

10. STRAWBRIDGE, Jennifer - *The Pauline effect : the use of the Pauline epistles by early christian writers*. - Berlin : De Gruyter, 2015 (Studies of the Bible and Its Reception ; 5)

Ce livre stimulant compare le traitement des passages des Épîtres de Paul les plus cités par les auteurs pré-nicéens, dégagant les constantes et les évolutions de leurs interprétations au cours des trois premiers siècles. L'étude des passages les plus utilisés précise les modalités de réception du corpus paulinien ; elle permet également de déterminer la manière dont ces Épîtres ont structuré la pensée et les textes de ces premiers auteurs chrétiens. 1 Co 2, 6-16 (les secrets de la sagesse de Dieu) alimentait la réflexion sur la nature et la validité de l'exégèse, spécialement des passages les plus complexes ; Ep 6, 10-17 (l'équipement pour le combat spirituel) servait de fondement pour exhorter à une vie chrétienne intégrale ; le traitement chronologique de 1 Co 15, 50-58 (la résurrection) illustre les développements de l'herméneutique scripturaire ; Col 1, 15-20 (sur le Christ, image du Père et premier-né) met en lumière le recours à l'Écriture dans l'élaboration de la doctrine. La base de données au fondement de cette étude recense quelque 27051 références aux Épîtres de Paul, dont 2234 concernent les quatre passages sélectionnés – elle est regroupée dans un Appendice qui distingue utilement les « Références » des « Références potentielles » et des « Références non trouvées », bien qu'elles soient indiquées dans des bases de données antérieures (p. 182-259). Soixante-quinze auteurs (dont des textes poétiques, canoniques, législatifs) sont recensés, mais près de la moitié des références remontent à Origène, suivi par Eusèbe de Césarée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Irénée de Lyon.

Quoiqu'Augustin soit, naturellement, absent de l'ouvrage, la méthodologie utilisée – le passage du quantitatif au qualitatif pour déterminer les éléments de la pensée paulinienne structurants chez les pré-nicéens – est de nature à inspirer de nouvelles recherches exégétiques sur Augustin.

11. STROUMSA, Guy - *The scriptural universe of ancient Christianity*. - Cambridge : Harvard University Press, 2016

Dans une perspective comparatiste, l'A. cherche à définir ce qu'il appelle le « scriptural universe » du premier christianisme : un modèle religieux fondé sur le livre, commun au judaïsme, au christianisme, au manichéisme et à l'Islam – entre lesquels les nuances sont parfois quelque peu gommées. Il aborde la question non en référence à la formation du canon ou au développement de l'herméneutique, mais par rapport à des « structures de lecture (*patterns of reading*) », en tenant compte des « aspects performatifs et émotionnels du livre » (p. 2). Les neuf chapitres abordent successivement les questions liées à circulation des livres dans l'antiquité (chap. 1), au rapport entre mémoire personnelle, mémoire collective et livres (chap. 2), entre écriture et culture (chap. 3 et 4), au « care of the self » et à la construction du moi (chap. 5), à la construction de communautés de connaissance (chap. 6), aux traditions de sagesse dans les régions orientales (chap. 7), au statut ontologique des lettres de l'alphabet (chap. 8) et à l'articulation entre autorité personnelle, autorité institutionnelle et écriture (chap. 9). L'ouvrage fait une large part aux théories sociologiques contemporaines, parfois au détriment des citations de sources primaires (voir p. 30-32).

Les quelques pages (p. 66-70) consacrées aux rapports d'Augustin aux livres pointent un paradoxe : bien qu'il ait passé toute sa vie à étudier un livre et à produire des textes, l'auteur le plus prolifique et le plus réflexif (cf. les *Retractationes*) de la fin de l'Antiquité considère que le but ultime de l'existence humaine, la *uisio Dei*, se situe au-delà du texte. Elles rappellent également le statut bien connu des arts libéraux par rapport à la *doctrina christiana* (subordonnés à l'étude de la Bible), ainsi que la lecture silencieuse d'Ambroise. Elles soulignent enfin que la diffusion des nouvelles religions serait souvent associée à un progrès technique qui permettrait une propagande active (possibilités de traduction pour la Bible, utilisation d'un nouvel alphabet pour les textes manichéens, emploi du papier pour la diffusion de l'Islam...). Augustin est également évoqué ailleurs, de manière sporadique, comme témoin de la permanence de *paideia* antique (p. 26), de l'engagement en faveur de la christianisation des mœurs (p. 51), du développement de communautés autour de bibliothèques (p. 83) et de l'apparition d'un nouvel accès au moi, médiatisé par la lecture des Écritures (p. 73-74). En référence aux théories de M. WEBER sur les trois types d'autorités (rationnelle et légale ; traditionnelle ; charismatique), l'A. propose également une lecture originale du « *Tolle, lege* », dans lequel il voit la preuve d'une autorité « charismatique » de l'Écriture, complémentaire par rapport à l'autorité « traditionnelle » exercée par la définition du canon (p. 125), mais sans doute ses analyses, très rapides, auraient-elles mérité quelques approfondissements.

24. Augustin, *La règle*, Le Coudray-Mounard : Saint-Léger éditions, 2016 (La Manne des Pères : 10)

Le nom de la collection (« La manne des Pères ») à laquelle appartient cet opuscule indique son objectif : permettre un accès facile (introduction ; traduction dans un français compréhensible pour des lecteurs dont il n'est pas la langue maternelle ; jalons de lecture) à ce que les éditeurs considèrent comme les textes patristiques les plus nourrissants. L'introduction présente de manière accessible mais sûre la vie d'Augustin – le nombre des sermons, 570, ne prend néanmoins en compte que les *Sermones ad populum* ; il est donc sous-évalué (p. 15) – ainsi que les différents textes liés à la *Règle*, en se fondant sur les travaux de Luc VERHEIJEN. Au terme « moine », qui évoque les ascètes des déserts, Augustin préfère celui de « frère », qui traduit le souci d'une vie communautaire marquée par l'égalité des membres. La *Règle*, pétrie d'Écriture, n'a pas d'autre but que de permettre à ces derniers de vivre en plénitude l'exigence fondamentale de la vie chrétienne, la charité. La traduction a été réalisée par des Bénédictines sur l'édition critique de Luc VERHEIJEN (*La Règle de Saint Augustin*, coll. ÉAA 29-30, Paris, 1967, t. 1). Dans un but de lisibilité, les phrases les plus longues sont scindées en propositions brèves, avec des retours à la ligne systématiques. Quelques « jalons » permettent de préciser la lecture (place d'Ac 4, 31-35, la prière, la question des relations...) et d'évoquer la postérité de la *Règle* chez Benoît et Dominique. Une traduction des *Sermons* 355 et 356, prêchés à l'occasion d'un scandale suscité par des frères qui avaient gardé des bien personnels, précède une rapide bibliographie suggérant quelques pistes d'approfondissement. Ainsi construit, l'ouvrage atteint le but qu'il s'était fixé. Signalons simplement une coquille (p. 10) : la légende de la mosaïque de basilique Saint-Marc (Venise) représentant Augustin indique « II^e siècle ».

56. Exode 4, 24-26 : la rencontre nocturne / [actes de la 12^{ème} Journée d'exégèse biblique, Paris, 13 novembre 2014] ed. par M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher. - Paris : Les éditions du Cerf, 2017 (Études d'histoire de l'exégèse ; 12)

La douzième « Journée d'exégèse biblique », organisée par le Laboratoire d'études des monothéismes/Institut d'études augustinienes (CNRS-EPHE Sciences religieuses-Paris IV) et le Groupe de recherches sur les non-conformistes religieux des XVI^e et XVII^e siècles et l'histoire des protestantismes (GRENEP, Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg), abordait Ex 4, 24-26, une mystérieuse rencontre nocturne entre Moïse et un ange, qui aboutit à la circoncision du fils de Moïse. Les interventions, claires et précises, couvrent de larges champs historiques (exégèse biblique, patristique grecque, Moyen-âge, Renaissance, XVI^e et XVII^e siècle) ; seule celle de Martine Dulaey concerne Augustin.

DULAHEY (Martine), « Exode 4, 24-26. Dans la littérature patristique » – Exode 4, 24-26 : la rencontre nocturne. Actes de la 12^{ème} journée d'exégèse biblique, Paris, 13 novembre 2014, édité par Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher, Paris : Les éditions du Cerf, 2017, p. 83-113 (Études d'histoire de l'exégèse, 12).

Cette étude de grande qualité sur la réception d'Ex 4, 24-26 chez les auteurs latins complète celle d'A. Le Boulluec sur la tradition grecque (« Moïse menacé de mort. L'énigme d'Exode 4, 24-26 d'après la Septante et selon les Pères », dans *Lectures anciennes de la Bible, Cahiers de Biblia patristica* 1, Strasbourg, 1987, p. 75-104). Quoique le commentaire de cet épisode « mince et obscur » (p. 84) ait surtout eu sa place dans les commentaires suivis de l'Exode (dont les *Questions sur l'Heptateuque* d'Augustin), les quelques emplois occasionnels du passage permettent de déterminer les principales questions soulevées à son sujet. D'une part, l'identité de l'agresseur (souvent identifié à Satan) et de la victime (Moïse ou son fils – Augustin préfère la seconde solution, même s'il reconnaît en grammairien que les pronoms utilisés empêchent de trancher la question). D'autre part, le mobile de l'agression (une faute de Moïse qui n'avait pas circoncis son fils, faute d'autant plus grave qu'il était tenu de donner l'exemple, ou encore un manque de foi de sa part) et son but (effrayer Moïse pour le préparer à sa mission en Égypte, de sorte qu'il craigne Dieu plus que Pharaon). Le passage a aussi été utilisé par les commentateurs juifs pour souligner l'importance de la circoncision, quand les chrétiens y lisaient une figure du baptême ; Augustin y trouve une justification du baptême des petits enfants. Enfin, les variations spirituelles sur le thème y ont lu la nécessité de la circoncision du cœur au moyen de la Parole de Dieu (figurée par le caillou dont l'ange est armé), la préfiguration du Christ dans l'enfant qui ne saigne pas après la circoncision, ou encore l'annonce de la disparition de la circoncision après la venue du Christ.

57. GARCIA, Jaime - Vivre la Pentecôte avec saint Augustin. - Paris : Éditions du Cerf, 2015

Le contenu de l'ouvrage confirme ce que son titre suggère : spirituel plutôt que scientifique, il voudrait « aider à vivre et à comprendre l'action de l'Esprit Saint » (p. 16). Le livre est agréable à lire, mais sa présentation (l'absence de numérotation des chapitres notamment) n'en facilite pas la consultation. L'un de ses intérêts majeurs est de présenter un grand nombre de textes augustinienes peu accessibles à des lecteurs non avertis, des extraits de sermons spécialement. On regrette de ce fait que certains chapitres ne citent quasiment pas

Augustin, les chapitres 4 et 5 en particulier, concernant le rôle de l'Esprit Saint dans les relations entre le Père et le Fils, et que les développements, non sans intérêt, s'éloignent parfois de la pensée proprement augustinienne. Pourtant, sur la Transfiguration par exemple (p. 119-121), il aurait été aisé de mentionner les *Sermons* 78, 79 et *Lambot* 17 (79A), sur lesquels les études ne manquent (par exemple, C. CERAMI, « L'esegesi patristica della Trasfigurazione del Signore (I-V sec.) », *Laurentianum*, 2009, p. 3-92). Le mouvement d'ensemble se dessine peu à peu, à travers des chapitres de longueur inégale. Le don de l'Esprit à la Pentecôte est actualisé dans la liturgie (chap. 1), comme Esprit « qui donne la vie » (chap. 2) – concernant le lectionnaire augustinien, il est dommage l'A. fasse référence au travail ancien de G.G. WILLIS, *St Augustine's Lectionary*, coll. *Alcuin Club Collection* 44, Londres, 1962, et non à l'ouvrage de référence de M. MARGONI-KÖGLER, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, Vienne, 2010. L'Esprit Saint est ensuite considéré comme « amour du Père au Fils », « amour du Fils au Père », « éclatement de l'amour » et en lui-même (chap. 4-7), avant de devenir « l'âme de l'Église » (chap. 8) et le « fondement de la communauté » (chap. 9) pour consacrer les croyants (chap. 10) et les envoyer en mission (chap. 11-12). Certains thèmes, centraux chez Augustin, traversent l'ouvrage : l'Esprit Saint comme « âme de l'Église », qui opère l'unité entre les membres du Corps du Christ ; l'Esprit Saint comme don d'amour dont l'œuvre principale est la communion, entre le Père et le Fils d'abord, entre Dieu et les hommes ensuite, entre les hommes enfin. Sur ces thèmes, la citation de N. CIPRIANI, *Lo Spirito Santo, amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*, Rome, 2011, aurait été bienvenue.

58. GÓMEZ GARCÍA (Enrique), « 'Venga tu reino'. Súplica por existencias escatológico-mesiánicas » — *Revista Agustiniana*, LVIII, n°175-176, Enero-Agosto 2017, p. 81-116

L'A. énumère dans un premier temps les différentes œuvres augustinienes dans lesquelles est commentée la deuxième demande du Notre Père (*Que ton règne vienne*) : le *De sermone Domini in monte* ; les *Sermones* 56 à 59 et l'*Epistula* 113 à Proba, où le commentaire est influencé par la controverse pélagienne ; l'*Enchiridion*. Les commentaires homilétiques ont une dimension anthropologique, puisqu'ils cherchent à montrer comment cette demande se réalise pour le priant et en lui. Sont ensuite dégagés plusieurs champs d'application de cette deuxième demande : la justice comme effet du « règne » de Dieu ; la dimension eschatologique de ce « règne », entendu comme « vie éternelle », mais dont les effets sont appelés à se traduire dès la vie présente, notamment à travers la pratique de la miséricorde.

61. *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*. - ed. par M. Cutino, I. Iribarren et F. Vinel. - Leiden : Brill, 2018 (Supplements to *vigiliae christianae* ; 145)

Ce volume renferme les actes d'un colloque organisé en mars 2015 par la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, au terme d'un programme de recherche initié en 2013 par l'ERCAM (UMR 4377) : « Théologie de la création : des animaux et des hommes ». Son objectif était de contribuer de manière originale à la réflexion contemporaine sur les animaux « en examinant le statut des animaux dans la spéculation chrétienne ancienne et médiévale selon une perspective eschatologique, c'est-à-dire en se concentrant sur la question du salut des animaux dans le projet divin » (p. IX). La première partie est centrée sur la Bible et

les apocryphes ; la deuxième, sur les apports philosophiques et théologiques de Philon et des Pères (section 1), ainsi que des penseurs médiévaux (section 2) ; enfin, la troisième partie, « Ouverture », ne comprend qu'une contribution sur « L'éthique animale à l'épreuve de l'anthropologie catholique ». Les rares passages consacrés à Augustin se trouvent dans l'article d'Isabel Iribarren : « Embryologie et statut de l'âme sensitive dans la tradition franciscaine au XIII^e siècle : le *suppositum* comme sujet de la béatitude » (p. 242-274). La conception augustinienne de l'âme a en effet influencé certains penseurs franciscains, notamment Matthieu d'Aquasparta.

62. LEBLANC, Christophe - *Le déluge : le pouvoir de commencer. La mise en événement dans les commentaires anciens.* - Paris : Le Cerf, 2016 (Cerf Patrimoines)

Cet ouvrage riche et stimulant est issu d'une thèse de doctorat préparée sous la direction de G. DORIVAL, soutenue à la MMSH d'Aix-en-Provence en 2010, et largement remaniée. Sous l'influence du livre *Interpretatio christiana* d'H. INGLEBERT, l'A. montre que le récit du déluge témoigne des mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne et qu'il occupe une place centrale dans les principales cosmologies de l'époque (classiques, avec les déluges d'Ogygès et de Deucalion ; juives, chrétiennes et gnostiques, avec le déluge biblique). Le concept central est celui d'événement : le déluge est envisagé comme le surgissement de la nature dans l'histoire, surgissement qui bouleverse les savoirs et contraint l'homme à rationaliser la nouveauté. La première partie concerne donc la « mise en ordre de l'événement » (p. 25). Appréhendé d'abord par la philosophie de la nature comme une catastrophe parmi d'autres, preuve du primat de la nature sur l'homme, il est ensuite compris par la littérature mythologique comme une réponse divine à une action humaine (chap. 1) – et donc transformé en événement, auquel l'historicisation du récit donne sens (chap. 2) et que structurent les méthodes chronologiques des historiens grecs et judéo-hellénistiques (chap. 3). La seconde partie s'appuie sur un article (« Événement et sens », *Raisons Pratiques* 2, 1991, *L'événement en perspective*, p. 41-56) dans lequel P. RICŒUR montre que certains événements, appelés « sursignifiants », non seulement ne passent pas, mais éclairent des tournants plus récents, prenant rétroactivement le statut d'événement fondateur à l'intérieur d'une histoire téléologique, finalisée. De fait, le déluge est, à des degrés divers, constitutif des identités gnostiques, chrétiennes et rabbiniques, dans lesquels il acquiert une fonction d'ouverture – un « pouvoir de commencer », pour reprendre un concept élaboré par H. ARENDT (p. 381). Le déluge occupe une place centrale dans la bibliothèque de Nag Hammadi (chap. 4) ; causé par un demiurge jaloux et méchant, il hâtera pourtant la perte des forces archontiques en avançant la venue du dernier illuminateur. Au contraire, chez Irénée de Lyon, la christologie supprime la cosmologie : le déluge manifeste l'alliance entre Dieu et les hommes par l'intermédiaire du Verbe, alliance que dévoile progressivement la typologie (chap. 5). Enfin, l'exégèse rabbinique recourt au concept d'analogie pour actualiser l'événement du déluge, dans une perspective morale : dans le contexte de la persécution d'Hadrien, la situation de Noé est analogue à celle du Juif qui peut rester fidèle à sa condition alors même qu'il ne peut plus observer l'intégralité de la loi mosaïque.

Parmi les multiples auteurs convoqués dans des analyses toujours serrées (Platon, Aristote, Ovide, Sénèque, Celse, Origène, Eusèbe de Césarée...), Augustin n'occupe qu'une place marginale, à l'appui de thèses plus larges. *L'Enarratio in Psalmum* 101, 11 et le *De*

Genesi ad litteram 9, 11, 19 attestent que Noé était perçu comme le père du genre humain (p. 308-309), et le *Tractatus* 11, 7 sur l'*Évangile de Jean*, qu'il fut considéré comme une figure de l'Église (p. 311). La *Cité de Dieu* est convoquée comme témoin de la suspension du jugement concernant la réalité des faits du passé (p. 120), des débats sur la date de la mort de Mathusalem (p. 167) ou sur les dimensions de l'arche (p. 127), de la permanence des thèses de Varron (périodisation tripartite de l'histoire, p. 184 ; datation du déluge d'Ogygès grâce au mouvement des astres p. 187-188). On regrette cependant que les multiples références ne soient que rarement accompagnées de références à une édition critique, et que la bibliographie ne comble que partiellement cette lacune (seule la *Cité de Dieu* y est par exemple mentionnée, bien que d'autres textes augustinienens soient cités).

63. Le livre scellé : cahiers de Biblindex II / sous la dir. de Laurence Mellerin. - Turnhout : Brepols, 2017 (Cahiers de biblia patristica ; 18)

Ce volume, le deuxième de la sous-série « Cahiers de Biblindex », rassemble des travaux présentés dans le cadre d'un séminaire de recherche organisé chaque mois aux Sources chrétiennes (HiSoMA, UMR 5189) pour accompagner le projet BIBLINDEX (index en ligne des citations et allusions bibliques dans la littérature chrétienne de l'Antiquité et du Moyen Âge, entièrement gratuit, disponible à l'adresse www.biblindex.org). Deux des douze interventions publiées ici sont consacrées à Augustin.

VINEL, Françoise, « Contourner le sens des Écritures : Origène, Augustin », p. 69-85. Deux sortes de « contournement » sont ici présentées. Premier contournement : le « sens obvie, immédiat ou littéral » (p. 69) est contesté par Origène, par exemple lorsqu'il reconnaît dans la *Philocalie* que, en composant de nombreux livres, il a ouvertement transgressé Qo 12, 12 (*Mon fils, garde-toi de faire beaucoup de livres*). Il justifie ce contournement par une distinction entre l'unicité de la Parole récapitulatrice et la multiplicité des livres qui constituent l'Écriture, dialectique qu'il applique à sa propre production théologique. Second contournement : au fur et à mesure de ses commentaires de Gn 1-3, Augustin comble littéralement les blancs du récit de la création, notamment ceux concernant la création des anges, grâce à d'autres passages scripturaires, aboutissant dans la *Cité de Dieu* à une « théologie de la création et de l'histoire qui passe outre la littéralité du récit biblique » (p. 75).

64. Lectures de la Bible : Ier-XVe siècle, sous la dir. de L. Mellerin. - Paris : Les éditions du Cerf, 2017

Ce bel ouvrage, largement illustré, est le fruit d'un séminaire de master donné depuis 1997-1998 à l'Université Lyon II : « Lectures de la Bible en textes et en images ». Son objectif était de fournir à des étudiants souvent peu familiers du corpus biblique des éléments susceptibles de leur en faciliter l'accès. L'objectif du volume, identique à celui du séminaire, est pleinement atteint : son originalité est de présenter dans un même mouvement l'histoire du texte biblique et celle de sa réception, sur un arc temporel long (I^{er}-XV^e siècles) et à travers des zones géographiques variées (mondes grecs et latins, mais également orientaux – syriaque, éthiopien, géorgien, arménien...). Quelque vingt-deux spécialistes y ont contribué.

Il retrace en quatre parties l'histoire de cette « Parole, devenue "Écritures", qui ne vit que d'être lue » (p. 8), c'est-à-dire interprétée. La première, « La Bible et les Bibles » (p. 17-127), retrace l'histoire de la formation du corpus biblique et de l'établissement des premières versions

(hébraïques et grecques ; latines et orientales). La deuxième, « Les débuts judéo-chrétiens de l'exégèse » (p. 131-179) s'intéresse aux premiers pas de l'exégèse judéo-chrétienne – y compris aux phénomènes d'interprétation à l'œuvre à l'intérieur de la bible hébraïque, puis dans le « Nouveau Testament ». La troisième, « Exégèse patristique » (p. 183-346), aborde successivement l'exégèse alexandrine (dont Philon et Origène), l'exégèse antiochienne, les commentaires latins de l'Écriture et la réception de la bible dans les christianismes orientaux. Enfin, la quatrième partie, « Exégèses médiévales » (p. 349-556) présente non seulement les commentaires bibliques occidentaux, mais également les lectures juives, byzantines et musulmanes de l'Écriture au Moyen-Âge.

Les pages consacrées à Augustin (p. 268-276) – dans la troisième partie – ont été rédigées par Paul Mattei (Professeur émérite à l'Université Lyon II). Une liste des œuvres proprement exégétiques d'Augustin précède une présentation générale de l'exégèse augustinienne et un résumé analytique du *De doctrina christiana*. Pages synthétiques et claires, trop brèves, naturellement, pour rendre compte de la richesse de l'exégèse et de l'herméneutique augustinienes, mais suffisantes pour montrer l'apport spécifiquement augustinien à cette histoire générale de l'exégèse qui représente l'intérêt principal de l'ouvrage.

65. *Matthieu 5,48 : soyez parfaits !*, ed. M. Arnold, G. Dahan, A. Noblesse-Rocher. - Paris : Le Cerf, 2017 (Études d'histoire de l'exégèse ; 11) (Lectio divina)

La onzième « Journée d'exégèse biblique », organisée par le Laboratoire d'études des monothéismes/Institut d'études augustinienes (CNRS-EPHE Sciences religieuses-Paris IV) et le Groupe de recherches sur les non-conformistes religieux des XVI^e et XVII^e siècles et l'histoire des protestantismes (GRENEP, Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg), concernait un commandement en apparence impossible à observer : *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait !* (Mt 5, 48). Les cinq interventions, abondamment documentées, couvrent de larges champs historiques (exégèse biblique, patristique, Moyen-âge, XVI^e et XVII^e siècle) ; seule celle de Laëtitia Ciccolini concerne Augustin.

CICCOLINI (Laetitia), « Matthieu 5, 48 dans la tradition patristique (IIe-Ve siècle) » – *Matthieu 5,48 : soyez parfaits !*, édité par Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher, Paris : Le Cerf, 2017, p. 39-71 (Études d'histoire de l'exégèse : 11)

Sans viser à l'exhaustivité, l'A. dégage avec clarté et précision les lignes de force des interprétations patristiques. Plus que le sens de l'adjectif *parfait*, c'est la portée de la comparaison entre l'homme et Dieu qui a retenu l'attention. L'interprétation du verset varie donc en fonction du cadre anthropologique dans lequel elle est élaborée. Chez les auteurs les plus anciens, l'exhortation à imiter Dieu a d'abord servi à mettre en relief les exigences de la conversion ; ils développent une réflexion autour de la notion d'image, montrant comment l'imitation de Dieu passe par l'imitation du Christ. En opposition à l'anthropologie gnostique, Clément d'Alexandrie insiste spécialement sur le caractère progressif de cette imitation. Le risque d'une lecture stoïcienne du verset a également été perçu : celle-ci est désamorcée à la fois par la définition de la *perfection* (l'obéissance aux commandements de l'Évangile) et par l'insistance sur le *Père céleste*. Dans le contexte de la crise arienne, Mt 5, 48 éclaire d'autres versets centraux dans les débats, qui fonctionnent, comme lui, sur un mode comparatif (*comme*

votre Père). Il permet de montrer que la comparaison ne signifie pas l'égalité, mais fonctionne sur le mode de l'analogie, invitant à l'imitation. Alors que les Ariens recouraient à Mt 5, 48 pour dévaluer la notion d'*imago Dei* (Col 1, 15), leurs adversaires (Athanasie d'Alexandrie, Basile et Ambroise notamment) l'ont utilisé pour distinguer la filiation par nature de la filiation par grâce. Enfin, ce verset a été fréquemment allégué par les partisans de Pélage, pour montrer que le péché résulte du libre-arbitre et non de la nature humaine. L'opposition entre deux anthropologies (l'une, confiante dans les capacités humaines, l'autre, insistant sur les limites de l'homme et sur la grâce de Dieu), est particulièrement patente dans les commentaires. La discussion, avec Augustin et Jérôme spécialement, porte sur la définition de la *perfection* prescrite : Pélage l'entend comme l'absence de péché, ce dont Augustin nie non pas la possibilité, mais la réalisation dans l'histoire, et à laquelle il oppose la perfection de l'*homo uiator*, c'est-à-dire la perfection de la marche vers la perfection.

78. DELL'OSSO, Carlo, *Introduzione alla teologia dei Padri. Temi di teologia patristica per principianti*, Verona : Fede & Cultura, 2016 (Teologia ecclesiale. Strumenti, 12/3)

Devant le grand nombre d'études philologiques ou historiques de détail, ce manuel entend mettre en lumière l'apport des Pères à la réflexion théologique contemporaine afin de faciliter son ressourcement patristique. L'organisation de l'ouvrage en dix chapitres correspond donc délibérément à l'organisation des études de théologie ; large part y est faite à Augustin. Le premier chapitre, sur l'exégèse, souligne la place du *De doctrina cristiana* dans l'élaboration des règles herméneutiques chrétiennes. Le deuxième aborde la théologie trinitaire, la christologie et le développement de la mariologie. Le troisième, ecclésiologique, insiste notamment sur l'Église comme *Christus totus*, thème central des *Enarrationes in Psalmos*. Le quatrième examine la liturgie et les sacrements ; le cinquième, la création, les anges et l'homme. Les développements augustinien sur la grâce, le libre-arbitre et la prédestination y trouvent leur place. Le sixième chapitre concerne l'eschatologie, le septième, la morale (y compris la conception augustinienne de la conscience), le huitième, la spiritualité, le neuvième, la catéchèse, et le dixième, le droit canon. Trois *indices* (des auteurs anciens, des auteurs modernes et des citations bibliques) complètent utilement l'ouvrage. S'il est probable que les spécialistes d'Augustin n'apprendront guère de nouveautés, ce manuel présente néanmoins l'avantage d'articuler de manière synthétique différents aspects de la pensée augustinienne entre eux et avec celles d'autres auteurs tardo-antiques.

89. BOURGEOIS, Daniel, *Être et signifier : structure de la sacramentalité comme signification chez Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris : J. Vrin, 2016 (Bibliothèque thomiste : 65)

Cet imposant ouvrage, au style dense et à la pensée serrée, entend apporter une contribution à ce que l'A. considère comme une crise de la théologie sacramentaire contemporaine : la focalisation sur l'efficacité des sacrements au détriment de leur statut de signe, réduit à un arbitraire décidé par Dieu lui-même. Cette crise, qui remonterait à Dun Scot, serait à l'origine d'un juridisme et d'un ritualisme dont le concile Vatican II, en proclamant l'Église comme sacrement, aurait tenté de réduire les effets. L'A. envisage ici une autre voie, métaphysique, car « c'est précisément d'un point de vue ontologique que la question du signe fut abordée depuis les origines de la pensée occidentale et c'est dans cette compréhension

métaphysique que la sacramentalité fut définie et élaborée comme signification » (p. 36). Augustin aurait joué un rôle central dans cette « découverte » (Partie 1), que Thomas d'Aquin aurait redécouverte au-delà de cette focalisation sur l'efficacité sacramentelle (Partie 2). Nous nous centrons naturellement sur la première partie.

Le chap. 1 entreprend une histoire de la sacramentalité, dégageant le processus de complexification sémantique des termes *mysterion*, *mysterium*, *sacramentum*, qui ont progressivement été déterminés à partir de la notion de signification pour désigner « tous les aspects de la réalité globale de la *convivialité* entre Dieu et les hommes » (p. 347). La Bible n'a pas craint d'employer le terme *mysterion*, d'usage païen. Du fait d'une convivialité entre les divinités et les hommes absente des relations civiques, convivialité qui, selon l'A., se situe au cœur du judaïsme et du christianisme, les cultes à mystère, que ce terme désignait, auraient été l'un des lieux de la *praeparatio euangelica*. Par la notion de *mystère*, Paul désigne l'œuvre de Dieu et sa révélation ; le *mystère* par excellence est le Christ – ce qui fonde une lecture typologique des Écritures. Grégoire de Naziance applique quant à lui le terme aux célébrations où le mystère du Christ se déploie dans l'homme. En raison de ses emplois païens, les Latins répugnèrent d'abord à employer le terme *mysterium* pour traduire *mysterion* ; ils lui préférèrent *sacramentum*, le serment désignant le lien sacré entre Dieu et l'homme. Enfin, Ambroise eu recours à *mysterium* comme synonyme de *sacramentum*.

C'est à Augustin qu'il revint d'inventer la clé herméneutique qui manquait pour articuler les différentes instances en jeu dans cette approche théologique et de dégager une compréhension articulée des fondements sémiologiques auxquels renvoie *sacramentum* (chap. 2). Sa pensée, dont les grandes lignes n'ont pas varié (*sacramentum, id est signum sacrum*), s'est progressivement approfondie pour aboutir à une conclusion : « Si l'on comprend le mystère chrétien non pas comme un objet, mais d'abord comme la réalité ontologique de la convivialité entre Dieu et les hommes, réalité englobant toute l'économie du salut, depuis ce qui a été avant tous les siècles jusqu'à ce qui sera après la consommation des siècles, *cette réalité du mystère s'exprime dans un ordre spécifique, un ordre de signes, assimilable à un langage, dans un ordre de réalité qui constitue ce que nous pouvons appeler la sacramentalité.* » (p. 348, l'A. souligne). Le sacrement doit se lire à deux niveaux : celui de la réalité (le fait de la convivialité de Dieu et de sa création) et celui des signes qui la permettent et l'expriment. Les *sacramenta* sont tous signes de l'unique mystère du Christ, leur *res*. C'est la raison pour laquelle la question du rapport entre signification et efficacité sacramentelle ne se pose pas : la puissance de salut est tout entière dans la *res*, le Christ, qui déborde le signe de toutes parts. Cette conception du sacrement comme signe s'oppose à la position manichéenne qui envisageait le salut dans une sortie de l'histoire. La pensée d'Augustin s'est également développée lors de la controverse avec les donatistes, en lien étroit avec le développement de son ecclésiologie. Celle-ci n'identifie pas l'Église aux sacrements (ecclésiologie donatiste), pas plus qu'elle ne situe la sacramentalité comme extérieure à l'Église (courants actuels) : elle considère la sacramentalité de l'Église comme « le langage de sa réalité sociale ontologique » (p. 99), impliquant une continuité ontologique entre la *communio sacramentorum* et la *societas sanctorum* – l'A. s'oppose ici à Y. CONGAR, « Introduction », dans AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes*, BA 28, Paris, 1963. Il critique également R. PRENTER, qui assujettit le signe sacramentel augustinien au néoplatonisme : la matérialité du signe ne vaut pas uniquement comme moyen pour se hausser du monde matériel au monde spirituel du salut, car le système

est ternaire et non binaire : la notion de signe comprend toujours le signe, la réalité signifiée et l'acte de l'esprit qui perçoit la relation entre l'élément matériel et l'élément spirituel.

La nouveauté de la sémantique augustinienne est mise en relief par rapport aux conceptions antérieures du signe : celles d'Homère à Platon (chap. 3), puis celles d'Aristote, des stoïciens et des néoplatoniciens (chap. 4). Les signes sont d'abord des réalités visibles qui permettent de connaître des réalités invisibles, comme les symptômes d'une maladie. Contre les sophistes qui utilisaient le langage comme instrument de pouvoir, sans rapport avec la vérité, Platon insiste sur le *logos* comme véridiction : les Idées platoniciennes portent un nom en soi, réfracté ensuite dans les différentes langues ; le nom, σημειώσις, est un geste, une monstration des essences. Sa vocation métaphysique le fait donc échapper à la vanité sophistique en le rapportant à autre chose qu'à lui-même. Mais si nommer et dire signifient montrer, le langage est plus qu'une liste de signes : « c'est, dans son surgissement même, l'éveil de la pensée à la manifestation de l'être » (p. 150). Pour Aristote, le langage est fondé non pas sur la transcendance des essences, mais dans la nécessité de la communication entre les hommes en société : il se situe au cœur de la nature de l'homme et de la communauté humaine, au point qu'il est impossible de penser l'homme sans langage. Il vise non pas d'abord la véridiction, mais la recherche commune d'un bien – certains discours, comme la poésie, peuvent être légitimes sans avoir le vrai pour objet. Ce ne sont plus les Idées, mais la pensée humaine, qui est langage, qui transcende les différences linguistiques. La stabilité de l'acte de signifier relève de l'*habitus* de vie en société. L'approche stoïcienne n'est pas métaphysique : les corps, affectés par les événements, ne sont liés par aucune causalité ; aucun n'est donc signe l'un de l'autre ; chaque signe est auto-suffisant. Le Logos est en rapport avec l'âme du monde dont l'homme dépend comme partie d'un tout : il précède donc l'homme, sans être un acte propre à l'homme. Mais les stoïciens accordaient au langage une authentique dignité philosophique et non le statut de pis-aller par rapport à la contemplation silencieuse des choses : cela ouvrirait aux chrétiens la possibilité de penser la Révélation en termes philosophiques. Enfin, le néoplatonisme est marqué par le primat de la contemplation : le langage est donc perçu comme inadéquat pour exprimer la mystique. En revanche, la pensée chrétienne trouverait dans une « précieuse "incohérence" » de cette pensée un appui pour penser une sacramentalité non exclusivement fondée sur le lexique : « toute l'intelligence du système repose sur le fait que d'un degré à l'autre de l'univers plotinien, tout se répond par des rapports d'image, de ressemblance » (p. 191) qui renvoient l'un à l'autre selon un système de ressemblance et d'altérité.

Les chap. 5 à 7 montrent le développement de la conception augustinienne du signe. Au départ (chap. 5), Augustin hésite sur l'importance du signe. Ni auto-suffisant (comme chez les stoïciens), ni imitation des idées (comme chez Platon), il le définit par une double relation : à l'altérité de l'objet et à l'esprit qui communique par lui. « Le signe n'est signifiant que dans le rapport à quelqu'un à l'esprit duquel il s'adresse » (p. 217) – en quoi Augustin se rapprocherait de la conception aristotélicienne. Le mot (*uerbum*), modèle de tout signe, est en puissance de signification : *dicibile* (le terme est stoïcien), il est actualisé par l'esprit dans une *dictio* afin de désigner une *res*. À cette époque, Augustin répugne encore à utiliser le terme *Verbum* pour désigner la deuxième Personne de la Trinité et à mettre en parallèle la constitution sensible du *uerbum* avec le *Verbum* divin : sa conception du langage ne lui permet pas de percevoir l'articulation entre les deux – cette hésitation sera résolue dans le *De Trinitate* (chap. 7). Limité par sa conception néo-platonicienne des réalités sensibles, Augustin affirme également, dans le *De Magistro*, qu'il est, certes, impossible d'enseigner sans les mots, mais que ceux-ci ne

montrent rien par eux-mêmes : ils ne sont qu'une exhortation à écouter le Maître intérieur, le Christ.

Ce second doute se résorberait dans le *De doctrina christiana* (chap. 6) ; l'évolution proviendrait de l'omniprésence des signes dans la pratique pastorale. Augustin y rédige le premier traité de sémiologie qui dépasse l'interprétation des Écritures, puisque réalités humaines et réalités divines seront exprimées dans un même système de signification. Il fonde donc sa conception de la sacramentalité à l'intérieur des expressions humaines naturelles et non à l'extérieur. Selon lui, le monde ne serait pas composé de *signa* et de *res* bien distincts, mais la réalité dans son ensemble pourrait être envisagée comme *signum* et/ou comme *res*. Toute *res* a donc la capacité de signifier, de renvoyer à quelque chose d'autre, c'est-à-dire d'être un *signum*. Or, ce réseau de relations qui compose la réalité, explicité à l'occasion d'une réflexion sur l'herméneutique scripturaire, aurait son fondement en Dieu même : « On retrouve la même problématique de l'origine de la signification dans la question qui constitue le cœur même de l'identité du Dieu chrétien, tel qu'il s'est manifesté dans son Verbe, puisque le mystère du *Verbum divinum* va devenir la clef ultime de la question du *signum*. » (p. 271).

De fait, sans que la question du sacrement y soit directement abordée, Augustin déploie dans le *De Trinitate* une conception originale de la signification (chap. 7) : « Alors qu'il avait été comme gêné par le caractère extérieur et sensible du signe, en fonction d'une axiologie de type néoplatonicien, Augustin va découvrir que *la signification fait partie intégrante de l'acte de connaissance et de science*. [...] Au lieu d'être considéré comme une réalité *extérieure* à l'expérience de la pensée [...], l'acte de signifier est reconnu comme *partie intégrante de la rencontre de l'esprit et du réel*. » (p. 275, l'A. souligne). Grâce à la notion de *verbum mentis*, Augustin intègre en effet la dimension de signe à l'intérieur de l'expérience de la pensée : celle-ci peut penser ses propres actes et reconnaître, dans le mouvement de sa vie, sa nature même d'image qui dit Dieu. « Parce que l'âme ne peut se saisir comme image de la Trinité que dans l'acte de se dire dans un *verbum*, elle a pour ainsi dire la signature de sa propre dimension sémiologique comme constitutive d'elle-même et de son statut ontologique de relation à son Créateur et Sauveur. » (p. 349). Alors qu'auparavant Augustin répugnait à appeler *Verbum* la deuxième Personne de la Trinité, le *Verbum* se situe alors au centre de sa réflexion : Dieu se dit, et c'est en se disant qu'il est Dieu.

Le chap. 8 rassemble les différentes étapes du raisonnement : la sacramentalité implique une altérité qui n'est pas extériorité ; le sacrement n'est pas un instrument de Dieu, qui renfermerait nécessairement une part d'arbitraire, mais l'être divin en tant qu'il se manifeste ; le signe est une réalité métaphysique parce que la signification se trouve au cœur de l'être divin : « Le Mystère porte en lui comme constitutive de son être une dimension immanente de signification » (p. 365). En ce sens, la sacramentalité, telle qu'Augustin la conçoit, a effectivement un fondement ontologique, qu'après plusieurs siècles d'oubli Thomas d'Aquin aurait de nouveau mis en valeur. L'apport original de l'ouvrage se situe précisément dans cette approche métaphysique de la sacramentalité.

90. CLARK, David - *The Lord's prayer : origins and early interpretations*. - Turnhout : Brepols, 2016 (*Studia traditionis theologiae* ; 21)

L'originalité de l'ouvrage est d'associer avec cohérence deux techniques exégétiques habituellement distinctes. Son objectif est en effet d'intégrer l'exégèse historico-critique de la prière du Notre Père à une herméneutique de la « conscience historique » qui prend en compte l'histoire de la réception du texte, dans une perspective inspirée par Gadamer. Selon l'A., la signification d'un texte ne peut être découverte qu'à condition de regarder sa signification originelle avec, comme horizon, l'histoire de son interprétation. Il recourt donc de manière conjointe à des méthodologies synchroniques et diachroniques, pour identifier les éléments constants et les transformations de l'interprétation, mais également pour comprendre les motifs de ces phénomènes. Les deux premiers chapitres tentent d'identifier la volonté de Jésus lorsqu'il a donné cette prière. Le premier la replace dans le contexte historique de la Palestine du premiers siècle, soulignant à la fois les points de contacts avec les prières du temps, perçues comme des sacrifices, et les différences, qui révèlent la conception de la prière propre à Jésus et marquent l'identité spécifique de ses disciples. Le chap. 2 replace la prière du Seigneur à l'intérieur de la théologie narrative de Jésus, dont l'objectif est de renouveler l'Alliance deutéronomique. Les chap. 3 à 6 s'intéressent aux premières interprétations de la prière : dans une perspective eschatologique chez Matthieu (chap. 3) ; à l'intérieur d'un cheminement communautaire dans la *Didachè* (chap. 4) ; comme une prière missionnaire à destination des païens en Luc (chap. 5) ; enfin, comme une prière radicalement nouvelle, à l'intérieur d'un cadre de pensée philosophique, chez Tertullien, qui vit dans une Carthage romaine éloignée de toute racine juive (chap. 6). La conclusion revient de manière réflexive sur les variations dans l'interprétation – attribuées aux contextes différents dans lesquels la prière est interprétée – et à la continuité entre les multiples commentaires – expliquée par le fait que tous l'associent étroitement avec la vie et le message de Jésus.

91. *The Eucharist, its origins and contexts* / ed. by D. Hellholm and D. Sänger. 3. - Tübingen : Mohr Siebeck, 2017 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* ; 376)

Cette série de trois volumes est le fruit de deux colloques (l'un à Liel en 2012, l'autre à Lesbos en 2013) sur l'eucharistie chrétienne et son contexte, dans la tradition des nourritures sacrées communautaires. Le première rassemble les communications portant sur l'Ancien Testament, le judaïsme et le Nouveau Testament ; le deuxième regroupe celles sur la tradition patristique et l'iconographie ; le troisième, celles sur les traditions gréco-romaines et proche-orientales, ainsi que sur l'archéologie.

Intitulée « Eucharist and culture in Ambrose and Augustine » (t. 2, p. 1211-1231), la contribution d'Allan FITZGERALD dégage, chez ces deux auteurs, la signification de l'eucharistie pour la formation de l'identité chrétienne et l'approfondissement de la vie chrétienne. La force de ces développements provient de la volonté délibérée de revenir aux textes des auteurs considérés, sans projeter sur eux des questionnements anachroniques, spécialement ceux hérités des nombreuses controverses dans lesquelles ils ont été utilisés, alors même que, à l'époque d'Ambroise et d'Augustin, l'eucharistie n'était engagée dans aucune polémique (p. 1212). Quelques thèmes sont approfondis : pour Ambroise, l'eucharistie comme manne dans le désert, le Christ comme Pain de Vie et le motif du « calice qui enivre » (Ps 22, 5). La communauté qui célèbre l'eucharistie se trouve au centre des préoccupations

augustiniennes. Il a reçu d'Ambroise, lors de sa préparation au baptême, puis de Monique lorsqu'elle lui a demandé, peu avant sa mort, de prier pour elle chaque jour auprès de l'autel du Seigneur (*conf.* 9, 25), une expérience communautaire du sacrement. L'eucharistie est pour lui le sacrement de l'unité de l'Église, dans un contexte marqué par le donatisme ; elle donne faim et soif de la justice de Dieu et sert la croissance du peuple chrétien.

94. GRAHAM, Christopher A. - *The Church as paradise and the way therein: early christian appropriation of Genesis 3:22-24*. - Leiden : Brill, 2017 (The Bible in ancient christianity ; 12)

Fruit d'une thèse de doctorat soutenue au Dallas Theological Seminary, cet ouvrage présente les toutes premières réponses chrétiennes à un paradoxe relevé très tôt : comment le Christ peut-il promettre le paradis au larron (Lc 23, 43), alors que l'accès en a été strictement fermé par Dieu après la Chute ? Une double conviction ouvre la possibilité d'un retour : inaccessible actuellement, le paradis demeure un lieu qu'il serait de nouveau possible d'occuper ; le Dieu qui en a chassé Adam et Ève est identique à celui qui guide ensuite l'humanité. Les auteurs choisis pour cette étude (Luc et Irénée) ont en commun d'employer les termes « paradis » (παράδεισος) et « chemin » (ὁδός) en référence à l'expulsion du paradis et de considérer la communauté chrétienne comme l'entité grâce à laquelle le retour au paradis devient possible. De même que l'expulsion d'Adam et d'Ève a eu des conséquences sur leur descendance, de même, l'entrée de Jésus dans le paradis a des effets sur ceux qui le suivent, au point que « paradis » et « chemin » en viennent à désigner l'Église elle-même. Trop tardif, Augustin est naturellement absent de l'ouvrage ; il lui arrive occasionnellement de voir dans le paradis une image de l'Église (*Gn. litt.* 11, 25, 32 ; *ciu.* 13, 21 ; cf. G. BARDY, « Les sources de l'exégèse allégorique rapportées par saint Augustin », *BA* 35, 1959, p. 523-525). Sur la figure du bon larron, on consultera utilement Peter WIDDICOMBE, « The Two Thieves of Luke 23:32-43 in Patristic Exegesis », dans *Historica, Biblica, Ascetica et Hagiographica*, F. YOUNG éd, coll. *Studia patristica* 39, p. 273-277.

96. LUIS VIZCAÍNO, Pío de - *La Eucaristía según San Agustín : ver, creer, entender*. - Madrid : Editorial Agustiniana, 2017 (Caritas veritatis ; 1)

Ce manuel de « théologie patristique » (p. 22) souhaite offrir la synthèse sur l'eucharistie qu'Augustin n'a pas écrite, mais qui se dégagerait de ses écrits (p. 11). Après avoir rappelé que la discipline de l'arcane avait cours à l'époque d'Augustin, l'introduction distingue les différents contextes (catéchèse, exégèse, théologie, polémique, apologie) dans lesquels Augustin traite de l'eucharistie et souligne « la perfecta combinación entre teología y espiritualidad, entendida esta como la apropiación en términos de vida del contenido de la fe que la teología se esfuerza por exponer » (p. 22). La première partie replace l'eucharistie dans la vie et l'expérience personnelle d'Augustin (comme manichéen, catéchumène, *servus Dei*, prêtre et évêque), puis retrace le déroulement des célébrations à Hippone. La deuxième partie commente les principaux textes augustinien sur l'eucharistie (*c. Faust.* 20, 13.18.21 ; *ep.* 54 et 55 à Januarius ; *en. Ps.* 33, s. 1 ; s. 277-229A et 272 ; *Io. eu. tr.* 26-27 ; *ciu.* 10, 6.19-20 ; s. 131-132A ; *ciu.* 21, 19-20. 25). Enfin, la troisième propose une présentation organique de la doctrine augustinienne sur l'eucharistie : l'eucharistie comme sacrement, sacrifice et banquet, et la réception digne du sacrement. L'ouvrage est largement nourri de références augustinienes,

auxquelles un *index* facilite l'accès, mais les éditions critiques ne sont jamais mentionnées ; il a la grande qualité de prendre en considération le genre littéraire et le contexte de chaque extrait.

102. SIERRA, « Santiago, Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo » — *Revista Agustiniana*, LVIII, n°175-176, Enero-Agosto 2017, p. 117-138

L'introduction rappelle l'importance de l'oraison dominicale dans les écrits d'Augustin. L'A. résume ensuite les différentes interprétations augustinienes de la troisième demande : imiter le Christ, vivre comme lui, imiter le comportement que les bienheureux ont au ciel, mener la vie des anges, s'abandonner au dessein de Dieu. Il précise la définition qu'Augustin donne de la « volonté de Dieu » (faire ce qui plaît à Dieu en gardant ses commandements, d'un cœur droit) et ses effets (devenir membres de sa famille, être divinisés). Un dernier temps indique différents moyens présentés par Augustin pour connaître la volonté de Dieu (l'Église, les supérieurs, les parents, l'Écriture, l'écoute de son cœur et des circonstances) et l'accomplir avec amour. Cet article, plus « spirituel » que scientifique, se présente comme une mosaïque d'extraits augustinienes. Sans doute aurait-il gagné à tenir compte de la chronologie des œuvres augustinienes et à s'enrichir – au moins ponctuellement – de renvois à l'une des nombreuses études existantes sur les commentaires augustinienes de l'oraison dominicale.

109. DAL COVOLO, Enrico - *Forme di vita spirituale nei Padri della Chiesa. - Città del Vaticano : Lateran university press, 2013 (Vivae voces ; 14)*

Ce petit ouvrage de vulgarisation rassemble plusieurs conférences de théologie spirituelle. La première partie présente quatre thèmes transversaux : la prière dans la tradition chrétienne, avec de rapides citations des prières des *Soliloques* et des *Confessions* (p. 30-31) ; la *lectio divina*, recommandée par Augustin à Antonin en 390 dans l'*Epistula* 20, 3 ; l'homélie, perçue par les prédicateurs comme un « riecheggiamento » (p. 56), c'est-à-dire un écho de la Parole de Dieu ; les origines et l'identité du monachisme chrétien. La deuxième partie se focalise sur quelques grandes figures : Ignace, Clément d'Alexandrie et Origène sur la connaissance « rationnelle » de Dieu, la contemplation et l'expérience « mystique » ; Antoine et le combat spirituel ; Ambroise, « maître de théologie et de formation spirituelle » (p. 115) ; Jean Chrysostome, à partir de l'*Homélie 50 sur l'Évangile de Matthieu* (la marche de Pierre sur les eaux). Enfin, la troisième partie propose une réflexion conclusive sur la transmission de la foi par le témoignage. Les limites de l'ouvrage sont le revers de ses qualités : très vivant (le style oral des conférences a été conservé), agréable à lire, il n'évite pas les répétitions qui font la force d'un enseignement oral, ni une certaine disparité dans les développements.

110. GIUSTO, Mariagnese, *Agostino e la misericordia*, Roma : Aracne, 2016 (Percorsi di esegesi antica e medievale : 2)

C'est une excellente synthèse sur un thème central chez Augustin que l'A. livre en publiant dans sa langue maternelle une thèse de doctorat soutenue en 2012 à l'École Pratique des Hautes Études (Paris) : « La notion de miséricorde dans les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin » (dir. M. Dulaey). La finesse des analyses est soutenue par une solide méthode, à la fois thématique et chronologique, et par de nombreuses analyses d'extraits d'*Enarrationes*.

Une introduction substantielle rappelle les sens classiques et juifs des termes *misericordia* et *misericors*. Deux raisons justifient le choix du corpus : le psautier est le livre biblique dans

lequel le terme « miséricorde » est le plus fréquent et un tiers des quelque 2744 occurrences augustinienes du terme *miser cordia* se trouvent dans les *Enarrationes*. Enfin, un aperçu des thèmes liés à la miséricorde dans les œuvres antérieures à l'épiscopat permet à la fois de dégager certains motifs constants, qui seront développés dans les *Enarrationes*, et de faire ressortir, par contraste, les développements qui leur sont propres, montrant l'approfondissement de la pensée augustinienne sur la notion de miséricorde.

L'ouvrage s'organise en quatre parties, qui font ressortir la cohérence de la conception augustinienne riche et complexe de la miséricorde et ses fondements scripturaires. L'originalité des développements propres à Augustin est souvent soulignée.

La Partie 1 (« Miséricorde et Incarnation », p. 69) met en relief la relation étroite entre la miséricorde et l'Incarnation, qui se situe à l'intérieur du dessein de salut. La miséricorde, qui éclate dans la création, est surtout la réponse de Dieu à l'appel de l'homme éloigné de lui du fait du péché originel (chap. 1). Le *nomen misericordiae*, révélé à Moïse dans le Buisson ardent, montre la condescendance d'un Dieu qui rend à l'homme la possibilité de le connaître ; cette miséricorde divine se manifeste dans deux attitudes attribuées à Dieu, l'écoute et le regard, mais surtout – et c'est là le point central de l'étude – dans l'Incarnation du Fils, le seul à être né par compassion et non par nécessité. L'Incarnation inclut ici tous les mystères de la vie du Christ (chap. 2) : son abaissement (*humilitas*) est un remède à l'orgueil de l'homme qui a causé la chute d'Adam ; sa miséricorde se manifeste spécialement sur la croix et dans l'eucharistie. Dans ce contexte, les analyses lexicologiques font ressortir une nuance entre l'*amour* et la *miséricorde* : la miséricorde révèle l'amour de Dieu pour l'homme, amour que le péché n'a pas éteint ; l'Incarnation, geste de miséricorde, révèle cette permanence de l'amour de Dieu ; la miséricorde est alors définie comme « ce qui permet à l'homme de reconnaître l'amour de Dieu » (p. 159). La miséricorde se distingue également de la *grâce* : ce sont les effets de la miséricorde que l'homme perçoit comme une grâce, c'est-à-dire comme la capacité à accomplir ce qu'il ne pouvait faire par ses propres forces. Des images soulignent plus spécifiquement la miséricorde manifestée dans l'Incarnation (chap. 3) : dans l'Évangile, le bon Samaritain (Lc 10, 30-37), le médecin et la poule (Mt 23, 37) ; en lien avec l'eucharistie perçue comme prolongement de l'Incarnation, le pain des anges et le lait des enfants.

La Partie 2 (« Les couples antithétiques des Psaumes », p. 193) montre comment, en commentant des expressions du psautier, Augustin articule la notion de miséricorde avec celles de jugement (*iudicium*), de vérité (*ueritas*) et de justice (*iustitia*), à l'intérieur de couples certes antithétiques, mais non contradictoires ; ces réflexions, qui présentent de nombreux échos entre elles, sont le plus souvent propres à Augustin. La miséricorde et le jugement (chap. 1), réalités inséparables en Dieu, se répartissent de manière chronologique sur deux moments successifs de l'histoire humaine (le temps de la miséricorde, durant lequel la conversion et donc le pardon sont possibles, et le temps du jugement, après la mort du croyant) ; elles correspondent également, sur un plan christologique, aux deux venues du Christ (la première, dans l'humilité de la chair, lors de laquelle il a été jugé ; la seconde, à la fin des temps, où il sera juge). Augustin réfute expressément la thèse des « miséricordieux », selon laquelle les peines de l'enfer ne seraient pas éternelles. Le second couple, miséricorde et vérité (chap. 2), revient près de 25 fois dans le psautier. La première interprétation de ces textes est liée à l'accomplissement des promesses divines : Dieu est véridique parce qu'il accomplit ses promesses de miséricorde. Parmi celles-ci se trouvent le don de la vie éternelle, mais aussi l'intégration des deux peuples,

Juifs (appelés par la Vérité) et païens (appelés par miséricorde) dans l'unique Église, comme deux murs réunis par la Pierre angulaire, le Christ. La seconde lie le couple miséricorde et vérité avec le pardon et le jugement de Dieu, réalisés successivement lors des deux avènements du Christ. Enfin, dans sa conception de la justice (chap. 3), Augustin s'inspire de la tradition classique, spécialement de Platon : il considère la justice comme un attribut de Dieu, la définissant comme le fait de rendre à chacun ce qu'il mérite. La notion juridique de *iustitia* ne se superpose pourtant pas avec celle de *iudicium*, car elle englobe le processus de la justification : Dieu ne rend pas toujours le bien pour le bien ou le mal pour le mal (justice), mais le bien pour le mal, lorsqu'il justifie l'homme (miséricorde). Par ailleurs, même lorsqu'il rend le bien pour le bien, ce sont ses propres dons qu'il couronne, non les mérites de l'homme, comme les pélagiens se l'entendent souvent rappeler ; il s'agit donc encore d'une œuvre de miséricorde. Quant aux rapports entre miséricorde et prédestination, c'est-à-dire au motif du refus de la miséricorde, Augustin n'aborde guère la question dans les *Enarrationes*.

Les Parties 3 et 4, plus brèves, exposent les conséquences de la miséricorde sur la vie de l'homme, dans ses relations avec Dieu d'abord, dans celles avec le prochain ensuite.

La Partie 3 (« Accueillir la miséricorde divine », p. 317) se centre sur les dons que l'homme reçoit de la miséricorde de Dieu et sur les modalités grâce auxquelles il peut parvenir à jouir pleinement de la miséricorde opérée par Dieu. La venue du Christ marque le passage de la Loi à la miséricorde – ou plus exactement, à la *lex cum misericordia*, concept presque exclusivement augustinien (chap. 1). L'articulation entre miséricorde et loi a évolué, spécialement le traitement du thème de la “loi nouvelle” durant la controverse pélagienne : alors que la première préoccupation d'Augustin, celle de la réconciliation, le conduisait à présenter la loi nouvelle comme une loi de miséricorde, il insiste ensuite sur l'aide qu'apporte la miséricorde pour obéir à la “loi de la foi”. Cette loi nouvelle, reçue du Christ, n'est pas seulement une règle extérieure, mais permet à l'homme d'entrer dans une relation nouvelle avec Dieu, rendue possible par d'adoption divine et débouchant sur la déification (chap. 2). Les dons de la miséricorde sont annoncés par la prédication, qu'Augustin décrit elle-même comme une autre manifestation de la miséricorde divine, recourant à l'expressivité de quatre images pour illustrer l'appel à la conversion (chap. 3) : la voix de la miséricorde (spécifique à Augustin), le parfum (pour indiquer l'universalité de la bonne nouvelle), la pluie (pour exprimer la gratuité et la fécondité de la miséricorde) et la main (selon une image scripturaire fréquente). Enfin, la miséricorde et sa prédication visent à préparer l'homme à la vie éternelle avec Dieu (chap. 4). Il s'agit en ce cas non plus seulement d'une miséricorde liée aux biens matériels ou spirituels (pardon), mais d'une *misericordia caelestis*, dont le don suprême est la *communicatio resurrectionis* ; l'image du torrent en exprime la force.

La dernière Partie (« Les exigences de la miséricorde », p. 427) dégage l'impact de la miséricorde sur la vie concrète de l'homme. La première exigence, urgente, est celle de la conversion, présentée comme un acte de miséricorde envers soi-même – traitement propre à Augustin (chap. 1). La seconde est celle des œuvres de miséricorde, par lesquelles, une fois converti, l'homme imite la miséricorde de Dieu sans délaisser le jugement, la vérité et la justice (chap. 2). Les œuvres de miséricorde de l'homme sont inséparables de la miséricorde faite à l'homme dans l'Incarnation ; par là, elles sont insérées dans le cadre du dessein de Dieu. Sans doute du fait de la controverse avec les donatistes, Augustin met en relation les œuvres de miséricorde avec la foi et avec l'Église, le Christ total, œuvre de la miséricorde.

La conclusion, d'autant plus utile que l'A. est plutôt avare de conclusions partielles, synthétise les amples développements précédents. La présentation générale de l'ouvrage est soignée (on regrette néanmoins que la table des matières, linéaire, ne fasse pas ressortir la forte structuration du travail) et des compléments permettent de tirer parti de la richesse du travail : entre autres, une table thématique relevant et classant les passages des *Enarrationes in Psalmos* dans lesquels est traité le thème de la miséricorde (p. 529-531), une bibliographie substantielle (p. 537-557) et quatre *indices* (auteurs modernes, auteurs et œuvres antiques, œuvres augustinienes, citations bibliques).

111. GROSSI, Vittorino, GAYTÁN, Antonio, *Agostino d'Ippona (santo) – Nuovo dizionario di mistica*, a cura di Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, Raffaele Di Muro, Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 2016, p. 39-46

Une synthèse de la vie d'Augustin et des œuvres liées au thème de la mystique (*Confessions*, prédication, *De Trinitate*, *De ciuitate Dei* 14, *De doctrina christiana*) précède une analyse de la tradition spirituelle dans laquelle s'inscrit Augustin et des éléments qu'il développe en propre. L'organisation, chronologique, distingue deux phases. Durant la première (386-391), Augustin s'intéresse principalement aux « activités de l'âme » (p. 40). Deux axes traversent ses écrits : le primat de Dieu et l'autorité de l'Église. L'influence néoplatonicienne est visible notamment dans l'utilisation du schème de l'ascension de l'âme. Durant la seconde phase (391-430), Augustin développe une « spiritualité de l'amour » (p. 42). L'Esprit Saint y joue un rôle central : don de l'unique médiateur, Jésus Christ, il n'exclut pourtant pas d'autres médiations (contre les donatistes) ; sanctificateur, il poursuit l'œuvre de rédemption dans l'homme blessé par le péché originel (contre les pélagiens). La bible devient la source principale de sa spiritualité, qu'il centre sur l'amour envers Dieu et envers le prochain, pratiqué au niveau personnel, ecclésial et social – au point que l'amour devient une catégorie épistémologique (ne connaît que celui qui aime) et anthropologique (l'homme est défini par son amour). La spiritualité augustinienne de la charité se traduit spécialement dans la trilogie « cœur-miséricorde-amitié ». Enfin, selon Augustin, l'homme spirituel est appelé à rejoindre la dimension sotériologique du Christ Rédempteur et à participer à la mission de l'Église.

112. *La Miséricorde chez les Pères de l'Église : jubilé de la miséricorde : texte officiel*. - Paris : Mame, 2016 (Miséricordieux comme le Père)

Ce petit opusculé fait partie d'une série publiée par le « Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation » à l'occasion du « Jubilé de la Miséricorde » (8 décembre 2015 - 17 novembre 2016). La place de choix qu'y occupe Augustin s'explique certes par l'importance du thème de la miséricorde dans son œuvre, homilétique notamment, mais elle s'éclaire aussi par les champs de recherche de prédilection des deux artisans de l'ouvrage : Vittorino Grossi et Enrico dal Cavolo (p. 7). Une première partie, intitulée « La miséricorde : le style de vie du chrétien » (p. 9-50) situe le thème de la miséricorde chez les Pères : étymologie du terme, différences par rapport à la conception philosophique, sources bibliques, pratiques de la miséricorde dans l'antiquité chrétienne, interprétation de l'oraison dominicale (Mt 6, 12 : *Remets-nous nos dettes, comme nous-mêmes nous remettons leurs dettes à nos débiteurs*) et célébration liturgique de la miséricorde lors du Triduum pascal. Suit (p. 51-99) un florilège augustinien : « Saint Augustin, prédicateur de la miséricorde », puis une courte « Anthologie »

(p. 100-124) d'extraits d'autres auteurs patristiques. L'ensemble, sans prétention scientifique, n'est pas dénué d'intérêt, même si les références sont inégales (parfois renvoyant à une édition ou à une traduction, souvent non) et s'il est impossible de savoir si les textes cités ont été traduits sur le latin ou sur l'italien de l'original. Enfin, que ce soit l'occasion de signaler un italianisme trop fréquent dans les traductions françaises, qui fausse pour un lecteur français non averti la perception de la prédication augustinienne : la traduction de *discorsi* par *discours* au lieu de *sermon*.

117. VIALLE, Catherine - *La miséricorde dans la Bible*. - Paris : Le Cerf, 2016 (Cahiers évangile ; 178)

Après une étude lexicologique sur les termes désignant la miséricorde dans la Bible (à la fois dans la bible hébraïque, la Septante et le Nouveau Testament), l'A. parcourt l'Ancien (Pentateuque, Prophètes, Psaumes) et le Nouveau Testament (Luc spécialement), avant de montrer comment Matthieu, Paul et les autres épîtres présentent Jésus comme « l'expression de la miséricorde de Dieu » (p. 45). Ce petit volume évite les banalités en s'arrêtant sur des textes précis (Lv 19 ; Dt 24 ; 1 R 16-21 ; Jonas ; Osée ; Lc 15 ; Ph 2...) ; les larges citations bibliques en rendent la lecture aisée et agréable ; une bibliographie synthétique (p. 53) permet d'approfondir l'étude : l'objectif d'un *Cahier évangile* est donc pleinement atteint.