. Obra publicada bajo la dirección de Juan J. RODRÍGUEZ ROSADO y Pedro RODRÍGUEZ GARCÍA. (Colección Teológica-Filosófica.) Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975, 392 p. ; pp. 191-227.

## TRINITÉ—PERSONNES

128. MARGERIE Bernard de, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*. Théologie historique, 81. Paris, Beauchesne, 1975, 504 p.

Ce livre est un traité complet sur la Sainte Trinité, fruit de plusieurs années d'enseignement. Il suit le développement du dogme, signale un certain nombre de solutions hétérodoxes ou non retenues par l'Église, ou récentes et ouvertes. Il insiste sur la Troisième Personne. Il ne propose aucune solution aventureuse ni vraiment neuve ; ce qui, à nos yeux, est sa principale qualité. En effet, dans ce mystère surtout, il vaut mieux rester humblement dans la voie de la Tradition et laisser aux Augustin et Thomas d'Aquin la redoutable tâche de guider la pensée, et au Magistère de faire le point (le Credo de Paul VI). L'A. estime qu'une solution d'avenir pour comprendre les Relations trinitaires est l'analogie familiale et conjugale. Cette analogie nous semble non seulement lointaine mais insurmontable : comment concilier les noms révélés du Père et du Fils et les notions totalement différentes de mari et d'épouse (dans le modèle père-mère-enfant) ? C'est ce défaut d'intelligibilité, de rationalité, plus que d'autres difficultés, qui a dû interrompre la fortune patristique de ce thème. Et le modèle « gnostique » (père-enfant-mère) a l'inconvénient de ne pas respecter le sens révélé des processions. Naturellement, on pourrait suggérer d'accepter des modèles disparates et des illustrations libres, au même titre que l'analogie psychologique d'Augustin qui, toutefois, est intelligible. Il nous semble que l'analogie conjugale n'aurait aucun intérêt pour l'explication trinitaire ; la seule raison qui la justifierait serait inverse : le mystère trinitaire comme sacrement sanctificateur du mariage ; mais est-il besoin d'une analogie pour autant ?

L. B.

129. BAILLEUX Émile, *Histoire du salut et foi trinitaire chez saint Augustin* — *Revue thomiste*, 75, 1975, pp. 533-561.

L'A. tente d'établir « que la foi salutaire ne se réduit pas, telle que la décrit le *De Trinitate*, à une simple purification morale, qu'elle comporte une intention théologique et que pour cette raison elle permet au croyant de connaître existentiellement les Trois qui se manifestent dans l'histoire du salut. Si précieuse que soit cette compréhension existentielle, Augustin estime bien plus précieuse la théologie qu'il élabore au niveau de l'intellection sapientielle et qui se perfectionne encore dans le recueillement de la contemplation apophasique. L'extase contemplative est pour lui comme une anticipation de l'éternelle vision, parce que l'âme sort alors du temps, sans néanmoins s'affranchir de la foi. » Il aurait été suggestif que cette analyse ne s'arrête pas au seul *De Trinitate*, mais qu'il soit tenu compte tout particulièrement de l'œuvre prêchée pour compléter ce qui est

dit du Christ réduit à un « suréminent exemplaire », et dont la mort, tout autant que la résurrection, est aux yeux d'Augustin nécessaire à notre salut.

G. F.

130. VERHEES Jacques, *Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlöslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Ökonomie* — *Revue des études augustiniennes*, 22, 1976, pp. 234-253.

J. V. étudie, en tenant compte de la chronologie, le rôle qu'Augustin assigne à l'Esprit-Saint dans l'incarnation, notamment dans la grâce de l'union hypostatique : ce rôle n'est ni fortuit ni accidentel (« nicht zufällig oder hinzukommend », p. 250) ; il tient à l'être même de l'Esprit qui est *donum Dei* : Cette doctrine, formulée en 393 dans le *De fide et symbolo*, 4, 8 : « dono enim Dei, hoc est Sancto Spiritu, concessa nobis est tanta humilitas Dei ut totum hominem suscipere dignaretur in utero uirginis », est résumée en toute clarté dans l'*Enchiridion*, 11, 37 : « Et utique Spiritus sanctus Dei donum est... Ex hoc ergo quod de Spiritu sancto est secundum hominem natiuitas Christi, quid aliud quam ipsa gratia demonstratur ? » Le sous-titre est probablement une réaction discrète à certaines interprétations selon lesquelles Augustin aurait dissocié le mystère trinitaire et l'histoire du salut ; je pense à O. du Roy, suivi par G. Lafont (cf. *Notes sur l'intelligence augustiniennne de la foi* — *Rev. ét. augustin.*, 17, 1971, pp. 125-132).

G. M.

131. RATZINGER Joseph, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus. — Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, hrsg. v. C. HEITMANN u. H. MÜHLEN. München, Kösel, 1974, 312 p. ; pp. 223-238.

Dans ce recueil consacré au Saint-Esprit, on a inclus le thème « Pneumatologie et spiritualité ». Plutôt que d'essayer d'une synthèse portant sur vingt siècles, l'A. a préféré examiner un Père qu'il connaît bien, d'où la qualité de cet article. L'A. observe d'abord que, chez Augustin, parler de pneumatologie ou de spiritualité revient au même. Il expose ensuite la doctrine d'Augustin en montrant comment celui-ci affirme ou suppose le rapport nécessaire entre la théologie du Saint-Esprit et l'économie du salut : unité ou communion de l'Eglise, des sacrements, de l'amour.

L. B.

132. HENRY Paul, *Contre le « Filioque »* — *Irénikon*, 48, 1975, pp. 170-177.

L'A. exprime ses réserves à l'égard du *Filioque* ; à cette occasion, il rappelle brièvement les principales doctrines et les réflexions d'Augustin ; il propose, pour finir, plusieurs solutions possibles.

L. B.

133. LODS Marc, *La personne du Christ dans la « conversion » de saint Augustin* — *Recherches augustiniennes*, 11 (Paris, Études Augustiniennes, 1976), pp. 3-34.

M. L. s'applique à « discerner quelle est la part qui revient à la personne du Christ » (p. 3) dans la conversion d'Augustin, en examinant les citations pauliniennes et les mentions du Christ dans les livres VII et VIII des *Confessions* et dans les *Dialogues de Cassiciacum*. L'étude se recommande par l'attention ponctuelle aux détails et la netteté prudente des conclusions. M. L. estime que la foi d'Augustin au moment de sa conversion « n'est pas, comme chez Paul, centrée sur le Christ. Sa foi s'adresse au Dieu tout-puissant et miséricordieux. Elle consiste dans l'acceptation globale de la doctrine chrétienne, dont il est prêt à confesser la force et la vérité ; elle se réfère aussi à ce que les Écritures disent sur Dieu, dont il a expérimenté la puissance et la sagesse. Cependant le Christ ne tient pas la première place. Quand il écrit les *Confessions*, bien des années après les moments importants qu'il relate, il rend abondamment gloire à Dieu pour son intervention, mais, par souci de vérité, il prend soin de mentionner le moins possible ses références à Jésus-Christ Seigneur et Sauveur » (p. 33). Je ne suis pas de cet avis. Toute la deuxième partie du livre VII des *Confessions* (§§ 13-27) montre que la « conversion intellectuelle »

d'Augustin a été christologique, qu'elle a consisté à reconnaître la « voie de l'humilité » (§ 13), l'incarnation du Verbe, dogme spécifique du christianisme tel que le conçoit Augustin par rapport et par opposition au platonisme. C'est Simplicianus qui éclaira Augustin à cet égard, en lui disant que les *libri platoniorum* suggèrent de mille manières Dieu et son Verbe et en évoquant le souvenir de Marius Victorinus, pour l'engager à l'humilité du Christ, qui est cachée aux sages et révélée aux petits (cf. *Conf.* VIII, 2, 3). J'ai parlé de « conversion intellectuelle » à la suite de P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, p. 169, qui ajoute qu'Augustin « réserve pour le livre VIII la conversion de la volonté ». Il n'est donc pas étonnant que ce soit « une simple exhortation éthique sur la mise en pratique des commandements de Dieu » qui ait mis fin à la crise (il s'agit de *Rom.* 13, 13-14, cité en *Conf.* VIII, 12, 29), plutôt qu'une proclamation de la réalité du salut » ou « une annonce de la rédemption du monde » ou « une affirmation sur la vie chrétienne en Jésus-Christ » (p. 22 ; cf. p. 28) : pourquoi présenter cela comme une alternative ? Le « témoignage christologique des *Dialogues* » (p. 29) ne doit être ni majoré ni minoré ; car ces premières œuvres sont définies, c'est-à-dire délimitées, par des circonstances, des intentions, des conventions de genre littéraire. Selon M. L. « il n'est pas possible... d'opérer un choix clair entre la thèse selon laquelle, d'après les *Dialogues*, Augustin n'était encore à Cassiciacum qu'un néoplatonicien qui se croyait sincèrement chrétien et celle qui fait alors de lui un chrétien dans la pleine acception du terme » (p. 33). Mais le fait est qu'Augustin, comme Marius Victorinus, a dû choisir : prendre la décision d'aller à l'église et de se faire baptiser.

G. M.

134. ALIAGA GIBBÉS E., *El Sacrificio sacerdotal de Jesucristo en las « Enarrationes in Psalmos » de San Agustín* — *Anales Valentinus*, I, 1975, pp. 3-37.

### ÉGLISE

135. SALAVERRI Joaquín, *Presencia dindmica de Jesucristo en la Iglesia según san Agustín* — *Miscelánea Comillas*, 34, 1976, pp. 125-143.

La présence dynamique du Christ dans l'Église se manifeste dans la sanctification, l'enseignement et le gouvernement de l'Église. Si le Christ s'est adjoint des apôtres comme ministres ou dispensateurs, lui seul est l'auteur de la grâce des sacrements, lui seul est le Maître intérieur qui instruit les cœurs, lui seul est le Chef ou le Bon Pasteur qui rassemble et dirige les âmes.

136. *Two Kingdoms and One World*. (A sourcebook in Christian Social Ethics.) Edited by Karl H. HERTZ. Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1976, 21,5 × 14,5, 384 p.

Ce volume unique est un recueil de textes choisis sur le thème des « deux règnes » (zwei Gottesregimente, chez Luther). Il reproduit en grande partie trois volumes parus en allemand dans la série « Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte », Heft 17, 21, 22, à Gütersloh, chez Gerd Mohn : Ulrich DUCHROW und Heiner HOFFMANN, *Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther*, 1972 ; U. DUCHROW e. a., *Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert*, 1975 ; U. DUCHROW e. a., *Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, 1976. Le premier de ces volumes allemands comportait un choix de textes d'Augustin, qui se trouvent en traduction anglaise dans la première partie du volume américain.

Nous nous permettons de citer le début de l'Introduction du 3<sup>e</sup> volume allemand (p. 7) qui résume clairement l'ensemble : « Le 1<sup>er</sup> cahier traite l'histoire de la distinction des deux règnes et gouvernements jusqu'à Luther ; il cherche à en découvrir le sens original. Le 2<sup>e</sup> cahier traite la préhistoire, au XIX<sup>e</sup> s., d'une forme de la doctrine des deux règnes qui est propre au XX<sup>e</sup> s. ; les doctrines n'y sont pas encore présentées sous la désignation « Zweireichelehre » comme on le fait depuis environ 1930 ; mais diverses présentations qu'en a données le luthéranisme confessionnel et libéral débouchent dans les présentations ultérieures d'une doctrine appelée désormais « Zweireichelehre », où leur influence fut

grande. Le terme « ambivalence », dans le titre du 3<sup>e</sup> cahier, doit montrer que cette « doctrine », sous la forme qu'elle a prise depuis le XIX<sup>e</sup> s., n'a pas toujours comporté (comme le voulait Luther) la vigueur critique et constructive de la Parole de Dieu : trop souvent elle fut détournée, tacitement ou expressément, au profit d'une idéologie qui prétendait légitimer des rapports de forces établis, même injustes. »

L. B.

187. VAN BAVEL T. J., *Wat voor kerk kies je ? De ruïnhed van Augustinus ecclesiologie.* (What kind of Church do you choose ? St. Augustine's Ecclesiology.) — *Tijdschrift voor Theologie*, 16, 1976, pp. 355-375. (Résumé en anglais, pp. 374-375.)

Le titre signifie : « Quel type d'Église choisissez-vous ? — L'ampleur de l'ecclésiologie d'Augustin. » Étendue et nature de l'Église : à la fois visible et invisible, débordant le cadre de l'institution et même du N. T., imparfaite en ses membres ici-bas, mêlée. Le double critère de l'Église est son union au Christ-Chef et l'amour authentique, désintéressé. Bon choix de textes où Augustin exprime ces idées de manière vivante et variée. Augustin a choisi l'Église pour le peuple et non une église pour une élite. Sa conduite peut guider le choix actuel et tempérer ou favoriser des remises en question : non pas le retour au passé, mais un équilibre à trouver entre l'institution nécessaire et les besoins pastoraux, surtout en matière sacramentaire. — Par hasard, nous rencontrons un article similaire (signalé dans *Münchener theologische Zeitschrift*, 27, 1976, p. 95) : M. SECKLER, *Das Haupt aller Menschen — Virtus politica. Festgabe... Alfons Hufnagel*, Stuttgart, 1974 ; l'A. fait remarquer l'ampleur ecclésiologique de la *Somme théol.*, III, q. 8, a. 3 de S. Thomas d'Aquin et les conséquences qu'on en peut tirer pour le renouveau de l'institution.

L. B.

188. SZUMACHER K., *L'unité surnaturelle de l'Église dans la doctrine de saint Augustin.* Diss., Varsovie, Académie de Théologie catholique, 1976, xxxii-220 p. dactyl. (En polonais.)

189. CARTECHINI S., *Principi e metodo di Ecumenismo secondo la dottrina e la prassi di S. Agostino — Unilas* (Roma), 31, 1976, pp. 168-179.

140. OROZ RETA J., *Experiencias eclesiales en la Conversión de san Agustín.* — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 470-483.

Communication parue aussi dans *Augustinus*, 18, 1973, pp. 131-144 ; voir la recension dans *Bull. augustin.* pour 1973, n° 210 (*Rev. ét. augustin.*, 20, 1974, p. 391).

141. MACCARRONE Michele, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo — Lateranum*, 42, 1976, n° 2, (4)-356 p.

Dans ce livre très documenté, l'A. examine plus particulièrement l'interprétation augustinienne de la « primauté du siège apostolique » (pp. 234-244) et du nom de Pierre en relation avec la pierre qu'est le Christ (pp. 332-336). La primauté est attribuée à Pierre parce qu'il est « in ordine apostolorum primus et praecipuus », et par cette prérogative Pierre devient le lien entre tous les autres apôtres. Cette primauté n'est pas personnelle mais ecclésiale et remonte au Christ. Une grâce particulière à l'exercice de cette primauté fait de l'évêque de Rome le « primus inter pares » et assure à ses successeurs une prééminence sur tous les évêques. Cette prééminence de Pierre lui vient directement du Christ, qui est la pierre angulaire et d'où lui vient son nom ; il a été ainsi élevé à la fonction de médiateur à travers lequel le Christ fait passer tous les pouvoirs dont il a voulu doter l'Église.

142. ENO Robert B., *Pope and Council : the Patristic Origins — Science et esprit*, 28, 1976, pp. 183-211.

143. OBERMAN H. A., « *Et tibi dabo claves regni caelorum* ». *Kirche und Konzil von Augustin bis Luther. Tendenzen und Ergebnisse* — *Nederlands theologisch Tijdschrift*, 25, 1971, pp. 280-282 ; 29, 1975, pp. 97-118. (A suivre.)

Nous ne voulons pas attendre davantage le 3<sup>e</sup> et dernier article annoncé dès le début. Le premier examine Augustin et Léon le Grand ; le deuxième atteint le xv<sup>e</sup> siècle. (Rectifier l'indication erronée du périodique donnée pour le signalement du premier article dans *Bull. augustin.* pour 1974, n° 232 — *Rev. ét. augustin.*, 21, 1975, p. 416.)

## ANTHROPOLOGIE

144. CLARKE F. Stuart, *Lost and Found : Athanasius' Doctrine of Predestination* — *Scottish Journal of Theology*, 29, 1976, pp. 435-450.

Dans la II<sup>e</sup> *Oratio contra Arrianos*, 76, Athanase précise que le Christ aussi est l'Auteur de notre prédestination. Les autres Pères n'abordent pas la prédestination sous cet angle, s'ils en parlent, et Augustin en parle comme si la prédestination était l'œuvre propre du Père, ce qui est « en principe arien » (p. 450). — Mais il est évident pour Augustin que toute œuvre divine *ad extra* appartient indivisiblement à la Trinité ; que la grâce et la prédestination sont l'œuvre des Trois Personnes ; il n'y a pas de distinction entre la grâce du Père, la grâce du Fils, la grâce du Saint-Esprit. Aussi, Augustin ne songe même pas à le préciser dans ses controverses et les successeurs n'ont apparemment jamais soulevé ce point, qui n'ajoute et n'enlève rien aux problèmes spécifiques de la prédestination au v<sup>e</sup> siècle.

L. B.

145. WATTÉ Pierre, *Structures philosophiques du péché originel. S. Augustin, S. Thomas, Kant. Recherches et Synthèses, section de dogme*, 5. Gembloux, Duclos, 1974, 24,5 × 15,5, 242 p.

Pour déborder la problématique dogmatique du péché originel (cf. p. 13), P. W. a eu la bonne initiative de commenter et de confronter trois textes fondamentaux sur le problème ou le mystère (cf. p. 69) de l'origine du mal moral. Il s'agit de *De civitate Dei*, XIV, 10-15, de la première *Quaestio disputata de malo*, art. 3, et de *La religion dans les limites de la simple raison*, première partie : « De l'inhérence du mauvais principe à côté du bon ou du mal radical dans la nature humaine ». P. W. nous confie (p. 20) qu'il est « persuadé depuis longtemps de la fécondité des méthodes qui traitent les textes comme des faits à déchiffrer en eux-mêmes, avant tout appel aux auteurs et aux époques ». Je le suis également, mais je me demande s'il est utile, pour autant, de recourir aux généralités structuralistes à la mode. Il est plus important de s'engager tout bonnement dans une analyse attentive et rigoureuse des textes, qui réclame en premier lieu, selon moi, qu'on n'y mêle pas de remarques intempestives sur la genèse d'un thème ou d'une œuvre, sur l'évolution d'un auteur ou sur ses démêlés avec tel ou tel penseur : Mani et Pélagé dans le cas d'Augustin (cf. p. 32). Je compte revenir à l'occasion sur les notions augustinienne et thomiste de *defectus*. Les contextes ontologiques sont probablement différents ; mais je ne crois pas que Thomas d'Aquin formule ou camoufle « sous l'éloge révérencieux de la citation » une « pensée radicalement différente » de celle d'Augustin (p. 15).

G. M.

146. PLAGNIEUX Jean, *A propos du « monogénisme » de saint Augustin. Esquisse d'une introduction doctrinale pour une lecture moderne du « De peccato originali »* — *Revue des études augustinienes*, 22, 1976, pp. 254-261.

147. LIÉBAERT J., *La tradition patristique jusqu'au V<sup>e</sup> siècle. — La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*. Édité par P. GUILLY. Recherches et synthèses, section de morale, 11. Gembloux, Duclos, 1975, vii-200 p. ; pp. 34-55.



148. GUILLOY P., *La tradition occidentale de saint Augustin à saint Thomas*. — *Ibid.*, pp. 56-68.

149. FRANSSEN Piet, *Was Pelagius werkelijk pelagiaans ?* (Pélage fut-il réellement pélagien ?) — *Bijdragen*, 87, 1976, pp. 86-93.

Présentation favorable de l'ouvrage de Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, Grünewald, 1972. P. Franssen relève soigneusement les points de vue différents, objectivement et subjectivement, et les nuances qui relativisent les conceptions de Pélage et d'Augustin en leur étant (mais surtout à Pélage) la pointe où se situe la note d'hérésie d'une part, d'orthodoxie d'autre part.

L. B.

150. EBOROWICZ Wenceslas, *La conception augustinienne de la justice divine vindicative dans l'histoire de la théologie et de la philosophie depuis le XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle* — *Giornale di Metafisica*, 31, 1976, pp. 107-132. (A suivre.)

Depuis une dizaine d'années, M. Eborowicz prépare en minutieux travaux d'approche la traduction polonaise et le commentaire des œuvres antipélagiennes d'Augustin ; voir nos *Bulletins* dans *Rev. ét. augustin.* depuis 1967, et en particulier 18, 1972, pp. 300 sv., n° 21, le volume consacré par l'A. au *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae* (ces deux derniers traités n'en forment qu'un seul dans l'intention d'Augustin malgré les titres distincts ; corriger en conséquence la note 75 de la *Bibl. augustin.*, vol. 12 = *Retractationes* ; il y a plusieurs cas semblables dans les œuvres d'Augustin). Ceux qui s'occupent de ces questions difficiles auront intérêt à consulter tous ces travaux, d'ordinaire écrits dans une langue occidentale.

Le présent article examine les deux conceptions successives, ou même parfois alternatives, de la justice de Dieu : vindicative (punitivité) ou non vindicative, chez Augustin. Malgré les apparences, ces deux points de vue ne sont pas contradictoires, estime l'A., car la solution dépend du contexte : le cas est analogue aux deux présentations du couple grâce-liberté, mais dans une problématique en partie différente. L'A. a tenu, dans ce premier article, à situer amplement la doctrine d'Augustin sur la justice de Dieu ; il cite de nombreux textes, d'ordinaire en traduction française, mais on devra se reporter au texte latin pour toute sûreté, ce qu'on fera grâce aux références données dans les notes. Ce premier article sera suivi d'un ou plusieurs autres qui examineront la question chez Baïus, Jansénius, Arnauld, chez les augustins, enfin chez les philosophes cartésiens qui ont exploité cette doctrine pour prouver l'automatisme des animaux. Un paragraphe (pp. 116-122) est consacré à la « justice vindicative envers les enfants » ; il ne fait pas double emploi avec la conférence que nous signalons ci-dessous.

Les difficultés de la publication en français ont entraîné quelques accidents dans le texte ; on corrigera facilement les plus banales ; l'A. nous en a signalé quelques-unes. P. 109, lignes 11 à 13, lire *médité* et *Dans la théologie moderne du XVI<sup>e</sup> siècle* ; — p. 111, l. 17, lire note 19 ; l. 4 bas, lire note 20 ; — p. 112, l. 5, lire *et abaissé* ; l. 8, lire *rentrer* ; — p. 116, l. 11, lire 428-429 ; l. 2-3 bas, lire « Ainsi, le sentir est une modification du corps... » ; note 70, au lieu de *L*, lire *I* ; — p. 117, n. 80, lire N. 66-68 ; — p. 118, l. 15, supprimer les mots « présente sommairement » ; — p. 119, note 101, lire *Plinval* ; — p. 120, l. 2 bas, lire *engagée* ; — p. 123, l. 6 bas, lire *Dans le Contra Faustum* ; — p. 124, note 143, lire « de 388 à 395-396 » ; — p. 126, l. 23, lire *débattait* ; — p. 127, l. 20-21, il faut comprendre : « nos premiers parents avaient reçu l'existence, un corps et une âme, l'image de Dieu... » ; — p. 128, l. 5, lire « seulement pour les élus » ; et intervertir les notes 166 et 167 ; — p. 130, l. 2, remplacer « traduire » par « exprimer », et mettre un point et virgule après « originel » ; — p. 131, l. 4 bas, lire « si nous ne nous trompons pas » suivi d'une virgule.

L. B.

151. EBOROWICZ W., *La misère des enfants d'après les Confessions de saint Augustin et ses écrits anti-pélagiens*. — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 410-416.

L'A. part de *Confess.* X, xx, 29 « in illo homine, qui primus peccauit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes *cum miseria nati sumus* ». Il relève aussi *Job* 14, 4-5 (LXX) « nemo mundus a peccato... nec infans, cuius est unius diei uita super terram » (*Conf.* I, vii, 11) ; et *Ps.* 50, 7 « in iniquitate conceptus sum... » (*Conf.* I, vii, 12). Les malheurs des enfants, décrits différemment dans *Conf.* et dans les traités antipélagiens, sont liés à la même cause et conçus comme des châtements ; mais dans les traités contre Julien, Augustin développe aussi la doctrine de l'équilibre entre la bonté et la justice de Dieu. Or, dans les *Conf.* I, Augustin parle des vices des enfants et de leur culpabilité naissante ; dans les traités antipélagiens, il s'en garde mais préfère parler d'une faiblesse physique et intellectuelle.

L. B.

152. PELLAND Gilles, *Dans l'attente de la résurrection. Un thème central de l'évangélisation dans l'Église ancienne* — *Science et esprit*, 28, 1976, pp. 125-146.

Comment l'homme et le monde sont-ils ordonnés à devenir le royaume de Dieu ? C'est toute l'économie de la création qui est ici succinctement interprétée d'après s. Irénée (pp. 127-135) et s. Augustin (pp. 135-144) où l'A. adopte les vues de Gilson, Marrou, Markus sur le temps et l'histoire.

153. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ Jesús, *Teología y antropología dialéctica. Antropología religiosa de los « Soliloquios »* — *Revista agustiniana de espiritualidad*, 17, 1976, pp. 39-64.

154. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ Jesús, *Antropología y sacramentos en San Agustín. Bases para la renovación del orden sacramental* — *Revista agustiniana de espiritualidad*, 17, 1976, pp. 193-216.

Intérêt de considérer l'homme même comme sacrement, parce qu'il est à l'image de Dieu ; pour mettre le ritualisme sacramentel au service de l'homme.

155. SOLIGNAC Aimé, *Liberté, libération* — *Dictionnaire de spiritualité*, IX, (fasc. 62-63, 1976), col. 809-824.

## SACREMENTS

156. GHERARDINI Brunero, *Appunti per uno studio sulla sacramentalità del matrimonio in sant'Agostino* — *Lateranum*, 42, 1976, pp. 122-149.

Des trois biens du mariage qu'Augustin définit en de nombreux passages de ses œuvres, à savoir : *proles, fides, sacramentum*, l'A. tente de montrer que le troisième est à entendre au sens strict de « sacrement » signifiant l'indissolubilité de toute union entre chrétiens comme le signe visible de l'union mystérieuse du Christ et de l'Église. Pour fonder ce symbolisme, Augustin recourt au verset de l'Épître aux *Éphésiens* 5, 32 « sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia ». L'A. reconnaît que dans la pensée d'Augustin le « sacramentum magnum » a avant tout un contenu christologique et ecclésiologique, de même qu'Augustin recourt aussi au verset de la *Genèse* 2, 24 « erunt duo in carne una » pour expliquer l'union du divin et de l'humain dans l'Incarnation et de l'union du Chef avec le corps dans l'Église. Mais le mariage comme « minimum sacramentum » serait une participation sacramentelle au « magnum sacramentum ». « L'unione del Cristo con la Chiesa è generatrice di salvezza, questa (unione) s'attua anche nel matrimonio cristiano, e ciò in tanto in quanto esso riflette mistericamente ed applica esistenzialmente, nei fedeli coniugati, l'unione che fa 'caro una' del Cristo e della Chiesa. » Ces vues nous paraissent justes, mais l'interprétation de certains textes aurait été plus précise et plus nuancée si l'A. avait tenu compte d'études récentes (par ex. *Bibliothèque augustiniennne*, vol. 23, pp. 675-683 et bibliographie indiquée ; vol. 49, pp. 516-

529), sa documentation se limitant aux ouvrages d'Alvès-Pereira, de Reuter et de Lado-mérszky. Sur l'interprétation du « magnum sacramentum », *Éph.* 5, 32, on aura profité à lire l'article de A.-M. La Bonnardière à paraître dans *Recherches augustiniennes*, vol. XII.

G. F.

157. DESJARDINS René, *Une pastorale augustiniennne du mariage* — *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 77, 1976, pp. 161-172.

Trois aspects essentiels du mariage : l'époux est uni à l'épouse comme le Christ l'est à l'Église, la primauté du mari sur sa femme est une primauté de service et non de domination, la fécondité de l'union est non seulement charnelle mais aussi spirituelle puisqu'il revient aux époux d'engendrer des enfants qui deviendront des membres de l'Église et du Christ. — L'interprétation que donne l'A. du *De Genesi ad litt.* IX, 5 est quelque peu étriquée ; la femme est donnée comme aide à l'homme en vue de la procréation, mais dans le contexte Augustin considère la multiplication du genre humain comme une valeur en elle-même, à la fois pour constituer le peuple élu et pour servir d'ornement à l'univers (*ibid.* IX, 14).

G. F.

158. Covi Ettore, *La pedagogia familiare agostiniana* — *Laurentianum*, 17, 1976, pp. 43-59.

L'A. regroupe sous deux sous-titres les textes essentiels relatifs — 1) aux rapports entre époux, envisagés sous trois aspects : amour et fidélité comme fondements du lien matrimonial, devoirs conjugués réciproques, prérogatives du mari ; 2) et à l'éducation humaine et religieuse des enfants qui sont la fin du mariage.

159. IUNG Nicolas, *Évolution de l'indissolubilité. Remariage religieux des divorcés*. Paris, Lethielleux, 1975, 216 p.

Dans ce vaste dossier des documents ecclésiastiques relatifs à l'indissolubilité du sacrement de mariage, des origines du christianisme jusqu'à l'époque contemporaine, l'A. réserve trois pages à Augustin, ne citant que quatre textes, et un texte attribué d'après le *Décret de Gratien*, qui nous est donné sous une référence inexacte : *Cause XXXII, Qu. 11* (la C.XXXII ne comportant que 5 Questions). Ce dossier est bien maigre et ne permet pas de se faire une idée exacte de la pensée d'Augustin sur ce problème ; voir *Bulletin augustinienn pour 1968*, dans *Rev. d. aug.*, 15, 1969, pp. 353-354. Quant à la conclusion péremptoire, empruntée, mais que l'A. fait sienne, qu'Augustin « inaugure une ligne de pensée qui, plus tard élargit le fossé entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident », nous la rangeons sans plus dans la catégorie des slogans à la mode du jour.

G. F.

160. CROUZEL Henri, *Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique* — *Nouvelle revue théologique*, 98, 1976, pp. 891-917.

La discipline de l'Église catholique en matière de divorce et de remariage après divorce est l'objet de controverses depuis le dernier Concile. L'A. passe en revue les études publiées relatives à la Tradition, textes patristiques et conciliaires, pour dénoncer en plusieurs de ces études les erreurs de méthode, les partis pris.

161. SARDI Paolo, *L'aborto ieri e oggi*. Biblioteca di cultura religiosa, 26. Brescia, Paideia, 1975, 389 p.

« L'avortement hier et aujourd'hui ». Voir la recension de G. ERMECKE dans *Theologische Revue*, 73, 1977, col. 150 sv. Pères de l'Église, pp. 65-100.

162. FRANCOVICH Lawrence F., *Augustine's Theory of Eucharistic Sacrifice*. Diss., Milwaukee, Marquette University, 1976, 218 p. dactyl.

*Dissertation Abstracts International*, série A, 37, 1976-1977, n° 4, p. 2244. — Le sacrifice dans les diverses traditions religieuses, ses caractères : repas de communion, victime,

don. Union de ces caractères chez Augustin ; l'acte significatif ; la perception de la réalité qui est le sacrifice de la Croix dépasse la lettre du symbole et en atteint l'esprit. Selon l'A., la richesse de la synthèse augustinienne aurait été ensuite perdue (Pascase Radbert, Trêves) et l'on aurait dû attendre Vatican II pour la voir timidement reprise.

L. B.

## VERTUS — MORALE

163. DIDEBERG Dany, *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*. Théologie historique, 34. Paris, Beauchesne, 1975, iv-256 p.

164. —, *Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16* — *Nouvelle revue théologique*, 97, 1975, pp. 97-109 ; 229-250.

Le titre du livre souligne deux des intentions qui ont guidé l'auteur : examiner comment saint Augustin explique la première Épître de saint Jean et préciser la théologie de la charité qu'on peut tirer de ses commentaires. L'une des nouveautés du livre, comme A.-M. La Bonnardière le marque dans sa préface, est la confrontation continue qui est faite entre le texte johannique et le développement augustinien. L'auteur n'en méconnaît pas pour autant les autres influences qui se sont exercées sur la pensée de l'évêque d'Hippone : il signale, par exemple, que celui-ci s'inspire d'une sentence stoïcienne pour découvrir dans la colère l'origine de la haine ou même qu'il lui arrive de gauchir son exégèse dans une perspective néoplatonicienne. Mais il poursuit un tout autre objectif : il veut faire saisir à quel point la théologie d'Augustin est une théologie biblique, à quelle profondeur elle plonge ses racines dans l'Écriture. La tâche était sans doute plus facile quand il s'agit d'un thème comme la charité, elle n'en était pas moins ample, puisqu'il s'imposait de repérer, d'expliquer et d'organiser les multiples commentaires que, pendant quarante ans de ministère, Augustin avait donnés des différents versets de l'Épître de Jean qui traitent de la charité. Personne jusqu'à maintenant n'avait mené cette recherche et exécuté ce travail, et il faut souhaiter que de pareilles études se multiplient pour que l'œuvre d'Augustin prenne enfin sa véritable signification.

Le P. Dideberg distribue en six chapitres la théologie augustinienne de la charité. Il souligne tout d'abord l'importance qu'à la suite de Jean, Augustin attache au précepte de la charité fraternelle, qui s'étend jusqu'à l'amour des ennemis et s'oppose à la haine. Si la perfection de cette charité consiste à donner sa vie pour ses frères à l'exemple du Christ, elle se prépare dans le don de ses biens pour « délivrer son frère de la détresse temporelle, par une compassion vraie qui émeut le fond du cœur et arrache aux actes extérieurs toute l'ambiguïté dont ils sont grevés. Cet amour en acte et en vérité est le signe distinctif du chrétien, car celui qui, par le baptême, est né de Dieu ne peut pas aimer Dieu s'il n'aime pas le frère que Dieu aime lui aussi et la foi chrétienne est si inséparablement liée à l'amour que la haine de l'autre ne peut être que la négation en acte de l'incarnation du Christ. En aimant son frère, le chrétien fait bien plus cependant que donner à Dieu, dont il observe le commandement, le témoignage de son amour et de sa foi : la lecture de la première Épître de Jean a fait prendre conscience à l'évêque d'Hippone de l'identité qui existe entre l'amour des frères et l'amour de Dieu et l'a poussé à chercher dans l'amour fraternel une image de la Trinité. L'amour pour Dieu se situe, lui, à l'opposé de l'amour du monde dominé par la triple convoitise et, s'il bannit la crainte servile, « qui détourne du mal par crainte du châtiment », mais qui peut pédagogiquement préparer l'âme à un amour plus parfait, il ne saurait se séparer de la crainte chaste de déplaire à Dieu. Le dernier chapitre constitue le sommet du livre : il nous révèle la méditation la plus personnelle d'Augustin sur les derniers versets que Jean consacre à la charité dans son Épître. Notre amour pour Dieu et notre amour pour nos frères ne sont jamais qu'une réponse ; ils sont en effet de purs dons de Dieu, car « c'est Dieu qui nous a aimés le premier et qui nous a aimés pour que nous l'aimions » et que nous aimions nos frères ; l'incarnation de son Fils n'a pas d'autre but que de nous révéler cet amour afin de susciter la réponse de notre double amour et l'Esprit Saint, qui est dans la Trinité l'amour consubstantiel du Père et du Fils, nous est donné par eux pour que nous ayons communion avec eux et les uns avec les autres. « Le mystère du Dieu-Amour constitue également la clé de voûte

de la théologie augustinienne de la *caritas* » (p. 205). « Le docteur de la charité ne pouvait mieux souligner l'unité qui existe entre l'amour de Dieu pour l'homme et celui de l'homme pour Dieu et les frères puisqu'en l'homme l'amour qui vient de Dieu devient amour de Dieu et des frères » (p. 236). »

Ces quelques lignes ne présentent assurément que les grandes perspectives du livre et ne tiennent pas le moindre compte ni de ses analyses ni de ses remarques, qui font pénétrer plus avant aussi bien dans la structure et les thèmes de la lettre de saint Jean que dans le travail de réflexion de l'évêque d'Hippone.

Puisqu'il me faut aussi avancer quelques critiques, je dirai simplement d'un mot que je ne suis pas d'accord avec la datation de certains sermons, mais je pense que, sur ce point, l'auteur n'a pas encore arrêté ses positions : que l'on compare la note 31, p. 65, avec la note 42, p. 94.

Il me paraît plus important de noter qu'il me semble ne pas avoir pris suffisamment en compte le climat de violence et de haine dans lequel Augustin décide de commenter aux fidèles d'Hippone la première Épître de s. Jean, durant la semaine pascale 407. Dans sa ville épiscopale comme dans toute l'Afrique, le schisme déchire alors l'Église comme il divise les familles ; la situation meurtrit douloureusement son cœur et il pense qu'en rappelant les exigences du Christ, ses appels à la charité contribueront à remettre les chrétiens sur le chemin de l'unité. Le P. Dideberg reconnaît sans doute dans ce moment l'une des trois grandes périodes de la réflexion d'Augustin sur la première Épître de Jean, il mentionne à maintes reprises l'incidence du Donatisme, mais il se contente par trop d'allusions et il ne cherche pas assez dans les textes l'impact du schisme sur certains développements du prédicateur comme sur sa compréhension des Écritures. La méthode analytique qu'il a dû employer l'a contraint également à une vision morcelée et l'a empêché de regarder comme une œuvre qui a son unité propre, ses objectifs et son originalité les Homélies sur l'Épître de Jean, mais le Père donnera certainement réponse à ces regrets dans son prochain ouvrage, puisqu'il prépare actuellement, pour la Bibliothèque augustinienne, la traduction et le commentaire de cette série de sermons, que tout le monde est unanime à considérer comme l'un des chefs-d'œuvre d'Augustin.

L'article paru en deux livraisons de la *Nouvelle revue théologique* ne fait que présenter des extraits du livre, et on peut en retrouver la première partie aux pages 203, 221-236 et la seconde partie aux pages 137-171.

M.-F. BERROUARD.

165. CAMPELO Moisés M.a, *El « Ordo Amoris » eje de la historia — Estudio agustiniano*, 11, 1976, pp. 423-472.

En se référant à Augustin, l'A. montre, dans un style quelque peu emphatique, comment l'« amour » motive l'action de Dieu dans l'ordre de la création et de la rédemption, et doit être pour l'homme le principe déterminant de ses actes s'il veut coopérer à la réalisation du plan divin.

166. DE BRABANDIERE M., *Doctrina agustiniana sobre la caridad — Augustinus*, 21, 1976, pp. 241-276.

L'A. a publié en japonais *St. Augustine's Doctrine on the Nature and Object of Charity — Katorikku shingaku* (Tokyo), 1963, n° 3, pp. 103-137 (résumé en anglais pp. 247-248). Le présent article est manifestement la traduction du manuscrit original. — Nature de la charité : source dans le N. T. ; excellence ; effets ; *caritas* et *cupidditas* ; amour désintéressé. Objet de la charité : le Christ total (Église) ; amour de Dieu et de soi, du prochain, des ennemis, des pécheurs. Nombreuses références.

L. B.

167. LIO Ermenegildo, *Morale e beni terreni. La destinazione universale dei beni terreni nella « Gaudium et Spes » e in alcune fonti. Studi e testi di teologia morale*, 1. Pontificia Università Lateranense. Roma, Città Nuova Editrice, 1976, 400 p.

Ce livre n'est pas totalement neuf. Mis à part l'Introduction, le premier et dernier chapitre, on y retrouve plusieurs études que l'Auteur a consacrées à l'histoire de certains

préceptes moraux : « Pasce fame morientem » (chap. 2), « In extrema necessitate omnia sunt communia id est communicanda » (chap. 3), « Proprium nemo dicat... » (chap. 4), « Decimae tributa sunt... » (chap. 5), « Cum quaelibet necessaria... » (chap. 6), « Iustitia est in subveniendo miseris... » (chap. 7). Mais chacun de ces chapitres est donné en commentaire à la Constitution « Gaudium et spes » du Concile Vatican II, c. 69 « De bonorum terrestrium ad universos homines destinatione », n. 10. Toutes ces études sont replacées dans le contexte du précepte général que « les biens terrestres appartiennent à tous », et les recherches méthodiques de l'A. à travers les textes patristiques ou médiévaux convergent à en établir les sources. Les augustiniens retrouveront au chap. 7 l'essentiel du livre « *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris* ? »... paru en 1957 (voir *Bulletin augustinien pour 1957*, dans *Rev. ét. aug.*, 1960, pp. 86-87) qui est une enquête à travers les théologiens du Moyen Âge sur trois textes d'Augustin : *De Trin.* XIV, 9, 12, *Ench.* 20, 76, *C. mend.* 7, 18. L'A. montre comment Lombard et ses commentateurs, tout en respectant pour l'essentiel la pensée d'Augustin, ont su préciser en quel sens la justice oblige à donner le superflu aux pauvres, bien que l'aumône soit d'abord un devoir de charité. — A propos de la sentence « Pasce fame morientem quia si non pavisti occidisti » attribué à divers auteurs, dont Augustin par Hugues de Saint-Cher et par Luther, l'A. maintient ses positions exposées dans *Anthonianum*, 27, 1952, pp. 349-366 en réaffirmant que le sermon *Dilectissimi nobis, fides vestra nos admonet...* qui serait la source, est un sermon authentique de s. Léon (Ps.-Léon, s. 4, *PL* 54, 490-491). Mais ce sermon n'a pas été retenu comme authentique par A. Chavasse, dans son édition récente des *Tractatus* de s. Léon, *CC* 138-138 A.

G. F.

168. VISMARA CHIAPPA Paola, *Il tema della povertà nella predicazione di sant'Agostino*. Università di Trieste, Facoltà di Scienze politiche, 5. Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1975, VIII-216 p.

Cette étude du thème de la pauvreté, bien que limitée aux œuvres dites prêchées de s. Augustin, est d'un grand intérêt. A partir d'une documentation très à jour et d'une investigation sérieuse à travers les *Sermons*, les *Enarrationes* ou les *Tractatus*, l'A. a su dégager et synthétiser intelligemment l'enseignement d'Augustin. La perspective est théologique et non moralisatrice, et pour bien situer son sujet, l'A. traite en quelque sorte de son contexte dans une première partie. Tout homme est à la recherche du bonheur, lequel ne peut être comblé ici-bas. Les biens temporels dont il dispose ne peuvent que lui faire désirer un bien immuable, bien dont il ne jouira que dans l'au-delà. Cheminant vers sa vraie patrie, la Jérusalem céleste, l'amour motivera chacune de ses démarches, amour ordonné vis-à-vis de lui-même, du prochain et de Dieu. Dans la seconde partie, après avoir montré la polyvalence des mots *dives* et *pauper* (chap. 1), et fait état des témoignages d'Augustin sur les riches et les pauvres dans la société de son temps (chap. 2), l'A. aborde le problème de fond : Licéité de la propriété et façons de posséder (chap. 3). La possession des biens terrestres n'est pas un mal en soi, tout dépend de l'usage que l'on en fait ; le riche peut avoir une âme de pauvre, et le pauvre une âme de riche. La cupidité, l'avidité, la convoitise, peuvent habiter le cœur du pauvre comme celui du riche, et c'est là que le mal se situe. De plus l'homme doit se considérer comme l'intendant des biens dont il dispose et non comme le propriétaire qui est Dieu. D'où l'insistance sur la pauvreté spirituelle (chap. 4) nécessaire à tout homme, plus particulièrement à celui qui bénéficie d'une certaine aisance matérielle. Son comportement doit être inspiré par une réelle humilité devant Dieu et également vis-à-vis d'autrui, une telle attitude lui inspirera la miséricorde (chap. 5) à laquelle se rattache l'aumône (chap. 6). Le précepte est ferme, le riche doit donner son superflu, car ce qu'il a en trop est nécessaire au pauvre et refuser ce superflu est une fraude. La mesure de l'aumône est difficile à déterminer, mais tout chrétien doit réserver au Christ sa part, et le Christ est dans les plus miséreux que soi. Le devoir de l'aumône n'est pas envisagé par Augustin du point de vue de la morale sociale (chap. 7). L'inégalité dans la répartition des biens est inévitable en ce monde où il y aura toujours des pauvres et des riches. Mais riches et pauvres doivent administrer les biens qu'ils possèdent pour trouver le trésor promis à tous et partagé équitablement dans la Cité céleste. Au riche revient donc de faire fructifier son avoir en le confiant au pauvre, et au pauvre de se faire le mendiant des vrais biens. — Ce livre

décevra peut-être le moraliste ou le sociologue, mais il nous paraît bien traduire l'enseignement d'Augustin à travers son œuvre pastorale. Sa « richesse » nous invite à devenir de « vrais pauvres ».

G. F.

169. ARMAS Gregorio, *La pobreza en la mente agustiniana* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 121-133.

Article posthume sur la pauvreté dans le monachisme selon saint Augustin ; nombreuses références ; peu d'aspects neufs, sauf peut-être les pp. 128-130 sur les « religieux qui jugeront avec le Christ ». Ce thème n'est pas pleinement exploité ; de plus, nous nous demandons si ce n'est pas un thème accessoire à des fins d'édification. En effet, tel texte non cité, *De Civ. Dei*, XX, 5, 3, parle en général de tous les « saints » qui jugeront avec le Christ, en conformité plus étroite avec *Matth.* 19, 28 (*Luc* 22, 30), *I Cor.* 6, 2-3, quel que soit du reste le sens de ces versets. Et il doit y avoir, dans la pensée d'Augustin, une interférence entre ceux qui jugeront et ceux qui seront jugés, comme il y a une interférence entre les deux Cités. Le thème accessoire semble lié aux commentaires de *Luc* 16, 9 : les moines sont les amis gagnés au moyen du mammon d'iniquité, qui accueilleront les donateurs ; et de *Matth.* 25, 35 et 40 : les moines sont les plus petits parmi les frères du Christ. Ce doit être un cas d'espèce (*Enarr. in Ps.* 121, 9 ; *Sermo* 113, 1-2) et non une exclusive, qui étonnerait dans la doctrine générale de l'ecclésiologie augustinienne.

L. B.

### SPIRITUALITÉ

170. CAPÁNAGA Victorino, *Las dimensiones de la Cruz en la existencia cristiana según S. Agustín* — *Revista de Espiritualidad*, 35, 1976, pp. 237-250.

Cet article complète sur un point le grand ouvrage de l'A., *Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana*, Madrid, Editorial Católica, 1974. Images de la mer, et du navire de la Croix ; dimensions de la Croix (*Éphés.* 3, 18 chez Augustin), dimensions de l'homme intérieur (*Éphés.* 3, 16) et des vertus chrétiennes (*Éphés.* 3, 17).

L. B.

171. GARCÍA MONTAÑO Gonzalo, *Cualidades de la oración agustiniana* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 153-189.

Voir l'extrait de thèse et les articles signalés dans le *Bull. augustin.* pour 1966, n° 306-308 (*Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, p. 409) ; pour 1973, n° 229 (20, 1974, pp. 396 sv.). — Qualités subjectives requises pour la prière de demande : les vertus théologiques ; les autres dispositions : persévérance, humilité, sacrifice, aumône (matérielle, et pardon des offenses), pureté de la vie, louange de Dieu.

172. GAILLARD Jean, *Louange* — *Dictionnaire de spiritualité*, IX, (fasc. 62-63, 1976), col. 1020-1034. (Col. 1025 s. : Augustin : excellence de la louange.)

173. LUNEAU Auguste, *Les quatre étapes de la conversion selon saint Augustin* — *Kerygma*, 10, 1976, pp. 63-72.

174. KÖTTING Bernhard, *Gelübde* — *Reallexikon für Antike und Christentum*, IX, (Lieferung 71, 1975), col. 1055-1099.  
Article sur le *vowu*.

### VI. — BIOGRAPHIES — INFLUENCE

175. TRAPÈ Agostino, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*. Maestri di spiritualità : Cristianesimo primitivo. Fossano (Cuneo), Editrice Esperienze, 1976, iv-444 p., 6 pl. h.t.

Voici une excellente biographie dont on ne peut que recommander la lecture. Écrite par un grand connaisseur de saint Augustin, elle retrace avec précision et concision

toutes les étapes de sa vie et présente très à propos l'essentiel de sa doctrine. Destiné à un large public, ce livre ne s'embarrasse pas d'excursus érudits, mais on découvre l'Auteur très au fait des questions controversées dans ses prises de position finement justifiées. Les notes sont pour la plupart des références aux écrits d'Augustin qui permettent, à qui le désire, d'en savoir davantage ; s'y ajoutent des renvois, à notre sens trop sélectifs, à quelques monographies, avec leur appréciation, telles les justes réserves sur le livre de Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967. Les 40 chapitres, sous des titres significatifs (c. 13 « Trouvai la stella polare a cui affidarmi » = Augustin prend conscience de l'autorité des Écritures ; c. 15 « Afferrai l'apostolo Paolo » = première lecture de s. Paul ; etc.) retracent pour la plupart les faits et gestes d'Augustin dans leur ordre chronologique. Des citations plus ou moins brèves, mais bien choisies, en illustrent le récit et lui donnent vie. Et lorsqu'il s'agit de questions de doctrine, le contexte est suffisamment éclairant pour permettre au lecteur non initié d'en saisir le sens. Pour répondre à des objections encore courantes de nos jours, A. Trapè a des pages très à propos, comme son ch. 24 intitulé « Agostino misogino ? », où il lui a été facile de montrer, textes à l'appui, combien la doctrine augustinienne a fait progresser la théologie du mariage, et le ch. 28 « Ecumenismo », où l'accusation d'intolérance faite à Augustin à propos des donatistes est réduite à néant, puisque l'évêque d'Hippone s'est toujours opposé aux contraintes violentes et n'a eu de cesse d'en appeler à l'union dans la charité. Mais les chapitres les plus originaux de cette biographie sont ceux où l'Auteur tente de présenter la mystique de s. Augustin à partir de ses œuvres, principalement des *Confessions* et du *De Trinitate*. Le chapitre préliminaire 32 « Amante della bellezza » met tout d'abord en relief le génie poétique d'Augustin, l'attrait de la beauté qui des réalités temporelles l'achemine vers la contemplation des réalités éternelles, les élévations qui jaillissent de son âme dans la contemplation de l'univers, de l'homme, de l'histoire. Ces contemplations esthétiques deviennent contemplations mystiques plus particulièrement dans ses *Confessions* qui sont comme « une longue lettre à Dieu » (ch. 33) où la confession des péchés et la confession de louange ne font qu'un. « Le frémissement de la prière traverse les *Confessions* de page en page. Elles commencent par un cri de stupeur face à la grandeur de Dieu et à la condition de l'homme pécheur qui veut le louer, elles s'achèvent sur un élan vers la paix sans fin, qui est plénitude de vie et stabilité en Dieu. » Le *De Trinitate* (chap. 34, « Signore, Dio solo ed unico, Dio-Trinità ») est une œuvre dont la logique interne invite le lecteur à parcourir tout le chemin de la vie spirituelle. Particulièrement le Livre 8, où sont décrites les voies de la connaissance affective de Dieu, est l'exposé le plus marquant de la mystique augustinienne, et de ce point de vue le livre-clé de toute l'œuvre. Des *Retractiones* (ch. 35, Le ultime « confessioni ») l'A. détache quelques traits spécifiques de l'ascèse : humilité, recherche de la Vérité, et par-dessus tout la charité. A cette vertu, qui est la mesure de la perfection chrétienne, est consacré un excellent chapitre (36) illustré par les deux aphorismes : « Ama et quod uis fac » et « Amor meus pondus meum », expressions parlantes du dynamisme spirituel de l'amour. Ce panorama de la mystique augustinienne s'achève (ch. 37, « E ancora ascendavamo interiormente ») avec la présentation et l'analyse de quelques textes considérés comme essentiels par tous ceux qui ont traité du sujet : *De quantitate animae*, 33, 70-76 (les degrés de la vie spirituelle), *De sermone Domini in monte* 1, 1, 3-4, 12 (béatitudes et dons), *En. in ps.* 41, 7-10, *Confessions* 7, 17, 23 et 9, 10, 23-25 (vision d'Ostie). On ne trouvera pas dans ces chapitres un exposé didactique de la vie spirituelle. L'Auteur en fixe les traits essentiels dans la vie même d'Augustin et nous propose ainsi avant tout un modèle. Mais ce modèle, tel qu'il nous est ici présenté, devient séduisant. Rares sont les biographies qui opèrent un tel effet. Et il n'y a pas à douter que plus d'un lecteur ne se satisfera pas de ce livre dont la seule ambition est de nous introduire dans la connaissance plus profonde du « vrai » Augustin et, à travers lui, « de nous aider à nous connaître nous-même et Dieu ». — Lors d'une réimpression corriger : p. 351, n. 14, vedi sopra p. 42 ; p. 284, reporter n. 14 à p. 293, à la place de la n. 28 à reporter p. 284.

G. F.

176. JASPERS Karl, *Augustin*. Serie Piper, 143. München, Piper, 1976, 84 p.

Édition à part du chapitre sur Augustin paru dans JASPERS, *Die grossen Philosophen*, Bd. I, *ibid.*, 1957.



177. НВОСНВ Archêvêque Pitirim, *Le Bienheureux Augustin* (en russe) — *Bogoslavskie Trudy*, 15, 1976, pp. 3-24.

Présentation de la biographie et des œuvres.

178. МВЛНИКОВ Métropolitte Antoni, *Le bienheureux Augustin catéchiste* (en russe) — *Bogoslavskie Trudy*, 15, 1976, pp. 56-60.

D'après le *De catechizandis rudibus* (voir aussi n° 10).

179. PEGIS Anton C., *The Second Conversion of St. Augustine*. — *Gesellschaft, Kultur, Literatur : Rezeption und Originalität im Wachsen einer europäischen Literatur und Geistigkeit. Beiträge Luitpold Wallach gewidmet. Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 11. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1975, ix-309 p. ; pp. 79-98.

180. PORTALLÉ Eugene, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*. With an Introduction by Vernon J. BOURKE. Translated by Ralph J. BASTIAN. Westport (Conn.), Greenwood Press, 1975, xxxvii-428 p. (Reprint de cette traduction de l'article *Augustin* du *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, 1902 (1903), col. 2268-2472 ; Chicago et Londres, 1960).

181. MARROU Henri-Irénée, *Patristique et Humanisme. Mélanges. Patristica Sorbonensia*, 9. Paris, Éditions du Seuil, 1976, 23 x 14, 464 p.

Reproduction de 24 articles, précédés d'une bibliographie de l'Auteur. — Pp. 183-232, *La basilique chrétienne d'Hippone, d'après le résultat des dernières fouilles* (1960). 239-252, *La technique de l'édition à l'époque patristique* (1949). 253-265, *La division en chapitres des livres de la « Cité de Dieu »* (1951). 331-344, *Les attaches orientales du pélagianisme* (1968). 373-377, *La canonisation de Julien d'Éclane* (1958). 429-455, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin* (1966).

182. BROWN Peter, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*. Torino, Einaudi, 1975, 384 p.

Traduction de *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London, 1972, recueil d'articles signalé dans le *Bull. augustin.* pour 1972, n° 129 — *Rev. ét. augustin.*, 19, 1973, p. 358.

#### INFLUENCE — V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> SIÈCLES

183. LERNER Robert E., *Refreshment of the Saints : the Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought* — *Traditio*, 32, 1976, pp. 97-144.

Synthèse sur toutes les variations de l'idée millénariste après le IV<sup>e</sup> s. Rares sont ceux qui ont exploité et déformé Augustin, car son rejet du millénarisme est trop clair en *De Civ. Dei* XX ; c'est peut-être à dessein que l'A. a omis de signaler les hésitations d'Augustin dans ses débuts, telles que les a présentées G. Folliet, *La typologie du « sabbat » chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400* (*Rev. ét. augustin.*, 2, 1956, pp. 371-390). Voir aussi *Bibl. augustin.*, 37 : *La Cité de Dieu*, Livres XIX-XXII, 1960, notes complémentaires 24 à 27, pp. 763-774.

L. B.

184. CHYDENIUS Johan, *La théorie du symbole médiéval* — *Poétique, Revue de théorie et d'analyse littéraires*, 6<sup>e</sup> année, 1975, n° 23, pp. 322-341.

Traduction, par Armand STRUBEL, de *The Theory of Medieval Symbolism*, Helsinki, 1960. La distinction *res-signum* au Moyen Âge. (Voir n° 106.)

185. CAZIER Pierre, *Cassien auteur présumé de l'épitomé des « Règles » de Tyconius* — *Revue des études augustinienes*, 22, 1976, pp. 262-297.

Après avoir démontré, dans une précédente étude (voir *Bulletin augustinien* pour 1973 — *Rev. ét. augustin.*, 20, 1974, p. 351), que l'épitomé des Règles de Tyconius, publié par Pitra, dépend du *De doctrina christiana* de saint Augustin et a été utilisé par Isidore de Séville, *Sent. I*, 19, l'A. procure dans le présent travail une édition critique de cet épitomé avec un long commentaire et se demande si Cassien n'en serait pas l'auteur. L'édition repose sur huit manuscrits, dont les plus anciens appartiennent au XII<sup>e</sup> siècle — on pourrait ajouter : Monza, *Biblioteca capitolare* a-8/16 [XVII], f. 1 post. v., add. du XIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle —, et la collation du texte dérivé d'Isidore ; la comparaison avec le texte-source du *De doctrina christiana* aurait permis sans doute l'ébauche d'un classement des différents témoins. Le commentaire décrit l'évolution qui conduit de Tyconius à l'épitomé : mais est-on vraiment passé de la « fidélité à l'interprétation typologique des Écritures » à « un recueil de recettes » (p. 286) par l'intermédiaire d'Augustin ? Le succès des Règles de Tyconius vient plutôt de l'approfondissement spirituel et théologique qu'Augustin leur a donné. L'analyse de la troisième règle (pp. 276-270) permet de dégager « la seule originalité de l'épitomé », qui « à partir de la formulation d'Augustin modifie totalement l'énoncé des rapports entre la loi et la grâce » (p. 286). Cette remarque permet de rattacher l'épitomé aux milieux semi-pélagiens du sud de la Gaule, mais pas à un auteur connu : les rapprochements entre l'épitomé et les œuvres de Cassien manifestent une similitude de pensée mais pas, nous semble-t-il, une véritable parenté littéraire. — En appendice (p. 297), l'A. reproduit le texte d'un résumé en sept vers des Règles de Tyconius : d'autres manuscrits et éditions sont signalés par Hans Walthier, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum*, 2<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1969, n° 16552.

J.-P. BOUHOT.

186. FERNÁNDEZ LÓPEZ L., *Significado de San Próspero de Aquitania en la Historia de la Teología* — *Naturaleza y gracia*, 23, 1976, pp. 399-416.

187. DE LETTER P., « *Gratia generalis* » in the « *De vocatione omnium gentium* » and in *St. Augustine*. — *Studia Patristica*, XIV (Texte und Untersuchungen, 117), Berlin, Akademie-Verlag, 1976, pp. 393-401.

Le P. De Letter a donné une bonne traduction et d'excellents commentaires des œuvres en prose de Prosper d'Aquitaine, *Ancient Christian Writers*, vol. 14 (*The Call of All Nations*, 1952) et vol. 32 (*Defense of St. Augustine*, 1963). Dans le présent article, il cherche si Prosper marque réellement un progrès par rapport à Augustin. Prosper ne parvient pas à une synthèse de l'élection, qui n'est pas universelle de fait, et de la volonté salvifique universelle ou « grâce générale ». Pourtant, on ne peut aller jusqu'à dire avec Dom M. Cappeluyens : « Aussi bien l'universalisme de Prosper, tel qu'il l'esquisse dans les *Responsiones*, tel qu'il l'explique dans le *De vocatione*, se réduit-il en dernière analyse à une excellente intention » (*Rech. de théol. anc. et médiév.*, I, 1929, pp. 336 sv.). De Letter montre que la distinction d'une grâce générale et d'une grâce spéciale, sans avoir la précision des notions scolastiques, permet de parler de « grâce générale » pour tous les hommes même après la chute (le *De vocatione* ne parle pas de *massa damnata*) et après l'Incarnation ; et les deux grâces, générale et spéciale, comportent une aide extérieure et intérieure. De Letter essaie de voir si Augustin n'aurait pas parfois des idées voisines. Il signale le *Sermon* 26 (en 419, cf. Perler, *Les voyages...*, 1969, p. 358) ; la doctrine de l'image de Dieu (que De Letter appelle « *gratia creationis* », sans référence pour cette expression ; voir ce que dit Augustin *Epist.* 177, 7 et *Sermo* 26, 11, 12) ; et *Retract.* I, 25 pour *gratia generalis*, mais ici la distinction n'a pas le sens que lui donne Prosper : il s'agit chez Augustin de l'ère chrétienne, et la distinction porte sur le sens général (tous les effets de la grâce) et sur le sens spécial (rémision des péchés) de la grâce du Christ (*Rom.* 1, 7). — En vérifiant ce point, nous avons voulu voir ce que Prosper disait de la *gratia generalis* là où il emploie cette expression ; De Letter ne donne pas de référence précise (ni dans *ACW* 14), et nous avons fini par trouver l'expression dans *De vocatione* II, 23 ; sauf erreur, elle ne figure pas ailleurs dans le *De vocal.*, et justement pas en II, 25 où Prosper établit enfin la distinction. (Elle figure en *C. Collat.*, 2, 3, nous apprend Cappeluyens, *Rev.*

bénédict., 89, 1927, p. 209, n. 1.) (L'index de PL 51 est trompeur.) Chemin faisant, nous avons cru voir que Prosper évitait très souvent le mot *gratia* en parlant de la seule « grâce générale » ; on dirait qu'il a hésité ; il multiplie les synonymes, voir Livre II, chapitres 17, 19, 23, 31, 33 ; cela ne doit pas être uniquement pour se bien faire comprendre et parce qu'il est un bon styliste ; on devrait scruter ses diverses expressions dans leurs contextes pour mieux saisir sa pensée ou son arrière-pensée.

L. B.

188. O'MEARA J., *Patrick's « Confessio » and Augustine's « Confessiones »*. — *Latin Script and Letters A.D. 400-900. Festschrift to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, edited by John J. O'MEARA and Bernd NAUMANN. Leiden, Brill, 1976, VIII-276 p. ; pp. 44-53.

Reprend l'ensemble des opinions pour ou contre une dépendance, avec d'abondantes citations des pièces du dossier, et avec tous les renvois utiles. En conclusion, s'il n'est pas impossible en soi que Patrick ait connu ou lu les *Confessiones*, il est par contre impossible de prouver cette lecture par la *Confessio*. D'autre part, la diffusion même des *Confessiones* n'est pas prouvée dans le Nord de l'Europe, à cette époque, au-delà de la Provence. Une fois la question ainsi posée, et sauf nouveaux indices, il y aurait désormais une pétition de principe à prouver par la *Confessio* la diffusion des *Confessiones* en Gaule et au-delà, ou à prouver par la diffusion possible des *Confessiones* l'influence possible de celles-ci sur S. Patrick († 461) : c'est l'élément nouveau dans cette question.

L. B.

189. VILLEGAS Fernando, *Les Sentences pour les moines de Novat le Catholique* — *Revue bénédictine*, 86, 1976, pp. 49-74.

Éditant les *Sentences* de Novat, auteur inconnu autrement, qui écrivit au plus tard dans le premier quart du VI<sup>e</sup> s., F. V. signale en apparat quelques rapprochements avec Augustin pour certaines formes bibliques, quelques thèmes (*humilitas*, *Christus medicus*, *iugum Christi*, *sarcina*) et deux allusions à la Règle.

190. *Eugippii Regula*. Ediderunt Fernandus VILLEGAS et Adalbertus DE VOGÜÉ. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 87. Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1976, xxviii-116 p.

Nous ne reprendrons pas l'état de la question pour la Règle d'Eugippius, considérée comme perdue jusqu'à ces dernières années, d'où son absence dans la *Clavis P.L.* (Eugippius, n<sup>o</sup> 676 svv.). De Vogüé a clairement exposé l'attribution à Eugippius de cette « règle-centon » dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 47, 1971, pp. 233-265 (*La Règle d'Eugippe retrouvée ?*) ; nous avons donné un long résumé de cet article dans *Rev. ét. augustin.*, 18, 1972, pp. 357 sv., n<sup>o</sup> 261 ; nous renvoyons le lecteur à l'article ou au résumé. Rappelons seulement que cette Règle se trouve uniquement dans le ms. Paris, B. N. lat. 12.634, daté vers l'an 600 (elle fut composée vers 530) ; ajoutons que l'attribution à Eugippius est déclarée *verisimillima* (p. vii) ; l'*Ordo Monasterii* combiné avec le *Praeceptum* d'Augustin, qui constituent la première pièce de cette règle-centon, sont donc édités ici pp. 1-16, avec la mention (qui figure dans le ms.) *Explicit regula sancti Augustini episcopi* qui la met encore davantage en relief et qui est à l'heure actuelle la première et unique preuve *externe* de son authenticité augustinienne. Dans un apparat spécial sont portées les variantes de la Règle d'Augustin selon l'édition Verheijen, 1967.

L. B.

191. DE VOGÜÉ Adalbert, *Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe* — *Benedictina*, 22, 1975, pp. 31-41.

192. ENO Robert B., *Doctrinal Authority in the African Ecclesiology of the Sixth Century : Ferrandus and Facundus* — *Revue des études augustinienes*, 22, 1976, pp. 95-113.

193. LUISELLI Bruno, *Sul « De summa temporum » di Iordanes*. — *Romanobarbarica*, 1 (voir n° 195), 1976, pp. 83-134.

Dans les *Romana* (désignation commode pour le *De summa temporum*), Iordanes ne suit pas uniquement l'*Historia Romana* de Q. Aurelius Memmius Symmachus, mais il emploie des sources variées. Utilisation possible, directe ou indirecte, d'Augustin *De Civ. Dei*, XVIII, XXI, 19 dans *Romana*, 51 (pp. 99 svv.).

194. BASSET Merritt Paul, *The Use of History in the « Chronicon » of Isidore of Seville — History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, 15, 1976, pp. 278-292.

Pp. 281-287 : « Isidore and Augustine on the sixfold division of history ». Comparaison avec *De Civ. Dei*, XV-XVIII, qui fait ressortir l'indépendance et l'originalité d'Isidore quant à sa conception de l'histoire.

195. ISOLA Antonio, *Il « De schematibus et tropis » di Beda in rapporto al « De doctrina Christiana » di Agostino*. — *Romanobarbarica*, 1. Contributi allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico, a cura di Bruno Luiselli e Manlio Simonetti. Roma, Herder, 1976, pp. 71-82.

Bède est-il tributaire d'Augustin dans la rédaction de son traité *De schematibus et tropis* ? La réponse est négative. Mais les exemples, tous tirés de l'Écriture, que Bède accumule pour illustrer figures ou tropes, correspondent à ce qu'Augustin exige d'un bon exégète (*De doctrina christ.* III, 29, 40).

196. STRUBEL Armand, « *Allegoria in factis* » et « *Allegoria in verbis* » — *Poétique, Revue de théorie et d'analyse littéraires*, 6<sup>e</sup> année, 1975, n° 23, pp. 342-357.

Influence du *De doctrina christiana* d'Augustin sur le *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* de Bède le Vénérable. (Voir n° 184.)

197. SCHMAUS Michael, *Die Trinitätslehre des Theodulf von Orleans auf dem Wege zwischen Augustinus und Anselm von Canterbury* — *Analecta Anselmiana*, 5, 1976, pp. 221-243.

Analyse du florilège patristique composé en 809 par Théodulpe d'Orléans, *De Spiritu Sancto* (PL 105, 239-276). Théodulpe, comme presque tous les auteurs avant Anselme de Cantorbéry, n'exploite pas les textes d'Augustin touchant l'explication « psychologique » de la Trinité.

198. DOUGLAS I. M., *The Commentary on the Book of Ruth by Claudius of Turin* — *Sacris erudiri*, 22, 1974-1975, pp. 295-320.

Étude sommaire des divers aspects de ce Commentaire, ici édité pour la première fois, d'après les trois mss repérés. Originalité de cette œuvre ; p. 298, indépendance de Claude par rapport à Augustin.

199. ÖNNERFORS Alf, *Über Walahfrid Strabos Psalter-Kommentar*. — *Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von Alf ÖNNERFORS, Johannes RATHOFER und Fritz WAGNER. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, vii-525 p. ; pp. 75-121.

200. BOUHOT Jean-Paul, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*. Paris, Études Augustiniennes, 1976, 25 × 16, 180 p.

Voir la recension de J. N. Bakhuizen van den Brink dans le fascicule précédent de la *Rev. ét. augustin.*, pp. 215 sv. Dans l'ouvrage, Augustin n'est pas étudié directement, mais il y est mentionné maintes fois ; l'index permet de repérer les écrits de Ratramne et des contemporains et successeurs où Augustin intervient de quelque manière.

201. TAX Petrus W., *Notker Latinus. Die Quellen zu den Psalmen, Psalm 51-100*. Die Werke Notkers des Deutschen, Bd. 9A. (Altdeutsche Textbibliothek, 80.) Tübingen, Niemeyer, 1973, pp. 211-469.

202. —, *Notker Latinus. Die Quellen zu den Psalmen, Psalm 101-150, den Cantica und den catechetischen Texten. Mit einem Anhang zum Wiener Notker. Die Werke Notkers des Deutschen, Bd. 10A.* (Altdeutsche Textbibliothek, 80.) *Ibid.*, 1975, pp. 472-768.

Nous avons mentionné le tome 8A (Psaumes 1-50) (1972) dans le *Bull.* pour 1973, n° 261. Rappelons qu'il s'agit des index des sources, dont les *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin.

# INFLUENCE — XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLES

203. SALBEGO Luigi, « *Essentia* » nel « *De Trinitate* » di S. Agostino e nel « *Monologion* » di S. Anselmo — *Analecta Anselmiana*, 5, 1976, pp. 205-220.

Pour Augustin, L. S. se contente de rappeler des textes connus, étudiés par J. DE GHELLINCK, *L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval — ALMA* 16, 1942, pp. 77-112, et É. GILSON, *Notes sur le vocabulaire de l'Être — Med. Studies*, 8, 1940, pp. 150-158. Anselme « reste substantiellement fidèle » à l'usage augustinien ; pour lui aussi *essentia* désigne l'être au sens générique et il serait erroné de l'opposer à *esse* (cf. pp. 218-219).

G. M.

204. EVANS G. R., *St. Anselm's Images of the Trinity — The Journal of Theological Studies*, 27, 1976, pp. 46-57.

205. VANNI ROVIGHI Sofia, *Il problema del male in S. Anselmo — Analecta Anselmiana*, 5, 1976, pp. 179-188.

206. —, *Libertà e libero arbitrio in S. Anselmo d'Aosta. Images of Man in Ancient and Medieval Thought : Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata.* (Symbolae, A, 1.) Leuven, University Press, 1976, viii-387 p. ; pp. 271-285.

L'A. signale en passant combien Anselme est tributaire d'Augustin dans ses définitions du mal comme non-être et de la liberté comme pouvoir de faire le bien, ce qui ne diminue en rien l'originalité de ses traités *De libertate arbitrii* et *De casu diaboli* où l'influence augustinienne est beaucoup moins sensible que dans le *De libero arbitrio* de s. Bernard.

207. RATKOWSKA Paulina, *Socrates i Platon. Uwagi o ikonografii tematu Magister cum discipulo w sztuce XII-XIII w. — Biuletyn Historii Sztuki*, 36, 1974, pp. 103-121, ill. (résumé en français).

Le thème iconographique de Socrate maître de Platon provient en partie du *De Civ. Dei* ; on le trouve comme initiale historiée au Livre VIII dans le ms. Heiligenkreuz, Bibl. du Couvent, cod. 24, fin XII<sup>e</sup> s., fol. 63v. (Signalé dans *Bull. codicolog.*, n° 914 — *Scriptorium*, 30, 1976, suppl. p. 160).

208. NAPIEŁOWSKI Kazimierz, *De distinctione potestatis ordinis et iurisdictionis a primis Ecclesiae saeculis usque ad exeuntem Decretistarum periodum peracta — Prawo kano-niczne*, 19, 1976, pp. 13-48 (en latin).

L'A. a élaboré, sous la direction du Prof. Klaus Mörsdorf, un travail sur la distinction du pouvoir d'ordre et de juridiction chez les premiers Canonistes (Munich, 1962). Depuis lors, il l'a amplifié sous le titre général ci-dessus, en quatre parties : I. Origène, Tertullien, Cyprien ; II. Les « autorités » du *Décret* de Gratien ; III. Gratien même ; IV. Décretistes. Il en commence dans la présente livraison la publication partielle : la III<sup>e</sup> Partie. Le premier article examine l'usage que Gratien fait de la doctrine d'Augustin. Gratien s'écarte d'Augustin parce que les préoccupations doctrinales de son époque ne sont plus celles de l'Église ancienne où se formait la doctrine sacramentaire. — L'A. souhaite trouver un éditeur pour l'ensemble, de même que pour un travail plus vaste qu'il prépare sur les sources canoniques du pouvoir ecclésiastique, plus précisément sur chacune des questions qui en constituent la matière chez les Canonistes.

L. B.

209. SIMONETTI Manlio, *L'agostinismo del « De gratia et libero arbitrio » di Bernardo di Clairvaux — Studi Medievali*, 17, 1976, pp. 275-291.

Voici un article qu'on ne peut passer sous silence, où la doctrine d'Augustin sur la grâce se trouve purement et simplement assimilée, sans nuance aucune, à celle des jansénistes. Et comparant alors cette doctrine avec celle de s. Bernard telle qu'elle ressort de son traité *De gratia et libero arbitrio*, M. Simonetti conclut : « In tal senso storicamente Bernardo si colloca fra quelli che potremo definire agostiniani moderati e si contrappone abbastanza nettamente all'agostinismo radicale. » Pour en arriver à de telles affirmations outrancières, où l'on retrouve les thèses de Rottmanner, l'A. se garde bien de tenir compte des critiques qui en ont été faites, sa bibliographie sur le sujet étant nulle. Mais ce qui est plus grave, la doctrine d'Augustin se trouve résumée à l'aide de quatre citations sans tenir aucun compte de leur contexte littéraire ou historique (*De div. qu. ad Simpl.* I, 2, 12 ; *De corr. et grat.* 12, 38 et 14, 15 ; *Ench.* 27, 103), et trois références (*De corr. et grat.* 9, 14 ; 13, 40, *De dono perseu.* II, 25). Il est alors trop facile d'affirmer péremptoirement qu'en insistant sur la prééminence de la grâce divine et son absolue nécessité, Augustin en est arrivé à la notion d'une grâce irrésistible et d'un prédestinarianisme rigide, où la part de la liberté humaine est réduite à néant. Une telle interprétation de la doctrine augustinienne est absolument fautive et a fait l'objet de nombreuses mises au point que l'A. feint d'ignorer. Avec la même hardiesse se trouve détractée en une page et demie (pp. 279-280) l'exégèse augustinienne de cinq versets scripturaux, passages clefs de sa doctrine : *Rom.* 9, 16 « Ergo neque uolentis neque currentis sed miserentis est Dei » ; *I Cor.* 4, 7 « Quid habes quod non accepisti ? » ; *Phil.* 2, 13 « Deus est enim qui operatur in uobis et uelle et perficere pro bona uoluntate » ; *I Tim.* 2, 4 « Deus omnes homines uult saluos fieri ». Le dossier est vraiment sommaire et l'interprétation radicale ; on pourra en juger en se reportant à l'article autrement documenté de A. SAGE, « *Praeparatur uoluntas a Domino* » — *Rev. ét. aug.*, 10, 1964, pp. 1-20. Tout aussi simpliste nous paraît l'affirmation (p. 282) : « Agostino aveva inteso il libero arbitrio secondo la concezione vulgata che lo definiva come capacità dell'uomo di determinarsi volontariamente nel bene oppure nel male. » Le libre arbitre est donné à l'homme « ad recte faciendum », et le mauvais usage qui peut en être fait ne modifie en rien son ordonnance première (cf. *De lib. arb.* II, 1, 3 et 18, 47 sv.) ; après le péché ce libre arbitre a besoin de l'aide de la grâce pour accomplir le bien, mais il pourra l'accomplir d'autant plus librement, sans nécessité aucune puisqu'il pourra s'en détourner. On pourrait accumuler les textes où Augustin sauvegarde la pleine et entière liberté de l'homme ; nous n'en citerons que quelques-uns : « Consentire autem uocationi Dei, uel ab ea dissentire propriae uoluntatis est » (*De sp. et lit.*, 84, 60) ; « Videte quemadmodum non abstulit arbitrium, ut (Ioannes) diceret 'castificat semetipsum'. Quis nos castificat nisi Deus ? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis uoluntatem tuam Deo, castificas teipsum... Tamen quia agis ibi aliquid uoluntate, ideo et tibi aliquid tributum est » (*In Ioh. epist.*, 4, 7) ; « In recte faciendum, nullum necessitatis » (*De nat. et gratia* 4, 78) ; « Quomodo dicuntur negare liberum arbitrium, qui confitentur omnem hominem, quisquis suo corde credit in Deum, nonnisi sua libera credere uoluntate ; cum potius illi oppugnent liberum arbitrium, qui oppugnant Dei gratiam, qua uere ad bona eligenda et agenda fit liberum » (*Epist.* 217, 23) ; « Scimus eos qui corde proprio credunt in Dominum, sua id facere uoluntate ac libero arbitrio » (*Epist.* 217, 16) ; cf. *De civ. Dei*, I, 12, 6 ; *De gratia et lib. arb.* 2, 2 sv. Toutefois puisque l'authentique agustinisme est autre aux yeux de M. S., et mérite d'être dénoncé, prenons-en acte ; mais alors que l'on ne nous trompe pas en opposant le soi-disant agustinisme d'Augustin à l'agustinisme de s. Bernard. Si la doctrine d'Augustin est condamnable, qu'elle soit condamnée, mais que l'on s'abstienne de nous parler de l'agustinisme d'un s. Anselme ou d'un s. Bernard. Augustin n'a besoin de personne pour obtenir sa réhabilitation.

G. F.

210. CAMES Gérard, *A propos de deux miniatures romanes inédites* — *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1974 (paru 1976), pp. 86-91.

Description de deux feuillets fragmentaires (propriété privée) portant des initiales historiées (St Paul) et des portions de texte identifiées par l'A. : Pierre Lombard, *Collectanea*, PL 192, col. 97C-98B et 173A-174B, qui sont des citations d'Augustin. Le ms. est datable des environs de 1200.

211. FREIRE A., *O « Gregorius der gule Sünder » di Hartmann von Aue, à luz da antropologia augustiniana e da lenda de Édipo — Euphrosyne* (Lisboa), 6, 1973-1974, pp. 163-172.

212. FRANK Karl Suso, *Franciscus, vir totus apostolicus. Zur Vorgeschichte der mittelalterlichen vita apostolica — Wissenschaft und Weisheit*, 39, 1976, pp. 123-142.

Le sens de la « vie apostolique » chez S. François d'Assise, en conformité avec le sens ancien : l'idéal de vie de l'Église primitive. Antécédents ; Augustin pp. 131-134.

213. GHERARDINI Brunero, *La tradizione agostiniana nella sintesi tomista — San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Studi tomistici 1, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino, Città Nuova editrice, 1974, 438 p. ; pp. 83-108.

214. GHERARDINI Brunero, *La tradición agustiniana en la síntesis tomista — Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*. Obra publicada bajo la dirección de Juan J. RODRÍGUEZ ROSADO y Pedro RODRÍGUEZ GARCÍA. (Colección Teológica-Filosófica.). Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975, 392 p. ; pp. 161-189.

Cet exposé général, mais clair et pondéré, avait paru dans *Palestra del clero*, 1955, n° 11-12 (cf. n° 213, p. 106). Le texte italien s'achève par une note bibliographique (pp. 104-105) mise à jour (pp. 106-108), qui manque dans la traduction espagnole.

G. M.

215. PRINCIPE Walter H., *Thomas Aquinas' Principles for the Interpretation of Patristic Texts. — Studies in Medieval Culture*, edited by John R. SOMMERFELDT and E. Rozanne ELDER. Vol. VIII & IX. Western Michigan University, The Medieval Institute, 1976, pp. 111-121.

Choix d'exemples (dont Augustin), fondé sur une bonne information du sujet.

216. SCHMAUS Michael, *Trinitätstheologie in Patristik und Mittelalter. Die psychologischen Ternare Augustins und ihre Abwandlung bei Bonaventura. — Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*. (Heinrich Fries gewidmet von Freunden, Schülern und Kollegen.) Herausgegeben von Max SECKLER u. a. Graz-Wien-Köln, Styria, 1972, 339 p.

(Nous donnons le titre de cet article sous toutes réserves, tel que l'A. le signale dans *Analecta Anselmiana*, 5, 1976, p. 241 ; c'est un inconvénient de cette multiplication de recueils que les bibliographies ne parviennent plus à enregistrer complètement ni exactement.)

217. LEINSIE Ulrich Gottfried, *Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*. Münchener Universitätschriften, Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F. 26. München, Paderborn, Wien, Schöningh, 1976, xxxv-293 p.

Voir la recension de C. MAYER dans *Theologische Revue*, 73, 1977, col. 287 sv.

218. SCHMAUS Michael, *Augustins psychologische Trinitätsklärung bei Robert Kilwardby, O. P. — Sapientiae Procerum Amore...* (voir n° 51), pp. 149-209.

L'article montre les difficultés que rencontre même le spécialiste pour établir l'histoire d'une doctrine. Stegmüller avait édité la section du *Commentaire des Sentences*, Livre I, Questions 42-71, *De vestigio et imagine Trinitatis* (*Arch. d'Hist. doctr. et litt. du M. A.*, 10, 1935-1936, pp. 324-407). Plusieurs autres Questions de ce Commentaire touchent le sujet ou permettent de le mieux situer ; en conséquence, M. Schmaus publie ici les Questions inédites 36, 38, 40, 41, 72 du même Livre I. Une introduction substantielle, conclue par un résumé, établit la relative indépendance de Robert à l'égard d'Augustin et d'Anselme.

I. B.

219. SCHMAUS Michael, *Die trinitarische Gottebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Grossen*. — *Virtus politica*. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel herausgegeben von Joseph MÖLLER und Helmut KOHLBERGER. Stuttgart, Bad Cannstadt, Frommann, 1974, 413 p. ; pp. 277-306.

# INFLUENCE — XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> SIÈCLES

220. SCHMAUS Michael, *Die trinitarische Ebenbildlichkeit des Menschen nach Richard von Mediavilla*. — *Mysterium der Gnade*. Festschrift für Johann Auer, hrsg. v. H. ROSSMANN und J. RATZINGER. Regensburg, Pustet, 1975, 464 p. ; pp. 251-258.

221. *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio Tertia de Quolibet quam edendam curavit Dr. Eelcko YPMA*. — *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio Quarta de Quolibet quam edendam curavit Dr. Eelcko YPMA*. — Cassiacum, Supplementband III und V. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1973, 1975, xvi-286, xii-134 p.

Nous avons présenté l'édition des deux premiers Quodlibets en *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, pp. 195-6 (Cassiacum, S<sup>er</sup>mpl.-Bd. I-II, 1968-1969). Voici la fin de cette édition, fondée respectivement sur les quatre et sur les trois mss. connus. Il est apparu que le Quodlibet IV est un texte rédigé, non pas une reportation. Rappelons que le genre scolastique du quodlibet rassemble des questions disparates, puisque les sujets des questions posées au Maître étaient libres, d'où l'expression « de quo libet » ou « quod libet », « (on pose la question) qu'on voudra », et le Maître était obligé de répondre. Toutefois Jacques de Viterbe a ensuite classé ses réponses dans l'ordre usuel des matières scolastiques. Si l'on passe sur quelques questions saugrenues (III, 24, la bigamie du clerc qui ignore que le mari de la veuve qu'il a épousée est en réalité vivant ; IV, 23, le père intelligent et ses fils stupides), on ne peut qu'admirer la virtuosité rationnelle de ces Maîtres dont Jacques n'est pas le moindre. — Dans le Quodlibet III, Augustin est utilisé pour la Question 10 sur l'origine de l'âme (les lieux classiques), Question 12 sur la nature du temps (*Confess.*, XI), Question 22 sur le droit de légitime défense : la question posée concerne l'atteinte à la pudeur d'une vierge, mais Jacques élargit d'abord le problème d'après *De lib. arb.* I, iv, 9-v, 12 : « *utrum liceat occidere alicui, ne occidatur* », puis il revient au cas d'espèce avec le *De Civ. Dei*, I, xviii. Les autres références à Augustin sont occasionnelles et rares ; elles sont plus rares encore dans le Quodlibet IV où l'on relève toutefois la mention d'un Sermon, cas unique dans ces quatre volumes ; encore est-il cité d'après le *Décret* de Gratien, II<sup>a</sup> Pars, Causa XXII, q. V, c. 5, le *Sermon* 308, 4, à propos de la gravité relative du parjure et de l'homicide.

L. B.

222. CAPÁNAGA Victorino, *San Agustín y el lulismo* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 3-15.

223. OLIVER Antonio, *El agustinismo político en Ramón Llull* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 17-35.

224. RODRÍGUEZ Díez José, *La inmortalidad del alma en san Agustín y Ramón Llull* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 37-58.

225. TRIAS MERCANT S., *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull* — *Augustinus*, 21, 1976, pp. 59-80.

Ces 4 articles forment le fascicule 81 d'*Augustinus*. L'inspiration augustinienne de Raymond Llull est reconnue d'une manière générale, mais difficile à étudier dans le détail, faute de citations précises (cf. p. 4). On comprend donc que les auteurs s'en tiennent à des comparaisons générales, sur l'exemplarisme, la théorie des deux glaives, le statut ontologique de l'âme, les fondements d'une théorie du langage.

G. M.



226. LAUSBERG Heinrich, *Saggi danteschi* (I). — *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philologisch-historische Klasse, 1976, Nr. 9. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, 19 p. = pp. 331-347.

Donne une série de rapprochements éventuels entre Augustin (surtout *Confessions*) et la *Divine Comédie* (Enfer).

227. ARBESMANN Rudolph, *The Question of Authorship of the « Milleloquium Veritatis S. Augustini »*. — *Paradosis. Studies in Memory of Edwin A. Quain*. (Edited by Harry George FLETCHER III and Mary Beatrice SCHULTE.) New York, Fordham University Press, 1976, (12)-220 p.; pp. 168-187.

Depuis le chroniqueur augustin Jourdain de Saxe, mort entre 1370 et 1380, les bibliographes augustins et autres ont pensé que le *Milleloquium* était l'œuvre ébauchée d'Augustin d'Ancône (ou Augustin Triomphe, † 1328), et que Barthélemy d'Urbino († 1360) avait seulement achevé ou arrangé ce célèbre florilège augustinien. Arbesmann rend aux deux auteurs ce qui leur appartient très probablement : d'une part à Augustin d'Ancône les *Flores beati Augustini*, ms. Florence, Laurent. Plut. 13. 15, fol. 1-176 (177 blanc), première moitié du <sup>xv</sup><sup>e</sup> s., plutôt un commentaire qu'un florilège, anonyme, interrompu, mais suivi d'une œuvre indubitable d'Augustin d'Ancône, *De amore Spiritus Sancti* (fol. 178-256) ; d'autre part à Barthélemy d'Urbino le *Milleloquium* : Barthélemy remercie tous ses garants, mais ne fait aucune mention d'Augustin d'Ancône ; on parlait de « larcin » à cause de l'autorité de Jourdain de Saxe, mais celui-ci a simplement dû confondre les *Flores* inachevées et le *Milleloquium*. La cause nous paraît entendue.

L. B.

228. *Henrici de Frimaria O.S.A. Tractatus ascetico-mystici*. Tomus I, complectens *Tractatum de adventu Verbi in mentem, Tractatum de adventu Domini, Tractatum de Incarnatione Verbi, quos edendos curavit* Adolar ZUMKELLER. Cassiciacum, Supplementband 6. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1975, XXXII-162 p.

Le premier des deux tomes prévus contient les traités mentionnés sous les nos 280, 288, 306 dans le répertoire de Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Bremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, (Cassiciacum, XX), Würzburg, 1966, voir pp. 125-163 et 579-589. Il y eut au moins quatre augustins connus sous le nom d'Henri de Friemar, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup>-<sup>xiv</sup><sup>e</sup> s. Deux d'entre eux laissèrent des écrits, Henri de Friemar l'Ancien († 1340) et le Jeune († 1354) : l'attribution des écrits n'est pas entièrement assurée, mais la grande majorité est de l'Ancien. Zumkeller lui attribue avec une quasi-certitude les trois traités dont il donne la première édition critique (et la première édition tout court) précédée d'un long résumé. Ces traités furent des cycles de sermons, peut-être prononcés en allemand (p. X). Les deux premiers traités forment un ensemble sur le thème de la naissance de Dieu dans l'esprit de l'homme, thème simplement évoqué dans le troisième. Henri dénonce plusieurs fois des doctrines qui se trouvent chez son contemporain Maître Eckhart, et c'est très probablement Eckhart que vise Henri.

Les sources ont posé à l'éditeur l'habituel problème des citations médiévales. Nous avons examiné quelques-unes des références d'Henri à Augustin, celles où il ne précise pas lui-même l'ouvrage qu'il cite ; soit florilèges, soit citations de mémoire, soit erreur sur l'auteur. P. 10 et 87, une phrase, qui est manifestement la même sentence, est fort transformée ; l'éditeur nous renvoie au *De bono viduitatis*, 21, 26, mais ici on a pour la même idée une autre « formule » qu'on retrouve par exemple en *Tract. in Ioh. Evang.*, 48, 1 sous forme de rappel, semble-t-il, d'une sentence familière aux auditeurs et non textuelle : « nostis enim quoniam, qui amat, non laborat » ; mais Henri nous dit : « quia, sicut dicit Augustinus, omnia aspera ipse amor reddit levia et prope nulla » (p. 10), « quia secundum Augustinum omnia dura et aspera levia et proprie nulla facit divinus amor » (p. 87) : c'est à coup sûr une manière de citer deux fois de mémoire une même formule qui apparaît différente de la précédente, et qui est plus proche, p. ex., de *De nat. et gr.* 69, 83. Que de telles sentences soient plus ou moins figées, la preuve en est qu'il existe une autre « formule », que l'on comprend d'ordinaire dans le même sens que les deux précédentes,

bien que son sens soit autre dans les contextes où elle est employée : « Dilige et, quod vis, fac », *Tract. in Ioh. Epist.*, 7, 8, sentence qu'on retrouve plusieurs fois chez Augustin, légèrement transformée elle aussi. Ces observations peuvent servir à situer les cas pareils dans la littérature médiévale ; elles ne facilitent pas la besogne du choix des références à donner en désespoir de cause. — De même p. 26, la référence vague d'Henri aux *Confessions* : il y renvoie pour le thème, sans doute en croyant que la phrase qu'il cite s'y trouve en effet. — P. 45, Henri a dû penser qu'Augustin (référence de Zumkeller : *Conf.* X, vi, 8, « percussisti cor meum ») avait écrit « vulnerasti cor meum » : simple confusion avec le Cantique des Cantiques qu'Henri prétend citer ensuite, 5, 7 (référence de Zumkeller) mais sous une forme qui n'y est pas, « vulnerata caritate ego sum », alors que « vulnerasti cor meum » est bien *Cant.* 4, 9 ; ce qui permet d'ajouter cette double référence à *Cant.* dans *Confess.* X, vi, 8. — P. 70, le son unique provoqué par la corde, la main, l'art : image de l'Incarnation du seul Verbe, opération des trois Personnes ; la référence d'Henri, « Augustinus in sermone de incarnatione Verbi », ne correspond à rien dans les sermons de Noël connus, même dans le pseudo-Augustin, nous dit Zumkeller ; pour notre part, nous n'en savons rien de plus. — P. 73, nous ne voyons aucun rapport avec le *Sermo* 157, 5, 5 ; les formules diffèrent trop. — P. 126, l'exemple « d'Augustin » pour faire comprendre la coéternité du Père et du Fils : « si ignis (le feu physique) fuisset ab aeterno, ab aeterno habuisset lucem ab eo procedentem » ; Zumkeller renvoie à (ps.-) Augustin *De Symbolo*, *sermo* 3, 9, 9 (= *Quodvultdeus*, *sermo* 2), mais l'idée est trop lointaine. — Tout ceci n'enlève rien au mérite de l'éditeur, bien au contraire. Pour Sénèque, p. 7, serait-ce peut-être la correspondance apocryphe avec S. Paul ?

L. B.

229. BUTTS Mary Alice, *The Political Doctrines of Augustine of Hippo and Marsilius of Padua : A Comparison*. Diss., University of Toronto, 1974, dactyl.

*Dissertation Abstracts International*, 37, 1976-1977, n° 5, pp. 3149-3150. — Après une introduction sur l'anthropologie d'Augustin et de Marsile, l'A. compare leurs idées sur le gouvernement temporel, la loi et la justice, la propriété et la pauvreté, la nature et les rapports du *sacerdotium* et du *regnum*. Pour ces deux notions, Augustin et Marsile se rapprochent l'un de l'autre plus qu'ils ne se séparent.

L. B.

230. AUZZAS Ginetta, *Per il testo dello « Specchio della vera penitenza »*. *Due nuove fonti manoscritte* — *Lettere italiane*, 26, 1974, pp. 261-287.

231. CORNAGLIOTTI Anna, *Un nuovo codice dello « Specchio di vera penitenza »* — *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 153 (Anno 93), 1976, pp. 376-386.

G. Auzzas prépare la première édition critique du *Specchio* de Jacopo Passavanti, dominicain, † 1357. Elle examine ici la tradition manuscrite de ce traité ; mais elle aborde l'ensemble de la question embrouillée des œuvres, traductions, commentaires de Passavanti ; en particulier, la question d'une traduction ou plutôt d'un commentaire de la *Cité de Dieu*. — A. Cornagliotti se réfère à cet article de G. Auzzas ; elle ajoute un ms. à la longue liste d'Auzzas : Firenze, Biblioteca Laurenziana, Fondo Martelli 14, s° xv, entré à la Laurentienne en 1958 ; il contient, outre le *Specchio* et une lettre de S. Bernard, une traduction italienne des *Sermones ad fratres in eremo* pseudo-augustinien, fol. 1-59. Le voisinage de ces œuvres dans un même ms. soulève la question de savoir si Passavanti est le traducteur des *Sermones*. Il en existe une traduction partielle par l'augustin Agostino da Scarperia qui vécut également au xiv<sup>e</sup> s.

L. B.

232. MICHEL Alain, *Pétrarque et la pensée latine. Tradition et novation en littérature*. Essai, suivi de textes présentés et traduits par —. *Bibliotheca Vitae Latinae*, Series secunda, 3. Avignon, Imprimerie Aubanel, 1974, 18 × 11,5, 198 p.

La tradition respectée sans servitude. L'A. insiste sur ce respect, en particulier d'Augustin (*passim*, entre autres par des extraits du *Secretum*). Livre de culture destiné à maintenir l'amour du latin et de la culture classique, par un exemple éminent.

233. BENSON C. David, *An Augustinian Irony in « Piers Plowman » — Notes and Queries*, 23, 1976, pp. 51-54.

William Langland († vers 1400), *Piers Plowman*, Passus X (selon le A-text), lignes 450-4 4. On a pris au sérieux Langland, qui semble refuser toute valeur à l'instruction intellectuelle quand il cite *Confess.*, VIII, viii, 19 sous la forme suivante : « Ecce ipsi idioti rapiunt celum, ubi nos sapientes in inferno mergimur » (cette ligne n'est pas comptée comme un « vers » ; elle est entre les lignes 454 et 455). Mais c'est pure ironie, et Langland savait que le public cultivé ne s'y trompait pas, qui connaissait comme lui le contexte de *Confess.* VIII. Les divers états (A-text, B-text, C-text) et le contexte du *Plowman* le montrent également.

L. B.

234. NASON Vittore, *Osservazioni intorno al proemio del « Rationarium vite » di Giovanni da Ravenna — Giornale italiano di filologia*, N. S. 7 (28), 1976, pp. 311-321.

Ou Giovanni di Conversino, ou Giovanni Conversini (1343-1408). Édition du prologue ou premier chapitre de cette autobiographie, d'après le ms. unique Oxford, Balliol Coll. 288, première moitié du XV<sup>e</sup> s. L'A. montre que ce prologue utilise des procédés et des expressions caractéristiques des *Confessions*, qui semblent postuler une lecture directe et pas simplement le passage à travers le *Secretum* de Pétrarque, par exemple. A noter que l'A. projette une édition du *Rationarium* (cf. p. 319) ; or, une autre édition est annoncée, par les soins de L. Gargan, dans l'article de Benjamin G. Kohl, *The Works of Giovanni di Conversino da Ravenna : A Catalogue of Manuscripts and Editions*, dans *Traditio*, 31, 1975, pp. 349-387, avec un index (cf. p. 350, n. 15).

L. B.

235. SCHNAUBELT Joseph Cletus, *Andrea Biglia (c. 1394-1435), Augustinian Friar and Renaissance Humanist : A critical edition of four Orations with introduction, translations, commentary, and appendices*. Diss., The Catholic University of America, 1976, 505 p. dactyl.

*Dissertation Abstracts International*, série A, 37, 1976-1977, n° 3, pp. 1527-1528. — L'un des *Discours* édités et traduits est un panégyrique de S. Augustin prononcé devant l'empereur romain germanique Sigismond de Luxembourg, en 1432. « Exemple du dilemme d'un prédicateur du XV<sup>e</sup> s. : comment exalter un saint en présence d'un roi sans diminuer l'un ou l'autre. »

236. DÍAZ GONZALO, *Comentario inédito de Agustín Favaroni a la Carta de San Pablo a los Filipenses — La Ciudad de Dios*, 189, 1976, pp. 353-492.

† 1443. Édition de la *Lechura in epistolam beati Pauli Apostoli ad Philippenses*, d'après le ms. latin 641 de la Bibliothèque Angélique, Rome, fol. 91-109 ; Augustin est utilisé *passim*. Ce ms. contient aussi les Commentaires du même aux Galates, Éphésiens, Colossiens ; le ms. latin 376 de la Bibl. Angél. contient ses Commentaires aux Romains et aux Hébreux ; le ms. Naples, B. N., VII A 1 contient son Commentaire de la I<sup>re</sup> épître aux Corinthiens.

237. BOUWSMA W. J., *The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought. — Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations. Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the Occasion of His 70th Birthday*. Edited by H. A. OBERMAN and Th. A. BRADY, Jr. (Studies in Medieval and Reformation Thought, 14.) Leiden, E. J. Brill, 1975, xxviii-471 p. ; pp. 3-60.

238. CSAPODI-GÁRDONYI Klara, *Die Bibliothek des Erzbischofs Johannes Vitéz — Gutenberg-Jahrbuch*, 1973, pp. 441-447.

Article complémentaire d'autres travaux. Première bibliothèque humaniste importante en Hongrie ; Jean Vitéz, mort archevêque de Gran (1408 ?-1472). Possesseur d'un

ms. du *De Civ. Dei*, London, B. M., Harl. 4902, simplement signalé ici parmi d'autres mss ; mais le fol. 1, splendidement enluminé, est reproduit en noir et blanc, pleine page 445 ; initiale historiée G (loriosissimam ciuitatem dei), Augustin évêque.

L. B.

# INFLUENCE — XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> SIÈCLES

239. OLD Hughes Oliphant, *The Patristic Roots of Reformed Worship*. Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, 5. Zürich, Theologischer Verlag, 1975, xiv-382 p.

Dans cette thèse, l'A. a relevé d'une manière fort générale, sommaire même, les attestations patristiques au début de la Réforme. Cela ne doit pas surprendre, car il examine successivement Zwingli, Pellikan, Oecolampade, Bucer, Hédion, Capiton, Lefèvre, Musculus, Calvin (chap. II, « The Patristic Knowledge of the Reformers », pp. 101-180). Pour Calvin et Augustin par exemple, si nous n'avions pas la recherche de Luchsius Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin* (Assen, 1957-1958), le présent ouvrage ne nous serait d'aucun secours. L'A. a fourni une base de départ pour des recherches particulières ; à signaler la liste des éditions patristiques accessibles aux Réformateurs (pp. 166-179). Les conclusions de l'ouvrage sont très vagues en ce qui concerne les Pères. Il ne faudra pas le juger à ce point de vue ; son intérêt se trouve dans l'histoire du culte réformé (chap. I, de 1500 à 1542, avec une liste des livres liturgiques édités) et dans les chapitres III à V exposant le ministère de la Parole, les prières, la Cène. L'ouvrage comprend une bibliographie et deux index.

L. B.

240. FRIEDRICH Heinrich, *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*. Miscellanea Historiae Pontificiae, 37. Roma, Università Gregoriana Editrice, 1975, 297 p., 38 pl.

La « Dispute du Saint Sacrement » de Raphaël, dans la Chambre de la Signature, Vatican. L'inspiration thématique proviendrait de l'augustin Gilles de Viterbe ; c'est donc par Gilles qu'aurait passé les sources augustinienne éventuelles. Nous ne pouvons songer à donner une recension de cet ouvrage technique ; le lecteur qui désirerait avoir une vue d'ensemble qualifiée, non seulement sur l'ouvrage, mais sur l'état de la question, ne pourra mieux faire que de lire la recension de Reiner Hausscherr dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 87, 1976, pp. 376-381.

L. B.

241. TRINKAUS Charles, *Erasmus, Augustine, and the Nominalists* — *Archiv für Reformationsgeschichte*, 67, 1976, pp. 5-32.

Analyse de la fin de l'*Hyperaspistes Diatribae adversus Servum Arbitrium Martini Lutheri* d'Érasme. L'essai de trouver un moyen terme entre la doctrine de Luther et celle des nominalistes, pour concilier la liberté et la grâce ; la critique modérée d'Augustin par Érasme. — P. II, n. 16, le texte cité par Érasme « Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo, multa vero facit homo, quae non facit Deus » provient de *Contra duas epistulas Pelagianorum*, II, IX, 21 début, mais avec une importante déformation du sens : le second membre doit se lire, d'après *CSEL* 60, 482 : « nulla (au lieu de : multa) vero facit homo, quae non Deus facit (facit Deus, *PL* 44, 586) ut faciat homo ».

L. B.

242. MURPHY Lawrence, *The Prologue of Martin Luther to the « Sentences » of Peter Lombard (1509) : the Clash of Philosophy and Theology* — *Archiv für Reformationsgeschichte*, 87, 1976, pp. 54-75.

Commentaire de la note initiale de Luther jetée sur la couverture des *Sentences* de Pierre Lombard, note éditée dans *WA* 9, p. 29, lignes 1-19. Luther y exprime avec une exaspération évidente son avis sur les subtilités de la Scolastique. Murphy situe la note dans le contexte doctrinal de cette année 1509 en montrant que cette répulsion était dans l'air.

du temps (Érasme par exemple). Il l'éclaire par d'autres notes marginales où Luther s'exprime de même en lisant Hilaire et Augustin. Mais les expressions de Luther paraissent condamner plus radicalement que chez d'autres la philosophie : nous y verrions volontiers une marque du tempérament vigoureux de Luther qui, d'habitude, ne mâchait pas ses mots. Les philosophes « douteurs » de profession qu'il dénonce nous rappellent invinciblement les académiciens par-delà les scolastiques ; et nous avons remarqué, dans cette note initiale de Luther, les mots *vepres, involucra, nugae, labyrinthus, harena, Chrysippus, error, secta, monstra*, employés après une louange d'Augustin : ce vocabulaire évoque dans la mémoire certaines œuvres d'Augustin que Luther lisait à cette époque.

L. B.

243. RAUCHWARGER Judith, *Fray Luis de León's «Exposición del Libro de Job»* — *Recherches augustinienes*, 11 (Paris, Études Augustiniennes, 1976), pp. 285-303.

244. SHAABER M. A., *Pistol quotes St. Augustine?* — *English Language Studies*, 14, 1976, pp. 90-92.

Shakespeare, *Henry IV*, 2<sup>e</sup> Partie, Acte V, scène v, vers 28-29, Pistol : 'Tis « semper idem » for « obsque (*sic*) hoc nihil est ». 'Tis all in every part. — Pour « obsque... » (déformation probable, plaisante ou populaire, de « absque »), on suggère *Soliloquia*, I, 1, 4 *Deus... sine quo nihil est* ; l'A. a repéré une devise héraldique « Absque Deo nihil est ». Pour 'Tis all in every part, on suggère *De Trinitate*, VI, vi, 8 (*Creatura spiritualis in toto tota est*. — Ce n'est pas exclu, mais il faut garder le point d'interrogation. Ce sont des lieux communs scolaires passés en expressions familières qu'on emploie par plaisanterie ; il n'y a pas lieu de chercher une source ni une intention profonde ; cf. *Hamlet*, I, v, 156 « Hic et ubique ? » où il ne s'agit certes pas de l'omniprésence divine.

L. B.

245. SOONS Alan, *Augustinian Criticism of the Comedia Reconsidered : Lope's « El despertar a quien duerme »* — *Revista de estudios hispánicos*, 10, 1976, pp. 443-450.

L'A. veut montrer (si nous avons bien saisi son intention) qu'il n'y a pas d'utilité à interpréter les fictions de la scène en général au moyen d'une clé « augustinienne » par exemple ; c'est-à-dire, à y lire les thèmes du péché suivi d'une sanction ou d'un rachat. Mais pourquoi dire « augustinien » et non « biblique » ?

L. B.

246. FERRIER Francis, *La pensée philosophique du Père Guillaume Gibieuf (1588-1650). Étude bio-bibliographique*. Thèse, Université de Paris IV, 1974. Reproduction des thèses, Université de Lille III ; diffusion Paris, Librairie Honoré Champion, 1976, t. I-II, paginations diverses.

247. —, *L'amplitude chez Gibieuf* — *Revue internationale de philosophie*, 29, 1975, pp. 475-495.

L'atelier de reproduction des thèses a l'avantage de diffuser à moindres frais des travaux d'érudition. C'est très bien, à condition que le docteur ait mis la dernière main à son ouvrage. Ce n'est malheureusement pas le cas. La dactylographie en elle-même est passable (j'en ai vu de pires) ; mais F. F. n'a présenté à ses lecteurs l'économie de son étude ni par une introduction ni par une table générale des matières. Les deux tomes ne comportent pas moins de quatorze paginations différentes ! Il est impossible de se servir de la table onomastique (pp. 86-119 dans le dernier quart du tome 2) et de la table analytique (pp. 1-4 tout à fait à la fin du tome 2), sans avoir pris soin d'identifier les diverses parties de l'ouvrage, dont les titres et les subdivisions sont disposés vaille que vaille. Voici donc le plan que j'ai péniblement reconstitué. Partie I : « Biographie » (tome 1, 169 p. ; table des chapitres avant la p. 1), suivie d'un tableau synoptique des dates de la vie de Gibieuf, des événements religieux, des événements politiques et littéraires. Partie II : « Commentaire-analyse » des deux livres du *De libertate Dei et creaturae* (suite du tome 1, 524 p. ; plan de l'ouvrage de Gibieuf, pp. 515-520 ; table des chapitres de cette partie, pp. 521-524). Partie III : « L'affrontement au molinisme » (début du tome 2 ; la table des pp. 161-

163 permet de se rendre compte qu'il s'agit des attaques dont Gibieuf fut l'objet de la part de François Annat et de Théophile Raynaud et que la suite de 19 pages, numérotées de 1 à 19, poursuit l'analyse du livre de Raynaud, *Nova libertatis explicatio*. Partie IV : Pour une métaphysique de Gibieuf. Rapports avec Descartes » (88 p. ; table à la suite ; les pp. 28-50 sont reprises dans l'article). Partie V : « Gibieuf maître de vie spirituelle », subdivisée en cinq sections : I : « Vocabulaire bérullien » (10 p.) ; II : « Le vocabulaire et les thèmes bérulliens dans *La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge* » (107 p.) ; III : Textes inédits sur les vœux de servitude attribués à Gibieuf (41 p.) ; IV : « Une œuvre posthume : *Catéchèse de la manière de vie parfaite* » (41 p.) ; V : « Extraits de *La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge* » et « Autres extraits significatifs » (26 p.). Viennent ensuite une nomenclature des citations scripturaires, des observations sur l'utilisation du Pseudo-Denys et de textes stoïciens, une liste des emplois de *unus* désignant Dieu et des emplois de *summus* et *supremus* dans le *De libertate*, une bibliographie, une table onomastique, la traduction de quelques chapitres du *De libertate* et une table analytique.

Gibieuf a fait... une théologie de la liberté » (IV, p. 1) ; mais, selon F. F. « il s'agit moins de théorie de la liberté où les controverses thomisticomolinistes amusent la galerie, que d'une défense du vœu de servitude, cher à Bérulle, mis en forme métaphysique » (IV, p. 55). Je croirais plutôt que Gibieuf est convaincu que la spiritualité oratorienne résout théoriquement et pratiquement une querelle théologique invétérée. « La trame du *De libertate*, dit encore F. F. (avant la nomenclature des citations scripturaires), repose tout entière sur une interprétation entrecroisée de saint Augustin et de saint Thomas. » F. F. estime que les citations de ces deux auteurs ont été « assez amplement signalées » dans le commentaire qu'il a fait du *De libertate*, « pour qu'il ne soit pas nécessaire de les regrouper plus spécialement ». Dommage, car un bon index, à mon avis, n'a jamais fait double emploi avec des notes de bas de page. La table onomastique (pp. 87-89 pour Augustin, pp. 116-117 pour Thomas) ne comble cette lacune que partiellement, car elle est incomplète. J'ai noté, par exemple, que Gibieuf apprécie une phrase d'Augustin, qui résume sa conception de la liberté : « Haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto diuinae misericordiae gratiaeque subiectioni » (*Epistula* 157, ad *Hilarium*, 1, 8. *PL* 33, 676). F. F. en fait état en II, p. 1, p. 12, p. 187 (en se contentant de noter la numérotation ancienne), et non seulement p. 480 et 495 (où il fait l'effort d'ajouter la référence courante depuis l'édition des Mauristes). Il y aurait ainsi bien des détails à rectifier. Ce ne sont que des détails ; mais je regrette qu'un travail, assurément important, n'ait pas fait l'objet d'une mise au point plus soignée.

G. M.

248. STELLA Pietro, *Dalla saggezza stoica al pessimismo agostiniano. La « Manuductio » (1658) e i « Principia » (1674) del card. Giovanni Bona — Salesianum*, 36, 1974, pp. 591-614.

249. —, *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento — Augustinianum*, 16, 1976, (fasc. 1 : IV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 5-7 maggio 1975), pp. 173-203.

250. DE COOMAN Adriaan, *Verruimde huwelijksmoraal en augustiniaans verzet in de 17<sup>e</sup> eeuw* (Expanded conjugal Morality and Augustinian Opposition in the 17th Century) — *Bijdragen*, 37, 1976, pp. 270-303.

L'A. expose clairement, objectivement, les circonstances qui ont abouti à la censure des 65 propositions par Innocent XI, le 2 mars 1679. Il examine spécialement la 9<sup>e</sup> proposition qui censure l'acte conjugal accompli « propter *solum* voluptatem ». Cette doctrine se trouve chez l'augustin espagnol Basilio Ponce de León (1569/70-1628/29) qui ajoutait la précision *solum* à l'enseignement que donnaient Gabriel Vázquez (1540-1604) et Juan Sánchez († 1624), lesquels ont des expressions équivalentes à « propter voluptatem ». L'A. s'appuie sur deux travaux de J. Van Regenmortel, « L'enseignement de Basilius Ponce de León sur la chasteté conjugale » (en néerlandais, thèse inédite, Louvain, 1967) et « L'enseignement sur la chasteté conjugale au XVII<sup>e</sup> siècle » (en néerl., thèse inédite, Louvain, 1968). Il est impossible de résumer le détail des controverses qui ont amené les

théologiens de Louvain (augustinien rigides, c'est-à-dire fidèles à la lettre) à réagir en présentant au pape cette thèse à condamner parmi les 65 ; la rivalité des écoles a malheureusement joué son rôle et, à ce point de vue, on constate une fois de plus que ces mesquineries empêchent de discuter sereinement les problèmes délicats et de faire progresser la science morale. Du moins, certains ont-ils aussitôt distingué, d'une part, l'opportunité pastorale de la censure et d'autre part les précisions nécessaires sur la formalité des fins de l'acte humain (Diego de la Fuente Hurtado, 1615-1688). En cela ils rejoignent l'enseignement traditionnel. En effet, si Augustin sert souvent de bon émissaire en cette question, on oublie que l'ensemble de la tradition scolastique et ultérieure a précisé la hiérarchie et l'harmonie des fins du mariage. L'enseignement concret de la morale et de la pastorale conjugale, dispensé aux clercs, tenait le milieu entre le rigorisme et le laxisme, après avoir présenté l'éventail des opinions ; l'application pastorale dépendait ensuite de la psychologie de chaque pasteur, et il en sera toujours ainsi. Quant à Augustin, si l'on tient à l'inclure dans la discussion, il y a lieu d'examiner sa doctrine de l'*uti-frui*, de voir si l'*uti* bien compris ne rejoint pas la subordination implicite et explicite des fins du mariage. Il ne suffit pas de référer au néo-platonisme ni au pessimisme d'Augustin ; et nous ne croyons pas qu'on exprime toute sa pensée en disant que, pour lui, la seule solution pour sauvegarder la primauté du *bonum prolis* est la continence perpétuelle des conjoints lorsque la *propagatio* est impossible : cette solution est un idéal que tout moraliste a le droit de proposer sans l'imposer. Un autre point de la doctrine d'Augustin demande l'examen : sa notion de *venialis*, et l'application de cette notion. Pour Augustin, *peccata venialia* et *quotidiana* sont synonymes, ils sont inévitables en pratique et, par conséquent, effacés sans sacrement spécifique, par l'Eucharistie ou le Notre-Père, et de toute manière, ils ne compromettent pas le salut. Nous voilà loin de la casuistique du *De sexto*. La mentalité moderne répugne à cette notion de *venialis* appliquée par Augustin au plaisir qui accompagne l'acte conjugal quand celui-ci obéit à la fin du *bonum prolis*. Cette délicatesse de la conscience moderne disparaît en revanche lorsqu'il est question « d'élargir » la morale sexuelle. Et ici, nous touchons à un autre sujet, évoqué dans la conclusion de l'article (il n'apparaît pas dans le résumé en anglais) : si l'on a eu peur de situer correctement les fins du mariage, comme le montre l'histoire, n'en serait-il pas de même aujourd'hui en ce qui concerne les relations préconjugales ? Or, ici, ce n'est pas Augustin qui est en cause, mais toute la morale traditionnelle qui n'a jamais envisagé la légitimité de cette pratique. Voilà pourquoi nous avons cru bon de situer le problème en fonction d'Augustin, en dépassant délibérément le sujet précis que l'A. a remarquablement exposé dans son article.

L. B.

251. LAURIA Donatella, *Agostinismo e cartesianesimo in Michelangelo Fardella*. Catania, N. Giannotta, 1974, 21 x 14, 175 p.

Fardella (1650-1718) est une sorte de Malebranche italien : « il fut parmi les cartésiens italiens celui qui ramena le cartésianisme au platonisme augustinien, mais en maintenant les contacts avec les sciences » (E. GARIN, *La filosofia — Storia dei generi letterari*, vol. 2, p. 319, cité p. 85, n. 37). Il fit, du reste un séjour à Paris, de 1678 à 1681, au cours duquel il se lia d'amitié avec « les plus grands esprits de l'époque, Arnauld, Malebranche, Lamzy, Régis, qui l'instruisirent de la géométrie analytique et de la philosophie de René Descartes » (p. 89). D. L. décrit, de façon trop élémentaire à mon gré, la position de Fardella dans les courants cartésien et anticartésien d'Italie au 17<sup>e</sup> siècle. Elle analyse aussi, trop simplement (pp. 71-86), l'ouvrage que Fardella publiait en 1698 « sous les auspices du cardinal de Noris : *Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de animae quantitate, decimo de Trinitate et de animae immortalitate*. L'opuscule de D. L. aura atteint son but s'il réussit à sortir de l'oubli la personnalité et l'œuvre du philosophe italien. La partie la plus importante me paraît être la dernière (pp. 107-170) où sont présentés en reproduction photomécanique des lettres parues dans *La galleria di Minerva*, particulièrement celles de la controverse avec Matteo Giorgi sur le cartésianisme.

G. M.

252. CAPANAGA Victorino, *San Agustín y el P. Feijoo — Studium Ovetense*, 4, 1976, pp. 19-33.

INFLUENCE — XX<sup>e</sup> SIÈCLE

253. GIACON Carlo, *Un Itinerario : Agostino, Rosmini, Tommaso* — *Giornale di Metafisica*, 31, 1976, (N. 4-6 : La filosofia di Michele Federico Sciacca), pp. 531-543.

C. G. évoque brièvement, mais clairement, les rapports intellectuels que M. F. Sciacca a entretenus avec Augustin, Rosmini et Thomas d'Aquin.

G. M.

254. LOBATO Abelardo, *Il pensiero di Sciacca tra Agostino e Tommaso* — *Incontri Culturali*, 9, 1976, pp. 175-199.

255. CAPÁNAGA Victorino, *La ontologia triádica y trinitaria en S. Agustín y M. F. Sciacca* — *Rivista Rosminiana*, 70, 1976, (fasc. IV : Il pensiero di Michele Federico Sciacca), pp. 361-368.

M. F. Sciacca († 24 février 1975) avait publié à Milan, chez Marzorati, en 1972, un ouvrage intitulé : *Ontologia triadica e trinitaria*. V. C. en souligne les traits augustiniens.

G. M.

256. ALVAREZ TURLENZO Saturnino, *Paralelo del « Contra Academicos » agustiniano en Michele Federico Sciacca* — *Giornale di Metafisica*, 31, 1976, pp. 427-462 (Fasc. 4-6 : La filosofia di Michele Federico Sciacca).

L'itinéraire de M. F. Sciacca († 24 févr. 1975), comme celui d'Augustin, est un dépassement du scepticisme par l'intériorité qui donne accès à la vérité. S.A.T. connaît bien les deux docteurs de l'intériorité et sa comparaison mérite attention. Qu'il me permette toutefois de relever une exagération par inadvertance. La « définition » de l'homme intérieur, en *De magistro*, 1, 2, ne peut lui paraître « audacieuse » (p. 437) que parce qu'il tronque malencontreusement la phrase (je donne en italiques les mots omis) : « *Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior uocatur, et quaerendus et deprecandus est* ».

G. M.

257. EBENRECK Sara VanRaalte, *An Evaluation of Paul Ramsey's Approach to Just-War Theory by Way of Plato, Augustine, and the Theory of Nonviolent Action*. Diss., Fordham University, 1976, 281 p. dactyl. (*Dissertation Abstracts International*, série A, 37, 1976-1977, n° 2, p. 1018.)

258. REID James F., *A Critique of the Political Philosophy of the Berrigans from the Perspectives of Augustine and Niebuhr*. Diss., Columbia, University of Missouri, 1976, 278 p. dactyl.

*Dissertation Abstracts International*, série A, 37, 1976-1977, n° 9, pp. 6033-6034. — Les frères Daniel et Philip Berrigan ont condamné en bloc toute la politique extérieure des États-Unis d'Amérique de ces quinze dernières années. Leur radicalisme est confronté ici aux idées politiques d'Augustin et de Reinhold Niebuhr. Les frères Berrigan croient à la possibilité d'une perfection parfaite ici-bas et condamnent toute guerre ; les chrétiens doivent s'opposer à la guerre par tous les moyens non violents (sans doute y compris le refus du service militaire). Augustin par contre affirme que l'homme ne peut atteindre la perfection ici-bas et que la guerre est parfois un mal nécessaire. Niebuhr est situé entre ces deux optiques. — Le résumé présente correctement la doctrine d'Augustin mais ne laisse pas voir si l'A. tient compte de la différence politique entre le v<sup>e</sup> et le xx<sup>e</sup> s. ; la comparaison est intemporelle et gratuite.

L. B.

259. HUANT Ernest, *Actualité de saint Augustin dans la philosophie scientifique* — *La Pensée catholique*, n° 162, 1976, pp. 74-84.



260. CILLERUELO Lope, *Incipit lamentatio. Meditaci3n agustiniana — Augustinus*, 21, 1976, pp. 81-84.

Sur l'actualité de la pensée augustinienne.

### CHANOINES RÉGULIERS

261. MISCHLEWSKI Adalbert, *Grundzüge der Geschichte des Antonilerordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts.* (Unter bes. Berücks. von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis.) Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 8. Köln, Wien, Böhlau, 1976, XXVII-399 p.

262. MACHILEK F., *Die Augustiner-Chorherren in Böhmen und Mähren — Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien*, 4, 1976, pp. 107-144.

263. VIGNES Cl., *L'abbaye de Fontclauide. Étude historique — Analecta Praemonstratensia*, 52, 1976, pp. 142-155.

Chanoines réguliers (1154-1180) prémontrés (1180-1760/1701).

264. DESREUMAUX Roger, *Le monastère de Château-l'Abbaye des origines à 1314 — Bulletin de la Commission historique du département du Nord*, 39, 1968-1974, (1975), pp. 27-51. (Prémontrés).

265. *Monasticon Windeshemense*, herausgegeben von Wilhelm KOHL, Ernest PERSOONS und Anton G. WEILER. Teil 1 : *Belgien*, bearbeitet von der Arbeitsgruppe « Geestesleven in de Late Middeleeuwen » (Katholieke Universiteit Löwen). Brüssel, 1976. = *Archives et Bibliothèques de Belgique*, Numéro spécial 16.

Les notices sont l'œuvre de R. DE KEYSER, J. GOOSSENS, M. HAVERALS, W. LOURDAUX, E. PERSOONS, M. SMYERS, D. VAN DEN AUWEELE, E. VAN MINGROOT, D. VERHELST.

266. LOURDAUX W., *Hel boekenbezit in het boekengebruik bij de Moderne Devoten* (La possession et l'utilisation des livres chez les Dévots Modernes) — *Archives et Bibliothèques de Belgique*, Numéro spécial 11 : Contributions à l'Histoire des Bibliothèques et de la Lecture aux Pays-Bas avant 1600 (Bruxelles, 1974), pp. 247-325.

Ce volume contient 16 articles par 17 Auteurs, sur l'histoire du livre dans divers Ordres ou couvents. Les augustins n'y sont pas représentés. Mais le chapitre le plus long est l'étude fondamentale de W. Lourdaux que nous recensons ici. L'A. montre d'abord l'importance qu'attachaient au livre (au manuscrit, puis à l'imprimé) Geert Grote (1340-1384), les Frères de la Vie Commune, le Chapitre de Windesheim. Il reconstitue ensuite l'histoire de deux catalogues témoignant de ce souci du livre. Ces catalogues étaient des répertoires généraux et raisonnés de tous les manuscrits et livres possédés par les maisons (une centaine) de Windesheim. Le premier catalogue, dressé vers 1487 par Gerard Roelants (résidant au couvent de Saint-Martin à Louvain), est perdu. Mais on a conservé un autre catalogue, anonyme, inédit, rédigé à Rouge-Cloître (Rooklooster, Bruxelles) entre 1532 et 1538 : l'A. montre que ce catalogue dépend dans une très large mesure du catalogue de Roelants mais aussi des notices de Jean Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, précisément du ms. du *De scriptoribus* copié à Rouge-Cloître en 1504 (c'est l'actuel Paris Ars. 507, II<sup>e</sup> Partie, fol. 1-108). L'article se termine par un relevé complet des catalogues locaux de la Congrégation de Windesheim, inédits ou édités.

L. B.

267. LOURDAUX W., *De Sint-Maartensschool te Leuven. Moderne Devoten en onderwijs, een omstreiden probleem — Bijdragen*, 37, 1976, pp. 172-211 (résumé en français p. 211). *Idem* dans : *Historica Lovaniensia*, 52 (Leuven, 1976), même pagination.

« L'école Saint-Martin à Louvain. Les Dévots Modernes et l'enseignement, un problème controversé » : l'article se situe dans le prolongement de la thèse de l'A., « La Dévotion

Moderne et l'Humanisme chrétien. L'histoire de Saint-Martin à Louvain de 1433 à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle » (en néerlandais, avec un résumé en allemand), Louvain, 1967 ; voir *Rev. ét. augustin.*, 16, 1970, p. 397, n° 408. L'A. apporte un supplément de textes commentés, cités en latin, à l'appui de ses conclusions : il nuance deux thèses contradictoires de l'historiographie antérieure, l'une exagérant l'influence intellectuelle de la Dévotion Moderne aux Pays-Bas, l'autre niant cette influence. En appendice, il édite plusieurs documents latins touchant Saint-Martin au XV<sup>e</sup> s.

L. B.

#### ORDRE DE SAINT-AUGUSTIN

268. *Augustiniana. Index Général des Tomes I-XXV. Bibliographie Historique de l'Ordre de Saint Augustin, 1945-1975.* — *Augustiniana*, 28, 1976, fasc. 1-4, 340 p.

Comme l'indique le titre, ce volume comprend deux choses. D'abord la Table générale des tomes I (1951) à XXV (1975), c'est-à-dire la liste alphabétique des auteurs des articles et des livres recensés (pp. 9-38) ; il ne s'agit donc pas d'un index au sens particulier et usuel (index des personnes, des matières, etc.). Un tel index était en effet inutile ici, puisque tous ces articles (sauf ceux qui touchent exclusivement à S. Augustin) sont consacrés à l'histoire et à la doctrine de l'Ordre des augustins : ils sont donc tous repris dans la *Bibliographie Historique* (pp. 39-340). Celle-ci est la refonte, par A. de Meijer et M. Schrama, des bibliographies parues dans *Augustiniana* en 1952, 1954, 1957, 1960, 1965, 1974, 1975, dont la numérotation continue atteignait le n° 2701. Les additions ultérieures portent ce nombre à 2841 dans la bibliographie cumulative. C'est le Père Norbert Teeuwen (1910-1973) qui avait fondé le périodique et rédigé les cinq premières séries de la bibliographie, jusqu'à 1965. Les utilisateurs seront heureux de disposer maintenant d'un instrument unique, muni d'index des personnes, des lieux, des matières (ces index appelés ici « Tables », terme correct, peu employé aujourd'hui en ce sens, mais à faire revivre). Tout nous a paru parfaitement présenté ; on a même transcrit intégralement les titres des périodiques à chacun de leurs signalements, un service en voie de disparition. Les augustins sont suivis des dates connues de la naissance et du décès, même dans la Table.

L. B.

269. GINDELE Egon, *Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation*. Bearbeitet und herausgegeben von Egon GINDELE unter Mitarbeit von Heinke GEITER und Alfred SCHULER. Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen, 1. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1977 (copyright 1976), 23,5 x 16, xxvi-354 p.

La bibliographie ouvre une série de travaux projetés sous la direction du Professeur H. A. Oberman, Tubingue ; surtout des éditions de textes d'augustins, dont un premier plan était offert dans le vol. 5 de la même collection (W. ECKERMANN, *Der Physickommentar Hugolins von Orvieto*, paru dès 1972 ; voir p. xxvi). Il nous semble que, dans l'ensemble de ces projets, la question de la terminologie embrouille inutilement la réalisation ; cela ressort de la désignation changeante des collections et séminaires, aussi bien que de l'introduction à cette collection (introduction de H. A. Oberman, identique dans les volumes de Gindele et d'Eckermann). Les termes seront toujours contestables s'il s'agit des doctrines. Souhaitons du moins qu'il y ait une répartition des forces entre Tubingue et Wurtzbourg où la collection « Cassiciacum » poursuit ses éditions critiques de textes d'augustins ; il y a largement place pour deux entreprises.

Nous nous sommes posé la question de la répartition du travail également à propos de la présente bibliographie qui nous parvient la même année que la bibliographie cumulative des augustins de Louvain (voir ci-dessus n° 268). Elles couvrent presque exactement les mêmes années, 1945-1972 et quelques titres ultérieurs (Tubingue), 1945-1975 (Louvain). Mais il y a lieu d'accueillir positivement ce doublet, d'abord parce que cet instrument cumulatif n'existait pas encore : nous ne sommes pas menacés de la pléthore qui encombre

la recherche en d'autres matières. Ensuite, la comparaison fait apparaître ce qui suit : sans doute, la matière est identique pour les deux tiers, mais le point de vue est diff rent :   Tubingue, on relève aussi les travaux anciens dans la mesure où ils ne sont pas exploités par les travaux récents (p. xvii) ; le relevé ne porte en principe que sur la période 1350-1550 ; et l'accent est mis sur l'aspect doctrinal ; à Louvain, l'aspect historique domine, comme l'indique le titre et l'importante section d'histoire locale. C'est précisément ici que Tubingue aurait dû élaguer pour augmenter par contre la bibliographie doctrinale et donner un relevé plus complet de la recherche ancienne. Cela n'enlève rien au mérite des compilateurs, mais il y a en ces matières une expérience que ne remplace pas le dévouement d'une jeune équipe. Du moins le travail a été bien fait ; ce volume est correct, facile à utiliser, muni de renvois et d'un index des auteurs modernes. Il se termine par une précieuse liste alphabétique de cinq cents augustins jusqu'à la fin du Concile de Trente, avec leur date de décès ; les divergences et compléments mutuels de cette liste et de la Table des personnes du répertoire de Louvain, n'étonneront pas ceux qui ont quelque idée de cette besogne spécifique.

L. B.

270. *Relazioni del terzo Congresso Internazionale di Storia dell'Ordine Agostiniano, Roma, 14-16 ottobre 1976 — Analecta Augustiniana*, 39, 1976, pp. 301-375.

Douze rapports sur les travaux récents et sur les archives, par pays.

271. KUNZELMANN Adalbero, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*. Siebter Teil : *Die k lnische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur S kularisation*. Cassiciacum, 28, 7. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1976, xvi-664 p.

La Province de Cologne couvrait le nord-ouest de l'Allemagne (depuis Mayence) et les anciens Pays-Bas. Kunzelmann en a détaillé l'histoire jusqu'en 1500 dans le tome IV, *Die k lnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters*, paru en 1972. D s les débuts de la Province (1299), le nombre des couvents aux Pays-Bas dépassait le nombre de ceux qui existaient dans la partie allemande de la Province. Ainsi s'explique l'économie du tome VII : les chapitres I   IV (pp. 1-407) traitent presque exclusivement des maisons situées aux Pays-Bas sous la domination espagnole ; les couvents du nord disparurent par l'expansion de la Réformation calviniste, ceux de la partie allemande avaient été touchés par la Réformation luthérienne quoique dans une moindre mesure que dans les trois autres Provinces allemandes. On est frappé par la vitalité de l'Ordre en Belgique   la fin du xvi<sup>e</sup> et au xvii<sup>e</sup> s., où résidaient d'ailleurs les supérieurs provinciaux qui, sauf erreur, furent tous originaires des Pays-Bas du sud à partir de 1532. Les fondations s'y multiplièrent au xvii<sup>e</sup> s., et la Province de Cologne fut divisée en deux en 1679 ; à partir de cette date, la « Province belge » sort du cadre géographique des augustins « allemands », mais Kunzelmann résume brièvement le sort futur des couvents jusqu'à leur brusque fin sous la Révolution française. La Province de Cologne, régie désormais par des supérieurs allemands, n'a compté que neuf couvents après 1679. A noter que la maison principale, Cologne, s'était rattachée en 1509 à la Congrégation augustiniennne de la stricte observance (s chsische Reformkongregation, étudiée dans le tome V, 1974), dirigée à l'époque par Johann von Staupitz ; cette maison rejoignit la Province de Cologne en 1533. Les couvents de la Province furent s cularis s comme ceux de tous les Ordres religieux à la suite du marchandage de Lunéville (1801). — Les  v nements sont détaillés d'après les archives souvent inédites et d'après les meilleures monographies. Ce tome, comme les précédents, fourmille de petits faits significatifs qui sont l'étoffe de l'Histoire générale, religieuse et profane. Deux index closent le volume.

L. B.

272. BROMMER Peter, *Das Augustiner-Nonnenkloster U.L.F. in Sch nstatt bei Vallendar (1143 bis 1567)* — *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 28, 1976, pp. 45-60.

273. MOISY Pierre, *L' glise et le cloître des Augustins de La Rochelle* — *Bulletin monumental*, 133, III, 1975, pp. 245-259.

274. GUTIÉRREZ David, *I primi Agostiniani italiani che scrissero contro Lutero* — *Analecta Augustiniana*, 39, 1976, pp. 5-74.

Anselmo Botturnio, Andrea Bauria, Ambrogio Flandino, Pietro Aurelio Sanuto, Girolamo Negri, et plus brièvement quelques autres.

275. KUBALEK Peter, *Der Wiener Augustiner-Eremit P. Ferdinand Hartisch (1642/43-1699)* — *Augustiniana*, 25, 1975, pp. 143-180, 353-387 (à suivre).