

BOOK REVIEWS

Erratum

In the 72/2 (2022) issue of *Augustiniana*, an error was made in the attribution of editors in the book review of *The Cambridge Companion to Augustine's City of God* (p. 409). We regretfully acknowledge that an incorrect second editor was added to the volume. The correct attribution should be solely to David Meconi, who served as the sole editor of the volume.

ABRAMOWSKI, Luise, *Die Kirche in Persien* (Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/5), Freiburg, Herder, 2022, 839 p.

Most of us welcome the ‘contextualizing’ of doctrine in early history and historical geography supplied at many points by Theresia Hainthaler (who has continued the ‘story of Christology’ begun by Alois Grillmeier). But at the heart of this book are the expositions of the texts, mainly in Syriac, that the late Luise Abramowski has left us, with some supplementing and gap-filling and updating by Hainthaler (on historical context, but particularly on some of the later figures.) There is throughout a richness of summary, with reference to both primary – the distinguishing feature of the Grillmeier approach – and secondary literature, some of which is not otherwise very accessible. Getting the sequence of events and authorship right is a preliminary task in understanding the development of theological ideas. One small faux pas on p. 178: 571 is given for the date of the debate with Ḥabīb: it should be 471. One also wonders at: ‘Für das Christusbild kommt natürlich das Hohelied als biblischer Hintergrund dazu’ (685) – would Antiochenes have been inspired in their Christology by the non-canonical Song of Songs?

As for the story of the Christology of the Church in the Persian Empire, the first major figure was the mid-fifth-century Narsai, active in Nisibis in Persia, after having to leave Edessa in order to continue teaching Theodorian dyophysitism, as established in the confession of 484: to him are dedicated almost 120 pages. Narsai was Chalcedonian, but Abramowski wants to start with the *Christusfrömmigkeit* of his homilies, such as understanding the elevation of the cross and the many references to ‘the crucified man’, who is the instrument of the worship of God. The glory of divinity was glimpsed in and through the visible Son and will be seen again fully at Christ’s return. The

famous Grillmeier 'sympathy for Antioch' is noticeable, even as she describes Narsai as Chalcedonian, yet one who was convinced that Nestorius was wronged. Narsai was opposed by Philoxenus, who changed the allegiance of Edessa towards Cyril, believing that the Antiochene way in Christology inhibited soteriology, with Christ's humanity getting in the way. Here one might mention that the ongoing influence of Theodore and Nestorius is viewed as something subtle and in the background, but strong for all that.

The next 'staging post' concerns Mar Aba, who might well have been a 'Magi' convert who, after a time in the West, moved back to Persia as part of a delegation from Justinian to the Persian court, and quite possibly and crucially brought the works of Nestorius with him. His theology was anti-theopaschite as part of his anti-monophysite agenda, yet he insisted that the triune God was not providentially remote. Christ was no mere man but his humanity functioned as a cloak during the incarnation, and had no place post-ascension within the Trinity itself. Acts 1:11 (and 17:31) with the notion of 'the man chosen by God' was important, because Christ would be the same visible one who would reappear in the second Advent. As his pupil, Cosmas Indicopleustes was rather like Mar Aba in making no mention of Jn 1:14, with the intention of avoiding conflict over the becoming of the Logos; the same went for Philipians 2.

The first phase of this Christological development started with the Theodorians of Edessa and through Narsai it was transplanted to Nisibis in the Persian Empire, until challenged by Hēnana. The second phase began through a dispute with Justinian and the influence of the *Liber Heraclidis*. Part Three of the book thus begins with an account of Justinian's dispute with Paul of Nisibis, not long before or just after 553. Paul's delegation represented a decidedly 'two-hypostases' Christology, whereas earlier 'hypostasis' had been used only in Trinitarian discussions. But as time went on Paul's protégé Hēnana fell under suspicion for tending towards Neochalcedonianism, that is the doctrine of a one, composite christological hypostasis. Paul and the majority of the school at Nisibis would resist this, and taught that, with a human nature subsisting in God the Logos, two hypostases are established.

Hēnana gets own section of thirty pages (351-380). He was the one whose teaching was condemned in the Synods of 585, 596 and 605, after he had returned to Nisibis from the exile imposed upon him by his bishop, after bishop Paul's death. There are two documents which are from him rather than against him: his *Causes of the Church Feasts* and his *Introduction to the Statutes of Nisibis*. Remarkably his

biblical commentaries were used by Isho‘dad of Merw in the 9th century. He was the catalyst for Babai the Great’s response, which led to the sharp terminological change in the Eastern church’s Christology towards ‘two hypostases’ in Christ.

For Babai, Christ is the name for the unity of the person, the *prosopon* (Rom 9:5). Did Henana think of Jesus merely as Savior, the hypostasis of his humanity as it denotes his effects, but not his true being (on Lk 2:11)? The main problem with the heretic, for Babai, was his Severian introduction of suffering into the Godhead. He was also accused of spiritualising the resurrection and for being Origenist. But worst of all was his making the whole Godhead part of the hypostasis in Christ, and for starting to use allegory later in his career, although this accusation might be without much foundation.

Part IV is named ‘*Die vollständige Entfaltung der Christologie der zwei Personen*’, and it features Babai and his constructive theology. *Prosopon* was properly a christological term, not, as it was for opponents, a Trinitarian term, and we are not talking of “two sons”.

So there were two turning points: the confrontation with Justinian, and then the opposition to Henana. Both were cases of resisting the composite hypostasis, and a reception of the (‘Nestorian’) *Liber Heraclidis*. There is no other concept of hypostasis than the Trinitarian *One* (with three *prosopa*), and no nature without hypostasis, so there were two hypostases in Christ. Babai would bring Christology from speculation down to earth, with the accent on biblical soteriology. Chalcedon was not attacked, but only neochalcedonianism.

One might want to speak of the shaping of Christology by eschatology: the humanity of Christ matters as the visible one who will return in person. Babai’s *De Unione* does seem extremely suggestive in this matter, with the action happening at the level of *prosopon* without any change in the underlying realities of the identity of the Word, the human being.

Išo‘yahb II became the Katholikos during the time of the Persian Empire’s losses to the Byzantines under Heraclius then the Arabs in quick succession. He was interested in the earthly life of Jesus in a way that was bypassed by the 630 Aleppo Confession which seems orthodox and Chalcedonian, with the idea of one of the Trinity descending to suffer for our salvation but not in his divine nature. In his letter of 628 Išo‘yahb taught that the two natures shared a common glorious *prosopon*. Chalcedon had failed to see two hypostases as well as natures for there cannot be more than one nature in each hypostasis (*qnwm’*) and the hypostasis is the manifestation of the nature. In Trinitarian terms the Son is the manifestation of the Father,

concrete to abstract. The individual *ousia* is where the common *ousia* is located.

In the later period, perhaps as late as the early 800s, Timothy I can be viewed as belonging to the period of the flowering of Nestorian Christianity; Braun's CSCO edition of the letters and Hurst's study are used. This illustrates just how valuable Abramowski's work of exposition and synthesis is, otherwise the treasure in these editions would be left unknown. Timothy's emphasis on Christ's exaltation is in part attributable to the Muslim objections to Christ as 'slave'. He also had to deal with Johannes von Dalyatha's Christ-spirituality as well as the legacy of Sahdona a generation before, who did not go so far as Hēnana (one composite hypostasis), but denied the duality of hypostases in Christ.

Given there has been such a dutiful attempt so far to present a decade-by-decade or at least generation-by-generation account of the history, it feels a little jarring when in this penultimate section we seem to catapult from Katholikos George (681) and John of Dalyatha (first half of the 8th century) to Timothy calling a synod in 787. Also, it doesn't take much education in the history of the 'Western' councils to realise that there were significant things going on in the wider oikumene. Was there any relationship between Timothy's sensitivity to the tension of duality in Christ and Maximus's concerns a bit earlier, between John of Dalyatha and his near-contemporary John of Damascus? The book was already long, a huge amount of labour already expended, and focus needed to be kept. Moreover, the whole work has the beautiful quality, in the way it treats secondary sources and primary editions, of being grateful for all this and warmly open to others taking more time to walk in the paths opened up.

The final chapter is called an '*Ausklang*' (curtain call or crescendo), and examines the genre of '*causae festorum*', on which not much has been done since Baumstark in 1901. Most of these come from the early 500s, even into the early 600s like the *De causa Mariae*, so having this as the last word feels slightly jarring since it ranges across three centuries, but perhaps it helps to weave together the common threads running through those centuries. These *causes*, written to justify a church feast, were also a means of theological instruction in a liturgical context and less technical in style. As for their Christology, the '*Erziehung des Menschengeschlechts*' (history of the education of the human race) as a good 'Antiochian' theme is what drove them. This is a fitting place to rest, for now.

The book takes us, after 800 pages, to the turn of the 8-9th century. One knows that half-charted territory of Christologies, in Syriac,

Armenian, Georgian and other languages lie just ahead, rearing up like the mountains of the Elburz. But the 'Persian Empire' as a meaningful grouping concept has been left behind for over half a century by this point. And so it made sense for this great account to pause. Le Père Grillmeier would be justly pleased and proud of how his tradition and the Church's tradition is being so well cared for.

Mark W. Elliott

AKA-BROU, Jean-Paul, *Naissance d'une tradition patristique. L'autorité d'Ambroise de Milan dans la controverse entre Augustin et les pélagiens (411-430)*, Paris, Cerf, 2022, 355 p.

Jean Paul Aka-Brou's doctoral thesis, *Naissance d'une tradition patristique*, defended at the University of Strasbourg and recently published by Cerf, offers readers an in-depth discussion of the use of Ambrose as an authority by various figures in the course of the Pelagian controversy. This is a worthy topic as the Pelagian controversy is the first doctrinal debate of early Christianity to feature patristic argumentation in a prominent way. Further, among the Christian figures appealed to as authorities in the course of the controversy, Ambrose is the most frequently cited.

Aka-Brou's study has three parts with eight chapters divided among them (Part 1: chs. 1-2; Part 2: chs. 3-5; Part 3: chs. 6-8). In the first part, Aka-Brou offers some background information for the rest of his study. The first chapter aims to accomplish several things. First of all, Aka-Brou offers a review of some recent studies on Pelagianism; he then turns to a historical overview of the controversy; finally, he attempts to differentiate Pelagius from his followers, Caelestius and Julian, and to present Pelagianism as a "polyphonic" movement – that is, a movement with some diversity of voices and perspectives. In his second chapter, Aka-Brou provides some additional background information, this time considering Augustine's relationship with Ambrose prior to the Pelagian controversy. Aka-Brou emphasizes Augustine's admiration for the bishop of Milan, but also Augustine's failure to quote Ambrose before the Pelagian controversy.

In the second part of the study, Aka-Brou examines how Ambrose was used in the first phase of the Pelagian controversy (411-418) in the context of debates over particular theological issues. The key texts in question here are Pelagius's *De natura* and Augustine's

De natura et gratia and *De gratia Christi et de peccato originali*. In the third chapter, Aka-Brou focuses on the theme of *impeccantia* (sinlessness). Among other things, he highlights the fact that Pelagius was the first to employ patristic argumentation in the controversy and that he did so by citing Ambrose's view on the sinlessness of Elizabeth and Zechariah. In response, Augustine sought to weaken the force of Pelagius's use of Ambrose by, for example, highlighting the bishop of Milan's emphasis on the universality of sinfulness. The fourth chapter addresses the theme of free choice and the human will. Here, Aka-Brou notes that Ambrose seems to have asserted the primacy of God with respect to the human will – a position that would seem to put him at odds with Pelagius's position on the topic. However, Augustine uses Ambrose's words on this subject and links them to his own views on grace – thus likely obscuring Ambrose's true position on the matter. As a result, Aka-Brou contends that both Augustine and Pelagius tend to take Ambrose's words out of context. This conclusion is strengthened in the fifth chapter, where Aka-Brou examines Augustine's attempts to use Ambrose's words as proof of the orthodoxy of his own positions on grace and original sin. Indeed, while Ambrose acknowledged that all are born into some sort of sinful condition, he seems not to have conceptualized it as a "transmission of sin" in the same way Augustine did. Aka-Brou brings the second part of his study to a conclusion by offering a few key observations: (1) *impeccantia* was the key issue in the first phase of the controversy; (2) Augustine did not dispute Pelagius's interpretation of Ambrose on the possibility of sinlessness; (3) it was after the release of the *Tractoria* in the summer of 418 that Augustine's use of Ambrose increased; (4) Augustine often focused on quoting Ambrose's *In Lucam* in order to offer a re-reading of the text Pelagius had cited; (5) Augustine's sometimes "decontextualized" use of Ambrose likely indicates that he was relying on extracts from Ambrosian texts, rather than reading the entirety of these texts himself.

The third part of the study turns to the second phase of the controversy (418-430) – i.e., Augustine's dispute with Julian of Eclanum. After offering a brief chronology of this phase in the sixth chapter, ch. 7 then considers Augustine's use of Ambrose in his polemic with Julian, focusing especially on *Contra Iulianum*. Aka-Brou emphasizes how Augustine uses citations of Ambrose to defend himself against accusations of Manichaeism and of holding to a peculiarly "African" notion of original sin: if Augustine is a Manichee then Ambrose was one, too! Here, Aka-Brou draws attention to the first two books of *Contra Iulianum* where Augustine cites a number of earlier Christian

authors, both Eastern and Western, to make the same point: in accusing Augustine of heresy, Julian has also accused numerous other famous Christian writers of heresy. Also considered in this chapter is the thorny question of the dating of Paulinus of Milan's *Vita Ambrosii*. While scholars have debated whether this biography should be dated to 412/413 or 422, Aka-Brou argues 422 makes the most sense, summarizing Michele Cutino's arguments in support of that date. Such a dating has the benefit of situating the biography – which was composed at Augustine's request – in the context of the bishop of Hippo's polemic with Julian. In the last two chapters, Aka-Brou turns to Julian's *Ad Florum* and Augustine's *Opus imperfectum* in order to examine the way in which the combatants considered the authority of Christian writers, and especially Ambrose. Ch. 8 considers the issue in a conceptual way: Aka-Brou notes that for Julian, logic governed the proper interpretation of Scripture – the exiled bishop firmly rejected the authority of patristic argumentation – while Augustine increasingly employed the latter as a decisive indicator of orthodox interpretation. Finally, ch. 9 turns to the concrete details of Augustine's use of patristic argumentation (and Ambrose, in particular) in the *Opus imperfectum*: Aka-Brou argues that Augustine emphasizes Ambrose's views especially because the bishop of Milan had been exceedingly praised by Pelagius, but also because Ambrose was known in the West as a hero of orthodoxy in the earlier fight against Arianism. Aka-Brou also devotes some space here to scriptural hermeneutics, examining some passages from *De doctrina Christiana*, and then shows how Augustine portrays Ambrose as a model commentator on Scripture.

Aka-Brou brings his study to an end with a conclusion – in which he emphasizes the way in which the Pelagian controversy gave birth to the patristic authority of Ambrose – and three appendices in which he (1) offers a summary of the major chronological points of the controversy; (2) provides a table of Augustine's citations of Ambrose throughout his anti-Pelagian works; and (3) gives an overview of Jerome's anti-Pelagian efforts.

Aka-Brou's study suffers occasionally from errors in detail – for example, when he states that Julian, after his exile, had “cordial relations with John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia” (29). (John Chrysostom had been dead for over a decade by this point.) A more significant error occurs on p. 283, where Aka-Brou quotes part of a passage of *De doctrina Christiana* 2 that offers some guidelines for determining which books should be part of the canon of Scripture: among other things, Augustine recommends that Christians

prefer those books which all churches accept as canonical to those which some churches do not accept. Aka-Brou, however, reads this passage as if it were speaking about scriptural *interpretation* – as though Augustine were trying to establish some sort of authoritative hierarchy to turn to when faced with exegetical disagreements. Nevertheless, all in all, Aka-Brou has offered readers a helpful summary of the use of Ambrose in the Pelagian controversy, correctly emphasizing the bishop of Milan's importance for Augustine's polemic and the fact that the Pelagian controversy was a debate not simply over sinlessness, grace, free will and original sin, but also over theological authority and argumentation.

Andrew C. Chronister

AUWERS, Jean-Marie, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques* (Bibliothèque 7), Paris, Cerf, 2022, 558 p.

L'ouvrage dirigé par Jean-Marie Auwers rassemble, de façon remarquablement synthétique, les écrits des Pères grecs et latins consacrés au *Cantique des cantiques*. Il s'agit d'un volume collectif, rédigé à plusieurs voix, puisqu'il propose des traductions – parfois inédites – d'une sélection de textes patristiques visant à offrir au lecteur un panorama détaillé des principales exégèses du *Cantique des cantiques*.

L'ouvrage s'ouvre sur une introduction rédigée par Jean-Marie Auwers et divisée en quatre parties : la première aborde l'épineux problème des titres donnés au *Cantique des cantiques*, avec cette hésitation, dans les bibles latines, entre le singulier (*Canticum*) ou le pluriel (*Cantica*) ; la seconde porte sur les traductions, grecques et latines, que l'on possède du *Cantique des cantiques* ; la troisième partie, et la plus importante, est consacrée aux interprétations allégoriques du poème – exception faite des quelques partisans du sens littéral –, comme célébration des noces du Dieu d'Israël avec son peuple (selon la tradition juive) ou du Christ avec l'Église (selon la tradition chrétienne). À noter qu'Origène développe aussi une lecture plus individuelle, faisant du Bien-Aimé et de la Bien-Aimée des figures du Verbe et de l'âme. Enfin, la quatrième partie présente la sélection de textes retenus pour ce volume comme autant de morceaux de choix pour rassasier le lecteur : d'abord, les auteurs grecs ; ensuite, les auteurs latins. Les textes sélectionnés sont classés par ordre chronologique, un tableau situé à la fin du volume permet de les situer les uns par rapport aux autres ; certains, méconnus, sont traduits pour la première fois en français.

Chaque section est précédée d'une brève notice biographique de l'auteur en question, d'une présentation de ses écrits sur le *Cantique des cantiques* et de quelques indications bibliographiques (éditions critiques et/ou études). Ces introductions sont d'une clarté sans pareille : elles donnent au lecteur un aperçu global sur la vie et le texte de chaque Père traité.

Parmi les auteurs grecs, on retiendra les noms d'Hippolyte – dont la « question » est encore longuement débattue aujourd'hui –, Origène, Grégoire de Nysse, Nil d'Ancyre, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et, beaucoup moins connus, Denys d'Alexandrie, Athanase et Évagre le Pontique. L'Hippolyte auquel on attribue le *Commentaire du Cantique* est l'écrivain oriental : son texte est le premier commentaire qui nous soit parvenu, mais seul le prologue est traduit ici, comme un avant-goût de l'édition qui pourrait paraître dans la collection des Sources chrétiennes. L'ouvrage d'Hippolyte est souvent relayé au second plan, derrière Origène, dont on trouvera dans le volume la première traduction française des scholies citées dans l'*Épitomé sur le Cantique* de Procope de Gaza. De Denys d'Alexandrie, nous ne possédons qu'un fragment. Le texte attribué à Athanase est quant à lui une homélie portant sur les versets Ct 4, 16 – 5, 1. De Grégoire de Nysse et Nil d'Ancyre sont rapportés les prologues. Il faut mentionner aussi des textes méconnus : le pastiche du *Cantique* par Évagre le Pontique ; les fragments d'une lettre sur le *Cantique* écrite par Théodore de Mopsueste, qui ne voit dans le poème qu'un écrit de circonstance, destiné à célébrer le mariage de Salomon avec une princesse égyptienne. Plus longuement rapportés sont les écrits de Théodoret de Cyr, dont le prologue, dans lequel il réfute l'interprétation littérale du *Cantique* et délivre la règle du sens allégorique qu'il convient d'adopter. On trouve enfin les prologues de deux chaînes exégétiques grecques sur le *Cantique des cantiques*, la chaîne d'Eusèbe et la chaîne du *Barberinianus Graecus* 388.

Pour assurer la jonction entre l'aire grecque et l'aire latine, le volume offre un commentaire complet du *Cantique*, traduit pour la première fois en français : l'œuvre grecque de Philon de Carpasia dans l'adaptation latine d'Épiphane le Scolastique.

Côté latin sont traités Grégoire d'Elvire, Jérôme de Stridon, Juste d'Urgell, Grégoire le Grand et Apponius. Les prologues de Grégoire le Grand et d'Apponius ont déjà été édités dans la collection des Sources chrétiennes, le *Contre Jovinien* de Jérôme de Stridon – dont seuls les deux chapitres consacrés à l'exégèse du *Cantique* (I, 30-31) sont reproduits ici – l'est partiellement (SC 637). En revanche, la traduction française du texte de Juste d'Urgell – auteur mineur, longtemps relayé au second plan – est inédite : on saluera ce travail, qui

apporte une pierre supplémentaire à l'édifice ibérique, après l'édition critique de R. Guglielmetti.

Cet ouvrage remarquable propose ainsi au lecteur une vingtaine de lectures du *Cantique des cantiques*, léguées par les Pères d'Orient et d'Occident entre le III^e et le VII^e siècle : assemblées les unes aux autres, elles forment un panel unique qui peut servir de référence à quiconque souhaite approfondir sa connaissance de cet épithalame biblique.

Edith Maillot

BAE, Junghun, *John Chrysostom. On Almsgiving and the Therapy of the Soul* (Patristic Studies in Global Perspective 1), Paderborn, Brill, Ferdinand Schöningh, 2021, XIII-207 p.

Junghun Bae's study is the first volume in Brill's new series *Patristic Studies in Global Perspective*, which supports the shifting focus of patristic studies to outside of central and western Europe. Bae is Assistant Professor of Church History at the Department of Theology at Kosin University in Busan, South Korea, and here publishes the revised version of his doctoral dissertation (Australian Catholic University).

While John Chrysostom's repeated attention to almsgiving in his writings is well known, this monograph is most welcome because it brings recent developments in Chrysostom scholarship into conversation with this well-studied topic. One of these developments is the recognition of Chrysostom's skillful appropriation of ancient psychology, the therapy of the soul.

In the introductory chapter, Bae provides an illuminating overview of previous studies of poverty, wealth and almsgiving in Chrysostom's thought, noting how these have often been one-sided, isolating theological and ascetical perspectives from the direct interaction with his Greco-Roman context that has been demonstrated in socio-scientific and philosophical approaches.

In the three subsequent encompassing chapters, Bae shows that when due attention is paid to Chrysostom's giver-centered focus in dealing with almsgiving, it becomes clear how he presents it as a spiritual remedy for healing one's sick soul.

The first chapter, entitled "Passion and Therapeutic Almsgiving," is an expanded version of his earlier published article in *Augustinianum* which focused exclusively on Chrysostom's homilies on Matthew. It demonstrates how Chrysostom's therapeutic strategy of almsgiving reflects the tradition of behavioural therapy in ancient psychology.

Since divine reward and judgment often feature in Chrysostom's discourse on almsgiving, the second chapter explains how his rhetoric of hope and fear functions in his logic of therapeutic almsgiving. Bae argues that "he reinterpreted even the Christian doctrine of eschatology in terms of philosophical therapy" (93).

The third and final chapter, entitled "Almsgiving, the Cure of the Soul, and Salvation: the Hermeneutics of Christianised Philosophical Therapy," is a thorough discussion of the interrelationship of redemptive and therapeutic almsgiving in Chrysostom's thought. Bae argues that we find a holistic blend of the Judeo-Christian and Greco-Roman traditions in Chrysostom's work. This chapter is a major contribution to the discussion of the interpretation of Chrysostom's soteriology, which has recently received renewed scholarly attention, finally moving away from earlier negative dismissals of him as a lightweight theologian towards an image of a "skilled soul healer" who "reinterprets philosophical therapy from the perspectives of the Bible and Christian theology, suggesting the extensive spectrum of Christianised psychic therapeutics of almsgiving which embraces peace of mind and deification" (185).

Although not exhaustive, this monograph is exemplary in its thorough implementation of recent insights in Chrysostom scholarship. Commonly held assumptions are appropriately challenged. It is a perfect basis for future studies that will complement this one with an in-depth comparison of Chrysostom's writings and the classical sources of psychagogy. Alongside Kolbet's *Augustine and the Cure of Souls* (2010), this study demonstrates the persistence of Greco-Roman concepts of philosophical therapy in the Christianized approaches to soul guidance in late antiquity.

Maria Verhoeff

BARATTE, François – CANTINO WATAGHIN, Gisella – DESTEFANIS, Eleonora (eds.), *Homme et « nature » dans l'Antiquité tardive* (Antiquité Tardive 29), Turnhout, Brepols, 2021, 431 p.

Le volume 29 de la revue *Antiquité tardive* propose un dossier sur le sujet complexe des relations entre l'humain et la nature durant la période tardo-antique. Celui-ci se compose de dix contributions (29-157) complétées par une introduction, *Historiographie et méthodologie*, des éditeurs du volume (23-27) et par une conclusion rédigée par H. Inglebert (159-167). L'approche du sujet est essentiellement pluri-disciplinaire : des articles philologiques et historiques alternent ainsi

avec des études climatologiques et archéologiques. Cette approche méthodologique a néanmoins le mérite d'offrir, par-delà la diversité des thèmes traités, une image générale, d'une part, de la manière dont l'être humain, en tant qu'individu que membre d'une communauté, conçoit la relation au monde physique qui l'entoure et, d'autre part, des conséquences de la relation de l'être humain avec la 'nature' (24-25).

Les différentes contributions s'articulent en cinq parties. La première partie *Conception et approche d'un mot polysémique* se compose de la seule contribution de G. Cantino Wataghin, *Uomo et natura nella tarda antichità : rappresentazione e percezione* (29-42). La deuxième partie, *Archéologie des paysages et environmental history*, se compose, pour sa part, de deux études : celle de F. Saggioro, *Archeologia del paesaggio e relazioni uomo-ambiente : risorse, natura e luoghi in Italia settentrionale tra V e X secolo d.C.* (43-56), et de l'article collectif de M. Čaušević-Bully, Ch. Massa, M. Rousseau, V. Bichet, H. Richard et M. Novak, *L'homme et son environnement. L'approche interdisciplinaire sur l'évolution des territoires insulaires de l'archipel du Kvarner (Croatie)* (57-68). Trois contributions composent la troisième partie, *La nature, ses manifestations, les réactions des communautés* : H. Dey, P. Squatriti, *Late antique "natural" disasters : de te fabula narratur ?* (69-80) ; Ph. Leveau, *Le climat et l'Antiquité Tardive : ses restitutions par les Modernes et sa perception par les Anciens* (81-94) ; P. Maranzana, *Climate and the end of Antiquity : an answer from western-central Anatolia* (95-106). La quatrième partie, *La nature "encadrée"*, s'articule autour de deux études : les contributions d'E. Destefanis, *Il controllo delle acque fluviali nell'Italia settentrionale (IV-VIII secolo) : spunti di riflessione, tra fonti scritte e documentazione archeologica* (107-124) et de F. Baratte, *Représenter la nature : l'exemple des manuscrits* (125-138). La dernière partie enfin, *Le milieu naturel dans la perspective spirituelle*, se compose de deux contributions : celle de G. Filoramo, *Imago naturae. Cristiani e pagani a confronto nello specchio della natura (IV-V secolo)* (139-147) et celle de L. Ripart, *Le désert des moines latins* (149-157).

Ces différentes contributions mettent notamment en valeur quatre « originalités tardoantiques et altimédiévales » (164) dans le rapport de l'être humain à la nature. La première a trait à l'établissement d'une nouvelle relation à l'environnement. Celle-ci résulte de l'adaptation à la situation socio-économique tardo-antique (déclin de la population ; limitation des échanges ; ralentissement de la prospérité économique après 535). De fait, cet arrière-plan socio-économique permet d'expliquer l'apparition des nouvelles formes d'habitat rural plus proches du *saltus* et d'un environnement susceptible de fournir des productions vivrières, de permettre l'exploitation des zones

aquatiques (M. Čaušević-Bully *et al* ; E. Destefanis) et des forêts (F. Saggiorno). Par ailleurs, la période tardo-antique se caractérise par une nouvelle relation aux zones définies comme sauvages, qui se définissent par opposition aux zones humanisées, c'est-à-dire le lieu de l'action des aristocrates. Or, cette conception élitiste de la structuration de l'espace se voit remise en cause par le développement du monachisme en Occident et de l'idéal du désert monastique. En définissant leurs monastères comme des « déserts », les moines expriment symboliquement leur volonté de sacraliser leurs lieux monastiques. Le désert monastique géographique (steppe) et textuel (le lieu surnaturel habité à la fois de démons et d'anges) devient une réalité différente où il est remplacé par un lieu rural. Le lieu démoniaque steppique est transformé ainsi en nouvel Eden par la présence des moines (L. Ripart). En outre, la spécificité du rapport tardo-antique à la 'nature' s'explique par le rôle important que joue la représentation chrétienne du rapport entre l'homme et la nature. Contrairement aux philosophes païens qui croyaient que la Nature était divine, les chrétiens affirment en effet que la nature est créée et donc subordonnée à Dieu, tout en restant par son harmonie le fondement de la méditation sur la toute-puissance divine. Ainsi, l'admiration née de la contemplation de la nature restait proche de la pensée stoïcienne de l'harmonie du κόσμος et ne s'en distinguait que par l'attribution au Créateur du λόγος, désormais transcendant et non plus immanent. En cela, la perception chrétienne de la nature constitue une synthèse du savoir antique et des conceptions bibliques (G. Filoramo). Enfin, à l'époque tardo-antique, la distinction entre la nature et l'humain tend progressivement à jouer un rôle secondaire comparé à la dichotomie néo-platonicienne, reprise par le christianisme, entre le matériel et le spirituel. Si l'homme s'avère être supérieur à la nature matérielle, il demeure néanmoins inférieur aux puissances divines, ce qui fait de la φυσική θεωρία une voie mystique dont la première étape est la compréhension de Dieu (G. Filoramo).

En résumé, ce volume offre un regard neuf sur l'Antiquité tardive en instaurant un dialogue fructueux entre l'archéologie et la philologie d'une part et les sciences de la nature et les *environmental studies* d'autre part. La perspective méthodologique adoptée ici permet ainsi de réinterpréter les contextes antiques à l'aune des connaissances actuelles relatives à l'interaction entre une communauté humaine et son environnement. De fait, tant les antiquisants que les chercheurs en sciences naturelles pourront tirer profit de la lecture de ce dossier qui ouvre des perspectives méthodologiques et interprétatives stimulantes.

Melina Iliopoulou

BERMON, Emmanuel (éd., trad. et comm.), SAINT AUGUSTIN, *La Correspondance avec Nebridius (Lettres 3-14), Texte latin et traduction française avec un commentaire* (Philosophia antiqua 165), Leiden, Brill, 2022, x-518 p.

Sur la correspondance d'Augustin avec son ami Nebridius, cet excellent ouvrage présente au lecteur l'aboutissement des recherches d'E. Bermon, dans le prolongement de ses articles sur le sujet (notamment la notice « Nebridius » dans l'*Augustinus-Lexikon*) et de sa collaboration à l'édition des *Lettres* 1-30 dans la Bibliothèque Augustinienne (BA 40/A). Rédigée entre 386 et 390, dans l'effervescence de la découverte du néoplatonisme, cette correspondance témoigne des préoccupations intellectuelles d'Augustin au lendemain de sa conversion.

L'Introduction (1-51) rappelle les premiers contacts d'Augustin avec le néoplatonisme latin, puis présente le contexte de cette correspondance avec Nebridius qui contient les premières lettres conservées d'Augustin. Corrigeant l'ordre des Mauristes, E. Bermon propose un nouvel ordre chronologique (40-43) : 3, 4, 13, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 12, 10, 11 – les lettres 5, 6, 8 étant des lettres de Nebridius à Augustin. Le volume présente ensuite, dans l'ordre canonique défini par les Mauristes, le texte latin des *Lettres* 3-14 en reprenant l'édition de Goldbacher (*CSEL* 34/1), accompagné d'une nouvelle traduction française.

Le très ample commentaire (96-431) propose ensuite des éléments centrés autour du thème dominant de chacune des lettres, suivant le nouvel ordre chronologique proposé : la finitude du monde et l'immortalité de l'âme (*Lettre* 3) ; le progrès dans la distinction entre le sensible et l'intelligible (*Lettre* 4) ; l'hypothèse d'un quasi-corps qui serait le véhicule de l'âme (*Lettre* 13) ; l'attachement à Dieu et l'engagement dans la vie publique (*Lettre* 5, de Nebridius) ; deux questions sur la *phantasia* (*Lettre* 6, de Nebridius) ; l'imagination, la mémoire et l'intellection (*Lettre* 7) ; comment les « puissances supérieures » font-elles voir des images en rêves (*Lettre* 8, de Nebridius) ; une explication du mode d'action des « puissances supérieures » sur l'âme (*Lettre* 9) ; l'individualité (*Lettre* 14) ; pourquoi est-ce le Fils qui s'est incarné (*Lettre* 12) ; l'assimilation à Dieu dans le loisir (*Lettre* 10) ; pourquoi est-ce le Fils qui s'est incarné (*Lettre* 11). Le très riche commentaire proposé par E. Bermon, remplaçant chaque lettre dans son contexte philosophique et augustinien – complété par une Conclusion (432-437) sur le rapport d'Augustin à la philosophie antique et par d'utiles *indices* (auteurs modernes, sujets, scripturaire, augustinien, auteurs anciens et médiévaux) – fait de cette édition une

référence pour quiconque s'intéresse désormais à la correspondance d'Augustin avec Nebridius.

Hugues Vermès

BOEZELMAN, Wijnand A., *Athanasius' Use of the Gospel of John* (Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics 77), Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2021, 417 p.

In his book, *Athanasius' Use of the Gospel of John*, Wijnand Adrianus Boezelman begins by engaging with two radically different estimations of Athanasius's contribution to theology. Some hold that he has grasped the New Testament witness to Christ more deeply than anyone else. Others hold that he is a power-hungry bishop who misrepresents his opponents as well as the history of the church. Ultimately, Boezelman positions himself between these two extremes, arguing that we should listen seriously but not uncritically to Athanasius.

He does this through an investigation of Athanasius's *Orations against the Arians*, with particular attention to the rhetorical use of the Gospel of John in those works. Boezelman argues that though Athanasius does not have extensive rhetorical training, one can observe him employing the Aristotelian means of persuasion: *ethos*, *logos*, and *pathos*. Boezelman focuses on the first two, *ethos* and *logos*. At the same time, he is cognizant of the question of to what extent we might agree or disagree with Athanasius's exegesis from the perspective of a modern approach to exegesis.

The introductory chapters of the book provide a good overview of the basic facts about the *Orations against the Arians*. They discuss matters such as the dating, genre, and addressees of the orations. Boezelman argues that the genre most closely resembles epideictic, since it uses elements of praise and blame to inculcate virtue. The addressees include orthodox Christians, Christians who do not see Arianism as a heresy, and the Arians themselves.

The bulk of the work is devoted to an analysis of the *Orations against the Arians*. This analysis consists largely of a detailed summary of the text that traces the progression of Athanasius's argument. It also includes an evaluation of Athanasius's methods from two different perspectives.

The first concerns Athanasius's deployment of rhetoric. Boezelman describes how Athanasius uses *logos* and *ethos* in his argumentation, as well as figures such as *prosopoiia* and *sermocinatio*. The

analysis is straightforward, since, as noted above, Athanasius was not a sophisticated rhetorician. It consists of identifying which rhetorical features Athanasius employs and describing how these features function in Athanasius's argumentation.

The other perspective is exegesis. Here Boezelman finds Athanasius to be selective in his use of John and deficient because he takes the passages out of context. Athanasius is governed instead by the rule of faith, making many of his arguments circular in that he presupposes that the divinity of Christ is part of the piety that is necessary to read the Scriptures correctly.

Overall, the study is careful and full of detail, but it does offer more summary than analysis. This is likely to be helpful to readers who are unfamiliar with the *Orations against the Arians*, who could benefit from a guide to lead them through the intricacies of Athanasius's argumentation, but it may be less helpful for readers who are already familiar with the text. The criticism of Athanasius is fair, but it is not clear whether the weaknesses Boezelman identifies are unique to Athanasius. It may be that the selectivity and lack of attention to context is a feature of patristic exegesis in general, when viewed from the perspective of modern exegetical methods. Boezelman does not want to dismiss Athanasius, however, so he maintains that despite these weaknesses, he is still an important dialogue partner for us.

David R. Maxwell

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle (ed.), *Augustin, Contre les Académiciens, Contra Academicos* (Bibliothèque Augustinienne 4/3), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2022, 660 p.

Cette nouvelle édition critique, traduite et commentée, du *c. Acad.* d'Augustin, établie par A.-I. Bouton-Touboulic, Professeure à l'Université de Lille et co-directrice de la collection de la Bibliothèque Augustinienne, vient remplacer dans cette collection l'édition fort ancienne due à R. Jolivet¹. Ce nouvel ouvrage, qui se recommande déjà comme une édition de référence, a pu bénéficier des récents travaux de T. Fuhrer et S. Adam sur la critique textuelle des Dialogues de Cassiciacum², des

¹ SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques I. Problèmes fondamentaux : Contre les Académiciens ; Du bonheur ; De l'ordre*, R. JOLIVET (intr., trad. et notes) (BA 4/1), Paris, Institut d'études augustiniennes, 1939.

² AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Academicos, De ordine*, T. FUHRER (ed.), *De beata uita*, S. ADAM (ed.) (BT 2022), Berlin – Boston, De Gruyter, 2017.

traductions récentes de G. Catapano³ et M.P. Foley⁴ et des éditions commentées de T. Fuhrer et K. Schlapbach⁵. Conformément aux exigences de la collection, le texte latin et sa traduction française sont accompagnés d'un important paratexte qui comprend une introduction substantielle de huit chapitres, d'abondantes notes infrapaginales et vingt-neuf notes complémentaires.

L'introduction (5-259) traite de manière approfondie les enjeux essentiels de l'œuvre. Dans le ch. 1 (7-34), A.-I. Bouton-Touboullic dresse un état des lieux de la recherche sur le scepticisme de la Nouvelle Académie en suivant un double questionnement : quels sont les facteurs d'émergence de ce courant philosophique ? Faut-il restreindre la portée dialectique de ses arguments à la réfutation des thèses stoïciennes ? Elle montre ainsi que l'élaboration des concepts de l'épistémologie académicienne s'effectue dans le cadre de la polémique anti-stoïcienne, elle-même menée au nom de présupposés platoniciens. L'interprétation unitaire de l'histoire de l'Académie qui en résulte rejoint celle que défend Augustin au livre III du *c. Acad.* à travers la thèse du « dogmatisme ésotérique ». L'auteur s'attache ensuite à l'étude des sources du *c. Acad.* Une attention particulière est portée aux *Academica* de Cicéron avec lesquels sont établis des rapprochements tant au niveau de la structure argumentative qu'à l'échelle du maniement des concepts. Le ch. 2 (35-55) est consacré au rôle joué par le scepticisme académique dans le parcours intellectuel et religieux d'Augustin. Sur la base des livres V et VI des *conf.*, A.-I. Bouton-Touboullic propose de comprendre l'adhésion d'Augustin au scepticisme comme « une méthode fautive de mieux » (40), mettant ainsi en valeur le rôle attribué au doute sceptique dans la recherche du vrai. Elle précise ensuite le type de lecteur auquel s'adresse Augustin avant d'analyser la double intention du *c. Acad.*, qui est autant une réfutation de l'épistémologie néo-académicienne qu'une critique des conséquences éthiques et pratiques qu'elle implique. Dans le ch. 3 (57-88), A.-I. Bouton-Touboullic mène une discussion critique sur l'identification du genre des Dialogues

³ AGOSTINO, *Contro gli Accademici*, G. CATAPANO (intr., trad., note e app.), Milano, Bompiani, 2005 ; AGOSTINO, *Tutti i Dialoghi, Introduzione generale*, G. CATAPANO (presentazione ai dialoghi e note); *Contro gli Accademici*, G. CATAPANO (trad.), Milano, Bompiani, 2006, 1-205.

⁴ *Against the Academics. Saint Augustine's Cassiciacum Dialogues, vol. 1*, M.P. FOLEY (transl., notes and comm.), New Haven – London, Yale University Press, 2019.

⁵ AUGUSTIN, *Contra Academicos (uel De Academicis) Bücher 2 und 3*, T. FUHRER (Einleit. und Komm.), Berlin – New York, De Gruyter, 1997 ; AUGUSTIN, *Contra Academicos (uel de Academicis), Buch 1*, K. SCHLAPBACH (Einleit. und Komm.), Berlin – New York, De Gruyter, 2003.

de Cassiciacum. Elle défend la thèse selon laquelle le *c. Acad.* constitue moins un dialogue chrétien que le « dialogue d'un chrétien » (64), dans la mesure où, si le choix des thématiques et de la forme argumentative rattachent le dialogue à la tradition classique, force est néanmoins de constater la nature chrétienne des solutions apportées, comme en témoignent les références à la doctrine chrétienne, aux mystères et au rôle de l'Incarnation. Le nom du Christ n'est d'ailleurs pas tu dans les Dialogues, même s'il est désigné par la médiation de figures mythologiques (*c. Acad.*, III, 6, 13). Sont également traitées dans ce chapitre les problématiques de l'historicité et de la chronologie des Dialogues. Le ch. 4 (89-128) offre une analyse précieuse de la progression argumentative des trois livres du *c. Acad.*, structurés en deux grands mouvements par les deux prologues (livre I puis II et III). A.-I. Bouton-Touboullic montre comment les concepts du stoïcisme et de la Nouvelle Académie, tels qu'ils sont présentés aux livres II et III du *c. Acad.*, font l'objet d'une interprétation biaisée de la part d'Augustin, ce qui témoigne d'une lecture originale de l'histoire de la philosophie. Le ch. 5 (129-163) est ainsi consacré à l'étude de l'interprétation qu'Augustin opère de l'histoire de la philosophie dans les livres II et III du *c. Acad.*, où Augustin rend compte de la continuité entre les philosophies platonicienne et académicienne par le biais de l'hypothèse du « dogmatisme ésotérique ». L'auteur attribue la paternité de cette thèse à Augustin même si des éléments sont déjà présents chez Sextus Empiricus (*HP* 1, 234) ou Numénios d'Apamée (*ap. Eus., PE*, 14, 4, 14). Cette hypothèse de lecture constitue une « véritable clé historiographique en matière philosophique » (146) chez Augustin, comme l'atteste l'*ep.* 118 à Dioscore. A.-I. Bouton-Touboullic étudie également l'articulation entre *auctoritas* et *ratio* dans le *c. Acad.* en mettant en exergue la fonction pédagogique et anagogique attribuée à l'autorité du Christ. Le ch. 6 (165-180) s'intéresse au rôle joué par la dialectique dans le *c. Acad.* en fonction des critères de définition qui émergent du *De dilectica* comme art de la définition, règles d'enchaînement des propositions et règles de la discussion, tandis que le ch. 7 (181-199) propose une réflexion sur la place de la poésie dans le *c. Acad.* dans son double rapport à la philosophie et à l'Écriture. A.-I. Bouton-Touboullic indique à juste titre que l'intertexte virgilien fait l'objet d'une lecture allégorisante dans la lignée des allégorèses néoplatoniciennes comme celles de Plotin ou Porphyre.

Après une étude détaillée de la traduction manuscrite et éditoriale du *c. Acad.*, le ch. 8 (199-218) est consacré à la présentation des choix éditoriaux de l'auteur : huit manuscrits ont été retenus pour

l'édition du texte latin. À la suite des éditions de P. Knöll dans *CSEL* en 1922 (reprise en 1962) et W.M. Green dans *Stromata Patristica et Mediaevalia* en 1956 (reprise dans le *CCL* en 1970), A.-I. Bouton-Touboullic retient la répartition des manuscrits en deux familles – α (*PHRM* élargis à M_1 et M_2 par rapport à Green) et β (*TS*) – tout en sondant la troisième famille de manuscrits, articulée autour du manuscrit du Mont Cassin du XI^e s. (= *C*), récemment mise au jour par T. Fuhrer⁶. La contamination massive des textes empêche néanmoins l'établissement d'un stemma ; A.-I. Bouton-Touboullic se limite donc à évoquer certaines hypothèses de transmission. Elle a pris soin d'établir une liste complète des lieux variants par rapport à l'édition de Green en faisant apparaître les leçons des Mauristes, de Knöll et de la récente édition de T. Fuhrer. Le texte latin est donné avec un appareil critique, tantôt positif, tantôt négatif, restreint aux seuls lieux variants de la présente édition dont la liste est fournie (218). Signalons un oubli (213, l. 11-12) : l'auteur cite seulement cinq manuscrits (*HPRST*) sur les six utilisés par Green pour sa recension.

La traduction française se signale par sa très grande précision terminologique sur la valeur technique des concepts et des images utilisés. Ce travail d'interprétation des concepts se poursuit d'ailleurs dans les notes complémentaires où l'on trouve des points critiques importants sur le lexique de la lumière (*NC* 4, 544), de la connaissance et de l'erreur (*NC* 7, 554-560), sur l'articulation des concepts (*NC* 3, 542-544) et sur l'élucidation du sens de certaines expressions (par exemple *NC* 27, 621-624 : *una uerissimae philosophiae disciplina*). Vingt-neuf notes complémentaires (539-627) apportent ainsi des éclairages spécifiques d'une grande précision sur des passages et des éléments clefs du texte. Cette édition est également assortie d'un plan analytique détaillé (219-226), d'une bibliographie (227-258), d'un index scripturaire (629-630) et d'un *index locorum* (631-643) qui en facilite la lecture. Cette édition critique, qui témoigne d'une très grande rigueur scientifique, constitue donc un apport scientifique important tant pour la connaissance du rapport d'Augustin au scepticisme que pour celle du scepticisme antique, puisque le *c. Acad.* constitue un des rares témoignages antiques qui nous soit parvenu sur cette tradition philosophique.

Maguelone Renard

⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Academicos, De ordine*, T. FUHRER (ed.), *De beata uita*, S. ADAM (ed.) (BT 2022), Berlin – Boston, De Gruyter, 2017.

BRAND, Mattias, *Religion and the Everyday Life of Manichaeans in Kellis. Beyond Light and Darkness* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 102), Leiden – Boston, Brill, 2022, xv-409 p.

From the late 1980s to the early 2010s, an interdisciplinary team of archaeologists and papyrologists uncovered and published a spectacular cache of papyrological texts.¹ The excavations took place in the ancient Egyptian oasis village of Kellis. During the process of publication it quickly became apparent that several literary and documentary texts from Kellis belonged to adherents of Manichaeism. More so than the previous discoveries of Manichaean texts in the 20th century, the Kellis documents provided insight into the daily lives of Manichaeans.

It is this aspect of the daily lives of Manichaeans which Mattias Brand tackles in his monograph *Religion and the Everyday Life of Manichaeans in Kellis*. The book starts with an extensive and clear statement of methodology. For the scope of his monograph, the notion of ‘groupism’ (28-34) is essential: groupism entails that one understands members of a group (in this case, the Manichaeans) predominantly through the normative lens of that group’s set of beliefs and commandments. Brand proposes to move ‘beyond groupism’ by examining the papyrological fragments of Kellis in their ordinary daily context. In his focus on the daily lives and mundane, practical concerns of Kellis correspondents, Brand wishes to highlight instances in which these people, who belonged to the Manichaean community, acted upon their belonging to that community – that is, emphasized their ‘Manichaeanness’ – and in which instances this Manichaean identity was instead kept understated. Two other methodological considerations are a methodical agnosticism – the choice not to engage with the documents’ references to transnatural realities (36) – and a conscious non-religious reading: unless the context of a document clearly demands so, a religious reading of ambiguous statements is not preferred over other, non-religious readings of the same statements (37).²

Brand develops his overarching argument, a study of everyday life of Manichaeans in Kellis, on the basis of five aptly-chosen thematic chapters. These chapters deal with self-designation, gift giving,

¹ These discoveries have been published in the Dakhleh Oasis Project Monograph series (Oxford, Oxbow Books).

² On pp. 36-38 Brand proposes his four methodological principles. In addition to methodological agnosticism and a minimalist religious interpretation, these principles are an attention to contextual situations and a consistent non-eclectic reading.

communal gathering, death ritual and book writing respectively. For each of these chapters, Brand applies his delineated methodology. The result is a monograph that deconstructs some common conceptions regarding Manichaeism – in particular as a religious system that defined every aspect of the lives of its adherents. Instead, the monograph demonstrates the extent to which this religion mattered in daily life, and in which situations the Manichaeans in Kellis participated in Roman societal affairs in the same way as their non-Manichaean neighbors. In turn, this approach can reveal how religious affiliation shaped the lives of its believers in general, and on this topic the book could be a starting point for the reconsideration of religiosity in Late Antiquity in general.

Although Brand's primary concern does not lie with Augustine's presentation of Manichaeism, his monograph does allow one to re-examine Augustine's treatment of Manichaeism in two regards. First, *Religion and the Everyday Life* offers a necessary corrective to Augustine's portrayal of Manichaeism. Augustine primarily refutes Manichaeism as a system of beliefs and practices. The extent to which Manichaeans lead their lives in accordance with these Manichaean norms, and conversely, the way in which they participated in Roman society at large, is a question that is not wholly absent from the writings of Augustine, but all in all rather underdeveloped. Second, the book does from time to time compare testimony from Augustine to the evidence from Kellis. Testimony from Augustine often serves to introduce a certain aspect of Manichaeism. The comparison between Augustine and the Kellis community could therefore reveal parallels between Manichaean communities in the Latin West and in an Egyptian oasis village; conversely, the comparison can reveal differences, or can further point to Augustine's polemical transformation of elements of Manichaean religious identity.

One fascinating topic in which Brand compares his Kellis evidence to that of Augustine is when discussing Manichaean scribal activity (283–288). In particular, Brand addresses the question of “whether catechumens worked on canonical Manichaean books or had only limited access to them” (284). Brand relates this question to Secundinus's remark that Augustine “never knew the secret, hidden teachings” of Mani. Several scholars have hypothesized that Manichaean catechumens or hearers (such as Augustine) would have had more restricted access to Manichaean scripture than their elect.³ Brand

³ On this question with regard to Augustine, see, for example, J. VAN OORT, *The Young Augustine's Knowledge of Manichaeism*, in J. VAN OORT (ed.), *Mani and Augustine* (NHMS 97), Leiden – Boston, Brill, 2020, 221–244.

argues, convincingly, that available evidence supports the interpretation that such a restriction did not exist. However, Brand is mistaken in presenting the statement of Secundinus as an indication of “secret teachings for the elect alone” (284) or that it suggests that these teachings “were preached during separate gatherings for the elect” (283). After all, Secundinus was himself a Manichaean hearer and his statement thus cannot be interpreted as referring to a distinction between himself as elect against Augustine as catechumen or hearer.⁴

Religion and the Everyday Life is an outstanding monograph. It pays attention to various aspects of life in an ancient Egyptian oasis town, and shows a familiarity with and competence in various disciplines – archaeology, papyrology, ancient history, economy and religious studies, among others – and an excellent grasp of the primary sources in their original languages, in particular Coptic and Greek. The monograph relies on an excellent methodology. Throughout his book Brand refers extensively to the relevant primary sources, and weighs his analyses and interpretations against a wide range of scholarly literature. All his chapters are transparent in their presentation of available documentation, and the various tables, figures and appendices aid the readability and transparency of the overarching argument. The appendices often offer an overview of relevant themes as they are preserved in the sources. This consistent and extensive documentation adds to the overall quality of the monograph.⁵

Aäron Vanspauwen

BROWN, Phillip J., *Friendship as Ecclesial Binding. Reading of St. Augustine's Theology of Friendship from his In Iohannis Euangelium Tractatus* (Studia Traditionis Theologiae 48), Turnhout, Brepols, 2022, 201 p.

L'œuvre de Phillip J. Brown dont nous offrons ici un compte-rendu de lecture est la monographie issue de sa thèse doctorale discutée en 2020 à l'Université de Nottingham. Elle est divisée en deux parties

⁴ See Augustine, *Retr.* II,10 (CCSL 57, p. 98, l. 2-3): *Secundinus quidam, non ex eis quos Manichei electos sed ex eis quos auditores uocant.*

⁵ A rare material error is a loss of text in the content description of P.Kellis v1 Gr. 97 (323), where the description ends abruptly: “Four texts, one with analogies with the *Acts of John*, another section of a” [*sic*]. A corresponding footnote v on the same page seems to have belonged to this lost text.

composées respectivement de trois et deux chapitres. Les trois chapitres de la première partie couvrent trois principaux sujets : le contexte historique du schisme donatiste dans lequel les *Tractatus* d'Augustin ont vu le jour, le développement de la notion d'amitié dans la vie d'Augustin et la façon dont Augustin a développé cette notion en désirant unir deux communautés chrétiennes en une seule église.

Dans le ch. 1, Brown discute du contexte dans lequel Augustin a rédigé ses traités sur Jean. Selon lui, les *Tractatus* sont nés de la division intraitable et acrimonieuse de l'Église d'Afrique du Nord, connue sous le nom de schisme donatiste. Il expose donc la tragédie qui a été partagée entre les catholiques et les donatistes pendant près d'un siècle avant qu'Augustin n'entre en scène. Selon Brown, le contexte de l'implication d'Augustin dans la polémique anti-donatiste est fortement conditionné par l'histoire qui l'a précédé (57-58). Les attitudes des donatistes et des catholiques concernant le rôle de l'État en tant qu'ennemi ou instrument de la providence divine sont devenues encore plus complexes et figées lorsque l'État est passé d'un *modus persecutionis* à un *modus acceptionis* (62). Et c'est dans ce cadre qu'Augustin devient le fer de lance de la nouvelle et unique opportunité qu'a l'Église catholique de transformer la pression impériale en unité catholique.

Dans le ch. 2, il présente la notion augustinienne de l'amitié. Grâce à ses expériences philosophiques et religieuses, Augustin développe une compréhension de plus en plus sophistiquée de ce qui fait les amis. Pour Brown, la vie d'Augustin est marquée par une recherche constante de compassion, de tendresse et de sens, avec des amis qui sont comme sa famille et la partie la plus personnelle et précieuse de sa vie (85). L'auteur souligne qu'Augustin a reçu de Cicéron les idéaux classiques et la grammaire de l'amitié. La maxime cicéronienne, « *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio* », restera un élément essentiel de son monde mental et émotionnel qui sera incorporé dans une structure ecclésiologique catholique (79). Mais auparavant, sa conversion au manichéisme aurait déjà ajouté une dimension religieuse à ses principes d'amitié classiques. Augustin ira plus loin après sa conversion, pour relire la mort de son ami anonyme qu'il mentionne dans les *Confessions* (conf. 4, 7-12), et comprendre qu'être amis dans le Christ et avec le Christ transforme la dynamique de l'amitié, qui s'est transfigurée à la lumière du Christ et de l'enseignement de son Église. Voilà pourquoi il pourra affirmer que l'amitié ne concerne pas seulement la hiérarchie de l'institution, mais aussi la relation entre le Christ et ses membres au sein de l'Église.

Le ch. 3 examine comment Augustin voit l'Église et la diversité de ses membres maintenus dans l'unité grâce à l'amour de Dieu qui peut surmonter les différences par la charité. C'est dans cette charité que catholiques et donatistes devaient s'aimer pour devenir « amici Christi » (97). L'auteur démontre qu'Augustin veut présenter l'Église comme le lieu où les vraies amitiés sont liées dans le cadre de la vie divine à travers le corps du Christ sur la terre. L'évêque d'Hippone exhorte à l'amitié et invite les deux parties à ne pas faire valoir leurs propres intérêts et priorités, mais l'intérêt et les objectifs du Christ et de son royaume (101). Voilà pourquoi il insiste sur le fait que l'amitié comme lien entre les chrétiens est un investissement durable dans la relation ecclésiale, qui est fondée sur la Trinité. L'adhésion à cette amitié permet à la communauté de participer à la vie divine par l'intermédiaire du Christ, pour la participation de l'Église à l'âme même de la tri-unité de Dieu dans l'Esprit Saint.

La deuxième partie de l'ouvrage aborde en un premier temps la formation d'Augustin à l'art de la rhétorique et la manière dont celle-ci a façonné son herméneutique et son approche homilétique. Brown montre comment Augustin est capable de déployer sa méthode figurative – les tropes – pour faire naître dans l'esprit de ses auditeurs l'idée que l'appartenance à la seule et vraie Église – le corps du Christ – conduit à l'amitié avec le Christ et donc avec Dieu. À partir d'une ecclésiologie trinitaire, Augustin est capable de tisser le texte à travers les traditions herméneutiques de l'Afrique afin de démontrer la validité de l'unité de l'Église à travers la tri-unité de Dieu, qui se lie d'amitié avec les êtres humains à travers le corps du Christ. Dans les *Tractatus*, Augustin utilise la notion intégrée de sa christologie associée à la théologie de l'amitié de Jean, pour appeler son auditoire à se reposer dans cette amitié.

Dans le ch. 4, l'auteur met en évidence la manière dont Augustin utilise l'art de la rhétorique dans ses *Tractatus*. Dans le prolongement des chapitres précédents, il essaie de montrer que, même lorsque l'amitié n'est pas présente dans les textes de l'évangile de Jean qu'il commente, Augustin l'importe d'ailleurs pour illustrer la manière dont l'amitié s'inscrit dans sa vision théologique de l'unité ecclésiale dans un cadre trinitaire du corps du Christ, en relation avec ceux qui sont hors de son étreinte comme avec ceux qu'il a déjà embrassés. Dans les *Tractatus*, Augustin déploie sa stratégie rhétorique dans la tradition vivante du schisme donatiste nord-africain. Brown démontre qu'Augustin fait appel non seulement à l'art de la rhétorique, en adaptant le texte à la tradition vivante de l'Église, mais aussi en tissant à travers le discours des images héritées des notions scripturaires nord-africaines de l'Église. Il s'insère dans une tradition bien enracinée

dans l'Église africaine, comme en témoignent les écrits de ses prédécesseurs (127). L'auteur indique, par ailleurs, que la notion cicéronienne de l'amitié a été « ecclésialisée » dans le cadre de la vie trinitaire de Dieu, par laquelle Augustin a appelé les fidèles à se reposer dans le sein du Père, dans le corps du Fils et dans les liens de l'Esprit (143). L'amitié est l'amour qui fait reposer, par lequel l'humanité est appelée à l'union intime avec le Père et le Fils par les liens de l'Esprit-Saint, qui lient l'humanité à la vie divine par l'intermédiaire de l'unique et véritable Église.

Dans le ch. 5, l'auteur montre qu'Augustin présente Jean Baptiste comme son trope principal, qui transmet le plus directement pour lui ce que signifie être un ami du Christ, un *amicus sponsi* (150-151). C'est donc à travers la figure de Jean qu'Augustin définit les caractéristiques de l'amitié avec le Christ en tissant ensemble le récit biblique dans le cadre de la question pressante de l'ecclésiologie. Dans la vision de l'évêque d'Hippone, ceux qui demeurent dans l'unité de l'*Ecclesia Catholica* proclament le Christ en paroles et en actes. Ils se tiennent dans une proximité intime avec le Christ et reflètent aux autres sa lumière éclairante qui est entrée dans le monde et demeure dans l'Église – le corps et l'épouse du Christ (159). L'herméneutique d'Augustin sur Jean est une herméneutique de l'amitié, dans laquelle il appelle ses auditeurs, catholiques et donatistes, à investir leur vie dans l'Église, tout comme Jean l'a fait dans la mission de Dieu et du Christ, le Verbe incarné, en d'autres termes à être un autre Jean-Baptiste, un autre *amicus sponsi*, qui était à la fois serviteur et ami.

À travers ce livre, Phillip Brown rejoint le groupe des chercheurs qui mettent l'accent sur la pensée d'Augustin telle qu'elle est développée dans ses œuvres moins étudiées, afin d'attirer l'attention sur ces dernières et de les valoriser à côté de ses principaux chefs-d'œuvre. Son livre mérite d'être lu avec sérieux par tous ceux qui s'intéressent à l'approche d'Augustin sur la théologie de l'amitié en dehors des *Confessions* et surtout dans le contexte de la controverse donatiste.

Kolawole Chabi

BURNS, J. Patout, *Augustine's Preached Theology. Living as the Body of Christ*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2022, xviii-374 p.

The eminent author of this volume requires no introduction, and Burns's latest publication does not disappoint. A premier handbook on Latin patristic preaching with contemporary relevance in mind, this study of Augustine's doctrinal and practical concerns allows for a

sweeping display of scholarship in treating certain familiar topics, often in new shades of light. To a specialist of Augustine, many of these ideas will be well trod. However, the author's synthetic attention and the broad scope of Augustinian texts marshalled means the prose achieves an elegance that is both masterful and instructive for any willing reader. The author's degree of precision, clear exposition, as well as prescient theological insight and sympathetic pastoral attention provide readers a glimpse into this masterclass on Augustine's regular homiletic duties as a North African bishop, with nuanced studies of wealth and poverty, sacramental discipline, and other catechetical or doctrinal fundamentals such as sin and salvation, the mediation of Christ, and the role of the Church. The global nature of these various homiletic themes thus allows for a great deal of diachronic and thematic coherence to emerge in the source material, which shorter detailed studies may otherwise question or take for granted.

In the volume's introduction (1-7), Burns acknowledges the Henry Luce Fellowship in Theology, provided by the Association of Theological Schools (ATS) in North America, which provided a mandate for his study of Augustine's preaching, specifically directed to a modern audience. In this respect, the book is similar in outlook to *Augustine and the Catechumenate* by William Harmless, SJ (rev. ed., 2014), which linked Augustine's preaching oeuvre to the contemporary rites of Christian initiation in the Roman Catholic Church. Though historical in nature, as well as theological, the result in this instance may be primarily neither a work for historians nor historical theologians, but rather simply: "a resource for identifying and studying Augustine's theology as it was developed in his preaching" (4) – that is, an exploration of "the relation between Augustine of Hippo's preaching and the development of his theology" (2). Research into the chronology of Augustine's preaching, including his *Tractatus in Iohannis euangelium* and *Enarrationes in Psalmos*, allows for a historical analysis of "the different ways that Augustine spoke about a particular topic" (5) – at times, e.g., on the Eucharist, demonstrating "no significant change in [Augustine's] thought but different emphasis in presentation" (6); while at other times, e.g., on forgiveness of sins, one discovers greater variety and/or less reliable chronologies. The greatest variation, according to the author, occurred in Augustine's discussion of Adam and Eve on the topics of human nature, inherited mortality, and punishment for sin – with some room for chronological precision in view of the first Pelagian controversy. What becomes clear through the author's introduction, post-script "Note for Instructors on Further Reading" (349-350), and a rarefied selection of the most illuminative and pertinent secondary sources

(351-354) is that these doctrinal and topical chapters can be studied independently (7), with a natural application, that of a teaching manual.

Ch. 1, "Interpreting the Scripture" (9-22) reviews principles and practices of Augustine's reading of the Bible, particularly in exegetical sermons and with special reference to familiar doctrinal themes – such as the Whole Christ, the Tyconian *Liber regularum*, and the occasional use of allegorical, figurative, or typological interpretations. Burns also makes note of the recurrent "constellation effect" of how – despite candid (or facile?) admission of his relatively unpracticed memorization of the Word of God, early in his career as bishop – Augustine regularly joined together verses from at times disparate locations in Sacred Scripture, famously used by Anne-Marie La Bonnardière (1970) to establish a chronology of Augustine's homiletic corpus. Such details appear within a concise, robust and always keenly insightful analysis of the basic christological and ecclesial lenses through which Augustine viewed God's Word. Perhaps more than other chapters, this short selection is determinative for the author's book as a whole, as Burns acknowledges (e.g., 20) how many of these interpretative basics will reappear in later thematic or doctrinal studies included in the work. Above all, the moral and pastoral mode of Augustine's preaching receives primary attention, a point the author wishes to emphasize throughout. Ch. 2, "Riches and Poverty" (23-47) duly explores the ethics of almsgiving – by whom, to whom, for what reason, from what source, and in relation to temporal/eternal goods. Here, the author proposes a surprising parallel in linking the basic contextual, relative value of property or wealth to another discussion on marriage and the sexual life: both goods to be enjoyed with proper restraint and in the right way: "God had intended [wealth] to be part of the human world. Both were misused by humans who had fallen from the love of God into the disordered desire for lower goods" (47).

In ch. 3, "Sin and Forgiveness" (48-83), one discovers an important fault line separating the distinctive views of major players: Tertullian's support of Montanist conservatism, Cyprian's articulation of the mechanics for rehabilitating heretics (or schismatics), and Augustine's sacramental emphasis upon the "indwelling of the Holy Spirit in the unity of the universal church as the basis for its sanctifying power" (48) and the presence of Christ at work in the clergy dispensing God's mercy, even apparently "unworthy" human ministers – what the author terms a "creative integration" of Augustine's North African predecessors, which seems to account for the *lex orandi*, actual practice, more effectively. One familiar note in the exposition of Augustinian sermons on sin and forgiveness is that of the Church of Christ as *corpus permixtum* – a mixed body of sanctified

and sinful believers (even impenitent ones; cf. 63), both laity and ordained clergy, each called to model Christ in extending compassion and forgiveness to others. Overall, the presentation thus deeply reflects another Augustinian trope of the “whole Christ” (see 83). While the episcopal faculty of dispensing God’s mercy receives special attention in the chapter, the author also points out Augustine’s move against Donatist sacramental theologies in relocating authority within the holy community itself, available for every Christian believer to exercise, not merely as the proper function of uniquely drawing power from a sinless college of bishops (81-82). As elsewhere, the point receives full textual support from the doctrinal-polemical writings of Augustine, as well as extensive data from his actual preaching before congregations, in a well-founded historical presentation that has clear directives (or at least implications) for contemporary faith practice today.

Subsequent chapters have much to say on Augustine’s many pastoral and theological concerns: not least ch. 10, “Christ and the Church” (255-284), where Burns notes a kind of ambiguity in Augustine’s use of the latter term (269) while also plumbing the depths of post-baptismal sin, the eucharistic body of Christ, the priestly nature of the Church, and the personal union of Christ with his bride (278). According to the author, “...Augustine continually eliminated the privileged role of the clergy as mediators between God and the people that was at the heart of the Donatist controversy over the fidelity of the bishops. The mediating role belonged to Christ” (279). Such clarifying remarks, set in the context of the work’s introduction, do not require extensive interpretation to be applied in intra-ecclesial dialogue today in the post-conciliar era since Vatican II, yet this level of cultural analysis does not emerge on the surface of Burns’s discussion. Absent any formal conclusion to the volume, such an effort explicitly applying Augustine’s insights and discussing the results remains one of many possible thoughts the reader is left to ponder.

For its comprehensive vision and didactic treatment of the material in clear language, this book will surely lend itself to such a classroom use among students of advanced studies in theology and religion or divinity and some ministry programs. At the same time, it also summarizes many recent updates in scholarly literature, meaning that readers may find the author’s meditations fertile ground for exposing the roots of further avenues of research in Latin patristic preaching. Most of all, Burns also surely accomplishes – in most compelling fashion – his stated goal of demonstrating the on-going pastoral relevance of this ancient Christian leader.

Joseph Grabau

DINGLUAIA, Lal, “*The Letter Killeth*”. *Redeeming Time in Augustine’s Understanding of the Authority of Scripture* (Studia traditionis theologiae 51), Turnhout, Brepols, 2022, 217 p.

Augustine’s discussion on time had a significant influence on philosophy and intersects with many domains in his theology. In his recent book, Lal Dingluaia places the authority of Scripture under the lens of time and temporality. As a minister in the Presbyterian Church of India, Dingluaia aims to demonstrate that, in Augustine’s view, the authority of the Bible does not solely stem from “the Book” but is also intertwined with the concept of time. The exposition itself is original and covers multiple dimensions of the historical context. However, readers may find themselves disappointed after reading, as they will discover some perplexing elements in the book’s structure and logic.

The book consists of eight chapters, divided into four parts. Following the introduction, the first part explores the meanings of authority and the Scripture within the ancient context. Ch. 1 is dedicated to clarifying the definition of the term “authority” in ancient times and illustrates how different aspects of time played a role in the concept of authority, using the case of Caesar Augustus. The author then explores the changes that occurred in this secular concept within the early Christian context. In ch. 2, the evolution of the biblical canon is presented with a focus on the situation in Augustine’s era. In these two chapters, the author provides a solid and detailed account of the history of the concept, but some pitfalls emerge. The link between the two chapters is rather tenuous, and the concept of time that stands out in the text has nothing to do with Augustine’s own view. Although the rest of the book analyses several of Augustine’s works, over 60 pages of groundwork is still too long.

Two of Augustine’s works, *Confessiones* and *De doctrina Christiana*, become the subject of ch. 3 and 4 respectively. Although *Confessiones* is famous for its discussion of time in book XI, ch. 3 focuses on Augustine’s early attitude to the Bible and his transformation under the influence of Ambrose. Time is not studied as an independent concept, but is considered as a narrative thread. What is perhaps revealed more in this chapter is how Ambrose’s principles are presented in Augustine’s understanding of Scripture. Ch. 4 focuses on describing the context of the North African church through *De doctrina Christiana*, emphasizing the influence of the Donatist controversy on Augustine’s theological ideas, and paying special attention to Tyconius. Acknowledging that Augustine did not mention Tyconius in the book, Dingluaia still tries to prove the importance of this Donatist theologian through the text of Augustine’s subsequent works.

I believe this analysis is methodologically flawed. In the first place, it seems imprudent to skip the early works of Augustine and go directly to the narrative in *Confessiones*. Similarly, ch. 4 fails to convince me why *De doctrina christiana* is of extraordinary importance to the notion of *tempora christiana*. Augustine had already discussed the relationship between authority and the knowledge of God since *De ordine*. He began discussing the concept of the Christian era as late as *De vera religione*, where his main enemies were still the Manichaeans. If one wants to illustrate the main religious contexts facing Augustine during this period, then the Manichaeism discussed in ch. 6 is undoubtedly the more important and relevant to the theme of time. Instead of respecting the logic and chronological sequence of the texts, the author chooses the material according to his own presuppositions. Moreover, using the content in later works to discuss earlier works is a misleading approach. As a theologian who continuously develops his ideas, Augustine's consistency as expressed in his writings is debatable. Some of the changes in viewpoints in subsequent works mean that it is difficult to prove that the impact of a certain person is permanent.

Dingluaia then proceeds to delve into the development of Augustine's thought, with a special focus on specific biblical passages. The core of ch. 5 is the debate between Augustine and Jerome. Jerome's view is presented first, followed by Augustine's response. The two scholars' methods of establishing the authority of the Bible are compared through their interpretations of the dispute between Paul and Peter. Jerome defended the consistency of the Scriptural characters through reason and scholarship, whereas Augustine emphasized humility and truth. The historical dispute between these two is also understood within the context of authority: Jerome represents the interpreters, while Augustine has a kind of authority from his ecclesiastical office. Dingluaia takes a position aligned with Augustine's perspective in analyzing his commendation of virtues and love, highlighting that the redemptive act is at the centre of his interpretation. In the concluding remarks of this chapter, Dingluaia points out that the essence of time can help resolve tensions within biblical narratives.

Ch. 6 examines how the Manichaean past influenced the methods and views of Augustine. The central role of Paul is reaffirmed. Dingluaia first demonstrates the inspiring role of Paul in the doctrines of Manichaeism. Then the responses of Augustine to the Manichaean claim that the Old Testament is corrupted are widely explored in his early works. In his commentary on Genesis, Augustine attempted to find proofs in Pauline epistles to show the apostle's true attitude

towards the Jewish tradition. Meanwhile, he also used the events in Genesis to elucidate Paul's ambiguous words. This mutual interpretation is built upon the interaction between the Incarnation of Christ and historical time.

From this perspective, the book comes to its final section, wherein Augustine's systematic discourse in *De civitate Dei* is presented as the "definite shape" of his theological ideas. By introducing the historical context of Rome's ideological meaning, Dingluaia makes efforts to integrate the material on authority from ch. 1 into the discussion. He argues that *Confessiones* critically reflected on the propaganda about "eternal Rome" through retrospection, and Augustine's experiences in both Rome and Milan influenced his attitudes and understanding. On this basis, Dingluaia regards Augustine's deepening understanding of the African context over the years as a significant source for the formation of his view about the privilege of the scriptural canon. To uphold this privilege, Augustine both defended the historical authenticity of the Bible and assigned a special role to the Septuagint translation, which created some tensions between these two positions. Dingluaia refrains from making a comment on the challenge faced by Augustine. His emphasis lies in portraying the biblical authority as a relationship in which humans can perceive the progression of God's salvation plan through time.

The book concludes with Augustine's *Retractationes*. Ch. 8 provides a series of observations about changes and developments in Augustine's views. The Scripture is considered indispensable in the discussion, while changes in his ideas are reflected in the way Augustine used passages in exegesis. In his later years, Augustine also recognized the crucial role of humans in the ministry related to the Scriptures. Dingluaia highlights the evolving nature of Augustine's view. He sees the true meaning of pursuing orthodoxy in Augustine's refutations of Manichaeism and Pelagianism: maintaining the right relationship with God. Augustine later came to believe that Christians in this world cannot attain perfect love but must progress toward the eternal Christ. Human nature, corrupted by original sin, requires the authority of the Scriptures, while the love inspired by grace transcends this temporal authority, leading towards the eternal Christ.

The extensive use of materials and research in this book is highly valuable and solid. However, the aspect of time, which is a crucial part of the theme, does not seem to be explained very clearly. Although the author suggested that he took into account the development of Augustine's ideas over time, the structure implies that he may not have fully grasped this point. Overall, the content of this book is

somewhat fragmented. It is also challenging to discern how much Augustine's unique view of time played a role in his arguments. Therefore, I would recommend this book to readers who are particularly interested in the authority of Scripture. If someone is motivated to understand the relationship between Augustine's theory of time and salvation, it might be more helpful to explore other options.

Zinan Zhang

DOLBEAU, François – DULAËY, Martine (dir.), avec une équipe de chercheurs, AUGUSTIN, *Sermons Dolbeau. 1-10* (Bibliothèque Augustinienne 77/A), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2020, 541 p.

Le présent volume est, à plusieurs égards, exceptionnel.

D'abord, il s'agit, les *tractatus in Iohannem et les enarrationes in Psalmos* mis à part, du premier volume de la Bibliothèque Augustinienne consacré aux sermons. Le choix s'est porté sur les sermons authentifiés par François Dolbeau, lors d'une découverte exceptionnelle qui a permis non seulement de découvrir de nouveaux sermons, mais aussi de connaître certains textes dans une version augmentée. À l'heure où nous écrivons ce compte-rendu, deux autres volumes (consacrés aux sermons 11 à 20 [BA 77B] et 21 à 25 [BA 78A]) ont paru.

François Dolbeau a publié dans différents articles, puis dans la collection des Études Augustiniennes, en 1996, l'édition de ces sermons. Ce volume est quant à lui le résultat de plusieurs séances de séminaires, qui ont rassemblé, sous la direction de François Dolbeau et de Martine Dulaey, une équipe de chercheurs, spécialistes de patristique, et plus spécifiquement d'Augustin (Isabelle Bochet, Laetitia Ciccolini, Jérémy Delmulle). Chaque sermon a été travaillé par un chercheur particulier, qui a présenté en séance son travail et a ainsi bénéficié de conseils avisés. Révisée par François Dolbeau, l'édition aussi été discutée lors des différentes séances. Il s'agit donc d'un travail collaboratif, exceptionnel à cet égard.

Ce volume vient combler un manque cruel, car il manquait la traduction en français de ces textes, alors même que les sermons Dolbeau sont traduits, depuis plusieurs années, en anglais, en espagnol, en italien. Le projet de traduction avait été initié, puis interrompu il y a plusieurs années. Les traductions faites alors ont été reprises par les différents responsables des sermons, comme cela est indiqué à la fin de chaque sermon.

La qualité du volume est, enfin, exceptionnelle, qu'il s'agisse des introductions, des textes édités, des traductions, fluides et fidèles, des notes en bas de pages, et des précieuses notes complémentaires.

L'introduction, remarquable, rappelle tout d'abord le fait que les sermons ont trop longtemps été sous-estimés par les critiques, davantage intéressés par les œuvres doctrinales. L'aspect discontinu des sermons fait que ces textes étaient souvent déconsidérés ou perçus comme secondaires. Cependant, depuis quelques décennies la perspective change, au gré des découvertes et des différentes études, historiques, rhétoriques, philologiques, qui tentent de prendre en compte la spécificité de la production homilétique. Le présent volume s'inscrit ainsi dans cette redécouverte de la littérature homilétique. L'introduction expose ensuite très efficacement et brièvement ce que sont les sermons et l'art d'Augustin prédicateur, ainsi que les conditions matérielles de la prédication. Après avoir présenté les sermons de Mayence, l'introduction s'attache à la transmission des sermons dits Dolbeau, de façon claire et simple. L'introduction aborde aussi la question des thèmes des sermons, qui sont très divers. Comme le soulignent les auteurs dès l'introduction, si ces textes peuvent intéresser de prime abord surtout des historiens, cependant les sermons présentent plusieurs éléments historiques, juridiques, concernant des *realia*, que l'on ne connaît parfois que dans ces textes, ce qui les rend d'autant plus indispensables. Avant une très riche bibliographie, que l'on peut compléter par celle de l'article *Sermones ad populum* rédigé par F. Dolbeau dans l'*Augustinus-Lexikon*, les auteurs reviennent sur la datation et la localisation des sermons, en discutant notamment sur les travaux d'A.-M. La Bonnardière et de P.-M. Hombert.

Chaque sermon est précédé d'une courte, mais efficace introduction qui indique le contenu du sermon, sa composition, les conditions de production, la ou les datations proposées, puis une bibliographie des éditions et traductions, et des études. Chaque introduction donne ainsi un bilan remarquable des études en cours et des questions de localisation et datation ; les auteurs prenant le plus souvent parti de façon mesurée et argumentée. Puis sont proposées une édition et traduction annotée des sermons.

Quelques remarques de détails au sujet de quelques sermons. Dans le sermon Dolbeau 1 (40-41), on pourrait relever le passage dialogique du paragraphe 5, qui n'est pas sans faire penser aux passages dialogiques exégétiques que l'on rencontre dans des œuvres catéchétiques d'Ambroise. Le sermon Dolbeau 2 présente un cas assez intéressant d'un trouble arrivé la veille, qui a empêché Augustin de prendre la parole. À la p. 69, une note pourrait relever, mais c'est

un détail, que l'expression *caritas uestra* est fréquente chez Augustin, et elle pourrait être comparée à ce que font d'autres prédicateurs. De même, tous les passages dialogiques, nombreux dans les sermons (comme Dolbeau 2, 8 ; 9 ; 21), pourraient faire l'objet d'une synthèse ou d'une analyse, ainsi que l'utilisation, elle aussi fréquente, d'une seconde personne du singulier collective (par exemple Dolbeau 2, 9 ; 19 ; 3, 14). De même, la rhétorique du spectacle pourrait être mise en lien avec l'article récent de Frédéric Chapot, dans l'ouvrage de S. Wyler et E. Valette, *Spectateurs grecs et romains. Corps, régimes de présence, modalités d'attention*, Paris, 2023, par exemple dans Dolbeau 2, 20. Au sujet du théâtre, un renvoi (117, n. 132), pourrait être fait à l'ouvrage de Lugaresi, *Il teatro di Dio*, 2008. On aurait également pu faire un article consacré à l'image de l'hérétique ou aux différentes hérésies présentées dans les sermons. On peut se demander si le sermon 3 est complet, tant la fin est un peu abrupte. La question n'est pas posée. Ce ne sont que des détails. L'annotation est absolument remarquable, chaque difficulté est éclaircie, les parallèles avec d'autres œuvres sont données, avec une grande économie.

Quant aux notes complémentaires, elles ne peuvent que forcer l'admiration par leur concision, leur clarté et leur efficacité. Il faudrait toutes les mettre en valeur, mais on peut cependant mettre en lumière particulièrement la note consacrée à l'organisation des basiliques (note 1), celle sur les sermons d'Augustin consacrés à la naissance de Jean-Baptiste (note 5), sur la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré (note 8), sur le *character* (note 9), sur le chirographe (note 11), à compléter par la n. 11, p. 186, du BA 25A.

Des *indices*, bibliques et des auteurs anciens, d'une grande précision, clôturent le volume.

Il s'agit donc d'un volume remarquable, d'un outil de travail très précieux, qui renouvelle l'approche d'Augustin. Nous nous réjouissons que l'entreprise se poursuive dans les trois volumes suivants.

Mickaël Ribreau

FAGNONI, Anna Maria, *Il corpus di Porcario di Lérins. Attribuzione, tradizione, eredità*, Roma, Città Nuova, 2022, 379 p.

Figure *a priori* mineure de l'histoire de Lérins à côté des illustres moines-évêques tels qu'Honorat, Hilaire, Eucher ou encore Césaire, Porcaire se distingue toutefois par une production littéraire dont l'importante diffusion à l'époque médiévale révèle son statut majeur, eu

égard notamment à la législation monastique. L'ouvrage d'Anna Maria Fagnoni, comme le rappelle Paolo Chiesa dans sa préface (5-7), se présente comme la première monographie scientifique centrée sur Porcaire et son œuvre. Cette dernière se compose des *Monita*, de la *Regula Macharii*, ainsi que de l'*Admonitio ad filium spiritalem*, formant, selon Adalbert de Vogüé, un parcours programmatique ordonné des *Monita* à l'*Admonitio*. L'analyse d'A.M. Fagnoni, à travers une entière révision de la traduction manuscrite, renouvelle et enrichit la connaissance de cette production littéraire, tout en la mettant en perspective avec son influence majeure dans les règles monastiques de l'époque carolingienne. Cette étude se concentre en particulier sur l'*Admonitio*, œuvre pseudo-basilienne si l'on s'en tient aux indications des témoins manuscrits. Alors qu'Adalbert de Vogüé attribue cette œuvre à Porcaire et la présente comme un point d'achèvement, A.M. Fagnoni avance l'hypothèse selon laquelle l'*Admonitio* serait davantage le fruit d'un remaniement lié à Rufin et à sa traduction de l'*Asceticon* basilien. Dès lors, l'*Admonitio* constituerait, dans un parcours inverse, un fonds préexistant aux *Monita* et à la *Regula Macharii*.

L'introduction (9-12) constitue un bref état de l'art sur les études liées à Porcaire, en particulier pour revenir sur les insuffisances de l'édition de Paul Lehmann (1955), avouées de lui-même par ailleurs. Les lacunes et les problèmes textuels soulevés par ce point de départ justifient une nouvelle investigation de la tradition manuscrite, dans le but de traiter de la constitution et des origines du texte de l'*Admonitio*, problème central, selon A.M. Fagnoni. Après avoir expliqué sa perspective ainsi que son plan d'étude, A.M. Fagnoni rappelle que cet ouvrage n'aspire pas à apporter de réponses définitives sur l'origine de l'œuvre de Porcaire, mais se présente comme une série d'hypothèses accompagnant un travail préparatoire indispensable à l'élaboration d'une nouvelle édition de l'*Admonitio*.

Le premier chapitre (*Lérins e le Regole dei Padri*, 15-24) se présente comme un parcours synthétique de l'histoire de Lérins entre le v^e et le vi^e siècle, depuis sa fondation en passant par les différents abbés à la tête du monastère. Ce panorama est directement mis en lien avec l'examen des *Regulae sanctorum Patrum* (à savoir la *Regula Quattuor Patrum*, la *Secunda Regula Patrum*, la *Regula Macharii*, la *Regula Orientalis*, ainsi que la *Tertia Regula Patrum*) ainsi que les débats que ces textes ont suscités, notamment entre Adalbert de Vogüé, Clemens Maria Kasper et Jean-Pierre Weiss, sur l'origine et l'évolution de la vie monastique à Lérins entre anachorétisme et cénobitisme.

Le deuxième chapitre (*L'abate Porcario e le opere a lui attribuite*, 25-96) est entièrement consacré à Porcaire et son œuvre. Après

une présentation de l'abbé lérinien à travers les témoignages qui nous en sont parvenus, A.M. Fagnoni examine successivement ses trois œuvres selon une méthodologie rigoureuse : description de l'œuvre et de son contenu avec citations à l'appui, sources et tradition manuscrite (y compris la tradition indirecte), diffusion et devenir de l'œuvre, notamment au sein de recueils de règles monastiques, examen des éditions, sans oublier une mention de nouveaux témoins (18 pour les *Monita* par rapport à l'édition de Wilmart, par exemple).

L'*Admonitio* fait l'objet du dernier examen : partant du constat que les débats ouverts par Paul Lehmann et Adalbert de Vogüé se concentrent essentiellement sur des analyses textuelles, A.M. Fagnoni rappelle l'importance d'une nouvelle exploration de la tradition manuscrite, jusqu'alors négligée, et ouvre une discussion en trois points pour approfondir l'hypothèse de l'« ombre de Rufin » (80). Tout d'abord, la comparaison entre l'édition et l'apparat de Lehmann avec le texte de la *PL* 103 l'amène à suggérer que le texte de l'*Admonitio* a fait l'objet d'interventions correctives volontaires, qui ne seraient pas simplement le fruit du hasard de la transmission manuscrite. L'analyse d'A.M. Fagnoni l'amène également à rapprocher l'œuvre d'un modèle grec et à expliquer la différence entre la version « longue » et la version « courte » de celle-ci par l'intégration postérieure de passages non traduits, alors qu'une copie d'une traduction non révisée circulait déjà. Le deuxième point de discussion se concentre ensuite sur les similitudes de l'*Admonitio* avec l'*Asceticon Paruum* traduit par Rufin, poursuivant là encore les débats ouverts par Lehmann et Adalbert de Vogüé. Enfin, dans un dernier point, A.M. Fagnoni affine encore la comparaison entre les deux œuvres, en particulier sur le motif de l'obéissance, pour avancer l'hypothèse d'une « osmose » (92) entre elles à travers le travail de Rufin. Celui-ci aurait, selon elle, revu l'*Admonitio* en regard de l'*Asceticon*, intervenant parfois sur ce dernier également. En conclusion, l'analyse d'A.M. Fagnoni met en avant le rôle central de Rufin concernant l'origine de l'*Admonitio*, mettant ainsi à distance l'hypothèse d'Adalbert de Vogüé sur la dynamique de lecture entre les œuvres liées à Porcaire.

Le troisième chapitre (*La vita del testo dell'Admonitio : la tradizione manoscritta*, 97-256) représente ensuite la majeure partie de l'ouvrage. Ayant démontré la nécessité de revenir à la tradition manuscrite de l'*Admonitio*, A.M. Fagnoni propose une recension mise à jour des témoins manuscrits de cette œuvre. Cette partie descriptive, avec plus de 250 manuscrits, permet d'atteindre plus du double des manuscrits mentionnés par Lehmann, tout en offrant une notice pour chacun des témoins mentionnés. Une erreur nous a été signalée p. 238 et 270 : lire LVI.6.9, et non 211, pour le manuscrit de Volterra.

L'ouvrage s'achève par un appendice présentant un extrait du manuscrit Milano, Biblioteca Ambrosiana F 105 sup. Ce passage pourrait constituer, selon A.M. Fagnoni, un témoignage des *Electa quaedam* de Rufin. Contre l'idée de morceaux choisis de l'*Admonitio*, A.M. Fagnoni présente ces passages comme une potentielle source sur laquelle Rufin aurait travaillé en même temps que l'*Admonitio*.

L'ouvrage est complété par une importante bibliographie ainsi que des index (des noms et textes anciens, des noms modernes, des lieux, des manuscrits, ainsi que des différentes figures associées à l'histoire des manuscrits).

Paolo Chiesa l'indiquait dans sa préface, cette monographie représente un jalon important dans la redécouverte de l'œuvre de Porcaire. L'analyse d'A.M. Fagnoni se caractérise par une très grande prudence ainsi que par un souci d'exhaustivité, notamment philologique, comme en témoigne la nouvelle recension proposée, multipliant les données jusqu'alors disponibles. Les analyses textuelles témoignent des liens au sein du corpus lérinien, et comme l'indique A.M. Fagnoni, un croisement avec la monographie de Laurent Ripart¹ (parue au moment de la finalisation de cet ouvrage) permettrait d'approfondir encore les recherches sur l'origine du monachisme lérinien. S'il demeure certes des interrogations et des lacunes, comme A.M. Fagnoni le signale elle-même, cet ouvrage apporte néanmoins une précieuse contribution pour une nouvelle étude de ce corpus.

Léa Zéringer

FRUCHTMAN, Diane Shane, *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond. Surviving Martyrdom* (Routledge Studies in the Early Christian World), Abingdon – New York, Routledge, 2023, 280 p.

The Routledge Studies in the Early Christian World series aims to provide a platform for ground-breaking research in the field of Early Christianity. In this context, the monograph entitled *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond: Surviving Martyrdom*, authored by Diane Shane Fruchtmann, an Assistant Professor of Religion at Rutgers University, emerges as a compelling and carefully crafted scholarly contribution, aligning perfectly with the series's pursuit of state-of-

¹ L. RIPART, *Les déserts de l'Occident, Genèse des lieux monastiques dans le Sud-Est de la Gaule (fin IV^e-milieu V^e)* (Collection d'études médiévales de Nice 18), Turnhout, Brepols, 2021.

the-art scholarship. This book boldly challenges conventional perspectives on martyrdom within the late antique milieu. Fruchtman's central argument revolves around the concept of living martyrdom, wherein martyrdom need not culminate in physical death due to persecution. She accomplishes this by delving into the writings of Christian figures such as Prudentius, Paulinus of Nola and Augustine of Hippo, examining their respective viewpoints on this transformative notion.

The introductory section of the book immediately immerses the reader in a thought-provoking exploration of martyrdom in late antiquity, calling into question traditional notions of this phenomenon. This introduction effectively serves as a precursor to the rich tapestry of historical and theological insights presented within the book's subsequent chapters. Drawing upon the historical context, Fruchtman illuminates the existence of living martyrs and provides concrete examples, all the while critically challenging the prevailing modern scholarly consensus that has by and large equated martyrdom with death. She clearly underscores the necessity for a comprehensive re-evaluation and a more nuanced understanding. Throughout her exploration of martyrdom and its evolution in the works of Prudentius, Paulinus and Augustine, Fruchtman's commitment to investigating the intricacies of this historical and theological phenomenon is commendable.

The book is composed of six systematically assembled chapters, each lending integral support to Fruchtman's central thesis: that living martyrdom held profound and enduring significance in late antiquity. The opening chapter mines the intricate world of Prudentius, the martyr-poet, while closely examining his *Peristephanon*. Fruchtman explores his narratives of five martyrs: Quirinus, Vincent, Encratis, Gaius and Crecientius. She posits that Prudentius embarked on a subtle and nuanced mission: to disentangle martyrdom from its traditional association with death "so that it could be used more broadly in Christian worldviews" (26). Fruchtman's reading into what she considers Prudentius's artful use of ambiguity and rhetorical finesse is certainly innovative. In her opinion, this strategic vagueness obliges Prudentius's audience to actively engage with the narrative, positioning them as witnesses to an underlying truth and inviting them to challenge pre-conceived notions about martyrdom.

The second chapter delves into the theme of witness as a defining facet of martyrdom within Prudentius's corpus. Fruchtman compellingly argues that Prudentius presents witness as a viable alternative to death in the martyrdom equation. She argues that his subtle appeal to discern typological connections to Christ within the web of human

experiences encourages readers to immerse themselves in a matrix of Christ-like manifestations and spiritual reconfigurations. Moreover, she notes that, using various rhetorical strategies, Prudentius reframed and transformed martyrdom into a profound interior transformation rather than a mere absence of corporeal demise.

Subsequent chapters shift the focus to Paulinus of Nola, shedding light on his vigorous efforts to safeguard the martyr status of living exemplars, particularly Felix. Fruchtman examines Paulinus's thesis, one that redefines martyrdom as an intrinsic process of "an embodied reorientation toward God" (96), surpassing the normal association with suffering and death. As described by her, martyrdom, in Paulinus's perspective, crystallizes as the "willingness to do what God demands" (111). While Paulinus's emphasis on the primacy of the human will might initially suggest a detachment from corporeal involvement, Fruchtman underscores the interdependence of the corporeal and the spiritual within Paulinus's framework of martyrdom. In ch. 4, Fruchtman embarks on an exhaustive exploration of the far-reaching impact of Paulinus's message within his immediate setting. This throws light on Paulinus's grand design: to ignite the collective zeal of the Christian community, guiding everyone toward the pursuit of living martyrdom. This path, as Paulinus understood it, involves not only an emulation of the martyrs but also the imitation of Christ himself.

Ch. 5 emphasizes the pivotal role of living martyrdom in Augustine's theological reflections by means of an examination of his sermons. Fruchtman contends that this unique form of martyrdom, divorced from physical death, constitutes an integral part of Augustine's martyrdom discourse. She carefully unpacks Augustine's emphasis on intention-centred acts and the concept of imitating martyrs as constitutive of martyrdom. In her opinion, "Correct *causa* was what made one a martyr" (192), attainable and sustained only through divine intervention. In Fruchtman's view, Augustine's articulation of martyrdom without its traditional connotations of death serves as a prism through which his pastoral concerns regarding interiority and unwavering devotion to the divine will were diffused. The final chapter navigates Augustine's promotion of living martyrdom and the rhetorical artistry employed to render this concept palpable. Fruchtman posits that for Augustine, martyrdom encapsulates "a broad mentality shift toward thinking of oneself as engaged in continual combat" (217). This struggle necessitates "a lifetime of undiminished vigilance and obedient trust in the will of God" (226). Although largely imperceptible in everyday life, this transformative journey carries profound significance, reshaping a Christian's perception of existence.

In general, *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond: Surviving Martyrdom* offers a pressing call to revisit and revise established definitions of martyrdom in Early Christianity. Diane Shane Fruchtmann's sharp analysis illuminates the multifaceted landscape of late antique Christian thought on martyrdom. Her engagement with existing scholarship is not only noteworthy but also underlines the importance of her historical, historiographical and political correctives (15–16). These contributions provide invaluable insights into martyrdom as a dynamic and evolving phenomenon. That said, while her arguments are valid and intellectually stimulating, they are not devoid of challenges. The interpretation and analysis of a topic as complex as martyrdom within the early Christian writings exhibit differences across scholars. Consequently, it is not surprising that discussions surrounding martyrdom arouse diverse scholarly perspectives, breeding ongoing debates. The absence of a universally accepted definition for martyrdom perpetuates these discussions and disputes. However, it is crucial to emphasize that this does not diminish the value of Fruchtmann's contributions. Quite the contrary: her work introduces a fresh and potentially fruitful perspective, one that could yield significant insights when applied to other literary works and themes within the late antique period. Her work stands as an indispensable resource for scholars and researchers delving into late antiquity, Early Christianity and the intricate montage of martyrdom. She challenges us to earnestly engage with historical voices and experiences, shedding light on the spectrum of spiritual encounters within the Christian tradition. In all respects, Fruchtmann prompts us to perceive martyrdom through a new, nuanced prism – one that, in the eyes of early Christian writers, transcends death and underscores the sanctity of life as a form of martyrdom.

Aashu Alexander Mattackal

GUEYDIER, Thomas, *L'Augustin de François de Sales*, Paris, Cerf, 2021, 316 p.

Ce livre de Thomas Gueydier est le résultat d'une thèse soutenue en 2019 en lettres modernes à l'Université de Tours (France) et traite de la présence de la pensée augustinienne dans l'œuvre de François de Sales, évêque de Genève comptant parmi les théologiens les plus considérés de son temps. L'auteur propose non seulement d'analyser les références à Augustin dans l'œuvre de François de Sales, mais il porte également attention aux réponses des trois publics auxquels

il s'adressait. Voilà pourquoi le livre est divisé en trois parties, qui reflètent les trois groupes de lecteurs ou auditeurs avec lesquels François de Sales entrait lui-même en dialogue, à savoir les réformés, les humanistes et les mystiques de la fin du ^{xvi}^e et du début du ^{xvii}^e siècles. Gueydier précise que chaque groupe se caractérise par des représentations et des attentes spécifiques qui peuvent être définies sur le plan thématique, lexical et référentiel. Bien entendu, il est possible que certains thèmes, certains termes et certaines références puissent être communs à l'un ou l'autre de ces publics. Pour les réformés, il s'agit par exemple des thèmes théologiques comme l'articulation entre grâce et liberté et des mots comme 'grâce' ou 'libre arbitre'. Outre à Augustin lui-même, ils se réfèrent à Luther et Calvin comme des autorités. Les humanistes sont plutôt fascinés par des thèmes qui concernent les capacités intellectuelles ou affectives de l'homme. Ils se servent des termes comme 'Anciens', 'science' ou 'honnêteté' et invoquent les grandes figures de l'Antiquité ainsi qu'Érasme et Montaigne. Le dernier groupe, celui des mystiques, a une prédilection pour des thèmes proprement spirituels qui ont Dieu pour objet et qui traitent de Dieu à travers la perspective d'une expérience personnelle. Ils préfèrent un vocabulaire singulier qui témoigne d'une appropriation originale du lexique traditionnel ou bien d'influences étrangères comme 'volonté essentielle' ou 'inaction'. Ils préfèrent des autorités comme le théologien grec Denys. Gueydier ajoute encore que les références de François de Sales à Augustin sont à la fois explicites et implicites. Il s'agit de citations textuelles, mais également de paraphrases salésiennes et de passages qui seulement mentionnent le nom d'Augustin. Il conclut son introduction en affirmant que la triple conversation de François de Sales avec ses contemporains se caractérise par rupture, continuité et déplacements multiples. Les trois parties de son œuvre illustrent son propos. En guise de conclusion Gueydier qualifie l'Augustin de François de Sales par trois adjectifs : polyphonique, paradoxal et charnel. L'Augustin est polyphonique parce qu'il se trouve au cœur d'un jeu d'intertextualité remarquable : il est composé de plusieurs types d'augustinismes pour différents publics visés. L'œuvre salésienne est également triplement paradoxale : le paradoxe de l'amour, le paradoxe de l'*humanitas* et le paradoxe de l'autorité. Finalement, l'Augustin de François de Sales est un Augustin charnel : il est étranger à toute forme d'abstraction, de systématisation et de théorisation. Les idées et les ouvrages de saint Augustin comme de François de Sales restent une source d'inspiration inépuisable.

Els Agten

HERNÁNDEZ LOBATO, Jesús – PRIETO DOMÍNGUEZ, Óscar (eds.),
Literature Squared. Self-Reflexivity in Late Antique Literature
 (Studi e testi tardoantichi 18), Brepols, Turnhout, 2020, 314 p.

Ce volume collectif est en partie issu de communications présentées lors de la cinquième « ISLALS conference », organisée par les éditeurs du volume à Salamanque en octobre 2017.

Le livre est consacré à la question de la réflexivité dans les œuvres tardo-antiques, considérées par les auteurs comme particulièrement réflexives. La notion de réflexivité a ici deux sens, comme l'indique l'introduction : d'une part, la réflexion sur la littérature passée ; d'autre part, la réflexion sur l'œuvre en cours, c'est-à-dire la dimension métadiscursive des œuvres tardo-antiques. L'introduction, peut-être un peu rapide, donne les grandes lignes du volume, qui comprend deux parties : l'une consacrée à la première conception de la réflexivité, à savoir le lien avec la littérature passée, et l'autre consacrée à la dimension métadiscursive. Les auteurs auraient pu évoquer le précédent de l'ouvrage collectif dirigé par P. GALAND-HALLYN et V. ZARINI, *Manifestes littéraires dans la latinité tardive : poétique et rhétorique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009. Il aurait été utile, en introduction, de souligner pourquoi la réflexivité est particulièrement intéressante à l'époque tardive, et en quoi les auteurs tardifs, en particulier chrétiens, s'inscrivent dans une tradition et doivent à la fois s'en démarquer et légitimer leurs œuvres. La part belle est faite aux œuvres de langue latine, et en particulier à la poésie. On peut noter que le poète Ausone est l'un des fils conducteurs du volume. Avant d'en venir à la présentation, on peut d'emblée souligner la qualité des articles, leur pouvoir de persuasion, fondée sur des textes traduits et commentés.

Venons en au détail. Dans la première partie, consacrée à l'inter-textualité, A. Peltari (*The Literary Horizons of the Poem In Euangelia*) étudie de façon précise le poème biblique de Sévère de Malaga. Après une solide histoire du texte, est explicité le lien avec le genre de la paraphrase et l'inscription dans cette tradition poétique. Ainsi, si Virgile reste un modèle, il doit cependant être analysé à travers le filtre de Juvencus et de Sédulius. M. Onorato (*Pinguia alabastra: Metaliterature and Intertextuality in Sidonius Apollinaris' Carmen 9*) étudie la dimension métalittéraire du *Carmen 9* de Sidoine Apollinaire, en étudiant en particulier l'image du parfum. Sidoine propose alors un jeu avec les *Épigrammes* de Martial. J. Hernández Lobato (*A Poet in Seventh Heaven: A New Reading of the Numerical Construction of Ausonius' Mosella*) s'attache au chiffre 7 dans la *Moselle*

d'Ausone, en lien avec le chant VI de l'*Enéide*, la *République* de Platon et le songe de Scipion dans la *République* de Cicéron. Il s'agit ici d'une intertextualité non par les mots, mais par la structure. M. Neger (*Lasciuire uetat mascula dictio: Metaliterary Reflections on Poems in Late Antique Prose Letters*) montre que les frontières entre prose et poésie sont plus lâches dans la littérature épistolaire tardive. Elle s'intéresse alors à Symmaque, Paulin de Nole, Sidoine Apollinaire et Ennode. Est analysée en particulier l'insertion de poèmes dans les correspondances en prose. Ó. Prieto Domínguez (*Literary Reflections in Hagiographical Proems*) propose une étude, sans doute un peu rapide en raison du très grand choix d'auteurs, des poèmes des œuvres hagiographiques, essentiellement en grec, afin de montrer qu'ils se présentent comme des exercices spirituels. L'œuvre de Sulpice Sévère (115-117) est rapidement évoquée, mais pourrait être approfondie ; le jeu subtil de rejet de la littérature antique non chrétienne dans un premier temps, puis la reprise, sous formes d'emprunts, d'expressions de Tite Live ou Salluste, aurait pu être évoqué. S.D. Smith (*The Chaste Bee and the Promiscuous Bee: Poetic Self-Reflexivity in John of Gaza's Ekphrasis and the Cycle of Agathias*) étudie le motif de l'abeille, de façon très subtile, chez Jean de Gaza et Agathias.

Dans la seconde partie, consacrée aux réflexions sur la littérature, G. Catapano (*Il volo di Medea e la voce della Ragione. Metaletteratura e autoriflessività nei Soliloquia di Agostino*) offre une remarquable étude du lien entre mythe et fiction dans les *Soliloques* d'Augustin. Il s'agit d'un article particulièrement riche sur le thème de la fiction dans cette œuvre, trop souvent négligée à cet égard. L'article relit certains passages d'Augustin à l'aune du *De inuentione* de Cicéron, en particulier de la distinction entre mythe et histoire. H. Kaufmann (*Unity in Late Latin Poetry*), à la suite des travaux de M. Roberts, travaille sur la notion d'organicité à travers une série de poèmes tardo-antiques. C. Coombre (*A Dancing Dwarf: Luxorius, Epic, and Epigram*) montre en quoi le poème 24 de Luxorius est un poème méta-poétique qui propose un véritable programme littéraire. E. Wolff (*Le discours des poètes de l'Anthologie latine d'époque vandale sur leur production épigrammatique*) étudie plusieurs poèmes de l'époque vandale, de Luxorius en particulier. Il montre en quoi il a une véritable conscience théorique de lien avec Martial. M.J. Falcone (*A Poet and his Fault: Metaliterary Hints in Dracontius' Satisfactio*) s'intéresse à la dimension métadiscursive de la *satisfactio* de Dracontius, en étudiant en particulier la notion de *culpa*, sans, peut-être, suffisamment en souligner la dimension théologique. B.P. Sowers (*Caught in Ausonius' Net: Self-Reflection and Poetic Circulation in*

Late Antiquity) étudie ensuite le lien entre la *Moselle* et le *Griphus* d'Ausone. Enfin, L.M. Tissi (*The 'Poetics of Enigma' as a Cultural Manifesto in Late Antique Proems (Fourth-Sixth Century AD): Some Case Studies*) s'attache à la poétique de l'énigme chez Claudien, Paulin de Nole et Jean de Gaza. Elle montre comment l'énigme permet de marquer le lien entre Dieu et l'homme, le poète étant alors un intermédiaire entre Dieu et le lecteur.

Ce riche volume se recommande ainsi par la richesse et la nouveauté des analyses présentées, et par les perspectives de recherche qu'il offre.

Mickaël Ribreau

HOSKIN, Matthew J.J., *The Manuscripts of Leo the Great's Letters. The Transmission and Reception of Papal Documents in Late Antiquity and in the Middle Ages* (Instrumenta patristica et mediaevalia 83), Turnhout, Brepols, 2022, 516 p.

Issu d'un ample travail de thèse (soutenue en 2015), l'ouvrage ici recensé répond à un besoin manifeste, bien signifié par l'auteur (21) : reprendre à frais nouveaux la recherche menée par les frères Giacomo et Pietro Ballerini (1753-1757) sur les manuscrits contenant des lettres de Léon (du ^v^e au ^{xv}^e s.) afin de fournir un dossier préparatoire à leur édition scientifique. Notons qu'il fallait un certain courage pour entreprendre cette tâche considérable et examiner près de 400 manuscrits répartis au total en 58 (92) plutôt que 45 (23) collections fournissant un nombre très variable de courriers (de deux à cent quatre lettres). Or, disons-le d'emblée, le défi est relevé, ce qui n'est pas une mince performance. Émaillé de nombreux tableaux comparatifs, l'ouvrage est tenu dans l'ensemble, même si des défauts de forme et des imperfections dans les renvois peuvent être observés ça et là¹. De même la

¹ Nous avons relevé les coquilles suivantes : p. 196 Avella (au lieu d'Avellana) ; p. 203 mansuetudinem (pour mansuetudinem) ; p. 225 recenions (pour recensions) ; p. 288 catalogue générale (pour catalogue général ; 2 fois) ; p. 301 considier (pour consider) ; p. 302 Howeivr (pour However) ; p. 398 le grand Chartreuse (pour la Grande Chartreuse) ; p. 418, *ep.* 30, recension (pour recensio) ; p. 442, *ep.* 110 seek (pour seeks) ... praise (pour praises) ; p. 454 *ep.* 150, Exitheus (pour Euxitheus). Certaines abréviations sont utilisées sans être explicitées : Eph2 (pour le concile d'Éphèse 449 visiblement) en *ep.* 39, p. 421 ; idem Eph1 (pour le concile d'Éphèse 431), p. 442, *ep.* 109. À la p. 410, on trouve CFM en *ep.* 7 tandis que l'indication complète figure en *ep.* 8 seulement (Corpus Fontium Manicheorum). À la p. 440,

bibliographie est assez riche, en dépit de quelques omissions (contributions de Rudolph Schieffer², de Laurence Dalmon ou de Giulia Marconi par exemple – ce qui aurait évité, au regard de ces deux derniers cas d'affirmer [359] que l'examen de l'origine des manuscrits nous conservant la *collectio Avellana* était délaissé³).

Consacré donc aux lettres conservées dont Léon de Rome (440-461) fut l'auteur ou le récipiendaire (au nombre de 173, selon la numérotation des Ballerini, dont 143 écrites par le pape), l'ouvrage débute par une introduction tonique, où est bien mis en évidence le double intérêt de l'enquête, technique et documentaire. Elle s'avère d'un côté conforme aux attendus de la série dans laquelle elle s'insère. Mais elle s'ouvre aussi, de l'autre, aux questions des rapports entre savoir et autorité et dès lors relève significativement de l'histoire culturelle du Moyen-Âge latin. En effet, durant cette époque, la ressource constituée par l'œuvre épistolaire de Léon contribue à former décisivement le droit canonique et la théologie en Europe occidentale (22). Aussi l'étude souligne-t-elle l'importance de différents moments-clés de la période qui sont aussi ceux durant lesquels on discerne une actualité plus intense de réunion en collections des lettres recopiées (périodes tardo-antique, carolingienne, réforme des XI^e-XII^e s., réaffirmation de la suprématie pontificale au XV^e s.). Dès lors, le choix d'un plan de type chronologique structurant l'ouvrage (et spécialement sa section centrale) s'avère pleinement justifié.

Répartissant son raisonnement en sept chapitres, Hoskin nous offre d'abord une présentation historique soucieuse de mettre en évidence les conditions de composition des courriers de Léon. S'attachant en premier lieu au droit canonique, il commence par ceux que

ep. 104, la mention de Hunt 1957 est indiquée mais elle ne se trouve pas dans la bibliographie. Il faut donc ajouter E. HUNT (trad.), *Pope Leo I. Letters*, New York, Catholic Univers. Pr., 1957.

² R. SCHIEFFER, « Der Brief Papst Leos d. Gr. an Theodoret von Kyros (CPG 9053) », in J. NORET (ed.), *ANTIΔΩPON. Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum, Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, Wetteren, Cultura, 1984, p. 81-87. Cette étude prouve de façon à nos yeux décisive qu'une ou plusieurs parties de cette lettre ont été interpolées. Voir encore notre livre, *Le siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique* (Collection de l'École française de Rome 460), Rome, École Française de Rome, 2012, p. 33-34.

³ L. DALMON, « Suivi d'une collection canonique entre Antiquité tardive et Haut Moyen-Âge. L'Avellana », in S. GIOANNI – B. GRÉVIN (eds.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle* (Collection de l'École française de Rome 405), Rome, École Française de Rome, 2008, p. 113-139 ; G. MARCONI, « La Collectio Avellana nell'XI-XII secolo: attualità di un testo tardo-antico nell'Alto Medioevo », *Cristianesimo nella storia* 39 (2018), p. 263-297.

l'on a considéré ensuite comme des décrétales, sans ignorer les imperfections de cette désignation classificatoire. Cette même section insiste ensuite sur l'enseignement christologique du pontife lors de la controverse chalcédonienne. En dépit de quelques inexactitudes⁴, le propos rassemble ici un ensemble de connaissances utiles, énoncées de façon équilibrée. Il fait même la place à des remarques décisives, comme celle qui indique comment Léon a procédé à de nettes modifications d'expression doctrinale, une fois constatées les difficultés de réception persistantes concernant le discours christologique qu'il avait consigné dans son *Tome à Flavien* (*ep.* 28 [449], p. 59)

Le ch. 2 traite ensuite des éditions imprimées des lettres de Léon, à commencer par celle de Giovanni Bussi (1470). S'il vise à l'exhaustivité, Hoskin sait aussi pointer clairement les avancées les plus significatives en la matière. Il souligne ainsi l'importance de l'œuvre scientifique accomplie par Pasquier Quesnel (1675) qui, le premier, identifie une collection très ancienne et majeure à laquelle son nom restera attaché (*Quesnelliana*). L'auteur relève encore que l'entreprise capitale des Ballerini déjà évoquée a été lancée à l'initiative du pape Benoît XIV : il s'agissait de rendre obsolète le travail du janséniste français. Indéniable, le succès de leur édition est prorogé par son insertion dans la patrologie latine de Migne au milieu du XIX^e s. En dépit de ses limites, elle reste à ce jour la seule à fournir la totalité des 173 textes conservés. Car, comme Hoskin le souligne à dessein, E. Schwartz, dans sa monumentale parution des *Acta conciliorum oecumenicorum*, s'en tient aux pièces destinées à l'Orient et les publie en fonction de leur collection d'appartenance. Dans le Volume II-4 de 1932, il privilégie ainsi la plus ample des collections, la *Grimanica*, tandis que, à la même période, C. Silva-Tarouca conçoit pour l'essentiel son projet⁵ selon une priorité donnée à la même logique, celle qui s'en tient à un seul recueil, tout en privilégiant, à raison, un autre ensemble, la *Ratisbonensis*.

Descriptifs, les quatre chapitres centraux (3-6) présentent donc dans un ordre de type chronologique les 58 collections classées selon

⁴ La définition de foi chalcédonienne n'est pas un σύμβολον (39) mais un ὄρος, un texte de foi technique qui ne s'adresse pas à tous les fidèles ; l'exil infligé à l'Alexandrin Timothée Aelure intervient en 460 et non en 459 (61) ; p. 62, la lettre 1 attribuée à Gélase (492-496), qui se réfère à l'*ep.* 165 de Léon, date de 489. Elle engage donc l'autorité de son prédécesseur Félix II (III, 483-492). Voir notre ouvrage déjà signalé : *Le siège de Rome et l'Orient*, p. 38 et 300.

⁵ Notamment dans son édition intitulée *Sancti Leonis Magni Epistulae contra Eutychis haeresim* (Textus et documenta, series theologica 15 ; 20), 2 vol., Rome, Universitas Gregoriana, 1934-1935.

la date probable de leur constitution. Ces quatre sections s'ordonnent selon un rythme ternaire : recueils pré-carolingiens (3) et documentation attachée aux actes du concile de Chalcédoine (4), qui relève pour l'essentiel des mêmes siècles, collections d'époque carolingienne (5) puis post-carolingienne (6). Mieux, le contenu de chacun des chapitres est formulé selon un même plan (i : datation et contexte ; ii : manuscrits ; iii : relations entre manuscrits). En revanche, la longueur réciproque de chacun d'entre eux dépend de la documentation disponible et de la richesse du fonds. De ce point de vue, les ch. 3, nettement, et 5, moins, l'emportent (avec réciproquement 150 et 76 p.). Notons encore à titre général que les données relatives aux conditions d'accès aux manuscrits sont mises à jour (par l'indication des sites concernés si les *codices* ont été numérisés). Surtout, dans cet ensemble, Hoskin procède à des comparaisons entre texte des lettres et édition Ballerini (par le jeu des tableaux déjà évoqués). À partir des variantes significatives, il dresse aussi des *stemmata* en vue de figurer le rapport entre manuscrits au sein d'une même collection. Si le détail de ces modèles n'emporte pas toujours l'adhésion (ainsi du schéma proposé pour la *Quesnelliana* ou pour la *Dionysiana aucta*, réunie entre 850 et 872 [298]⁶), il s'avère dans l'ensemble convaincant et instructif. Il conforte aussi l'énonciation d'hypothèses suggestives (on pense à la reconstitution de 5 proto-collections, dont le profil est commodément retracé [469]). Mieux, l'inventaire minutieusement établi révèle combien la transmission des lettres de Léon ne procède pas originellement d'une collection unique mais répond, tout au long de son histoire manuscrite, à des logiques diversifiées d'envoi, de circulation, de conservation, d'association puis de copies.

Fort de cet enseignement, Hoskin trace donc la perspective de l'édition moderne espérée. Dans cet ensemble, rang de priorité devrait être donné aux collections des v^e-vi^e s., qualifiées par leur contenu et leur qualité (*Quesnelliana*, *Teatina*, *Sanblasiana*, *Corbeiensis*, *Pithouensis*, *Dionysiana* et *Remensis*). Mais elles ne sauraient suffire : il faudrait aussi leur ajouter l'*Hispana*, dressée dans le royaume wisigothique en différentes versions successives, entre la fin du premier tiers du vi^e s. et le tout début du viii^e s. (222-224). Il faudrait surtout faire une place particulière aux deux collections respectivement prisées par Schwartz et Silva-Tarouca, la *Grimanica*, la plus vaste de toute, et la *Ratisbonensis*, la plus fidèle au rythme prosaïque de Léon, comme le mit en évidence F. Di Capua dans ses travaux publiés entre 1934 et

⁶ Voir les remarques d'Aäron VANSPAUNEN dans sa longue recension de l'ouvrage d'HOSKIN, dans *Plekos* 24 (2022), p. 593-598 spécialement.

1937. Difficiles à dater (la *Grimanica* est à situer entre la seconde moitié des ^{vi}e et ^{ix}e s., la *Ratisbonensis* peut-être avant la fin du ^{vi}e s. selon D. Moreau⁷, tandis qu'Hoskin la range parmi les collections d'époque carolingienne, eu égard à la date de son manuscrit principal), ces deux ensembles s'imposent en effet par leur taille (104 et 72 lettres) et leur spécificité.

Est-ce à dire que les autres fonds examinés, finalement, ne présentent qu'un intérêt accessoire ? Non, bien sûr. Il suffit d'en énumérer quelques-uns pour mesurer leur importance documentaire et leur portée historique, que l'on pense aux *Fausses décrétales* du Pseudo-Isidore Mercator (milieu ^{ix}e s.), auquel l'auteur consacre à juste titre une longue présentation (319-341) tenant compte des avancées récentes de la recherche, à la collection, entretenant un rapport particulier à la *Quesnelliana*, de Guillaume de Malmesbury (1^e moitié du ^{xii}e s.) ou encore au *Décret* de Gratien (v. 1140). Mais ces collections ressortent au deuxième registre de l'étude d'Hoskin : elles révèlent combien les courriers de Léon ont été considérés pour contribuer à former la matière et la structure d'œuvres capitales dans l'ordre de la production intellectuelle de l'Occident médiéval. Ainsi l'auteur dévoile-t-il l'influence exercée par les lettres du pape auprès d'un Charlemagne comme d'un Eugène IV (1431-1447). Cet apport majeur de l'ouvrage est aussi une invitation à approfondir l'étude du *Fortleben* que connut l'œuvre épistolaire de Léon et d'en pousser l'examen plus avant, durant l'époque moderne notamment, en analysant l'exploitation performative de ses versions imprimées.

Enfin, conformément à une démarche d'ensemble caractérisée par une réelle générosité scientifique, Hoskin propose un septième et dernier chapitre qui dresse le conspectus des lettres composées par Léon ou adressées à lui (407-464). L'intérêt premier de cet ensemble est de ne pas se satisfaire des renseignements habituellement donnés en la matière mais de faire figurer aussi les collections qui nous ont transmis les missives. Point n'est donc besoin d'insister sur l'utilité d'une telle liste. On regrettera cependant que l'incipit des courriers soit parfois tronqué⁸ et surtout que dans son système de référence, l'auteur n'ait pas fait figurer ici la version la plus récente des *Regesta*

⁷ D. MOREAU, « Le processus de compilation des collections canoniques italiennes pendant l'Antiquité », *Cristianesimo nella storia* 39 (2018), p. 33. Il conviendrait d'insérer la référence à cette importante étude dans la bibliographie.

⁸ Par exemple p. 420, *ep.* 37 : « Acceptis clementiae » (il manque « vestrae ») ; p. 421, *ep.* 41 : « Prouectionem dilectionis » (il manque « tuae ») ou encore p. 423, *ep.* 47 : « Quantum relatione » (il manque « Hilari »).

*pontificum*⁹. Peut-être eût-il fallu également insérer une remarque concernant l'absence de toute lettre entre le 13 mars 455 et le 1^{er} juin 457 (situation sans doute liée, pour partie au moins, au sac de Genséric et à ses conséquences)¹⁰.

Indiquons encore que se risquant même au difficile exercice consistant à recenser les lettres perdues de Léon, Hoskin omet de faire mention de deux courriers bien attestés. Le premier consiste en une lettre destinée au clerc constantinopolitain Aetius, écrite à la fin de l'automne 457 : Pélage II en cite deux extraits dans son courrier destiné à Élie d'Aquilée et aux autres évêques d'Istrie (vers 585, JH 2055, ACO, IV-2, p. 117, 22-23, 24-28). Le second s'adresse au Maître des Milices Aspar, de confession homéenne, l'un des personnages les plus influents de la cour à Constantinople. Cette lettre est signalée dans deux courriers répertoriés dans les conspectus, les *ep.* 153 (à l'archevêque de Constantinople Anatole), p. 99, 29 et *ep.* 151 (au susdit prêtre Aetius), p. 139, 3-4, lettres l'une et l'autre datées du 1^{er} septembre 457 et sans doute envoyées dans un même lot (*batch*)¹¹.

Comme on l'aura compris, ce sont là simples brouittes. Elles ne sauraient remettre en cause les grands mérites d'une étude appelée à servir de fondement à qui relèvera le défi de l'édition, espérons-le. Mais il y a plus : elle a aussi vocation à constituer un ouvrage de référence pour quiconque fera porter sa recherche sur les enjeux caractérisant les correspondances officielles aux époques tardo-antique et médiévale.

Philippe Blaudeau

⁹ N. HERBERS – M. SCHÜTZ *et alii*, *Regesta pontificum Romanorum: ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII edidit Philippus Jaffé. I. A S. Petro usque ad a. DCIV*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2017 (cité ci-après JH).

¹⁰ Une correction doit être aussi apportée : p. 423 (*ep.* 46), l'auteur indique que le diacre romain Hilaire se vit interdire l'entrée au concile d'Éphèse II. Il y a là une confusion, sans doute faite avec le sort réservé à Eusèbe de Dorylée. Car le diacre romain est bel et bien présent lors des débats du 8 août. Voir par exemple notre article, « Rome contre Alexandrie ? L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychieenne au schisme acacien 448-484) », *Adamantius* 12 (2006), p. 147-148.

¹¹ Sur cette notion de *batch* (un lot de lettres envoyées dans le même mouvement) et les stratégies d'adressage qui l'accompagnent, voir en dernier lieu J. HILLNER, « Empresses, Queens and Letters: Finding a 'Female Voice' in Late Antiquity », *Gender and History* 31 (2019), p. 353-382, ici p. 356.

HOUGHTON, Hugh A. G. (ed.), *The Oxford Handbook of the Latin Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2023, xxxvii-522 p.

Le temps n'est plus où l'histoire de la Bible latine s'identifiait à celle de la Vulgate attribuée alors dans sa totalité à Jérôme. Une meilleure connaissance des versions anciennes, les travaux sur la *Vetus Latina* en particulier, ainsi qu'une plus juste vue de l'importance des Carolingiens dans la constitution de pandectes bibliques amenant la fixation d'une nouvelle vulgate, une meilleure articulation de la critique textuelle avec l'histoire des textes, ces divers facteurs ont progressivement transformé depuis la seconde moitié du ^{xx}e siècle la vision commune de la Bible latine.

L'éditeur et concepteur du présent *Handbook*, H.A.G. Houghton (University of Birmingham) était bien choisi pour faire le point en tirant parti de la présentation traditionnelle des manuels oxoniens. Il avait mis au point une remarquable synthèse portant sur le Nouveau Testament, *The Latin New Testament : A Guide to its History, Texts, and Manuscripts* (Oxford University Press, 2016) dont il était le seul auteur (je passe sur ses autres travaux et fonctions). Son introduction au présent manuel dit bien ce qu'il a voulu faire ; elle met en évidence l'originalité de chaque contribution et la cohérence du tout. Le *Handbook* vise à couvrir la totalité de l'histoire jusqu'à la récente « Nova Vulgata » (K. Zilverberg) qu'il est utile de définir pour éviter toute confusion avec la Vulgate telle qu'on l'a comprise depuis le ^{xvi}e siècle et le concile de Trente.

Un point sensible est celui du canon, surtout celui de l'Ancien Testament. Edmon L. Gallagher, *Deuterocanonical Books in Latin Tradition* (91-105) présente un inventaire des apocryphes qui se fonde sur l'usage anglican ou réformé. Ce canon, pas plus que celui de Trente pour les catholiques, n'est exactement celui des Églises latines pendant les siècles antérieurs. L'éditeur a de bonnes raisons de partir d'un usage actuel, celui des lecteurs du *Handbook*. Mais ce lecteur doit aussi comprendre clairement que, au moins sur ses frontières, les deutérocanoniques, mais pas seulement, la liste a varié. L'histoire du canon latin aurait pu être plus développée. Ne nous plaignons pas : l'éditeur connaît la difficulté (19-20).

Une recension destinée à *Augustiniana* ne peut manquer de relever ce qui intéresse la bible (ou mieux : les bibles) d'Augustin. Il est abondamment cité, mais son texte biblique, qui ne vise pas à l'originalité, n'est étudié que dans quelques cas : par Anna Persig (85-86) à propos des épîtres catholiques, par Oliver W.E. Norris, dans

le lumineux ch. 5 sur le Psautier, avec le stemma simplifié (70-71), et par Paul Mattei, à propos de l'utilisation de la Bible, en contraste avec Hilaire et Jérôme (127-130). Les augustinisants liront avec soin le ch. 1, *The Earliest Latin Translations of the Bible*, rédigé par H.A.G. Houghton (1-18) qui donne le ton.

Mais plus largement, puisque l'augustinisme est une « basse continue » dans l'histoire de l'Église, l'éventail très large des chapitres élargira les horizons et aidera à contextualiser, en relation avec les bibles latines disponibles, théologie et spiritualité dans les moments du temps. Une liste des chapitres sera utile : 1. *The Earliest Latin Translations of the Bible* (H.A.G. Houghton) ; 2. *The Latin Bible and the Septuagint* (José Manuel Cañas Reñillo) ; 3. *Jerome and the Vulgate Gospels* (Christina M. Kreinecker) ; 4. *Jerome and the Hebrew Scriptures* (Adam Kamesar) ; 5. *The Latin Psalter* (Oliver W.E. Norris) ; 6. *The Vulgate New Testament outside the Gospels* (Anna Persig) ; 7. *Deuterocanonical Books in Latin Tradition* (Edmon L. Gallagher) ; 8. *Early Manuscripts of the Latin Bible* (David Ganz) ; 9. *The Use of the Latin Bible in the Early Church* (Paul Mattei) ; 10. *The Bible in Insular Tradition* (Martin McNamara) ; 11. *Latin in Multilingual Biblical Manuscripts* (H.A.G. Houghton) ; 12. *The Bible in the Carolingian Age* (Shari Boodts) ; 13. *The Production of Medieval Bibles* (Guy Lobrichon) ; 14. *Glossed Bibles* (Alexander Andrée) ; 15. *Latin Gospel Harmonies* (Ulrich B. Schmid) ; 16. *Paris Bibles and Scholarship* (Gilbert Dahan) ; 17. *The Exegesis of the Latin Bible in the Middle Ages* (Gilbert Dahan) ; 18. *The Latin Bible in the Renaissance and Early Print Culture* (Paul Needham) ; 19. *The Council of Trent and the Sixto-Clementine Vulgate* (Antonio Gerace) ; 20. *Latin Biblical Scholarship in Humanist Age* (Wim François) ; 21. *Protestant Latin Bibles* (Annie Noblesse-Rocher) ; 22. *The Latin Bible and Jewish Tradition* (Gilbert Dahan) ; 23. *Modern Scholarship on the Latin Bible* (Thomas Johann Bauer) ; 24. *The Vetus Latina Institute* (Thomas Johann Bauer) ; 25. *The Nova Vulgata* (Kevin Zilverberg) ; 26. *Vernacular Translations of the Latin Bible* (Oliver Dy and Wim François) ; 27. *Latin tradition and the Greek New Testament* (J.K. Elliott) ; 28. *Latin Bibles as Linguistic Documents* (Peter Stotz) ; 28. *The Latin Bible and the Liturgy* (Ashley Beck) ; 30. *Musical Settings of Latin Biblical Texts* (Siobhán Dowling Long) ; 31. *Latin Bible Materiality and Art History* (Michelle P. Brown), ce dernier chapitre accompagné de planches en noir et blanc.

Il s'agit bien d'un manuel. Les meilleurs spécialistes ne peuvent tout dire en cinq cents pages, mais tous les aspects importants sont

examinés : codicologie, critique textuelle, commentaires, traductions. Les bibliographies très soignées terminant chaque chapitre permettent d'aller plus loin. Les exposés de Thomas Johann Bauer sur les travaux récents et sur le *Vetus Latina Institut* mettent en évidence les méthodes, les outils et les réseaux de recherche. Des tables (manuscripts, passages bibliques examinés, matières) achèvent de rendre utile ce beau volume. La jaquette rappelle la figure du scribe « Esdras » commentée par Michelle P. Brown (469-472) ; elle est surtout le portrait du sage de Vivarium copiant une bible parmi ses *codices* bibliques (469-472) ; nous pouvons la lire comme une icône des commentateurs de la Bible et de l'auteur du présent *Handbook* au milieu d'une bibliothèque aujourd'hui souvent virtuelle. Le *Handbook* a aujourd'hui la même fonction que les *Institutiones* de Cassiodore en son temps.

Pierre-Maurice Bogaert

HUOVINEN, Harri, *Images of Divine Participation. A Reappraisal of Fourth Century Views on Church Membership* (Studia Patristica 18), Helsinki, Societas Patristica Fennica, 2022, 118 p.

L'ouvrage reprend une thèse sur travaux soutenue en 2022 à l'*University of Eastern Finland* (Helsinki). Avec son résumé introductif et sa bibliographie, la cinquantaine de pages condense et approfondit les résultats des quatre articles qui lui font suite, donnés sous la pagination d'origine de leur publication (entre 2020 et 2022). À partir des textes de trois Pères grecs du IV^e s. (essentiellement leurs catéchèses baptismales), l'A. explore la valeur ecclésiologique de métaphores par lesquelles ces derniers décrivent l'Église : thérapeutique (art. 1, avec Cyrille de Jérusalem, Basile de Césarée et Jean Chrysostome), illuminative (art. 2, avec Basile), familiale (art. 3, avec Cyrille) et militaire (art. 4, avec Chrysostome).

Dans chacun de ces cas, l'A. montre qu'il existe une double approche concomitante de l'appartenance à l'Église. D'une part, la dichotomie traditionnelle dedans/dehors, entre membres et non-membres ; d'autre part, un processus graduel d'intégration progressive, particulièrement visible dans le parcours mystagogique. Ce dernier rappelle le rapport réciproque et progressif (ou dégressif) entre l'unité du corps et la santé spirituelle de ses membres. En outre, il apporte un correctif aux approches individualistes de l'appartenance, laquelle n'est pas indépendante de la participation liturgico-sacramentelle et psycho-somatique à la vie de la communauté ecclésiale.

Pour l'A., la portée ecclésiologique de ce caractère graduel aurait été peu prise en compte par la recherche (un point qui reste cependant à vérifier, les hérésies du II^e et III^e s. n'ayant pas manqué, en Orient mais aussi en Occident, de poser les questions des limites de l'Église). Ce statut constituerait un « entre-deux » – intermédiaire entre dedans et dehors – avec un intérêt ecclésiologique actuel, en particulier œcuménique. Il serait une inspiration possible pour reconnaître le statut d'églises particulières qui, sans être pleinement intégrées, participeraient déjà à une forme de communion ecclésiale.

La reprise de cet argument aurait été entravée par la tournure « scolastique » (catégorisant en *loci* la dichotomie dehors/dedans) d'une ecclésiologie rendue alors incapable de saisir la richesse paléochrétienne de la nature progressive de l'adhésion à l'Église. Cet argument, toutefois, semble céder à ce qu'il critique. La démarche du catéchumène est *justement* une démarche personnelle, dans un mouvement de conversion rendu manifeste par un parcours sacramentel. Or, il est malvenu de réduire ce mouvement à un « lieu » ecclésiologique. Les catéchumènes ne sont pas un groupe intermédiaire et autonome. Chacun d'entre eux est déjà partie prenante de l'Église et, surtout, engagé dans un processus réel d'intégration. Tout différent est le statut de communautés issues de la Réforme dont le statut institutionnel peut difficilement, selon cette description, s'inspirer de celui d'un catéchumène du IV^e s.

Cependant, il reste juste que devant un « mouvement de balancier » permanent de certaines ecclésiologies (cf. Küng) entre une socio-ecclésiologie de Schleiermacher et un modèle influencé par la *Sola gratia* de Luther, le témoignage des Pères reste un juste milieu inspirant. L'A. avance d'autres ouvertures œcuméniques de ses recherches, tels que les points de vue parallèles, à mille ans d'intervalle, entre Basile et Luther sur l'illumination. Il semble toutefois que leur mise en évidence ne nécessitera pas « une tâche immense », sinon celle d'exposer le véhicule d'une tradition séculaire dont le catholique qu'était Luther a été le simple héritier.

En conclusion, l'A. n'est pas dupe de son recours ecclésiologique aux Pères dans une visée œcuménique, lequel « ne contribuera pas nécessairement à créer des liens plus étroits entre les parties ». Toutefois, il est juste d'affirmer que l'érudition patristique bénéficierait d'une étude beaucoup plus vaste et complète sur l'imagerie ecclésiale employée par les Pères du IV^e s., d'Orient et d'Occident.

Alexandre Étaix

LAMB, Michael, *A Commonwealth of Hope. Augustine's Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2022, xiii-431 p.

Augustine is such an interesting figure, whose thought has continued to generate a series of debates and arguments among scholars. In this book, Michael Lamb challenges certain interpretations and mischaracterizations of Augustine by engaging a number of “Augustinian realists,” “Augustinian communitarians,” and “democratic critics of Augustine.” He maintains a strong plea for a rediscovery of Augustine in his own thought and context – a rediscovery that can be done through “an interdisciplinary engagement” that seeks to expand the frontiers of rereading relevant but less familiar texts of Augustine. The book addresses this main question: how can Augustine’s political thought be critically and contextually interpreted in such a way that his worldly and otherworldly intuitions are appropriated in re-envisioning a constructive “commonwealth of hope” that takes seriously both temporal and spiritual realities?

The book is structured into three coherent parts, with a total of ten chapters. In the first part, “The Virtue of Hope,” Lamb argues that Augustine believes in the interrelatedness of the rationality of faith in an invisible God and in visible neighbors – with the latter leading to the recognition of the former. For Lamb, much as for Augustine, it is not enough to have faith in God: faith in human beings – that is, social trust, is crucial in building a renewed “commonwealth of hope,” harmony, civility and political vision. He uses Augustine’s “default and challenge model” to illuminate both the epistemic certainty and the authority of hope, not just in the light of individuality but in the context of community. Invoking what he dubs as the “participationist ontology” of Augustine, Lamb believes that when hoping in human beings is rightly ordered, it paves the way for hoping in God. Meanwhile, when Augustine emphasizes the necessity of hoping in God on the basis of established trust, such an act of the will does not exclude or diminish hope in human beings.

Titled “The Rhetoric of Hope,” the second part situates Augustine within the philosophical culture and tradition of his time, and highlights how Augustine uses his sermons as pedagogical heuristics of hope. Steeped in Roman rhetorical culture and inspired by the Scriptures, Augustine employs a number of rhetorical formulas to educate and encourage his listeners to keep their virtue of hope undimmed and untainted. Augustine’s homilies of hope do not only serve as nuggets for cultivating both temporal and eternal hopes, but also help to chasten the wobbliness of human desires. Lamb further assesses

one of Augustine's most phenomenal writings, *The City of God*, to reconstruct the interpretation of Book 22, where Augustine is regarded as a purveyor of pessimism. Understood in its broader context, Book 22, Lamb contends, does not exclusively present Augustine's pessimism as such, since in the same book Augustine also extols the wondrous beauty of the world and its creatures. Hence, "rather than simply cataloguing sins to emphasize the prevalence of evil, he also accentuates evil to enhance an awareness of goodness" (155).

The third part, "The Politics of Hope," explores Augustine's "inaugurated eschatology," and accentuates how millenarian conceptions about the imminence of the end of the world undermine Augustine's politics of engagement. Augustine's eschatology does not, according to Lamb, license an otherworldly orientation, as most Augustinian realists assume, but endorses an open interaction between the heavenly city and the earthly city. While noting that Augustine's interpretation of the *saeculum* frowns at "churchly triumphalism" and challenges a strict church-state separation, Lamb maintains that, although the Church is regarded as a locus that embodies hope, it does not have exclusive rights over the transmission of virtues. Rather, it encourages a philosophy of shared commitment to the common good and licenses "an ethic of humility and an openness toward plurality" (177). That Augustine re-emphasizes the inevitable interrelatedness of both civic peace and eternal peace makes his thesis about the dialectic of hope more pointedly participatory, especially in light of the diversity that characterizes the *saeculum*. Within such a diversity of belongingness in the world, Augustine's "ontology of peace and communion" functions as a guiding principle through which human beings can see themselves as friends, co-creating a sustainable life of hope.

Accordingly, while not being uncritical of the intricacies and flaws of civic engagement, Augustine encourages Christians to be involved in politics, and to use their office for godly service and governance. What Augustine proposes, therefore, is the right ordering of political goods, which strengthens hope and solidifies love – for the common good of neighbors and citizens. Thus, by emphasizing that both Christian and non-Christian virtues could interact in engendering a sustainably inclusive "commonwealth of hope," Augustine, Lamb affirms, endorses a posture of humility and piety which chastens the inclination towards presumption and despair.

That the author cites recent literature in political theory to corroborate his argumentation about Augustine's political vision adds value to the book. An additional credit that makes the contribution of the author compellingly novel is the use of apparently oft-neglected

or understudied primary texts of Augustine and the striking shades of meaning which the author draws from them. Besides the extensive notes provided on each chapter, the index at the end of the book is quite illuminating. This book is a book for all because the author's analysis of Augustine sheds light on our contemporary human experience of hope. Not only would scholars and students of political science find this book a helpful guide, but religious leaders, politicians, policy-makers and people from different walks of life as well. However, while repetition can be a matter of stylistic or literary choice, it ought to have been minimized. Overall, this book meets its objective of making "Augustine new for us again" (XIII) and deserves its rightful place in Augustinian studies, church history and political science.

Isaac Augustine Vasumu

LISCHER, Richard, *Our Hearts Are Restless. The Art of Spiritual Memoir*, New York, Oxford University press, 2023, 379 p.

Le dernier ouvrage de Richard Lischer, Professeur émérite à Duke Divinity School, entend proposer une réflexion personnelle sur le genre de l'autobiographie spirituelle (*spiritual memoir*). Dans son introduction (*The Artistry of the Soul*, 1-11), après avoir situé la rédaction de l'ouvrage à l'aune des craintes et des peurs actuelles, il propose une définition de ce qu'il entend par *spiritual memoir*. Dépassant la distinction formelle entre *autobiography* (et plus précisément l'autobiographie chrétienne qu'il définit comme « a narrative in which some evidence of this altered *ego* shapes the character of the work as a whole » [5]) et *memoir*, R. Lischer, tout en soulignant la dette de l'autobiographie spirituelle à l'égard des pratiques liturgiques de l'Église (7), décrit le *spiritual memoir* à travers deux critères formels : d'une part, le statut du narrateur qui s'identifie à l'auteur, tout en gardant une marge de liberté par rapport au personnage réel (« every autobiography or memoir is not a reproduction, but a reappraisal » [8]) ; d'autre part, l'intention du narrateur et l'effet produit sur le lecteur. Le *spiritual memoir* se définit ainsi comme un récit d'une expérience de vie, souvent, mais non nécessairement, guidé par une expérience religieuse, qui produit un effet d'identification chez le lecteur. De fait, en raison de cette définition volontairement subjective du genre de l'autobiographie spirituelle, R. Lischer d'une part fonde son approche non sur une liste canonique d'auteurs, mais sur des

auteurs qui ont marqué sa propre vie, d'autre part, adopte non un plan chronologique, mais un plan thématique qui déroule sept types de récit possible.

R. Lischer nomme la première catégorie de récit *Search and Surrender*, qu'il considère comme un scénario augustinien par excellence et qui se définit comme une quête de Dieu qui conduit au retour vers la patrie et la maison paternelle, à l'instar du récit lucanien du Fils prodigue. Cette catégorie est de fait illustrée d'une part par les *Confessions* d'Augustin auxquelles l'auteur consacre deux chapitres (ch. 1, *Restless Traveler*, 15-32 et ch. 2, *Traveler's Rest*, 33-45), d'autre part par le cas de Thomas Merton (ch. 3, *Journey Through Purgatory*, 46-65). La deuxième catégorie se nomme *Revelation*, et se caractérise par le récit d'extases et d'intuitions qui offrent des visions poétiques de l'existence dont le médium essentiel est la vue. Cette catégorie est illustrée par les exemples de Julien de Norwich (ch. 4, *Seeing Is Believing*, 69-84) et d'Emily Dickinson (ch. 5, *Camera Obscura*, 85-101). La troisième catégorie a pour nom *How Goes the Battle ?*, et se caractérise par le récit de conflits intérieurs et de batailles entre la croyance et l'incrédulité, l'espoir et le désespoir et dont l'issue reste incertaine. Richard Lischer illustre son propos avec les cas de John Bunyan (ch. 6, *The Uncertainty Principle*, 105-115) et d'Agnes Beaumont (ch. 7, *Persecution and Defiance*, 116-121). La quatrième catégorie, *The Stripping of the Altar*, regroupe des récits de vie d'âmes brisées par une perte. Se succèdent ici les cas d'Abélard (ch. 8, *Ruined*, 125-137) ; d'Héloïse (ch. 9, *What Will Survive of Us Is Love*, 138-148) ; d'Etty Hillesum (ch. 10, *The Radiance of a Yellow Star*, 149-162) ; de Dietrich Bonhoeffer (ch. 11, *Last Lessons*, 163-179) ; de C.S Lewis (ch. 12, *Surprised by Death*, 180-194) ; enfin, de Reynold Price (ch. 13, *An Illness and a Healing*, 195-205). La cinquième catégorie dégagée par l'auteur est appelée *Pilgrimages* et se caractérise ainsi par le récit d'un pèlerinage terrestre : se succèdent ici les récits de vie de Thérèse de Lisieux (ch. 14, *The Little Way*, 209-224) ; d'Harriet Jacobs (ch. 15, *Witness*, 225-243) ; de Dorothy Day (ch. 16, *A Life for the Poor*, 244-264) ; enfin, de Kathleen Norris (ch. 17, *A Revised Itinerary*, 265-281). La sixième catégorie nommée *New Every Day* se définit par des récits spirituels de gens ordinaires qui font l'expérience d'une miséricorde dans les routines quotidiennes de la vie et de la poursuite de leur vocation dans le monde. R. Lischer illustre cette catégorie par les récits de vie d'Anne Lamott (ch. 18, *Adventures with Jesus*, 285-297) et d'Heidi Neumark (ch. 19, *A Ministry in the South Bronx*, 297-313). Enfin, la dernière catégorie nommée *Nomadic Faith* décrit, comme l'indique son nom, des parcours spirituels qui ne

se rattachent pas à une seule spiritualité en particulier, mais qui empruntent au contraire à plusieurs. Se succèdent ici les récits de vie de James Baldwin (ch. 20, *Autobiography as Exorcism*, 317-332), de Dennis Covington (ch. 21, *A Snake Handler's Faith*, 333-343) et de Richard Rodriguez (ch. 22, *The Long Way Home*, 344-357). Les annexes sont composées d'une bibliographie restreinte et quasi uniquement anglo-saxonne (365-372) et d'un index général (373-379).

L'ouvrage revêt un intérêt spirituel évident en donnant à lire des récits de vies exemplaires et parfois bouleversantes, d'autant plus que le style éminemment poétique de l'auteur est fort agréable. Néanmoins, sur un strict plan scientifique, l'ouvrage se caractérise par un certain manque de rigueur. Il est ainsi assez difficile, nous semble-t-il, de définir le genre autobiographique sans jamais se référer et discuter les thèses de Ph. Lejeune ou de parler des *Confessions* d'Augustin sans se référer *a minima* aux travaux de P. Courcelle. De même, l'importance que R. Lischer accorde à l'effet produit par l'autobiographie spirituelle sur le lecteur aurait mérité d'être mis en relation avec les travaux, par ailleurs largement diffusés aux États-Unis, de P. Ricœur et notamment son concept central d'identité narrative. De même, la distinction des sept catégories de récits d'autobiographie spirituelle se fonde sur des critères thématiques très (trop ?) subjectifs et flous. Ainsi l'on ne voit pas réellement ce qui se distingue les catégories *Search and Surrender* et *Pilgrimage*, et, de fait, une œuvre comme les *Confessions* d'Augustin pourrait aisément se situer dans ces deux catégories. De même, le motif de la bataille et du conflit, qui définit la catégorie *How goes the Battle ?*, n'est-il pas lui aussi un motif structurel du pèlerinage ? En outre, la répartition des auteurs entre ces sept catégories apparaît parfois comme discutable : pourquoi situer Thérèse de Lisieux dans la catégorie *Pilgrimage* au lieu de la catégorie *Revelations*, alors que sa vie se caractérise par une expérience mystique ? Quoi de commun entre l'expérience de vie, quoique tragique, d'Abélard et d'Héloïse et celle d'Etty Hillesum qui fit l'expérience, jusqu'à la mort, de l'horreur du nazisme ?

On l'aura compris : le chercheur restera sans doute sur sa faim à la lecture de ce livre. Néanmoins, celui-ci n'est pas sans intérêt, et le simple lecteur pourra, au fil des pages, confronter sa propre vie avec des expériences spirituelles riches et touchantes susceptibles d'éclairer son quotidien.

Jérôme Lagouanère

LOCKETT, Leslie (intr., tr., ed.), *Augustine's Soliloquies in Old English and in Latin* (Dumbarton Oaks Medieval Library 76), Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2022, xxix-412 p.

In his 1970 review of Thomas A. Carnicelli's edition of the Old English Augustinian *Soliloquies*, C.J.E. Ball welcomed the appearance of a new edition, "since the only previous adequate edition" was, at that point, "nearly half a century old and no longer readily available"¹. Even though Carnicelli's edition *is* at the modern reader's disposal – it was republished online in 2013 – we gladly receive Leslie Lockett's updated rendering, part of the handsomely produced Dumbarton Oaks Medieval Library series, more than fifty years after the so-called *Old English Soliloquies*' last iteration. Long ascribed to King Alfred the Great, the *OESol.* form, as Lockett points out, rather more of an adaptation than a translation of Augustine's well-known *Soliloquia*².

Before we get to the headlining act, then, it is worth remarking on the actual set-up of the book, which is somewhat more broadly conceived. A concise introduction describes the Cassiciacum dialogue and its Anglo-Saxon offspring in terms of their context, structure, contents, and transmission. The relation between the two texts is interesting: the *Old English Soliloquies* combine literal translations of the Latin original with more loosely inspired material and even "opinions that occasionally clash with Augustine's genuine teachings"³. Brief excursions on the various *personae* at play – Augustine the author is distinct from "Agustinus" the interlocutor, who in turn invites varied interpretations – and their conceptions of the mind and soul help situate the reader, but can only offer a glimpse of the topics that have occupied scholars in the relevant fields. The selection of literature included in the bibliography at the tail end of the book is likewise limited.

In any case, the focus is on the included texts and their translations – indeed, as suggested by the title, Lockett presents us with not just the *Old English Soliloquies*, but also with the Latin text derived from a manuscript of the *Soliloquia* that, she argues, must

¹ For the edition, see T.A. CARNICELLI (ed., tr.), ALFRED THE GREAT, *King Alfred's Version of Augustine's Soliloquies*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1969. For the review, see C.J.E. BALL, « Review of: *King Alfred's Version of Augustine's Soliloquies*, by T.A. Carnicelli », *Medium Aevum* 39 (1970), p. 174-176.

² L. LOCKETT (ed., tr.), *Augustine's Soliloquies in Old English and in Latin*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2022, xiv. The scholarly debate surrounding the authorship of the Old English translation is ongoing: *ibidem*, xix-xx. The authentic *Soliloquia* should not be confused with the Pseudo-Augustinian *Soliloquia animae ad Deum*.

³ LOCKETT, *Augustine's Soliloquies*, xv.

have been “very similar” to the one used by the Old English translator⁴. Since the text provided is generally based on this single manuscript, the *Soliloquiorum libri* transmitted here are, of course, no replacement for a critical edition of the actual *Soliloquia*⁵; instead, they are meant to be compared and contrasted with their Old English counterpart in order for us to gain a better understanding of the translator’s process. In this light, they serve their purpose: Lockett reproduces the manuscript’s rendering faithfully, to such an extent that, for instance, interpolated glosses that were erroneously included in the main text of the exemplar are printed here; and peculiarities in orthography, such as the hypercorrection of *e* to *ē*, are likewise retained. The result is an accurate if occasionally inelegant Latin rendering⁶.

As is the case with the English version, the Latin text is accompanied by a facing translation. This reviewer is glad to report that, amid growing (and justifiable) outcry concerning the quality of some recent translations of Latin texts put forward by major publishers⁷, Lockett’s rendering is precise and clear. To translate is necessarily to lose some of the nuance of the original – or, in the case of Latin’s narrow philosophical vocabulary, to be forced to add nuance where the original did not need to – but the text produced here straddles the line between legibility and precision with success. Though it might be argued to come at the expense of literary flair, the resulting transparency is well worth the trade-off. The modern reader would, however, appreciate a glossary of several key terms and the reasoning behind their translation: *animus*, to name one classic example, is almost invariably interpreted as “mind”, where other modern translations occasionally give preference to “soul”.

Lockett’s presentation of the *Old English Soliloquies* is equally impressive, if not more so. Notably, many of the errors and inconsistencies that plagued Carnicelli’s edition seem to have been corrected,

⁴ LOCKETT, *Augustine’s Soliloquies*, vii. This is ms. Brussels, KBR, MS 8558-63, part 1. Sadly, the actual “exemplar of the Latin *Soliloquia* that was used by this Old English translator is not extant”: *ibidem*.

⁵ Lockett refers to the (problematic) work of Wolfgang Hörmann in this regard: see W. HÖRMANN (ed.), AUGUSTINUS, *Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae*, Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.

⁶ Oddities include the repeated alternation of *æ*, *ē* and simply *e* for the diphthong (as with “Quantē tibi cure est”, 1.10, p. 50); hypercorrective instances like *precēdit*; and inconsistencies in consonant duplication, as with *nula* for *nulla* (1.7, p. 40). Lockett writes that she anticipates the possible confusion that might result from these spellings and has thus included a limited number of notes to the text that remark on variants in Hörmann’s edition: LOCKETT, *Augustine’s Soliloquies*, p. 313-330.

⁷ See especially M. THAKKAR, « *Duces caecorum*: On Two Recent Translations of Wyclif », *Vivarium* 58 (2020), p. 357-383.

thanks, in part, to the consultation of additional (manuscript and printed) sources⁸. Thus “on þare lade” becomes “on þare utlade” (1.3; 184); and “Ðu, se aldsta feder” is emended to “Ðu sealosta Feder” (1.23; 202), in line with the Latin “pater optime”, to name but two examples⁹. The text’s idiosyncratic language – copied by the scribe at some centuries’ distance from its inception – is nonetheless retained, and the unfamiliar reader is aided by a brief discussion of the text’s linguistic features and by textual notes appended at the end of the book¹⁰. As with their Latin equivalent, these *Soliloquies* are carefully rendered into idiomatic English as well, and Lockett’s translation once again does justice to the original while making the text accessible to those unfamiliar with the specifics of Old English.

In short, Leslie Lockett’s book constitutes a valuable contribution to the discussion surrounding the *Old English Soliloquies* specifically, and the historical translation of Augustine’s works more generally. Reading the original in tandem with its Old English “update” provides unparalleled insight into the ways in which the Church Father was adopted and adapted in the Anglo-Saxon context. We hope, as such, that it might inspire further scholarly attention for Augustinian translations, many of which still remain to be studied.

Sam Urlings

LOUMAGNE ULISHNEY, Megan, *Original Sin and the Evolution of Sexual Difference* (Oxford Theology and Religion Monographs), Oxford, Oxford University Press, 2022, XIII-216 p.

Cette monographie vise à poser les bases théoriques pour repenser solidairement les notions de péché originel et de différence sexuelle dans la perspective d’un Matérialisme Féministe Chrétien. Cette reconceptualisation est motivée par un double contexte. D’un point de vue socio-historique, les événements récents, des épisodes dramatiques

⁸ Carnicelli strangely seems to have been unaware of ms. London, BL, Cotton Tiberius A.iii; he also dismisses the seventeenth-century ms. Oxford, BL, Junius 70, which actually provides some relevant readings.

⁹ The former error is remarked upon in BALL, « Review of: *King Alfred’s Version of Augustine’s Soliloquies* », p. 175; the latter is noted in Anne Hudson’s review of the Carnicelli edition: see A. HUDSON, « Review of: *King Alfred’s Version of Augustine’s Soliloquies*, by T.A. Carnicelli », *The Review of English Studies* 21.84 (1970), p. 474-476.

¹⁰ Lockett, *Augustine’s Soliloquies*, p. 311-312 and p. 330-347 respectively. There are also some limited comments on the translation which elucidate the text where necessary.

du ^{xx}e siècle aux révélations du mouvement Me Too, ont remis en lumière la pertinence de l'idée d'un mal qui serait systématique et inéluctable dans l'histoire des relations humaines, notamment celles qui impliquent la dimension sexuée de l'existence. D'un point de vue scientifique, la théorie de l'évolution a conduit au questionnement de nombreuses conceptions essentialistes : la recherche contemporaine sonde l'articulation complexe du biologique et du culturel dans la détermination de l'existence de l'homme comme être dont le sexe résulte d'un ensemble d'interactions et d'une histoire individuelle et collective plus que d'un donné figé. L'ouvrage a donc pour objectif de montrer la nécessité d'élaborer une anthropologie théologique consistante avec les données de la science moderne et l'expérience de l'homme contemporain ; sa démarche consiste à identifier dans la tradition chrétienne, la biologie de l'évolution et son appropriation par des courants féministes contemporains, les outils pour reconsidérer les liens entre la différence sexuelle et le péché originel.

La première partie retrace les interactions entre la conception du péché originel et celle de la différence sexuelle dans la théologie chrétienne, des premières définitions conciliaires à des reproblématisations appelées par la théorie de l'évolution d'une part (ch. 1), l'anthropologie féministe d'autre part (ch. 3). Le ch. 2 est consacré à Augustin, considéré comme une source importante pour l'articulation de ces deux notions dans l'histoire des idées occidentale. Après une présentation de la pensée d'Augustin, mise en perspective dans le contexte de la controverse pélagienne, et d'une certaine réception littérale de la *Genèse*, l'auteur identifie des thèses qui ont durablement influencé les représentations sur la différence sexuelle et le péché originel. Certaines sont problématiques d'un point de vue féministe et de la biologie de l'évolution : le monogénisme, la participation et le rôle distincts de l'homme et de la femme dans la commission du premier péché, la méfiance à l'égard du désir perçu comme devant être dominé par la raison, sur le modèle de la domination de la femme par l'homme. Toutefois, la théorie augustinienne du péché originel fournit également des éléments théoriques qui nourrissent les objectifs de cet ouvrage, en particulier l'insistance sur l'unité de la nature humaine, une anthropologie qui accorde au désir une place centrale, et une imprégnation du péché originel jusqu'au niveau de la biologie humaine.

La seconde partie est consacrée aux ressources scientifiques et théologiques contemporaines pour conceptualiser la différence sexuelle et le péché originel d'un point de vue féministe et matérialiste. Le ch. 4 présente les conséquences anthropologiques de la théorie de l'évolution : en montrant que la dimension biologique est le produit

d'une histoire, ces travaux mettent en cause la représentation de la nature humaine comme donné brut et stable, auquel la culture conférerait des formes historiquement situées. Des recherches plus récentes interrogent le modèle d'une dualité des sexes stable et déterminée, et invitent plutôt à penser cette différence comme un ensemble potentiellement indéfini de différenciations qui s'élaborent à travers l'histoire familiale et individuelle, les relations, les choix, et où se manifeste l'étroite intrication du culturel et du biologique. Selon l'auteur, ces découvertes appellent à reconsidérer certaines représentations suggérées par les premiers livres de la *Genèse* et qui continuent d'imprégner profondément la théologie chrétienne. Le ch. 5 montre en effet que ces apports scientifiques sont assez peu intégrés dans la pensée et la doctrine chrétiennes des dernières décennies, en dépit d'un effort pour donner au corps, en particulier le corps sexué, une place de plein droit dans l'ordre spirituel, en tant qu'il participe à la vocation d'amour et de communion de chaque être humain. La *Théologie du corps* de Jean-Paul II, et le féminisme catholique qu'a inspiré ce pape, maintiennent toutefois les conceptions traditionnelles et essentialistes sur l'homme et sur la différence sexuelle comme complémentarité entre deux formes d'existence incarnées qui déterminent les fonctions et comportements attribués à l'un et l'autre sexe. Le ch. 6 soutient que ces réflexions ne doivent pas être remplacées mais complétées par les travaux du New Feminist Materialism pour proposer une conceptualisation de la différence sexuelle cohérente avec les recherches les plus récentes. L'ouvrage se conclut par la détermination des champs théologiques qui pourraient bénéficier de cette redéfinition anthropologique du péché originel et de la différence sexuelle.

Cet ouvrage propose donc une mise en perspective récente de représentations dans l'élaboration et la transmission desquelles la pensée d'Augustin a joué un rôle décisif. Il confronte les doctrines chrétiennes séculaires à des critères de validation externes, ceux des sciences naturelles, et aux enjeux contemporains, politiques et sociaux, portés par les mouvements féministes. Il alerte sur le fait que les notions de péché originel et de différence sexuelle, à l'interface de plusieurs champs théoriques, risquent de perdre en consistance quand le développement rapide de certains de ces domaines coexiste avec l'apparente fixité des représentations élaborées dans d'autres. Cette démarche ciblée et située ne consiste pas en une théorie complète et définitive des notions examinées, et il semble important, dans la perspective même de cet ouvrage, de redonner cohérence et unité à une conception du péché sensiblement élargie au fil du propos. De

même, le statut des textes bibliques dans la constitution d'une anthropologie théologique chrétienne mériterait d'être davantage explicité, tant pour l'Ancien Testament, en particulier la *Genèse*, que le Nouveau, notamment dans la perspective d'investir le champ de la mariologie d'un point de vue féministe. L'intérêt de cette étude est donc d'ouvrir la théologie classique à des problèmes et des exigences intellectuelles contemporains à travers un panorama de thèses issues de champs théoriques très divers qui sont autant d'entrées dans des problèmes fondamentaux de l'existence humaine et de la pensée chrétienne, et qui invitent à trouver de nouvelles solutions théoriques, dans ou hors des voies indiquées par l'auteur.

Pauline Rates

MALAVASI, Giulio, *La Controversia Pelagiana in Oriente* (Paradosis 60), Münster, Aschendorf Verlag, 2022, 318 p.

With this title "The Pelagian Controversy in the East" Giulio Malavasi attempts to find a 'neutral' descriptor for his wide-ranging study. As he notes on his first page (19), to speak of Pelagianism in the East would introduce into the Eastern context a problematic that was hotly debated between Carthage and Rome (and Ravenna) with a brief detour to Jerusalem, but seemingly was of little interest in the East. He also briefly warns against setting up "Pelagianism" as a clearly defined body of teaching to which all who are usually listed as "Pelagians" would subscribe. The extent of knowledge of and interest in the Pelagian problematic in the East was varied and complex, and often mired in disputes that had little immediate bearing on the Pelagian debate, as Malavasi's detailed examination makes clear. The study originated as a doctoral thesis presented to the University of Padua in 2017, which constitutes both the first part of the book which uses the book's title (19-183) and the second part (184-276), with the title "L'anti-pelagianismo Latino in Oriente." Moreover, Malavasi has incorporated and expanded the results of significant studies (listed at page 9) of Latin writers in their connection with the debate in the East. That there is some overlap and repetition between the two parts is unavoidable, and the reader is advised to add an array of bookmarks to facilitate complementing the discussion in either part with material from the other.

Even though the contribution of the East to the controversy may have remained in the background, it was never far from the surface and at times was crucial to the development of the debate. Our

histories tell us that 'it all began' in Carthage in 411 when Caelestius was accused of heresy because he denied the transmission of (original) sin. It should be noted, however, that Pelagius himself (still in Rome) quotes in his *Expositiones* arguments advanced by Caelestius in opposition to the notion of transmitted sin. The arguments were closely connected to the theory that individual souls are created by God, a theory that was promoted by Jerome as being the common teaching in the East. In a passing, almost unnoticed comment, Augustine later recalled (*gest. Pel.* 11.25) that, in addition to being disturbed by the teaching of Caelestius, the brethren in Carthage were greatly troubled by the "threat" that they were not in line with the teaching of the Eastern Church. From the beginning, then, though it does not come to the fore, the thinking of the East played a part in the development of the debate. Within a few years the authority of the East would become central to the debate when a synod of Eastern bishops at Diospolis in 415 declared Pelagius to be orthodox, in direct opposition to a decision taken in Carthage in 411 in which Caelestius, a close associate of Pelagius, had been denounced as a heretic. The case was brought to Rome, with the Africans upholding the condemnation of Caelestius (in which they included Pelagius) against the decision of Diospolis. When Rome (and Ravenna) upheld the African case, some Italian bishops refused to accept this and called for a General Council of the whole Church to decide. Exiled from Italy, the Pelagians found support from some bishops in the East, but eventually at the Council of Ephesus the East sided with Rome and condemned Pelagianism, but without taking any time to discuss the issues in debate.

With the exception of the bishops convened at Diospolis there is little in this sketchy account to suggest that there was much interest shown in the East in the Pelagian question. Some bishops supported the Pelagians, but it was at best a very limited support, and yet the Pelagians, though condemned in the West, felt assured that the East was on their side, and that if they could make their case in a General Council they would be vindicated. Malavasi takes us through the thought of those bishops who played any significant roles in the Eastern ecclesiastical life of the times to uncover what their position was on questions that came to the fore in the Pelagian debate.

The study opens with the briefest account of the course of the debate, beginning with Pelagius in Rome, then the condemnation of Caelestius in Carthage. Pelagius soon moved on to Jerusalem where his ideas on the role of grace were called into question by a Spanish priest, Orosius, who was sent to Jerusalem by Augustine. At a synod in Diospolis (415) Pelagius's teaching was declared to be orthodox.

This decision proved to be crucial in the future development of the debate, with the African church maintaining their earlier condemnation of Caelestius. The case was again debated in Rome where eventually Pelagius and Caelestius were condemned. At this stage, Julian of Eclanum entered the fray in opposition to the condemnation. He and Caelestius and their followers continued to find support in varying degrees as they campaigned to have the matter brought before a General Council— but eventually at the Council of Ephesus in 431 the decision issued by Rome on the Pelagians being heretics was also sanctioned by Ephesus.

Malavasi in his explorations fills in much of the necessary detail that an outline cannot give. Our histories of the debate tend to be content with recounting what happened between Africa, Rome and Ravenna, with the Synod of Diospolis being considered within accounts of the contributions of Orosius and Jerome. As Malavasi rightly notes (23), almost no attention has been given to the Eastern dimension of the debate. Diospolis was in effect a debate between Pelagius and Jerome (in the person of Orosius), but John of Jerusalem was the main actor in the Synod and not a mere bystander. It was John who declared Pelagius to be orthodox, and (for good measure) cast doubt on the orthodoxy of Orosius. Cyril of Alexandria forwarded a copy of the Acts of Diospolis to Augustine, but it is unclear why Cyril had received a copy or why he sent a copy to Augustine. Theodore of Mopsuestia took a definite stand on the side of the Pelagians, and even wrote a tract in their defense (in the form of an attack on their opponents), but can we say that Theodore was a Pelagian? Opinions on that have been very divergent. Nestorius, following Theodore, initially showed himself to be well-disposed to the Pelagians, but he would in the end expel them from Constantinople. Throughout the debate in the East between diverging and converging theological opinions there was a concomitant interplay of complex ecclesiastical politics. As the Pelagians attempted to garner support for their cause among the Eastern bishops, the latter were increasingly preoccupied with the very different problem of the teaching of Nestorius, in the face of which the Pelagian question would fade into the background, and even become a non-question in the East.

The first personage to be examined by Malavasi is John of Jerusalem (24-73). This includes an examination of the Synod of Diospolis, but the reader should also remember that there are longer studies devoted to Jerome and Orosius in the second part of the book (217-253, 254-266). Of major interest in the account on John is the valuable analysis in its historical context of John's (second) Profession

of Faith: *Sanctae et adorandae Trinitatis* – to be distinguished from the profession that was the subject of discussion during the earlier Origenist debate. The text of this second profession was only known in a Syriac translation, and was given little attention until the very recent discovery of a copy of the original Greek text. A date for the profession is difficult to establish but a time during or after Diospolis seems indicated. Malavasi (30-31) refrains from deciding on a more precise date. Other than this profession there is little by which to reconstruct John's theology in this debate and Malavasi must borrow much from the writings of John's predecessor Cyril of Jerusalem. His discussion of the text of the profession is a valuable contribution to our otherwise scant knowledge of trends in Eastern theology at the time.

The decision reached at Diospolis was pivotal in the development of the debate, and had lasting consequences on the future relations between East and West, and yet so much seems to have been the result of chance. That the examination of Caelestius in Carthage be elevated to the status of a synod seems to have been the result of Orosius's presentation of the decision reached at Carthage as having the authority of a synod. John of Jerusalem initially accepted the suggestion that the matter should be referred to Rome because it was of concern to Latins, but John failed to follow up on this, and then took a very authoritarian stance against Orosius when the latter introduced the authority of Augustine. The brooding presence of Jerome can be felt in the debate in Jerusalem/Diospolis, but diplomatically (?) he remains off stage.

In the account of events following Diospolis Malavasi includes (76-85) a succinct account of the schism concerning John Chrysostom (the Johnite schism). The complex details of this lie mostly outside Malavasi's scope, but its development played an important role in the influence of the East on the Pelagian debate in the West. John, in his troubles, had found strong support in the West, ranging from Pope Innocent to Proba and Juliana of the wealthy *gens Anicia*. One of the leaders of the delegation that went to Constantinople in defense of Chrysostom in 406 was Chromatius of Aquileia. Malavasi tells us (78) that as a result of Rome's involvement in the case, numerous clergy from the East of every level traveled to Rome in John's defense. As John's fate hung in the balance many of John's followers went into exile in the West. While we may assume that these were (broadly speaking) versed in the theology of Antioch, we should also keep in mind that not a small part of John's difficulty stemmed from the fact that he had welcomed (Origenist) refugees from the persecution of Theophilus of Alexandria, many of whom finally settled in the West.

At the end of the first decade of the fifth century, then, the Christian community in Rome was very diversified. When Rufinus of Aquileia is accused of foisting the heresy of Origen on Rome with his translation of *De principiis*, this is the Rufinus whose first contribution to a Latin library of Eastern texts was a translation of the *Regula Basilii*, and who followed his 'fateful' translation of Origen's *De principiis* with a selection of ponderous sermons by Gregory of Nazianzus. It is in this climate of theological diversity that is heavily influenced by differing strands of Eastern thought that the Pelagians make their appearance and raise new questions. Pelagius himself in his '*Subnotationes*' on the Letters of St Paul could use equally Rufinus's translation of Origen's Commentary and the Antiochene glosses that are known under the name of The Budapest Anonymous. Pelagius could also include the name of John Chrysostom among the list of authorities to whom he appealed in his *De natura*, and in a later development of the debate, Chrysostom's writings and example – the persecuted and exiled bishop – will be readily invoked by the Pelagians on their side.

A brief encounter of East and West in the Pelagian debate that needs to be mentioned took place at the time of Atticus of Constantinople who was second in succession after Chrysostom. This involved Caelestius, and like everything related to Caelestius it is wrapped in enigmas. Caelestius, we recall, was accused of heresy in Carthage in 411 when he requested to be ordained priest. Failing in that attempt Caelestius later succeeded in being ordained in Ephesus, but due to some unspecified irregularity the ordination was considered to be invalid. Caelestius was in Constantinople for some time, but he was expelled by the Patriarch Atticus, and from there he returned to Rome. Why Caelestius should be so intent on being ordained invites speculation – a desire for the (teaching) status of the priesthood? – or what objection led to his ordination being nullified – a report on his orthodoxy from Africa? – or why Atticus expelled him... answers to these questions escape us due to the paucity of documentation. Malavasi (85) mentions in passing Caelestius's ordination but does not speculate further on it.

It is to be noted that in connection with Caelestius, Malavasi lapses into unclarity in terminology that can lead to serious misunderstanding. With reference to Carthage 411 we are told (207) that Caelestius attempted to introduce himself into the Church hierarchy. The text adduced (*Ep.* 157,3) only speaks of the 'honour of the priesthood.' Caelestius is referred to as 'ordained' (22), 'nominated' (85), but also 'consecrated' (167), a term better reserved to the office of bishop. Had Caelestius been 'consecrated' (bishop) at Ephesus (85) his story would have taken a very different turn.

Atticus of Constantinople is the subject of a brief chapter (85-97). Despite his long episcopate (405-425), the sources concerning his life and his thought are scarce. He expelled the Pelagians from the city, but the details are vague. The Johnite schism still divided Eastern Christendom, and the East from the West, and much of his action may have been dictated by efforts to heal the rift, but we are reduced to speculation.

I refrain here from considering three major figures with which Malavasi's account of "The Pelagian Controversy in the East" concludes: Cyril of Alexandria (97-116), Theodore of Mopsuestia (116-162) and Nestorius (163-178), because each deserves and requires separate reviews and discussions. With each, the debate moves into new terrain, and at Ephesus the East was content to concur with Rome's condemnation of (Western) Pelagianism without seeing a need to discuss it. Concern for the human condition and its salvation took second place to the nature of the Savior of that condition.

I refrain also from reviewing Part Two of the study: "Latin anti-Pelagianism in the East." This includes studies of Augustine (with particular attention to the last debate with Julian), Jerome's critique of the Pelagians, Orosius (with a brief note on the *Libellus* presented by Heros and Lazarus at Diospolis) and finally Marius Mercator. These are solid studies that are certainly not to be overlooked, but the rationale for including them here seems contrived. Much of the material could (or should?) have been included in Part One. While they may for the most part have been active in the East (Augustine excepted), they belong in the Western debate, and their addition as an appendix takes from the value of the overall study of the contribution of Eastern writers.

The brief account given above does little justice to the wealth of detail amassed by Malavasi, who is to be complimented for his efforts. The strength of the study contains perhaps its main weakness, which is a surfeit of information. There is an overconcern to cover all the bases, as a result of which the reader sometimes loses track of the main story. Some judicious pruning (particularly of long notes and unnecessary detail) would enhance the result. A desideratum would be a subject index, however rudimentary and limited, which might help the reader (re)discover riches remembered but buried elsewhere. But these are but cavils. Giulio Malavasi is to be thanked for drawing our attention to and opening up a much neglected area of research.

Walter Dunphy

MENKE, Marius, *Die zwei Welten des Augustinian Liberalism. Der augustinische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handelns im liberal-demokratischen Rechtsstaat* (Paderborner Theologische Studien 61), Sankt Ottilien, EOS, 2023, 552 p.

Menke's study is the revised version of his dissertation through which he obtained his doctorate from the Theological Faculty of Paderborn. The problem statement deals with the question of whether the Christian concept of love can be reconciled with a liberal order, which is typically associated with the pursuit of self-interest. Can an idea be developed from Augustine's thoughts on political affairs, in which the ethics of selfless, giving love has meaning in a modern, pluralistic liberal world, and which assumes freedom, tolerance and moral equality of different viewpoints? Answering that question depends on the interpretation of the thinking of the church father.

Because the starting point lies in the contemporary liberal rule of law, the risk of anachronism is present in advance. Menke is aware of this. He uses the method of "contextual hermeneutics". From various schools of thought and periods, he wants to determine a way of reducing Augustine to a conversation partner who is relevant for contemporary theological, political, and ethical discussions. Before analyzing the various currents, the author posits the concept of love as the source of Augustinian liberalism. Love is an ontological condition. Man is created by God out of love. At the same time, he is called to love. Love is the connection between the *conditio humana caelestis* and the *conditio humana terrena*. From this, an image of humanity arises: the goodness of the human person and the moral equality of all people. Human dignity is essential and not negotiable between people. The fact that man is born implies two elements: immanence, through his birth as a mortal human, and transcendence, the eschatological perspective of the kingdom of God. The immanent world cannot possess the perfection of the heavenly Jerusalem.

Essential in Augustine's understanding of love is that it must be properly ordered. Love requires the engagement of reason to be formed and to remain as the origin of its creation. Man commits a sin of pride (*superbia*) when he declares himself to be the origin of love.

For the application of the concept of love in this world, desire (*appetitus*) for love is not enough. An *ordo* is also necessary. The *ordo* is initially a neutral concept, says Menke (with reference to *De civitate Dei* XIX 13). The social peace of the human community is a key concept in the relationship between the *civitas Dei* and the *civitas terrena*. To clarify the nature of the ordering of earthly peace,

the author points to the relevance of the concept of *saeculum* by Robert A. Markus. A description is given of the history of various interpretations of the doctrine of the two cities. For a long time, *sacerdotium* and *regnum* were inseparable. Menke discusses the development of Augustinian liberalism in the tension between *saeculum* and *sacrum* in an overview of the literature on this subject in the 20th century.

Menke concludes that using love as a “metavalue” or *Alleinstellungstugend* for political action is not appropriate. It is too large for the political agenda, which would become overloaded. Therefore, the concept of love requires further elaboration. A crucial characteristic is that the political virtue of active participation does not arise out of duty. Political and social engagement must originate from an inner source. The true motivation comes from one’s own inner freedom to contribute to the care for the common good. Christian citizens, demonstrating sincere political action out of love for the common good, can motivate other citizens also to endeavor after the common interest. Sincere action driven by inner conviction becomes an inspiration for others. A “resonance space” is needed where the secular and sacred spheres meet. Moral sources for social and political action should not be confined to the personal sphere but should be visible and audible in a broader and open space. Within the “resonance space”, interaction is possible between political reflection and political action. Menke concludes that love is the source for reflecting on the world from the perspective of the Good Samaritan. Reflection based on love precedes political action. In political action, love indirectly leads to the reordering of justice.

Evaluation: The central issue is whether Augustine’s idea of giving, selfless love has relevance in a modern, plural liberal world. This question is answered by the author primarily from the perspective of virtue. He distinguishes love as a principle alongside love as a virtue leading to political action. Love as a principle is essentially a question of *ordo*. The *ordo amoris* is too great to achieve perfect peace and justice in the imperfect world of humans. The author rightly argues that using love as a metavalue for political action is not appropriate. However, this does not mean that the perfect *ordo* excludes relative peace and justice in the earthly city. Augustine did not propose concrete political or governmental orders. The church father states in *De civitate Dei* XIX 12 that humans are driven by the laws of nature to enter a community and maintain peace.

Menke concludes that love itself is not a political principle, but rather the source from which to view the world from the perspective of the Good Samaritan. In political action, love only indirectly leads

to the reordering of justice. In fact, the author depoliticizes love as an *ordo* and affirms that love should be manifested in this world only indirectly through virtues that lead to political action.

The relevance of an Augustinian liberalism for the modern pluralistic constitutional state is related to the institutional arrangements that enable Christians to participate freely in political and social processes together with others. The state must define the boundaries of negative freedom to create space for positive freedom arising from personal subjectivity. The way in which the state is organized creates space for citizens to translate their moral inspiration into virtues that lead to political action. If Augustinian liberalism wants to empower a sanctuary or “resonance space” for public reflection and action, drawing from various sources of inspiration, it must also have some idea about the criteria for knowing which political and institutional arrangements are adequate for this purpose.

Augustinian liberalism, in my opinion, will gain social relevance if it also explores institutional reference points for peaceful coexistence in a democratic rule of law, in addition to the ethical aspects of virtuous action. The relative peace and justice must be ordered. The neutralized definition of a people in *De civitate Dei* XIX 24 is relevant to our time for developing thoughts on the organization of a social rule of law. The organization of social peace and justice is characterized by a caring community, supported by a subsidiary state (402, n. 199). Menke refers to this indirectly. The use of power should not be for domination, but for service. Loving service is also reflected in the structures of the state. Augustinian liberalism invites criticism if it does not sufficiently consider the traces (*vestiges*) of the original structures that the social nature of humans has always needed as intermediaries.

Menke’s study is certainly valuable for the discussion on how Christians can be meaningful in the modern democratic rule of law. The plea of Augustinian liberalism to give ample space to (also) religious sources of inspiration in the public domain is a challenge. Menke suggests that it would be a benefit to society if there could be mutual reflection between different movements and viewpoints. Individuals who draw inspiration from religious sources for their social and political engagement should be cherished in a liberal rule of law. When secularism is elevated to state doctrine in a liberal state, Augustinian liberalism can lovingly provide the medicine for the restoration of social peace and justice. However, this requires a firm form of love. It is regrettable that this study lacks specific attention to the relationship between Augustinian liberalism and recent Catholic

social thought. An understanding of Pope Francis's concept of "political charity" would have been relevant in this study (cf. *Fratelli Tutti* 182, 190). This would also balance out the one-sided emphasis on American researchers. It is necessary to work together in the political and ethical discussions that are taking place worldwide: for the sustainability of the earth, world peace, and care for future generations. These are urgent themes for reflection in the "resonance space" and for concrete actions in the human world.

Herman J. Kaiser

PÅLSSON, Katarina, *Negotiating Heresy. The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought* (Adamantina 23), Münster, Aschendorff Verlag, 2021, 292 p.

Katarina Pålsson ha pubblicato la sua tesi di dottorato discussa presso l'Università di Lund (Svezia) presso la casa editrice Aschendorff Verlag. In questa ricerca, l'autrice si prefigge di studiare la ricezione di Origene nella teologia di Girolamo, con un focus specifico sull'escatologia (risurrezione dei morti, salvezza eterna, purificazione e punizione *post mortem*), tramite lo studio di tre controversie dottrinali che hanno visto Girolamo protagonista, ovvero la polemica con Gioviniano, la controversia origenista a cavallo tra IV e V secolo e, infine, la controversia pelagiana. Oltre all'introduzione (1) e al capitolo conclusivo (7), dal carattere riepilogativo, il libro è diviso in cinque capitoli, dedicati rispettivamente a un'analisi teoretica della letteratura scientifica sull'eresiologia (2), alla polemica con Gioviniano (3), a due aspetti della controversia origenista, ovvero la risurrezione del corpo (4) e la salvezza eterna (5), e alla controversia pelagiana (6).

Tutti i capitoli si caratterizzano per essere di notevole pregio, a partire dal secondo (*Reading Heresiology: Theoretical Considerations*). L'autrice, da un lato, ripercorre le principali tappe che hanno condotto la ricerca moderna a studiare l'eresia e la letteratura eresiology, dall'altro, enuclea alcuni concetti chiave e teorie ermeneutiche che saranno utilizzate nel corso della sua ricerca. Tra i molti concetti che si potrebbero sottolineare, uno mi pare particolarmente interessante. Pålsson riprende dalla critica moderna e applica al corpus letterario di Girolamo il concetto di "*proximate other*" come il principale oggetto dell'eresiologia, intesa come strumento per costruire la differenza e la distanza tra un soggetto definito "eretico" e uno "ortodosso", quando, in realtà, il soggetto eretico è molto più simile

a quello ortodosso (*too much like oneself*) di quanto le costruzioni retoriche potrebbero far pensare. Un altro aspetto molto importante è la concezione dell'eresiologia come un duplice processo, in cui non solo viene costruita l'identità del proprio avversario, ma anche l'identità dell'eresiologo stesso. Si tratta di un processo dinamico, in cui la parte "ortodossa" fa propria e assume su di sé una parte della proposta avversaria.

Il terzo capitolo (*The Jovinianist Controversy*) è dedicato alla polemica con Gioviniano, in cui Girolamo ha cercato di difendere una posizione mediana tra l'estremo rappresentato dagli asceti che disprezzano il matrimonio, e quello di Gioviniano, secondo cui non ci sarebbe differenza tra vergini e donne sposate. Il *contra Iovinianum* non è soltanto un'opera polemica, ma anche apologetica, in quanto Girolamo deve difendersi dalle accuse di quanti lo ritengono parte di quella corrente ascetica che disprezza il matrimonio. Pålsson prende in esame i principali temi trattati in questa polemica con un duplice scopo. Da un lato, infatti, mostra come Girolamo non abbia scritto soltanto un'opera polemica o eresiologicala, ma anche teologica, proprio nella misura in cui, per posizionarsi al centro di prospettive estreme e opposte tra loro (Gioviniano e l'ascetismo estremo), ha dovuto elaborare una propria prospettiva teologica. Dall'altro, mostra la dipendenza di Girolamo dalla teologia di Origene in molti aspetti cruciali di questa controversia, tra cui la visione dinamica dell'uomo e della chiesa, sempre posti in una posizione intermedia tra la virtù e il vizio e sempre soggetti a salite e discese. La stessa gerarchia all'interno della chiesa non è statica ma dinamica, in quanto non dipende dal titolo ricoperto da un cristiano, ma dal grado di ascesi sperimentato. Poiché il livello di ascesi può variare, allo stesso modo il rango ricoperto all'interno della chiesa può variare di conseguenza. Si tratta di aspetti che, secondo l'autrice, Girolamo deriverebbe da Origene.

Il capitolo successivo (*The Origenist Controversy: The Question of the Resurrection Body*) prende in esame il problema della risurrezione dei morti durante la controversia origenista. È solo con il *contra Iohannem* che Girolamo affronta in maniera analitica il problema della risurrezione della carne, da lui professata, in contrasto con la risurrezione del corpo, professata da Giovanni di Gerusalemme. Secondo Girolamo, la posizione di Giovanni è origenista, in quanto professando la risurrezione del corpo, nega la risurrezione della carne, ovvero del corpo materiale in cui vivono gli uomini. Girolamo, al contrario, professa una continuità tra la carne degli uomini mentre sono in vita e quella risorta. Tuttavia, nella proposta teologica di Girolamo, benché

la sostanza non muti, vi è, comunque, un cambiamento, inteso come un aumento della gloria della carne risorta. Pålsson mette chiaramente in evidenza come questa posizione di Girolamo, pur essendo in continuità con la sua produzione precedente, non può essere considerata come anti-origenista, in quanto lo stesso Origene non vi sarebbe opposto. Girolamo ha dunque utilizzato una parte della tradizione origenista per contrastare la posizione origenista di Giovanni di Gerusalemme. La strategia retorica di Girolamo è stata quella di massimizzare la differenza tra la propria posizione e quella eretica, ovvero origenista. Tuttavia, per quanto possa sembrare paradossale, Girolamo ha attinto a dottrine proprie di Origene per differenziarsi dall'eresia origenista. In questo capitolo, l'autrice mostra come l'utilizzo di categorie nette e contrapposte tra loro come "origenista" e "anti-origenista", se assunte acriticamente, tendono a rendere reale ciò che l'eresiologia ha costruito.

La controversia origenista è al centro anche del quinto capitolo (*The Origenist Controversy: The Question of Eternal Salvation*). Per meglio mostrare le linee di continuità nella teologia di Girolamo, Pålsson inizia la sua analisi tornando al *contra Iovinianum* in cui lo stridonense critica la posizione di Gioviniano secondo cui ci sarebbero solo due classi di persone: i giusti e gli empi. Al termine di una lunga analisi, l'autrice mostra come per Girolamo non solo nella chiesa terrena ci siano diversi ordini e gradi di santità, ma anche nella chiesa celeste, ovvero dopo la risurrezione finale, il posto dei cristiani non sarà uguale per tutti, ma sarà determinato dal grado di santità raggiunto in terra. Per determinare questa gerarchia il libero arbitrio dell'uomo ha un ruolo molto importante. Tramite paralleli stringenti e appropriati, Pålsson mostra come questo aspetto della teologia di Girolamo trovi le sue radici proprio nel pensiero di Origene.

Nel corso della controversia origenista, Girolamo ha dovuto difendersi dall'accusa di essere stato un sostenitore di Origene e della sua dottrina dell'apocatastasi, ovvero della salvezza universale. Pålsson ripercorre i principali passi di questa polemica, per giungere alla conclusione che non vi sono evidenze sufficienti per affermare che Girolamo abbia mai abbracciato questa dottrina teologica. La presenza di riferimenti all'apocatastasi si trova soltanto nei suoi commentari biblici, mentre non ve n'è traccia nelle altre opere. Considerando che Girolamo ha composto i commenti biblici raccogliendo le interpretazioni di diversi autori senza prendere sempre una posizione a favore o contro, ma lasciando questo compito al suo lettore, e che nelle altre opere non vi è traccia della dottrina dell'apocatastasi, l'autrice conclude che "it is one thing to say that he did not clearly distance himself

from Origen's ideas, and another to say that he embraces them" (195). Ciò, tuttavia, non ha significato che la teologia di Girolamo durante la controversia origenista fosse meno permeata dal pensiero di Origene. Al contrario, Girolamo, pur avendo esplicitamente confutato la dottrina dell'apocatastasi durante la controversia origenista, ha continuato a sostenere alcune dottrine profondamente dipendenti dall'eredità di Origene, come la presenza di una gerarchia dei cristiani dopo la risurrezione e il ruolo purificatore delle pene per alcune categorie di persone (non per il diavolo e gli empi). Si può notare come Girolamo abbia utilizzato una parte del pensiero di Origene (apocatastasi) per accumulare quanta più distanza possibile tra la sua teologia (in parte influenzata da altri aspetti del pensiero di Origene) e l'eresia origenista.

L'ultimo capitolo è dedicato alla controversia pelagiana (*The Pelagian Controversy*) in cui l'accusa di origenismo è rivolta da Pelagio a Girolamo e viceversa. In realtà, Pålsson mostra come entrambi, pur dichiarandosi anti-origenisti, siano debitori della teologia di Origene come si presenta, per esempio, nel suo Commento ai Romani, seppur selezionata in maniera differente: "Origen's ideas about sin could be used for different purposes: While Pelagius made use of his ideas about progression in the Christian life and the possibility of reaching a state in which the flesh would no longer fight the spirit, Jerome's anti-Pelagian polemics resonates the aspects of Origen's thought which emphasizes the impurity of the fleshly existence and this ontological sense of sin" (221). Agli occhi di Girolamo, la proposta ascetica di Pelagio, secondo cui l'uomo può essere senza peccato, non solo è assurda ma è anche blasfema, in quanto attribuisce alla natura umana caratteristiche proprie della natura divina. Per Girolamo la giustizia umana è sempre imperfetta e può trasformarsi in ingiustizia in qualsiasi momento. Ritorna in Girolamo la distinzione tra natura e qualità: l'*impeccantia* è propria solo della natura divina, l'uomo può al massimo avvicinarsi a questo ideale *per imitationem*. Si tratta di una distinzione già presente in Origene. Infine, anche nella controversia pelagiana ritorna il problema della salvezza. Girolamo si pone al centro tra due opposti estremi: secondo Pelagio per i peccatori non vi sarebbe salvezza nel giorno del giudizio, mentre per Origene anche al diavolo e agli empi sarebbe riservata la clemenza divina. Girolamo rifiuta l'universalismo origenista, ma al contempo afferma che tutti i fedeli cristiani saranno salvati, dopo aver scontato le punizioni loro riservate. Anche in questo caso si può notare come il rapporto tra Girolamo e Origene non sia netto ma caratterizzato da ambivalenze: "it is a relation of partly accepting, partly rejecting" (257). Pur rifiutando l'universalismo di Origene, Girolamo accoglie altri aspetti del suo pensiero, come l'idea delle punizioni purificatorie per alcuni uomini.

La ricerca di Pålsson è senza dubbio degna di lode e merita di essere presa in considerazione con la massima attenzione da quanti si dedicano al pensiero di Girolamo, alle controversie dottrinali a cavallo tra IV e V secolo e, più in generale, all'eresiologia. Numerosi sono i meriti di questo studio ed è difficile metterli tutti in evidenza. Mi limiterò, pertanto, a sottolinearne tre.

Il primo aspetto che ho trovato molto interessante è il rapporto dialettico che l'autrice ha instaurato con la letteratura scientifica. Già nel secondo capitolo sono molti gli spunti ermeneutici e i concetti tratti dalla ricerca scientifica sulla letteratura eresiologicala, ma è soprattutto negli altri capitoli che Pålsson mostra di entrare in rapporto dialogico con i principali studiosi moderni di Girolamo e della controversia origenista. L'autrice, infatti, utilizza con intelligenza le conclusioni a cui è giunta la critica moderna, ma, al contempo, non si sottrae al confronto diretto, criticandone alcuni dei risultati. Si vedano, per esempio, le critiche ben formulate a I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apocatastasis* sulla definizione di apocatastasi e a E. Clark, *The Origenist Controversy*, in relazione all'influenza di Origene sulla concezione gerarchica del *post mortem* in Girolamo. Si tratta, a mio parere, di un segno evidente della maturità scientifica dell'autrice. Da questo punto di vista, forse ci si sarebbe potuti aspettare uno sforzo maggiore da parte della studiosa circa la letteratura moderna sulla teologia di Pelagio, limitata sostanzialmente all'ottimo, seppur datato, R. Evans, *Pelagius. Inquiries and Reappraisals* (1968). Al contempo è vero, come nota l'autrice, che il focus della presente ricerca non è la teologia di Pelagio (210). Sarebbe senza dubbio interessante se, in future ricerche, Pålsson applicasse la metodologia sperimentata con Girolamo anche a Pelagio.

Il secondo aspetto riguarda le conclusioni a cui giunge Pålsson mettendo in evidenza il complesso rapporto tra Origene e Girolamo. La strategia eresiologicala di Girolamo lo ha portato a massimizzare la differenza tra la sua posizione e l'eresia origenista, benché i punti di contatto e di continuità tra i due autori, come ampiamente mostrato in questa ricerca, siano più evidenti di quanto la costruzione eresiologicala possa cercare di tenere nascosto. Il complesso rapporto tra ortodossia ed eresia e l'inevitabile parziale acquisizione della tradizione definita eretica da parte della *pars* ortodossa sono conclusioni importanti per lo studio e la comprensione di Girolamo. Si tratta, a mio parere, di una metodologia di ricerca che potrebbe essere applicata con profitto anche ad altri contesti storico-religiosi della tarda antichità.

Infine, l'ultimo elemento che intendo sottolineare è il ruolo di teologo di Girolamo, spesso considerato soltanto come esegeta o un autore polemico. Pålsson mostra, a mio parere in maniera convincente,

che la figura di Girolamo deve essere apprezzata a tutti gli effetti come quella di un teologo che tra il IV e il V secolo ha preso posizione su aspetti importanti e non ancora definiti della dottrina cristiana, in particolare nel campo dell'escatologia. Condivido, infine, la posizione dell'autrice, secondo cui la distinzione tra esegesi e teologia è soltanto strumentale e non sostanziale, soprattutto nel caso di Girolamo. Non vi è alcun dubbio che questa monografia contribuirà a un migliore apprezzamento e a una più precisa comprensione della teologia di Girolamo e della ricezione del pensiero di Origene tra IV e V secolo.

Giulio Malavasi

PAPAIOANNOU, Sophia – SERAFIM, Andreas – EDWARDS, Michael (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Ancient Rhetoric* (Brill's Companions to Classical Reception 23), Leiden – Boston, Brill, 2021, XII-685 p.

This volume 'aims to offer a wide examination – wider than in any other work in current scholarship – of the ways in which ancient rhetoric has been adopted, adapted, imitated, contested, admired, and criticised in representative genres, cultures, and spatio-temporal contexts, from antiquity through Byzantine culture, the Renaissance, and the Enlightenment to the 21st century CE.' It covers the application of all kinds of classical rhetoric, both in its theoretical and practical aspects, to a wide variety of topics and cultural contexts (including religion), with a broad geographical as well as temporal scope. Methodologically, there is a strong focus on a critical reappraisal and reconstruction of current approaches to Greek and Roman antiquity.

The editors have therefore set themselves a high bar. Not all the contributors follow through the theme of reception in such a carefully analytical manner as the editors achieve in their introduction. Although there is indeed clear evidence of new historical and theoretical framings, the volume is perhaps less successful in living up to the editors' aspiration that the reception of classical rhetoric should contend directly with ideas such as nationalism, imperialism, colonialism, cultural elitism and social exclusion which the classical tradition has been used to bolster. Nevertheless, it does offer a very broad, expert and fascinating conspectus of the reception of ancient rhetoric as it currently stands. I will briefly summarise its main perspectives before moving on to those chapters which may be of most interest to readers of *Augustiniana*.

Part 1 offers three chapters on the reception of rhetoric in the late antique East, eighteenth-century Germany and nineteenth-century Serbia. The (much longer) Part 2 is divided into a series of thematic chapters, dealing with the reception of particular genres, techniques, and features of rhetoric (e.g., epideictic, *paradeigma*, panegyric and *psogos*); the reception of rhetoric in literature, theatre and culture (the second sophistic, Shakespeare, film and the modern Olympics), and in politics, broadly conceived, from the 4th to the 21st centuries CE. Further sections examine the reception of rhetoric in religion, in science and in pedagogy.

Alex Petkas's chapter on the reception of classical rhetoric in the Greek East very helpfully surveys the practicalities of rhetorical education, the nature of rhetorical 'professionals' and the close, albeit contested, relationship of philosophy and rhetoric in both Christian and other authors. Petkas demonstrates rhetoric's practical function with reference to people such as Themistius, Gregory of Nazianzus and Synesius of Cyrene. He concludes with studies of letters, which the ancients saw as a form of (applied) rhetoric but which scholars have only recently studied from this perspective. Alberto J. Quiroga Puertas offers an excellent demonstration of the flexibility of *psogos* through case studies of Libanius's *Oration 2* and extracts from Socrates's *Ecclesiastical History* (including a fascinating discussion of dress). Since epideictic and *psogos* are two sides of the same coin, praise can be subtly disrupted by invective; invective can be defused with the introduction of praise.

Other chapters are important correctives to earlier ways of understanding ancient rhetoric: e.g., Malcolm Heath and Takis Poulakos warn against readings inherited from the 19th century or earlier which over-schematize Longinus and Aristotle respectively and miss suggestive possibilities. Poulakos's observation that Aristotle himself pointed towards the persuasive power of epideictic oratory could be usefully applied to much Christian oratory, especially funerary and hagiographic works. (Poulakos himself compares Gorgias, Protagoras and Isocrates with Martin Luther King and Ted Kennedy). Chrysanthi Demetriou's work on gesture should prompt scholars further to consider this aspect of Christian preaching. I especially enjoyed the chapters on rhetoric in the modern classroom by Christian Kock and Sima Avramović and Gerhard Thür, which raise questions about how the more performative aspects of early Christian texts might be brought to life for students.

The chapter of most direct interest to readers of *Augustiniana* is Hanne Roer's study of the reception of 'Augustine's Christian

Eloquence'. For Roer, Augustine not only stood on the threshold of the classical and medieval rhetorical worlds but was largely responsible for rhetoric's transformation 'into a new synthesis of Platonic, Ciceronian, and Stoic notions'. Augustine 'advocated a bespoke rhetoric in the service of Christianity': he both saw certain aspects of rhetorical technique as universal and urged preachers to imitate the style of biblical exemplars such as Paul. Like Cicero, he was deeply convinced of the power of the word, but grounded this on the incarnate Word of God, while Cicero's evidence came more from what he saw as 'the cultivating power of rhetoric and philosophy in human society'. These observations are spelled out in relation to specific works, including *Confessions* (where Roer perhaps takes Augustine's critique of the emotional impact of Latin literature a little too literally); *De doctrina christiana* (with some fascinating reflections on literary style in relation to content); and the *City of God* (which she reads as an extended and highly emotional rhetorical exercise in blame and praise). Roer then shows in some detail how successive generations have received Augustine's rhetorical thought and practice, some developing the theory, others the application; some advocating a more Ciceronian, others a more strictly Christian approach. There is much to learn here, from Roer's careful attention to the genres in which Augustine's rhetorical eloquence was received, to the rise and wane of formal training in homiletics, and to the ways in which reception draws out tensions inherent in Augustine's own thought. Augustine was used rhetorically (explicitly or implicitly) to justify poetic method (Dante and Petrarch), to attack other preaching styles (Fénelon) or to revive rhetoric's modern status (Burke).

In sum, there is much to learn from this compendious volume; it can hardly be the last word on the reception of classical rhetoric, but it is a fine contribution to a growing area.

Morwenna Ludlow

POTTENGER, Andrew, *Power and Rhetoric in the Ecclesiastical Correspondence of Constantine the Great* (Routledge Monographs in Classical Studies), London, Routledge, 2023, XIII-260 p.

Constantine scholarship has come a long way since Norman Baynes first argued, in his 1929 Raleigh Lecture, that "the true starting-point for any comprehension of the reign must be Constantine's own letters and edicts" (*Proceedings of the British Academy* I, 15: 344). Baynes's

confidence that such an approach would resolve long-standing doubts about the sincerity of Constantine's conversion has been borne out, but if he thought this would end debate about the purpose and impact of the emperor's involvement with Christian governance, he would be sorely disappointed, for these questions remain as strongly contested as ever. Andrew Pottenger's book offers a fresh way to think about one part of the record that could potentially narrow that debate and bring Baynes's prediction closer to reality. By contextualizing some 40 letters that survive in one fashion or another, Pottenger aims to uncover underlying assumptions about imperial power that governed the emperor's thinking. Doing so, he argues, shows that apparent shifts in the emperor's policy were merely rhetorical, and mask an underlying consistency in his policies.

To identify those assumptions, Pottenger has coined the phrase "doctrines of power", by which he means something more than a turn of phrase but less than a well-articulated policy: "a belief, or an assumption, which has a functional purpose but lacks complete, systematic expression" (4). He has identified three such "doctrines of power", and he devotes the ensuing chapters to each. "The doctrine of divine favour and agency" (ch. 2) grows out of the traditional need of Roman emperors to demonstrate divine support, modified to accommodate Constantine's adoption of Christianity after 312. "The doctrine of ecclesiastical unity" (ch. 3) is more specifically Christian. It reveals a "close association between monotheism and unity in his thinking" (98) that underlies letters he wrote after taking control of the eastern empire in 324. In a crucial distinction, Pottenger here separates institutional practices from belief. For the former, Constantine wanted a single, unified order, but for the latter he was content to achieve a broad-based communion and did not quibble over theological nicety.

The third, "the doctrine of resistance and compromise", reveals the way Constantine's thought evolved as he encountered dissent. In two chapters that serve as case studies, Pottenger uses the Donatist schism (ch. 4) and Arian controversy (ch. 5) to explore an evolution in Constantine's language that often strikes readers as paradoxical. His initial response to the Donatists was to condemn their obstinacy, using the threatening language emperors had deployed for centuries. But after learning he could not use violence to compel these dissidents to submit, Constantine shifted to calls for compromise and patience, and recast his own role to represent himself as only carrying out episcopal decisions. His language shifted again as he dealt with the Arian controversy: instead of imagery that contrasted "rational"

with “irrational” behavior, the emperor started to use images of physical well-being and what Pottenger calls “aesthetic” language, by which he means “a form of verbal persuasion” that seeks to communicate the reasonableness of complying (158).

Relations with the church in the final third of Constantine’s reign, from his capture of the eastern empire to his death in 337, have always been seen as the most erratic, with the emperor seeming to shift his support from one faction to another. André Piganiol summed up this view when he decided Constantine was simply “un pauvre homme qui tâtonnait” (*L’Empereur Constantin*, 1932, 226). In ch. 6, Pottenger proposes an alternative view: what changed was the emperor’s increasing use of his personal, juridical power and the promise (or threat) of personal intervention to support a unity agenda. In a concluding chapter, Pottenger decides that, even though Constantine failed to resolve the controversies that outlasted his reign, the doctrines identified in this book did allow him to advance that agenda.

Few scholars will be surprised by Pottenger’s conclusions, but that is often the case when a new methodology is being tried out. The real test will be to see if the concept of “doctrines” can uncover similarly underlying assumptions in the writings of other emperors (Constantius II and Julian are two promising candidates).

Harold A. Drake

REISENAUER, Augustine M., *Augustine’s Theology of the Resurrection*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2023, xvi-275 p.

While reading Fr Augustine Reisenauer’s *Augustine’s Theology of the Resurrection*, I found myself excited about the resurrection. Not only in the sense that I acquired a deeper sense of the centrality of Christ’s resurrection and the general resurrection in the thought of Augustine, though that is true. I mean that as I read, I felt a deep desire for resurrection, a hope for myself and for humanity that we will be resurrected into the heavenly city. This might be an overly personal way to start an academic book review. But then Reisenauer has written more than an academic book; he has written a theological meditation centered on his dedication to “Jesus, my resurrected love” and his commitment to sharing the fruits of that love.

Fittingly for a member of the Order of Preachers and for a friar committed to his own namesake, his intellectual work is the work of a preacher who enlightens the intellect to move the will. That the

book is deeply personal in no way takes away from the quality of its scholarship. Rather, it means that Reisenauer does not write in a detached way about a subject that may or may not be of interest to people. He is writing on and thinking with Augustine on a subject that *they* think is true, good, and of maximal importance. The resurrection is something they want their readers to believe in and to be eager for. As Reisenauer notes in his introduction, Augustine traveled from non-belief in the resurrection towards an entirely resurrection-centered life. Reisenauer seeks “not only to explore” this intellectual development “but also to travel in [Augustine’s] company as well” (13). His travels are an invitation to the reader to go with him. As his readers journey with Augustine towards the resurrection, he guides them by offering a thorough understanding of Augustine in order to help his readers in pursuit of the renewal of life.

None of the academic rigor called for in a book like this is lost; rather, Reisenauer situates that rigor in the service of a kind of spiritual exercise of revivification. This rigor is expressed in the book’s remarkable comprehensiveness. In a tightly constructed 246 pages, he offers a historical and developmental account of Augustine’s approach to the resurrection. He explicates Augustine’s thought from his early philosophical dialogues and throughout his whole life as theologian and pastor. Even here though, we see the academic grounded in something deeper. Reisenauer concludes by offering Possidius’s description of Augustine’s death *and* his hope that we will meet Augustine in the heavenly city. In other words, he does not just cover the material of Augustine’s life. He goes beyond the text and earthly life of Augustine. If Augustine’s account of the resurrection is true, then Augustine’s life goes beyond *this* life into the next. Good theology should then help us join Augustine in this journey towards our destination.

Reisenauer’s approach to the resurrection in the thought of Augustine is twofold. He aims to show both the development of Augustine’s thought regarding the resurrection and the centrality of the resurrection throughout that development. In the first part of the work, he details the earliest descriptions of the resurrection in Augustine’s thought while comparing it to other patristic thinkers, especially Ambrose. In the second part, Reisenauer details how Augustine’s theology of the resurrection develops into its mature form. Augustine held and explicated this full account throughout the rest of his life as a pastor and theologian. The third part of his book shows how Augustine understands the resurrection as the essential feature of our earthly life as Christians. Here he focuses on the need for the spiritual resurrection made possible by Christ’s bodily resurrection. This spiritual resurrection lays the ground for our future in the fourth part of the book which

focuses on the bodily resurrection of the citizens of the heavenly and earthly cities. In it, he explains how Augustine defends the resurrection and describes what the physical resurrection will be like within the limited confines of what we can know about it.

Where some scholars have argued that Augustine's development was from an absence of a resurrection theology in his earlier work to a growing emphasis on it, Reisenauer argues that "the entirety of his [Augustine's] theological life and work emerges from, and is sustained by, the life-giving root of the resurrection" (2). Reisenauer further rejects arguments that Augustine remains resolutely Platonic (or even secretly Manichaeic) in his account of the resurrection due to his downplaying of the bodily resurrection. Reisenauer shows how far from the truth this is.

Arguing that the resurrection is central to Augustine's theology from his *Cassiciacum* dialogues until his final days does not mean that Augustine did not deepen and develop that centrality. Having converted to the resurrection of the body in converting to Christianity, he grows into this conversion which requires a growing into the resurrection. As Reisenauer writes "Once Augustine has entered into the resurrection, he never departs from the resurrection, but rather advances further into its mystery" (30). Thus, in his early works, Augustine struggles to understand and express the resurrection. He develops from envisioning the resurrection of the body as a reprising of the human to their original Edenic state to an articulation of the resurrection as the transmutation of our body to an angelic body freed of the flesh.

As Augustine wrestles with Scripture and the meaning of the resurrection, he shifts from these descriptions towards his fuller articulation, especially in his *Contra Faustum Manicheum*. His deepening conversion to Christianity means a deepening sense of the goodness of the flesh. Through this he develops an "understanding of the resurrection of the flesh according to which its advancement to an enhanced condition does not transmute its substantial constitution. The flesh of the resurrection remains the same flesh of the same human person, even while it is qualitatively changed for the better" (73). For Reisenauer, the centrality of the resurrection led Augustine into a full embrace of the resurrected body (and flesh) of Christ and thus to the resurrected body (and so flesh) of humanity.

Reisenauer is at his best in the central sections of the book in his description of an Augustinian account of the resurrection of the soul. It is here that one might want to make a crypto-Manichee of Augustine, but Reisenauer shows how Augustine's description of the soul's resurrection is entirely wrapped up in the body's. He writes that "the resurrection of Jesus Christ, of the human soul, and of the human

body tend to bleed organically into one another” because Christ in his head and members are an “inseparable unity and cohesive totality” (10). To resurrect only the body would leave a dead soul; to resurrect only the soul would leave a dead body. Both would leave the human *in toto* unredeemed and thus undermine Christ’s resurrection as source of salvation for the *totus Christus*.

The resurrection of the soul depends on Christ’s resurrected body and thus ensures that our resurrected body will resurrect into the beatific communion. Through our belief in the Christ’s resurrected body, our soul is revived. The revivification of the soul thus does not displace the resurrection of the body but depends on it. The two resurrections are inseparable and enabled by Christ’s resurrection; thus we can understand them from two directions:

“From one direction – that is from spirit to flesh – he shows that intrinsic to the spiritual resurrection is belief in and hope for the fleshly resurrection to eternal life, along with the embodiment and embodied expressions of a resurrected lifestyle, even now, in the risen Christ. From the other direction – that is from flesh to spirit – he shows that the fleshly resurrection to eternal life is inherently and coherently predicated on the spiritual resurrection.” (124)

Considering this, Reisenauer articulates a vision of Augustinian life as one of spiritual resurrecting in preparation for our hoped-for bodily resurrection. If we do not hope for the latter – based in our faith in Christ’s resurrection – we can in no way achieve the former. Our life on pilgrimage is a living out of the resurrected lifestyle through faith, worship, and works of mercy. Through these, we are prepared for a heavenly resurrection. To refuse this resurrection lifestyle is to reject life in rejecting our reintegration through grace. Thus “what precludes the damned from seeing the full reality of Christ is nothing other than their own final decision to filter all reality through the self-constructed lenses of their own ideologies” (85). To accept and embrace our body and souls is to see reality in the paschal sacrifice of Christ and to live that out in our sacrifices for and with others.

For Augustine, the resurrection is a revivification of soul and body made possible by Christ’s Passover through death into life. It is a sacrificial movement in which unity and life are restored through sacrifice. Thus “without failing or falling himself, God freely throws himself down for no other reason than because he loves us with an immense and immeasurable love” (237). His throwing himself down for us makes possible the “integral resurrection not only of himself, but also of his brothers and sisters in Christ to eternal life in God” (246). Through this integral resurrection – experienced now in our

spiritual resurrection – we can offer ourselves as sacrifices to God through worship and service. Thus, we are prepared for the full making sacred of the heavenly city and the resurrected flesh at the consummation of all things.

Reisenauer's work is a thorough explication of Augustine's theology of resurrection and yet there still are gaps. The book is too irenic and thus does not identify and develop contrasts between Augustine and others. The book could use a little more 'fight.' This would help the reader understand Augustine better by arguing for the superiority of his theology of resurrection. For instance, while Reisenauer does offer compelling reasons why a Christ-centered account of resurrection precludes universalism, he could develop this more, considering the growing interest in universalism.

Further, how is Augustine's insistence on the flesh and the continuing shape of the human body superior to those who deny or downplay the continuing shape of the human form? Augustine's commitment to the resurrected body and its sociality offers a fuller account of what the resurrected body offers the souls in heaven. How does this contrast for instance with St. Thomas Aquinas who makes the body non-essential for the happiness of the soul and likewise makes the sociality of friends non-essential. Thomas certainly affirms bodily resurrection but not in the same way as Augustine. Can Augustine offer better resources for thinking of our happiness in the resurrected body? Reisenauer could add a little edge to his work by entering into some of these disputes, which would help clarify Augustine's theology but also offer us reasons why we might prefer Augustine to other representatives of orthodox Christian thought.

This does not change the fact that Reisenauer has written an essential book on Augustine's theology of the resurrection. He succeeds brilliantly in showing the resurrection's centrality to Augustine's work and, more importantly, to Christian life. As I taught the *Confessions*, I found myself turning to Reisenauer's interpretation of the text as a story of spiritual resurrection made possible by Augustine's confession of the bodily resurrection. Both for its scholarship and its pedagogical resources, there is much to laud in this work. And yet, what I laud the most is the hope that Fr. Augustine offers in explicating his namesake. Following Augustine, Reisenauer gives reasons for our hope that we will meet in the city of praise. He gives reasons for the hope that there we will "behold forever the resurrected faces of each other and the resurrecting face of our God" (246).

Terence Sweeney

RIST, John M., *What is a Person? Realities, Constructs, Illusions*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2020, VII-288 p.

This book consists of three major parts. In the first, Rist gives a genealogical explanation of what he calls the Mainline Tradition's understanding of the human being. Secondly, he considers its disintegration over the late Middle Ages and Modernity. Finally, he evaluates alternatives to the Mainline Tradition, all of which he contends are unsuccessful. He also includes a fourth part, "Persons Restored or Final Solution?"

According to Rist, the Mainline Tradition's (hereafter MT) understanding of the person is "that *blend* of body, mind and soul seen as constituting an *intrinsically valuable* person in a *theistic* universe" (175-176; emphases added). While this account of the person is biblically grounded, it largely results from subsequent philosophical and theological development (15). This classical view of the human person places an emphasis on incarnation and thus the human being's essential corporeality and relationality (cf. 45, 56-57, 65, 66-67, 226); it stresses the inherent dignity of the entire human person as created in God's image (22-24, 66), and assumes a theological grounding for this comprehensive anthropology (23-24, 63, 82). Key sources in Part I include Plato and Aristotle, the Stoics, Plotinus, and Augustine, to whom the entirety of ch. 4 is dedicated.

After expounding the MT in Part I, Rist argues in Part II that the MT disintegrated beginning in the late Middle Ages and early Modernity (59, 70, 79). Key figures in this process include Scotus, Descartes, Hobbes, and Locke (59), although some problems are present as early as Boëthius (56). Parfit and Heidegger, in different contexts, are also key figures in the later rejection of the MT (212). Scotus contributed to the de-theologising of the concept of person (73-74). For Scotus, human personality is primarily a matter of autonomy, thus separating one both from one's transcendent orientation and one's situation within a broader framework of being and meaning (74). He also plants the seed for the idea that one is not truly a person if one lacks the capacity for choice (74). Scotus was the first to use "ought" in the moral sense. In a theistic worldview, the normative is already an inherent feature of the world. Without God, a new basis is needed for moral commands (75). In other words, the new moral "ought" is a step towards a non-theistic account of ethics and morality.

In ch. 8, Rist introduces "Five Ways" in which the MT was challenged (79) and treats of each of these in subsequent chapters.

These five ways of undermining the value of the human person remain present, if concealed, beyond the 19th century (204). Moving into the late 19th century, Rist identifies another five major paths which arose as a form of “secular salvation,” all of which contributed to the devaluing of the person (154).

Rist brings to light a key distinction between the soul and the mind. The soul, which admits of a broad range of meanings (cf. 66-67), is a more fundamental seat of the entire inner life (92). Rist argues that gradually, the concept of the soul vanishes, and one simply focuses on the mind, such that the soul or even the human being is identified with the mind itself (93-94, 98). This change, coupled with Cartesian dualism, led to reason as being understood as essential for human dignity. As a consequence, many apparently human beings may be excluded from dignity/personhood, such as infants, the intellectually disabled, and the elderly (74, 90 n. 13). Rist also considers the distinction between a human person and a human being. The latter is descriptive; one could be human without being a person. Only persons possess dignity and/or rights.

All of the elements of the MT's conception of the person – body, soul, and mind – belong together, such that changing one affects the others (66-67; cf. 178). Whereas the MT emphasised the incarnate and integrated nature of the person, modernity began to understand the person as a rational substance, thereby diminishing the importance of the body (60-61). Human identity becomes increasingly premised on one's mental faculties (82). Although the possibility may have been implicit, in antiquity, a human being was not considered intrinsically valuable (39). According to classical Greek culture, human life itself does not have worth, but only those humans who have achieved “excellence” (14). In contrast, Paul, drawing on the OT (especially Genesis), states that all people are equal in virtue of being created in God's image and likeness (22). Apart from God, rights theorists have struggled and continue to struggle to find a basis for human rights (88-89). The shift to thinking of the person in primarily or even exclusively rational terms means that one can cease or fail to be a person if one's ability to act in certain ways is compromised or not yet developed (225-226).

Rist locates an instance of the distinction between human being and human person in action in the early days of colonialism. The Church critiqued the conduct of the conquistadores, arguing that their brutality violated the dignity of the native peoples of the Americas as images of God (82-83). Las Casas, originally a proponent of slavery, later rejected it on theological grounds, thus effectively denying

any distinction between human beings and human persons (83, 84). Heidegger established a “ranking” system of various “races” of humanity (209). Rist argues that beginning with the disintegration of the MT, it becomes possible to think of certain humans as non-persons, where a criterion can be race, ethnicity, etc. (84).

Rist’s work can be read as a companion to works such as Charles Taylor’s *A Secular Age*, Brad Gregory’s *An Unintended Reformation*, and especially Alasdair MacIntyre’s *After Virtue*. The respective works of Rist and MacIntyre bespeak a common interest in intellectual history, as reflected in their genealogical methodology. MacIntyre traces the history of the Aristotelian-Thomistic tradition, its rejection by what he calls the “Enlightenment project of morality,” and the challenges generated by the latter, while Rist narrates the development of the Mainline Tradition of thought about the human person, its disintegration beginning in the late Middle Ages and early Modernity, and the aftermath of this process in the contemporary world, even to the present. Rist’s work, in a distinctive way, gives careful attention to the deracination of philosophical concepts from their original contexts, both in terms of the historical sequence of such events and their implications and consequences (cf. 208, 233). For Rist, the idea of human dignity emerges from the idea that the human being is created in God’s image. Outside of a theistic context, however, it is unclear what, if anything, could ground such claims about the value of a human person (66-67, 178), which is pertinent to the distinction between human being and human person. In this respect, both are also notably critical of rights theories, due to the unclear ontological status of “rights” (24, 85, 221). Despite the Catholic embrace of the human rights tradition, with particular reference to Leo XIII, Rist critiques such thinkers for failing to recognise the crucial differences between a theory of rights derived from the dignity of the human being as God’s image as opposed to theories of rights grounded in a non-theistic or even atheistic worldviews (221). In prior eras, one’s worth depended on the idea of being created in God’s image. Clearly this assumed a theological worldview. Once this changes, so too must the basis for human dignity. Rist believes that even Christian thinkers neglect the importance of this shift (23-24). Furthermore, like MacIntyre, Rist contends that later philosophers have neglected traditional ideas, such as Aristotelian philosophy, as sources for addressing contemporary challenges in philosophical anthropology (206, 207, 226).

On the basis of his philosophical and theological arguments, Rist critiques certain current social, cultural, and political movements.

His positions clearly suggest a rejection of abortion (cf. 65). He is also critical of what he calls the “absurdity of contemporary ‘gender-ideology’” (247), the LGBTQ+ movement (236-251), and the dark side of secular humanitarianism (178-183). For example: “For the Mainline Tradition it must remain true that God created Adam and Eve, not Adam and Steve” (251). Readers who disagree with his views would nonetheless do well carefully to read and consider his arguments, which are grounded in extensive research.

Despite his clear preference for the MT, Rist freely admits its shortcomings (216). Both mediaeval Aristotelianism in general (61) and Aquinas’s anthropology (67-68) in particular admit of lacunae. Nonetheless, he believes that the MT is the best option for thinking about the nature of the human person, and also preserving human dignity (cf. 10).

This erudite work is one of those rare monographs which combines depth and breadth, as well as critical scholarly treatment of historical figures and perennial issues which are nonetheless clearly applicable to contemporary interests. The number of philosophers Rist considers is extensive and impressive; in addition to those already mentioned, others include Hume, Kant, Bentham, Rousseau, and Nagel, inter alia. However, at times one may reasonably wonder if this work is too wide-ranging and ambitious. Although the monograph forms an organic argument, many of the chapters could be considered independently of each other. This book would be useful for scholars in a number of fields of philosophy, theology, and history. It would also make an excellent source for advanced graduate or doctoral seminars.

Matthew W. Knotts

SCHAAF, Ingo – PRINZIVALLI, Emmanuela – FEICHTINGER, Barbara – CARUSO, Guiseppe (eds.), *Hieronymus Romanus. Studies on Jerome and Rome on the occasion of the 1600th anniversary of his death* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 87), Turnhout, Brepols, 2021, 609 p.

Cet ouvrage réunit 21 contributions issues de la conférence internationale qui s’est tenue à Rome entre le 30 septembre et le 3 octobre 2019. Ces études en langues italienne (13), allemande (4), anglaise (3) et française (1) abordent les multiples aspects des rapports de Jérôme avec la ville de Rome, depuis son premier séjour, comme étudiant,

dans la « Ville éternelle », jusqu'à la postérité de son œuvre à la Renaissance, en passant par ses rapports personnels avec plusieurs personnalités romaines ou en lien avec Rome, en particulier Damase, ou par ses réactions face à la prise de celle-ci par Alaric en 410. L'éventail et la richesse de ces rapports apparaît dans l'organisation de l'ouvrage en dix sections qui, après une section introductive, balaient les champs complémentaires de l'historiographie (deux sections, dont une, *Roma Halosis*, consacrée à la chute de Rome), de l'ecclésiologie, de l'ascétisme, de la polémique, de l'exégèse, de l'analyse du discours (*Repercussiones*), de la sociabilité (*Necessitudines*) et de la postérité. On peut toujours regretter un certain éparpillement de la matière dans un trop grand nombre de sections ; s'interroger sur le choix des titres donnés à ces sections (les *Exegetica*, au vu des deux études qui les composent, touchent autant à la philologie qu'à l'exégèse), sur le fait que les *Historiographica* et *Roma Halosis* soient séparées par plusieurs sections alors qu'elles ont toutes deux un lien direct avec l'Histoire ; cela n'enlève rien à la richesse et à la qualité des études présentées ici. Celles-ci donnent, à travers le prisme de Rome, un panorama assez complet des études hiéronymiennes actuelles et des questions en débat.

La première section, *Introductiva*, n'a d'autre unité que la place liminaire des quatre études qui la composent et qui, à l'exception de la première où Ingo Schaaf propose une approche rhétorico-stylistique de la personnification de la Ville par Jérôme, auraient pu aussi bien être placées dans d'autres sections (la présentation par Emanuela Prinzivalli de la 'bonne société' romaine – il 'bel mondo' – aurait sa place dans les *Historiographica* ; celle de Barbara Feichtinger, sur la rencontre fugitive de Jérôme et Aurélius de Carthage rapportée dans la Lettre 27*, dans les *Ecclesiastica* ; celle enfin de Guiseppe Caruso, sur la question d'un rencontre possible de Jérôme et Pélage, à Rome, dans les années 382-385, dans les *Polemica*).

1. Dans son étude intitulée *Stadtgespräch: Hieronymus und Rom in Dialog* (11-29), où le concept de 'Stadtgespräch' (détourné de son sens initial de 'communication téléphonique urbaine') désigne une conversation ou un entretien, Ingo Schaaf montre comment Jérôme utilise, dans sa mise en œuvre rhétorique du nom de Rome, la figure de la prosopopée qui transforme la Ville en une personne susceptible d'entrer en dialogue avec lui, comme avec d'autres interlocuteurs. Cette personnification, où la figure de Rome se superpose parfois avec celle de l'Église romaine, témoigne de la façon dont Jérôme met sa culture classique au service de son engagement chrétien et invite l'aristocratie romaine païenne à se convertir pour suivre le sens de l'Histoire.

2. Emanuela Prinzivalli, nous invite à suivre les relations délicates entre *Girolamo e il « bel mundo » di Roma* (31-49). Après avoir exposé le cadre des deux séjours romains de Jérôme, pour ses études entre 358 et 366, puis au service de Damase entre 382 et 385 – en rappelant l'hypothèse du baptême de Jérôme par le pape Libère –, elle dresse le tableau des multiples courants religieux qui cohabitent alors et s'affrontent au sein et en dehors de l'Église romaine, dans une ville où le paganisme encore très vivant s'oppose régulièrement aux chrétiens sur les questions religieuses. Dans ce contexte complexe, Jérôme n'est introduit dans le 'beau monde' que par le biais de la direction spirituelle et de l'enseignement qu'il dispense avec rigueur et intransigeance dans les cercles ascétiques aristocratiques féminins. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait dû affronter de multiples critiques de la part de ce 'beau monde' à la mort de Damase, au point d'être contraint de quitter Rome où il garde néanmoins un réseau d'amis fidèles avec lesquels il entretient une relation épistolaire étroite et qui le soutiendront, notamment lors de la querelle origéniste.

3. Pour sa part, Barbara Feichtinger cherche, dans *Hieronymus und Aurelius von Karthago: Eine (Nicht-)Begegnung in Rom* (51-75), à élucider le paradoxe de la (non-)rencontre de Jérôme et d'Aurélius, à Rome, vers 382-383, évoquée dans la *Lettre 27**. Le premier paragraphe de cette lettre rapporte en effet la façon dont les deux hommes se sont vus, mais sans se parler, lors d'une rencontre de Damase et de Cyrus de Carthage accompagnés, l'un par Jérôme, l'autre par Aurélius. Jérôme rappelle être alors resté silencieux, par '*pudor*', et présente son silence comme une erreur (*errorem*) et non comme le fruit d'un mépris (*contemptum*). B. Feichtinger tente d'analyser ce silence et ses causes à la lumière de la hiérarchie nouvelle qui s'est établie entre les deux hommes du fait de l'accession d'Aurélius au rang d'évêque : Jérôme essaierait de contrebalancer la petitesse de son statut religieux par l'ampleur de ses travaux bibliques qu'il évoque ensuite. La démarche, pour intéressante qu'elle soit, peut paraître forcée et marquée par la propension à chercher systématiquement chez Jérôme la volonté permanente de se donner un statut aux yeux de ses correspondants. Recevant d'Aurélius une lettre qui lui demande de lui faire parvenir ses derniers travaux, Jérôme a-t-il vraiment besoin de souligner son statut de moine savant, traducteur et expert en sciences bibliques ? Je signale, pour finir, une petite erreur de référence dans la note 43, 60-61, qui renvoie à « Duval, *Introduction à la Lettre 27**, p. 30-31 » : il faut lire Y.-M. Duval, *Sur trois lettres méconnues de Jérôme concernant son séjour à Rome*, in A. Cain – J. Lössl (eds.), *Jerome of Stridon*, Farnham, Ashgate, 2009, 31-32.

4. Guiseppe Caruso revient, dans *Girolamo, Pelagio e Roma* (77-99), sur deux questions concernant les relations entre Jérôme et le pélagianisme. La première porte sur l'identification de Pélage avec le moine anonyme réfuté par Jérôme dans sa *Lettre* 50 proposée par De Plinval (*Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, 1943). Cette identification, reprise par R.F. Evans (*Pelagius, Inquiries and Rappresails*, New York 1968) a été contestée par Y.-M. Duval (*Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Iovinianum à Rome en 393 ?*, in *RHE*, 75, 1980), mais est encore suivie par B. R. Rees (*Pelagius, a Reluctant Heretic*, 1988). Reprenant et discutant un à un les arguments d'Evans et de Rees, G. Caruso écarte de façon convaincante cette identification. La seconde question porte sur l'identité du mystérieux Rufin le Syrien qui a fait l'objet de diverses hypothèses qui sont présentées successivement : il pourrait s'agir soit du Rufin dont Célestius prétend qu'il est l'un des principaux propagateurs romains de la mise en doute de la transmission du péché d'Adam, soit du prêtre Rufin, porteur à Milan, via Rome, de la *Lettre* 81 de Jérôme à Rufin d'Aquilée, soit de Rufin d'Aquilée lui-même. À cette question d'identité se rattache celle de l'attribution du *Liber de fide* et du traité de la *Fides Rufini*. Au terme d'une argumentation serrée, reprenant les arguments des savants depuis le XVII^e siècle, G. Caruso penche pour l'identification de l'inspirateur romain du pélagianisme avec le prêtre Rufin, d'origine syrienne, porteur de la lettre de Jérôme à Rufin d'Aquilée en 399. Disciple de Théodore de Mopsueste, il aurait été amené à rendre compte de sa foi à deux reprises : lors de son passage en Palestine auprès de Jérôme (*Fides Rufini*), puis lors de son séjour à Rome (*Liber de fide*).

La deuxième section, *Historiographica*, présente deux études portant l'une sur les édifices chrétiens de Rome au temps de Jérôme, l'autre sur les relations entre l'Histoire d'Israël et celle de la Rome primitive.

5. Dans *Auratum squallet Capitolium: La città di Roma al tempo di Girolamo* (103-136), Massimiliano Ghilardi propose un panorama historique des différentes églises, intra et extra muros, visibles à Rome à l'époque de Jérôme et construites depuis le règne de Constantin. Il souligne la lenteur de la conquête de l'espace urbain par les édifices chrétiens, alors que leur nombre est déjà important à l'extérieur de la ville où ils sont très visibles. Lors du premier séjour romain de Jérôme, il n'y avait que sept églises intra-muros. Le programme d'aménagement des lieux de culte sous Damase se concentre sur les catacombes, peu visibles par définition, et ajoute entre trois et cinq églises urbaines supplémentaires. L'étude se termine avec une présentation des églises

qui ont joué un rôle dans l'élection de Damase, contestée par Ursinus, et identifie la basilique de Libère (ou de Sicinius) avec Sainte-Marie-Majeure.

6. De son côté Eberhard Bons, dans *The History of Israel and the Early History of Rom in the Light of Jerome's Writings* (137-150), observe, à l'occasion de l'explication de cinq passages de l'Écriture par Jérôme, la façon dont celui-ci se sert, dans son exégèse, de l'Histoire ancienne de Rome pour éclairer ses lecteurs sur l'Histoire d'Israël. À travers le commentaire de versets des prophètes Isaïe, Osée et Aggée, on perçoit comment Jérôme utilise les synchronismes, issus de la *Chronique* d'Eusèbe, entre l'Histoire d'Israël, mal connue de ses lecteurs, et celle de Rome, qu'ils connaissent bien, pour leur permettre de situer les événements de l'Histoire sainte. Les épisodes bibliques contemporains de la naissance de Romulus, puis de son règne, laissent entendre la très haute antiquité de l'Histoire d'Israël et son antériorité sur celle de Rome. La concomitance de la chute du royaume d'Israël et de la fondation de Rome, signalée dans le commentaire sur Os 5, 6-7, peut même être perçue comme l'annonce du passage de l'élection divine du peuple juif à celui des croyants.

La troisième section, *Ecclesiastica*, réunit une longue étude d'Emmanuel Di Santo sur les relations entre Jérôme et l'Ambrosiaster sous le pontificat de Damase (*Sub umbra Damasi: I rapporti tra Girolamo e Ambrosiaster alla luce del progetto ecclesiologico di Damaso*, 154-191) et une autre de Carla Noce sur la conception du sacerdoce chrétien par Jérôme, à la lumière de son explication des vêtements du Grand-Prêtre dans la *Lettre* 64, à Fabiola (*La veste del sacerdote cristiano fra spunti esegetici ed esigenze ascetiche: Un'indagine sul punto di vista di Girolamo, a partire dalla lettera alla Romana Fabiola*, 193-234).

7. Dans le prolongement de son ouvrage fondamental *L'apologetica dell'Ambrosiaster* (Rome, 2008), E. Di Santo s'intéresse à la façon dont Jérôme et l'Ambrosiaster ont collaboré, chacun à leur manière au projet damasien de transformation de Rome en ville chrétienne. L'étude, très complète, analyse d'abord les relations personnelles entre Jérôme et Damase pour comprendre l'apport au projet pastoral de ce dernier d'un moine ayant vécu au désert, en Orient. Elle aborde ensuite le débat littéraire entre Jérôme et l'Ambrosiaster et s'intéresse enfin à la pensée théologique des deux auteurs qui, malgré les débats qu'ils entretiennent à distance, se trouvent sur une même ligne en ce qui concerne le soutien au projet de Damase. Tous deux se retrouvent

en effet dans le développement d'une ecclésiologie antihérétique, la dénonciation de la richesse excessive et de l'arrogance d'une partie du clergé romain, l'exhortation à une vie ascétique exemplaire qui insiste sur les vertus de la continence et de la virginité, l'égalité des sacerdoce presbytéral et épiscopal. L'auteur prend position de façon convaincante sur plusieurs questions débattues : la participation active de Jérôme à la rédaction de la décrétale de Damase *Ad Gallos Episcopos* proposée par Y.-M. Duval (2005) ; le caractère authentique, et non fictif, des *Lettres* 15 et 16 de Jérôme à Damase depuis le désert de Chalcis, en accord avec A. Cain. Il revient également sur une hypothèse qu'il avait pourtant émise lui-même dans son travail sur l'apologétique de l'Ambrosiaster : ni Jérôme, ni Damase n'ont connu l'identité de ce dernier. La convergence entre Jérôme et l'Ambrosiaster sur le soutien à l'action de Damase n'empêche ni des différences d'approche de l'exégèse – celle de Jérôme étant plus marquée par les questions philologiques que celle de l'Ambrosiaster –, ni une concurrence dans le domaine des sciences bibliques où Jérôme a du mal à reconnaître le talent d'autrui. On pourra néanmoins s'interroger sur le degré d'identification proposé par Di Santo, dans la *Lettre* 27, entre l'Ambrosiaster et les *bipedes aselli* dénoncés par Jérôme (168), alors que l'expression, volontairement mise au pluriel par ce dernier, est un emprunt à une satire morale de Juvénal qui dénonce les excès d'un débauché (*Sat.* 9, 91).

8. Pour sa part, Carla Noce analyse l'explication du vêtement du Grand-Prêtre par Jérôme dans la *Lettre* 64, à Fabiola. Elle y relève le déploiement de toute l'érudition philologique du moine de Bethléem mise au service d'une explication littérale qui lui permet à la fois de s'écarter de celle, plus allégorique, qu'en a donné Origène et de défendre l'*hebraica ueritas*. Mais derrière le choix des mots utilisés par Jérôme pour traduire les vêtements sacerdotaux, elle voit se dessiner les contours de la conception hiéronymienne du sacerdoce. Le prêtre s'y présente en moine-soldat, modèle et défenseur de la foi, plus qu'en autorité hiérarchique. Le fait qu'il n'accorde qu'une faible place à l'explication du diadème qui orne le couvre-chef du Grand-Prêtre en est l'illustration. En liant la figure de celui-ci à la connaissance de l'Écriture, à l'enseignement de la foi droite et à la pratique de la justice, Jérôme dessine les contours du sacerdoce qu'il exerce lui-même depuis son monastère. L'étude est agrémentée d'un riche dossier iconographique offrant diverses représentations du Grand-Prêtre, ou d'éléments de vêtements apparentés au sien, dans la mosaïque, la sculpture, les fresques et les manuscrits

du III^e au VII^e siècles (12 planches intercalées entre les 224 et 225). Le tableau comparatif présentant en annexe le relevé complet des dénominations des parties du vêtement sacerdotal dans les diverses versions de la Bible, ainsi que chez Flavius Josèphe et Origène (version de Rufin) sera particulièrement utile à tous ceux qui s'intéressent à la question (230-234).

La quatrième section, *Ascetica*, offre deux contributions complémentaires.

9. Dans *L'ascetismo romano fra Damaso e Siricio* (237-258), Roberto Alciati focalise son attention sur la différence d'approche de l'ascétisme par Damase et par son successeur Sirice. Cette différence explique en partie le soutien du premier à Jérôme et son rejet par le second. En préalable à son étude, R. Alciati rappelle la nécessaire distinction entre ascétisme et monachisme qu'on a trop souvent tendance à superposer. En effet, si le monachisme exige un mode de vie ascétique, l'ascèse n'a nul besoin d'un cadre monastique pour être pratiquée. De ce point de vue, Damase est avant tout attaché à la pratique de l'ascèse, quel qu'en soit le cadre, quand Sirice entend normaliser le monachisme et inscrire la pratique de l'ascèse dans un cadre ecclésiastique strict et précis.

10. Dans *Bethlehem contra Romam? Il tema dell'angulus declinato nelle Epistole geronimiane* (259-278), Giorgia Grandi se propose d'aborder la conception hiéronymienne du monachisme par Jérôme à la lumière du thème de l'*angulus* dans un corpus de 10 lettres (les lettres romaines à Marcella et celles touchant à Rome, mais écrites en Orient). Malgré son titre, l'étude proposée ici est moins lexicale que thématique et s'intéresse à l'opposition rhétorique entre Rome et Bethléem ou entre ville et campagne mise en place par Jérôme. Ce dernier se sert de sa culture classique et tout particulièrement de sa lecture des poètes satiriques pour discréditer l'attachement des élites romaines au paganisme et aux pratiques sociales ostentatoires (*Ep.* 23 et 39). L'*angulus* recherché par Jérôme, loin des obligations et de l'agitation de la ville, n'est pas un *locus amoenus*, mais un retraits, une retraite dans la simplicité où il est possible de s'adonner totalement à l'étude et à la méditation de l'Écriture, une sorte de pendant chrétien de l'*otium* romain classique (*Ep.* 43). S'il s'inscrit ainsi dans la ligne d'un ascétisme intransigeant et peut, à ce titre, rejeter le mode de vie romain, Jérôme n'en demeure pas moins attaché à la Ville, comme idéal de culture, même après son départ pour l'Orient et l'assimilation de Rome à la Babylone biblique (*Ep.* 45). Bethléem, bourgade éloignée

de l'agitation des grandes villes, apparaît alors comme le lieu idéal du retrait ascétique et de l'étude des textes sacrés (*Ep.* 46), malgré l'apparente contradiction entre les deux lettres adressées à Paulin de Nole en 394 et 395 (*Ep.* 53 qui invite Paulin à venir à Bethléem se mettre à l'école de Jérôme et la 58 qui semble dénier tout intérêt au pèlerinage en terre sainte). On sait que la source de ce revirement se trouve dans l'excommunication qui frappe le monastère de Bethléem au moment de la rédaction de la seconde lettre. L'étude s'achève sur la présentation du retrait du monde dans deux lettres plus tardives, éloges funèbres de Marcella (*Ep.* 127) et de Paula (*Ep.* 108).

La cinquième section, *Polemica*, ne rend compte que d'une part limitée de l'activité de polémiste de Jérôme, puisque n'y sont abordées directement que les polémiques contre Jovinien et contre les origénistes. Rien n'est donc dit de l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, du *Contre Helvidius*, du *Contre Vigilance* ou du *Dialogue d'Atticus et de Critobule* (contre les pélagiens).

11. Francesco Pieri entreprend, dans *Dalla polemica contro Giovanniano alla polemica antiorigeniana* (281-298), d'établir des parallèles entre les deux crises quasi contemporaines que sont la polémique contre Jovinien et la querelle origéniste. Après avoir rappelé le contexte romain de l'attaque de Jovinien contre l'ascétisme, les diverses condamnations de ses thèses à Rome et Milan, ainsi que l'intervention de Jérôme [qui, contrairement à ce que dit trop rapidement l'auteur, n'est pas '*la prima delle sue opere polemiche*' (287)], l'étude montre que l'hostilité romaine à l'égard du traité de Jérôme trouve sa source dans la convergence entre les intérêts d'une partie de l'aristocratie romaine païenne et de nombreux chrétiens qui voyaient dans l'ascétisme intransigeant une menace contre l'équilibre trouvé par l'Église avec la société impériale. Une attention particulière est portée au traitement, dans le traité de Jérôme et dans sa *Lettre* 49, du ch. 7 de la *Première Épître de Paul aux Corinthiens*. Jérôme se défend en attribuant à Paul lui-même la dureté à l'égard du mariage dont il se fait le simple porte-parole, de la même façon qu'il se défendra d'adhérer à la théologie d'Origène tout en acceptant l'exégèse. Un autre rapprochement entre les deux controverses semble avoir plus de conséquences : s'appuyant sur une observation d'Elisabeth Clark (*Vig Christ* 41, 1987), l'auteur voit dans le rejet de la quatrième thèse de Jovinien (égalité des mérites et des récompenses pour tous les baptisés) la source possible du rejet, par Jérôme, de la théologie d'Origène qui envisage, avec l'apocatastase, le retour de tous les êtres, Satan compris, à leur état initial. Si c'était le cas, il y aurait un

paradoxe entre un Origène qui serait, comme Jovinien, un opposant à l'ascétisme monastique, mais aussi le maître de la spiritualité monastique orientale ! Toutefois, il faut bien reconnaître que, si intéressant soit-il, un tel paradoxe demeure très artificiel, tant le lien est ténu entre les deux points rapprochés. Si Jovinien annonce indéniablement l'émergence du pélagianisme avec sa thèse de l'impeccabilité du baptisé, il est beaucoup moins certain qu'il y ait d'autre convergence que chronologique entre la polémique engagée contre lui par Jérôme et celle qui oppose ce dernier, mais beaucoup plus durablement, aux défenseurs inconditionnels de l'orthodoxie d'Origène.

12. C'est à cette dernière crise qu'Alfons Fürst consacre son étude, *Origenes in Rom: Hieronymus und Rufinus über die Frage, wie man Origenes lesen soll* (299-330). Il y montre comment la traduction du *Péri Archôn* d'Origène par Rufin en Italie en 398 ne pouvait qu'entraîner la contre-traduction du même ouvrage par Jérôme un an plus tard, tant leurs approches respectives de l'œuvre de l'Alexandrin sont diamétralement opposées. Rufin refuse d'attribuer à Origène les erreurs dogmatiques qui se trouvent dans ses écrits et sont clairement condamnées comme hérétiques au IV^e siècle. Il met donc en place, avec la traduction du premier livre de l'*Apologie d'Origène par Pamphile* et la composition du traité *De Adulteratione Librorum Origenis*, un ensemble éditorial lui permettant de dissocier Origène des erreurs qu'on lui attribue. Jérôme, au contraire, refuse la thèse de la falsification des écrits d'Origène par les hérétiques et se justifie de l'admiration qu'il a toujours manifestée – et qu'il continue à manifester – à l'égard de l'œuvre exégétique de l'Alexandrin en distinguant de façon radicale le dogmaticien – hérétique – de l'exégète. On sait combien cette distinction, stratégiquement utile, est artificielle. Un des principaux intérêts de l'étude d'A. Fürst est de montrer combien cette distinction a durablement influencé la réception d'Origène en Occident en détournant nombre de lecteurs de ses œuvres et, plus grave encore, en rendant inaccessible la théologie que ce dernier avait forgée en tirant de son exégèse les hypothèses qu'il présente dans ses traités dogmatiques.

La sixième section, *Exegetica*, rassemble deux études qui, comme nous l'avons dit, font la part belle à l'approche philologique du texte sacré par Jérôme.

13. Leopoldo Gamberale, dans une contribution au titre particulièrement clair, *Come nasce un filologo?* (333-353), annonce d'emblée qu'il ne traitera pas la totalité de la question, mais se limitera, à travers

quelques notes de lectures ou reprises de développements déjà faits ailleurs, à la période du second séjour romain de Jérôme ou immédiatement précédente. Quelques exemples précis lui permettent de montrer que Jérôme applique avec constance des principes philologiques appris à l'école de Donat (mise en évidence d'erreurs de lecture dues à de mauvaises ponctuations ; prise en compte de la différence de genre d'un mot entre les différentes langues ; attention aux pluriels qui désignent des réalités singulières). À ces réflexes qu'on pourrait dire scolaires s'ajoute sa sensibilité précoce à l'hébreu et aux problèmes propres à la traduction, encouragée par sa découverte des Hexaples d'Origène. Une attention particulière est portée sur l'usage qu'il fait, à Rome, des livres hébreux empruntés à la synagogue. L'auteur propose une hypothèse séduisante et très vraisemblable pour élucider l'épisode rapporté au ch. 1 de la *Lettre* 36, dans lequel il explique avoir abandonné son secrétaire au début d'une séance de travail pour se consacrer entièrement à une prise de notes sur des rouleaux hébreux qu'on venait de lui apporter. Cette scène n'a de sens que si la prise de notes à laquelle se livre Jérôme ne peut se faire que la plume à la main, sans le recours à un secrétaire. Il ne peut donc s'agir, dans le contexte romain, que de la confrontation de la version d'Aquila avec le texte hébreu mentionnée par l'*Ep.* 32 qui demande des compétences à la fois en grec et en hébreu que n'a certainement pas le secrétaire latin de Jérôme. L'étude met également en avant la richesse des informations fournies par la *Lettre* 106 (sur les variations entre la traduction hiéronymienne des Psaumes et le texte grec de la LXX) pour comprendre l'approche philologique du texte sacré par Jérôme et sa méthode de traduction *ad sensum*. À cette occasion, l'auteur signale la supériorité, à ses yeux, de l'édition de cette lettre dans la *Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem* (X, Romae, 1953, 8-42) sur les éditions Hilberg et Labourt.

14. La longue et minutieuse étude d'Allesandro Capone, *Gerolamo interprete dei Salmi nel periodo romano* (355-393), s'inscrit parfaitement dans le prolongement de la précédente, puisqu'il y est question de la révision et l'interprétation des *Psaumes* par Jérôme dans la période romaine. Avec une grande rigueur, la démonstration, parfois soutenue par la mise en parallèles de textes apparentés, fait apparaître que l'intérêt de Jérôme pour l'explication du psautier et pour ses variantes textuelles n'émane pas de besoins liturgiques, mais de la pratique quotidienne de la *lectio diuina* dans les cercles ascétiques qu'il anime. Pour ses interprétations des psaumes, il recourt très largement à Origène, mais les enrichit souvent en ajoutant des considérations sur

la base des traductions grecques rassemblées dans les Hexaples. En l'absence d'une source directement origénienne, il recourt à d'autres commentaires grecs, tout en restant extrêmement attentif aux variantes textuelles. Cette approche délibérément philologique tranche avec celle de ses contemporains. Jérôme est également le premier, à la suite d'Origène, à introduire des considérations métriques et numérolologiques dans l'explication des psaumes. Plusieurs indices permettent de penser qu'il n'a abordé la révision du Psautier qu'après avoir achevé celle des Évangiles, demandée par Damase. L'auteur se demande au passage si la version des Hexaples dont dispose Jérôme à Rome est ou non complète (382-383). Il est, de fait difficile de l'affirmer absolument, mais il est établi qu'il disposait déjà d'une version complète, à Constantinople, vers 380, comme en témoigne la Préface à sa traduction de la *Chronique* d'Eusèbe.

Contrairement à ce que laisse penser son titre, la septième section, *Romae Halosis*, ne se limite pas à la prise de Rome et à ses répercussions dans l'œuvre de Jérôme, puisque les deux contributions qu'elle rassemble s'intéressent plus largement à l'image de Rome véhiculée par l'œuvre de Jérôme, bien en amont de la prise de la ville par Alaric en août 410.

15. La longue étude de Sincero Mantelli, *Tacui sciens tempus esse lacrimarum: Girolamo legge Roma e la sua caduta alla luce della Scrittura* (397-438), tente de mettre en lumière la façon dont Jérôme éclaire les vicissitudes de la Rome contemporaine en recourant à des figures tirées de la Bible. Son approche est explicitement chronologique, puisqu'elle distingue les mentions de la ville bien avant sa prise par Alaric, depuis l'évocation de signes avant-coureurs lointains, jusqu'à sa chute, en passant par la montée inexorable des barbares. Les événements qui frappent Rome ou Jérôme, dans sa relation avec la ville, font, de sa part, l'objet d'une lecture théologique, à la lumière de l'histoire sacrée d'Israël. Lorsqu'il est contraint de la quitter, il l'identifie en partie à Babylone, la grande prostituée, mais laisse entendre, dans le *Contre Jovinien*, à l'occasion d'une approche exégétique, qu'elle peut encore échapper aux prédictions de l'Apocalypse si elle fait pénitence. La dévastation des provinces romaines par les barbares, évoquée dans la *Lettre* 60, est expliquée par les péchés du peuple romain, comme les défaites d'Israël sont expliquées, dans les Écritures, par l'éloignement du peuple vis-à-vis de Dieu. Le *Commentaire sur Daniel* laisse entendre que la chute de Rome est annoncée comme prélude à la venue de l'Antichrist, sans pour autant tenir celle-ci pour nécessairement prochaine. Mais ces

signes avant-coureurs n'empêchent pas Jérôme et ses contemporains d'être violemment touchés par l'annonce de la prise de la ville en 410. La stupéfaction de Jérôme se manifeste par l'arrêt prolongé de toute activité d'écriture, correspondance autant qu'exégèse. En recourant, pour l'évoquer dans la *Lettre* 127, à l'épisode biblique de la chute de Moab, il laisse entendre à demi-mot qu'elle est le résultat de la corruption interne de l'Empire dont les habitants n'ont pas suivi le chemin d'une conversion sincère. C'est donc d'abord à une approche exégétique et théologique qu'il recourt pour expliquer l'événement, même s'il le met aussi sur le compte de l'abandon de l'armée à des chefs barbares par les empereurs.

16. Dans sa contribution, *De occidente rumor (Hier, epist. 127, 12): Hieronymus' Blick auf Rom aus dem Osten* (439-460), Ulrich Eigler balaie à son tour les variations de la représentation de Rome par Jérôme, auquel il fait un clin d'œil en adoptant une démarche quasi exégétique à travers les trois niveaux de sens – allégorique, moral et anagogique – que peut revêtir l'idée de Rome chez le Stridonien. Une telle représentation littéraire véhicule une image de Rome qui peut s'apparenter à une rumeur venue de l'Orient, en réponse aux rumeurs qui parviennent à Bethléem depuis l'Occident. La ville est tour à tour l'allégorie de la perte qu'il faut fuir en un voyage qui devient métaphore de la conversion, le lieu de la violence barbare où fleurit la sainteté des témoins de la foi, mais aussi la figure d'un Empire voué à la disparition à la fin des temps. Malgré la tonalité relativement pessimiste de ces figures de Rome, Jérôme se représente en Romain, à la fois par son attachement à la ville où il a vécu à deux reprises, mais aussi dans ses relations avec le cercle de ses partisans qui y résident.

En ne présentant qu'une seule étude, la huitième section, *Repercussiones*, trahit le caractère plutôt erratique de l'organisation générale du volume. Comme on va le voir, cette étude aurait très bien pu être associée aux deux précédentes, dans une section '*Romae Vultus*' consacrée aux multiples représentations de Rome par Jérôme tout au long de sa vie.

17. L'étude de Marie Revellio, « *Roma* » in the letters of Jerome: *A Pattern and Sentiment Analysis* (463-482), est assez déconcertante, tant par ses choix méthodologiques que par la maigreur des résultats obtenus. De fait, elle se donne pour objet de vérifier si l'image de Rome véhiculée par la *Correspondance* de Jérôme fluctue et varie autant qu'on le dit d'ordinaire en fonction du type de lettres, du sujet

et du destinataire, et recourt pour cela au traitement automatique du langage. L'objectif est louable, mais la méthode peu convaincante. Celle-ci fait l'objet d'un long exposé préliminaire indispensable en la matière. La LLT-A de Brepols est tout d'abord écartée du fait qu'il n'est pas légal de se constituer un corpus d'étude à partir de sa base de données, mais surtout en raison des limites de ses opérateurs de recherche par rapport au projet envisagé. De fait, il n'existe pas d'algorithme actuellement disponible pour rechercher en même temps, sur un corpus de textes latins, les occurrences d'un mot ou d'une association de mots, et la connotation positive ou négative du contexte de ces occurrences. L'étude a donc commencé par établir le corpus des lettres de Jérôme en numérisant la première édition Hilberg des *Lettres* de Jérôme. Elle en a ensuite extrait les occurrences de *Roma* et de *urbs+romana*, sans retenir les occurrences pertinentes de *urbs* seul, alors qu'on sait que le mot, sans l'adjonction de l'adjectif, peut désigner la ville de Rome (*fraternitas de urbe*, *Lettre* 85, 3), ni celles de l'adjectif *romanus*, *a*, *um* qui, associé à divers noms, peut clairement renvoyer à un événement qui s'est incontestablement déroulé dans la ville (par exemple, *episcopum Romanum*, *Lettre* 1, 15, ou *Post Romana studia*, *Lettre* 3, 5). Le choix limité des occurrences, confié à la seule attention de l'Intelligence artificielle (I.A.), limite donc d'emblée la portée et l'interprétation des résultats. Dans un second temps, ces occurrences, extraites avec leur contexte immédiat, sont soumises à l'algorithme *AntConc*. développé par un chercheur de l'université de Waseda à Tokyo, pour déterminer, par un système de + et de – affectés à chaque mot du contexte d'apparition, si celui-ci est globalement positif, neutre ou négatif. Le problème majeur de cette seconde opération tient au fait qu'un mot donné n'est pas par essence positif ou négatif, mais que sa connotation dépend étroitement de son contexte. De plus, comme l'outil utilisé ne fonctionne que sur la base de la connotation supposée de mots anglais, un système d'encodage ou de traduction du latin vers l'anglais a été mis en place pour pallier cette limite, au mépris de l'écart qui existe inévitablement entre deux langues sur le champ sémantique et sur les connotations respectives d'un mot et de sa traduction. On voit combien l'exposé, honnête en soi, de la méthodologie appliquée fait planer un doute sérieux sur la qualité des résultats. Ceux-ci sont contrastés. Ceux qui procèdent d'une approche statistique (sur la base des seules occurrences prises en compte) apportent un éclairage intéressant sur la fréquence de l'apparition de *Roma* ou de *urbs romana* dans la correspondance : 90 occurrences réparties sur 41 lettres, soit une occurrence toutes les trois lettres, au regard du nombre total des

lettres proprement hiéronymiennes. La répartition de ces occurrences au sein des lettres est aussi intéressante, puisqu'il n'y a que peu de lettres (quatre en tout) qui en présentent entre 6 et 9. Néanmoins la notion de lettre est nettement insuffisante pour évaluer efficacement une fréquence d'apparition dans la *Correspondance* de Jérôme où se côtoient de simples billets d'une demi-page et des lettre-traités qui en font plus de trente. D'autres résultats portant sur les types de lettres (sur la base de la nomenclature extrêmement éclatée d'A. Cain), sur la répartition des occurrences par destinataire ou par sexe, sonnent comme des évidences. Faut-il un appareil aussi complexe pour déterminer que la lettre la plus susceptible de présenter une mention de Rome est une lettre de consolation, adressée à une femme vivant à Rome ou en étant originaire, écrite après le second séjour romain de Jérôme, plus particulièrement entre 393 et 404, époque de la querelle origéniste, ou après le sac de Rome qui a entraîné la mort de nombre d'amis romains de Jérôme ? Quant à la connotation des occurrences de Rome dans la correspondance, évaluée comme généralement positive, j'ai déjà dit combien la méthode mise en œuvre pour parvenir à ce résultat invitait à le prendre avec la plus grande prudence. Quand on ne dispose pas de l'outil idéal qui permet à une I.A. d'apporter les réponses aux questions que l'on se pose, il est sage de soumettre les résultats des outils automatiques à l'esprit critique de l'intelligence humaine. Par les limites qu'il fait apparaître, le travail présenté ici me paraît utile pour faire avancer la conception d'outils de traitement automatique du langage adaptés aux textes latins, beaucoup moins pour la connaissance et la compréhension de Jérôme.

À la différence de la précédente, la neuvième section, *Necessitudines*, justifie bien son titre en offrant deux études parfaitement cohérentes et maîtrisées sur les relations entretenues par Jérôme avec ses amis et partisans romains.

18. Avec son étude, *Patronage, and Memories in the Prefaces to Jerome's Pauline Commentaries* (485-508), Andrew Cain applique au cas particulier des préfaces aux Commentaires de Jérôme sur les Épîtres de Paul aux Éphésiens, aux Galates, à Philémon et à Tite, les thématiques qui, dans le prolongement des travaux de Peter Brown, sont la marque constante de son propre travail. Le choix du corpus est particulièrement bienvenu, puisque ces commentaires sont la première œuvre que Jérôme envoie à Rome après son installation définitive à Bethléem. Mettant à part les éléments propres à toute préface de commentaire biblique, A. Cain s'intéresse à ceux qui témoignent de l'état d'esprit de Jérôme et de ses relations avec Marcella, restée à Rome et

dédicataire indirecte, mais majeure, de ces commentaires. De fait, au-delà des destinataires explicites, Paula et Eustochium, Jérôme entretient bien une relation de 'client' vis-à-vis de Marcella qui, en tant que 'patronne' et commanditaire de ces commentaires, doit en assurer la diffusion dans une Rome dont le clergé est clairement défiant, sinon hostile, à l'égard du moine de Bethléem. Dans ses préfaces, il rend hommage à Marcella et dresse d'elle le portrait d'une chrétienne authentiquement sainte et savante, préoccupée de percer les mystères de l'Écriture. En louant de la sorte une telle disciple, Jérôme rehausse encore sa propre image de moine savant et légitime ses travaux d'exégèse par la haute valeur morale et intellectuelle de celles – Marcella et son entourage – qui l'ont incité à les entreprendre. Ses préfaces apparaissent donc comme des armes pour rétablir à Rome une autorité largement écornée par les procès dont il a été la cible et qui l'ont contraint à quitter la ville.

19. Dans l'étude suivante, *Pammachius et Marcella : Amis, ἐργοδῶνται et défenseurs de Jérôme à Rome (509-540)*, Aline Canellis prolonge et élargit le propos d'A. Cain aux deux piliers romains de son réseau d'influence, Pammachius et Marcella. L'intérêt majeur de son propos est de souligner combien, au-delà des intérêts communs et des services rendus à l'occasion des controverses menées avec leur appui depuis l'Orient, Jérôme leur est attaché par les liens d'une véritable amitié. L'éloge qu'il fait d'eux, les œuvres qu'il leur dédie, ne résultent pas d'un calcul, mais d'une estime profonde et sincère. Les liens qui l'unissent à ces deux amis très chers se fondent non seulement sur le partage d'une vision commune des exigences de la foi chrétienne, mais encore sur une passion partagée pour l'étude de l'Écriture sainte. Les questions de Marcella sont ainsi une stimulation constante qui pousse Jérôme à approfondir sans cesse ses explications, les demandes de Pammachius, une incitation à ce qu'il poursuive son programme de commentaires des prophètes. Mais tous deux sont aussi à l'origine des interventions de Jérôme dans les polémiques romaines. Ce sont eux qui lui demandent de réfuter les thèses de Jovinien et, quelques années plus tard, de dénoncer l'origénisme de Jean de Jérusalem, puis à produire une contre-translation à la traduction du *Péri Archôn* d'Origène par Rufin. À la fois commanditaires, instigateurs et défenseurs, Pammachius et Marcella, auxquels se joint Océanus, sont les garants de la réception et de la diffusion de Jérôme à Rome et en Italie. L'étude d'A. Canellis présente également, en annexe, un tableau récapitulatif des œuvres de Jérôme adressées ou dédiées à Pammachius et Marcella, utile pour tous ceux qui s'intéressent à ces deux figures romaines (537-539).

La dixième et dernière section, *Posteritati*, réunit deux études qui portent sur la réception de Jérôme à la Renaissance, dans le cadre plus spécifique de l'usage qu'en ont fait les réformateurs protestants et les artisans de la Contre-Réforme catholique.

20. La contribution de Michela Cilenti, *Habet suam ἐνέργειαν ueritas: Girolamo a Roma tra Umanesimo e Controriforma* (543-570), met en lumière, à travers les éditions patristiques qui fleurissent à Bâle, comme à Rome aux XIV^e et XV^e siècles, la façon dont Jérôme est utilisé tant par les catholiques que par les réformateurs. Si Luther lui préfère Augustin, en réaction au débat qui l'oppose à Érasme, il s'appuie pourtant sur sa *Lettre* 146 pour argumenter contre la primauté du pape. Calvin, extrêmement circonspect envers Jérôme, exploite volontiers ses fulminations contre la dégénérescence de l'Église pour faire feu contre la 'tyrannie romaine'. Quant à Érasme, éditeur des *Lettres* de Jérôme, à Bâle, en 1516, son admiration pour l'œuvre et la personnalité de Jérôme avec lequel il se sent une profonde affinité, ne l'empêche pas de publier, la même année, une nouvelle traduction des Évangiles révisée sur le grec, qui corrige nombre de passages de la Vulgate hiéronymienne. Toutefois, l'édition érasmiennne des lettres de Jérôme est mise à l'index par l'Église catholique qui voit en Érasme un précurseur de la Réforme. Une nouvelle entreprise éditoriale catholique des Pères de l'Église voit le jour et la charge d'éditer Jérôme est confiée à Marianus Victorius Réatinus dont l'édition voit le jour, à Rome, entre 1565 et 1572. Cette dernière se présente comme expurgée des nombreuses fautes introduites par Érasme dans sa propre édition.

21. Dans son étude, *Secunda post naufragium tabula. Girolamo e la penitenze nella prima età moderna* (571-586), Maria Fallica focalise son attention sur une expression de Jérôme qui a connu une grande postérité dans le développement du sacrement de la pénitence : la *secunda post naufragium tabula*. Si la formule de la 'planche de salut' est empruntée à Tertullien (*De Paenitentia* 4, 2) c'est bien dans sa reprise hiéronymienne qu'elle fait florès depuis le Moyen-Âge jusque dans les représentations de saint Jérôme pénitent qui entrent en concurrence, à la Renaissance, avec celles d'un Jérôme humaniste dans son cabinet de travail. Mais l'expression et l'usage sacramentel qui en est fait sont l'objet, en 1520, d'une attaque de Luther qui, dans le *De captiuitate babilonica ecclesiae*, rejette la planche de salut hiéronymienne qu'il identifie à la justification inacceptable d'un commerce de la Grâce par l'Église et, du même coup, à la négation de la grâce du baptême. La papauté réplique en mettant en place

l'*Archiconfraternité saint Jérôme de la Charité* dans laquelle s'engagent nombre de cardinaux. En 1524, Érasme prend à son tour la défense de la *secunda tabula*, contre Luther, dans son *De libero arbitrio* et son *Concio de immensa Dei misericordia*. L'expression hiéronymienne devient ainsi un marqueur de l'anti-luthérianisme.

J'ajouterais, comme touche finale, que si l'ouvrage ne propose pas de bibliographie générale, celle qu'on peut y relever au fil des articles offre un aperçu significatif de la richesse actuelle de la recherche sur Jérôme et constitue une bonne base bibliographique pour quiconque souhaite s'engager dans cette voie.

Benoît Jeanjean

SMITH, Kyle, *Cult of the Dead. A Brief History of Christianity*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2022, xxiv-334 p.

Who could have guessed that a book titled *The Cult of the Dead* could be so full of life? Yet that is the best way to describe this study, which offers a unique take on the history of Christianity, focused on (but not limited to) its earliest ages. There is a standard format for such books, much of it laid down by the first historian of the Church, Eusebius of Caesarea, who focused on what might be called institutional history (bishoprics, heresies, apologists, martyrs, fate of Jews). The importance of his work cannot be over-estimated. As Brian Warmington once put it, “if we did not have it we would know less of the first three centuries of Christianity than we do of Mithraism” (“Eusebius of Caesarea and the Governance of Constantine”, in T. HILLARD et al. [eds.], *Ancient History in a Modern University*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998, II: 266-279, at 266).

As a glance at Smith's table of contents shows, his study is focused on one part of Eusebius's agenda, the role of martyrs. The willingness of Christians to die for their beliefs, and the care with which others preserved their names and commemorated their deeds in annual liturgical celebrations, form the basis of Smith's study and account for the arresting title he gives it. “Christianity is a cult of the dead,” he writes (1). “The centrality of martyrdom to Christianity has profoundly affected the development of its cultural expression and devotion, from its art and architecture to its liturgy and literature – even to its conception of time.” Each of the book's eight main

chapters uses one aspect of this veneration to tell the story of Christianity. In addition to the importance of names (ch. 2) and feasts (ch. 4), Smith writes about relics ("The Remains of the Dead," ch. 3), monks and ascetics ("The Living Dead," ch. 5), miracles and competition (chs. 5 and 7) and, finally, hagiography ("The Legends of the Dead," ch. 8).

Original as this focus is, it does not come close to capturing the treats that lie in store for the reader, for Smith is an author of boundless curiosity, and he shares his findings freely throughout the book. So we learn in ch. 2 that Constantinople's Theodosian walls were on average 20 feet thick and 40 feet high, and in ch. 4 that hazelnuts are also called filberts after Saint Philibert, whose feast day (20 August) was celebrated around the time these tidbits ripen. Interesting in themselves, these nuggets constitute a bonanza for readers. How many of us already knew that the term "quarantine" originated in the forty days (*quarantina*) that ships were kept isolated in Italian harbors during the plague (154), or that the Seven Deadly Sins had their origin in advice given to an anchoress in the Middle Ages (153)? Or that the peregrine falcon is "the most widespread raptor on earth, with a range that covers much of every continent except Antarctica" (173).

In another's hands, such asides might easily become mere factoids, but Smith weaves them seamlessly into his story, in a way that deepens the reader's understanding. Thus, even the remnants of the old Brooklyn Dodgers playing field in ch. 3 help the reader recognize the importance of eyewitness testimony. They also provide an outlet for Smith's sense of whimsy. "In common usage," he writes, "a relic can be any left-behind thing – from a floppy disk to the Whig Party" (72).

Smith has a flair for arresting phrases that breathe new life into standard topics, and he excels at ekphrasis, a skill that proves especially useful for bringing to light easily overlooked details in the book's illustrations, which range from ancient and modern works of art to artifacts and monuments. The book is lavishly illustrated, including more than a dozen color plates, and the careful attention Smith pays to them turns these illustrations into an integral part of the story he tells. The result is an enjoyable and informative read that will hold the interest of novices and experts alike.

Harold Drake

SPIJKER, Ineke van't, *Homo Interior and Vita Socialis. Patristic Patterns and Twelfth-Century Reflections* (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology 52), Turnhout, Brepols, 2022, 209 p.

Y-a-t-il un contraste, une incompatibilité ou bien une articulation intime entre l'homme intérieur et sa manifestation sociale, entre *vita contemplativa* et *vita activa*, entre l'attitude de Marie et celle de Marthe ? Pour éclairer cette question – qui reste d'ailleurs une question de fond pour toute la tradition chrétienne – Ineke van't Spijker nous offre une investigation précise et captivante. Le volume se construit comme le déploiement des sens possibles du « et » (« and ») qui s'interpose linguistiquement entre *homo interior* et *vita socialis*. L'exploration de la relation entre construction de l'intériorité et vision sur la sociabilité et la communauté a comme objet de recherche trois auteurs de l'Antiquité tardive et trois auteurs médiévaux. L'itinéraire conceptuel commence aux ^v^e-^{vi}^e s. avec Augustin, Jean Cassien et Grégoire le Grand et s'achève au ^{xii}^e s. avec Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard et Héloïse. On peut remarquer ici une certaine dissymétrie de structure : alors que les auteurs patristiques bénéficient chacun d'un chapitre entier (ch. 1 à 3), les auteurs médiévaux sont tous regroupés dans un seul chapitre (ch. 4). Ce choix de construction signale, peut-être, une focalisation sur la période patristique ; les ouvrages médiévaux apparaissent, par conséquent, dans leur travail de réception et développement des thématiques déjà façonnées dans l'Antiquité tardive. En tout cas, cette mise en miroir est très intéressante pour une vue diachronique sur l'apparente dichotomie entre l'intériorité et l'extériorité de l'homme. Pourtant, on peut encore se demander comment évoluent les concepts choisis durant la période entre le ^{vi}^e et le ^{xii}^e siècle. Un parcours – même réduit – du destin de concepts dans cet intervalle aurait été utile pour combler l'écart entre les deux époques.

L'introduction (13-20) annonce l'intention de l'ouvrage et le situe aussi par rapport aux questionnements de la recherche contemporaine. Il s'agit de démontrer que le « soi intérieur » (*homo interior*) et la vie communautaire (*vita socialis*) sont complémentaires – et que le premier n'est qu'une « illusion » si on le prend isolément du monde extérieur. L'auteur se propose de montrer que le contraste entre « intérieur » et « extérieur » est plus compliqué que le suggère une simple dualité ; d'ailleurs, il serait difficile de fixer précisément les « limites » qui les séparent.

Le ch. 1, *Detained in Human Society. Augustine*, tente de contrebalancer la vision générale d'Augustin comme inventeur de la subjectivité ou de l'intériorité au détriment de toute « extériorité », confondue avec l'« auto-aliénation » (21). On peut associer l'homme intérieur aux « vastes palais de la mémoire » (*Confessiones* 10,8,12) ou à l'image de Dieu (*De Trinitate*), mais Augustin est en même temps intéressé par la transparence ou, au contraire, par l'opacité du soi intérieur (secret) par rapport aux autres. Le souci de dépasser cette opacité mène Augustin à des réflexions christologiques et eschatologiques.

La relation *actio-contemplatio*, la construction de l'homme intérieur ou des vertus dans la compagnie humaine (*humana consortia*), intégrant les influences de la tradition orientale, y compris la vision du monachisme égyptien, font l'objet du ch. 2, *The Use of Humana Consortia. Cassian*. Jean Cassien propose une relation moins hiérarchisée entre la *praktike* ou *scientia actualis*, d'une part, et la *theoretike* ou *scientia spiritalis*, d'autre part (*Conlationes* 14). Or, la *scientia actualis* est liée selon Cassien à un concept fondamental pour toute la tradition chrétienne, *caritas* (*Conlationes* 15). Alors qu'Augustin était préoccupé par la question de la connaissance du cœur caché à l'autre et par l'opacité inhérente aux relations humaines, Cassien considère que « l'intérieur » peut être lu à partir des signes « extérieurs ». L'intérieur offre, sinon une « porosité », au moins une « lisibilité » pour un père spirituel qui dispose du discernement (77). À part le discernement, Ineke van't Spijker souligne que Jean Cassien met l'accent sur les thématiques comme la conscience, le libre arbitre, la prière et l'acquisition de la *puritas cordis*, la relation entre la volonté humaine et la générosité de la grâce, et finalement la « fragilité humaine » (83-86).

Avec Grégoire le Grand, discuté dans le ch. 3 intitulé *The Common Condition. Gregory the Great*, nous franchissons la frontière de l'Antiquité tardive d'Augustin et Cassien. Nous entrons ainsi dans un domaine plus moralisateur et plus pratique que celui philosophique et doctrinal d'Augustin, et dans un discours adressé à une audience plus large que le milieu monastique envisagé par Cassien (91). Dans ses *Moralia in Job* Grégoire propose l'idée de l'Écriture comme un « miroir » dans lequel nous pouvons regarder « le visage intérieur » et observer le progrès spirituel (92). Pourtant, il plaide pour un équilibre entre la *cura internorum* et l'*occupatio exteriorum*, nécessaire pour l'accomplissement du commandement de l'amour du prochain. La perfection ne peut s'acquérir qu'en assumant l'imperfection de la *contemplatio*, interrompue par l'attention accordée

à l'action pour le prochain (96), ce qui se confirme quand Grégoire dessine le profil du prédicateur. La réciprocité, l'interdépendance et la communication humaine sont abordées également dans ce chapitre sur Grégoire.

Finalement, le ch. 4, *Patristic Reflections of the Twelfth Century* revient sur les thématiques de la connaissance des autres, de l'hypocrisie, de la charité et de la compassion, pour reconsidérer la relation entre *vita activa* et *vita contemplativa* au XII^e siècle, « une période d'une multiformité croissante » (136). Le chapitre inclut une contextualisation captivante de la vie et des œuvres de ses protagonistes, ainsi que des informations importantes concernant les genres pratiqués et les motifs choisis pour exprimer l'intériorité ou la communauté chrétienne. Hugues de Saint Victor propose l'image de l'« arche intérieure » (*De archa*), mais refaçonne aussi l'idée de la visibilité et de la transparence des consciences les unes aux autres (*De sacramentis christianae fidei*). Abélard et Héloïse reprennent l'image de l'Écriture-miroir, pour inviter non à l'imitation (comme Grégoire), mais à l'investigation. Sans la compréhension (de l'Écriture) les chrétiens ressemblent aux aveugles tenant devant eux un miroir (143). De plus, l'*intentio* est chez Abélard (*Scito te ipsum*) et Héloïse (*Epistulae*) une partie centrale de leur « projet étique » d'« auto-investigation » (146). On remarque encore l'idéal de *sinceritas*, qui présuppose une vie consacrée à Dieu, et l'amour sans attendre de récompense, selon Héloïse.

On aurait attendu une conclusion générale, synthétisant les résultats des quatre chapitres, à la fin du livre. La question qui surgit, inévitablement, est de savoir si la section *Patristic Reflections* (175-6) tient lieu de conclusion finale.

Dans l'ensemble, l'ouvrage est une investigation nuancée de l'articulation entre l'homme intérieur et l'homme extérieur chez six auteurs essentiels pour la compréhension de l'anthropologie théologique aux périodes antique et médiévale. Cette synthèse aurait pu bénéficier de plus de dialogue avec des études parues en français, par exemple sur la vision non-métaphysique de soi chez Augustin (J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses universitaires de France, 2008), la topologie de l'intériorité (J.-L. CHRÉTIEN, *L'Espace intérieur*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2016), ou la dualité extériorité-intériorité chez Cassien (F.C. PETRE, *De l'homme extérieur à l'homme intérieur. L'anthropologie spirituelle de Saint Jean Cassien*, Paris, Cerf, 2021). En dépit d'une certaine concertation sur la bibliographie spécialisée anglophone, le livre s'avère une lecture très utile et enrichissante pour toutes les personnes

intéressées par la théologie, la philosophie, l'histoire de la culture et de la spiritualité chrétiennes.

Georgiana Huian

TIMOTIN, Andrei, *Trois théories antiques de la divination. Plutarque, Jamblique, Augustin*, Leiden – Boston, Brill, 2022, vii-343 p.

Situated within a larger project on the intersection of philosophy and religion in the Platonic tradition, this well-constructed and useful book by Andrei Timotin examines divinatory thought in the writings of Plutarch, Iamblichus, and Augustine “from the perspective of doctrinal history” (vii). The book does not seek to reconstruct the entire history of divinatory thought in the Platonic tradition, nor to recover lost elements of that tradition. Its focus is rather on key elements in the writings of the three imperial-age authors who can be considered, by criteria set out in the introduction (11), to be its principal theorists of divination. Cicero’s *De divinatione* is frequently cited for its sources and ideas, but for understandable reasons does not receive a chapter of its own.

The structure of the book is straightforward. After a brief preface (vii), the introduction (1-11) is followed by chapters on Plutarch (12-108), Iamblichus (109-198), and Augustine (199-288). A conclusion summarizes the main points of each chapter. The work then ends with a brief general conclusion (289-294), bibliography of primary and secondary literature (295-335), and two indices, one on topics and proper names (336-341) and the other on Greek and Latin terms (342-343). To the chapter on Iamblichus is added a substantial appendix (184-198) on classifications of prophecy found in the preface to a commentary on Jeremiah attributed to John Chrysostom (PG 64: 740b-744b).

The book’s method is to explain the divinatory thought of each theorist by commenting on individual works and sections of works. Works and sections of works devoted solely to divination are generally considered from beginning to end, while those that cover multiple subjects are discussed according to the themes they raise. Long quotations in translation and the original put the relevant text directly in front of the reader. These are followed by exposition and analysis, with multiple cross-references to other ancient texts, often themselves quoted and considered at length in the main body of the text. Relevant and, especially, recent secondary literature is cited in footnotes. This sometimes

shapes the narrative, but generally it is meant for reference: the book's main emphasis is on ancient authors speaking for themselves. Rather than offer an argument of its own, it seeks to illuminate the arguments of its subjects. Doctrinal consistency is taken very seriously, and mainly used to identify comparable passages in the Platonic and other philosophical traditions that can help to explain the passage at hand.

The works treated in ch. 1 include select passages from Plutarch's *Parallel Lives*, the Pythian treatises *De defectu oraculorum* and *De Pythiae oraculis*, and *De genio Socratis*. Most of ch. 2 focuses on the divinatory sections of Iamblichus's *Response* to Porphyry's *Letter to Anebo*, with which the preface on prophecy discussed in the appendix shares a number of features (as it also does with other texts discussed in the book). Ch. 3, by far the most complicated in view of the size and variety of Augustine's divinatory writings, focuses on *De divinatione daemonum*, multiple sections of *De civitate Dei*, and selected chapters of *Confessiones*, *De doctrina Christiana*, and *De Genesi ad litteram*, among other works. Topics treated in all three chapters range across the spectrum of ancient philosophical concerns about divination: divine providence, the knowability of the future, tensions between free will and determinism, the role of intermediary spirits, modes of divine inspiration, and the interpretation of signs. To summarize Timotin's subtle and synthetic treatment of these themes would be difficult: the real value of his contribution lies in his commentary on specific passages and their connections to other authors. This raises a final point, and a suggestion.

For readers who want to focus on specific passages, the lack of an index locorum is somewhat regrettable. Those, for example, looking for references to Heraclitus's well-known fr. 93 DK (on Apollo's communication of meaning through signs) would have to first consult the book's index of topics and proper names for page references to Heraclitus, and then sort out which of those pertain to fr. 93 DK. References to Origen, cited far more often than Heraclitus, are more difficult to locate since there is no entry for him in the index of proper names. Readers with access to the electronic book could answer these questions more easily, but even they would still need to know which authors the book covers, which go far beyond the three theorists of the title. Would it be possible for a companion website to add the index locorum that the book lacks? That would be of considerable benefit to researchers, and would likely serve to increase interest in the book.

William E. Klingshirn

URLINGS, Sam, *Coluccio Salutati and Augustine's City of God. Illuminating Intertextual Encounters in Florence at the Dawn of the Renaissance* (Sempervirens: Studies in the Classical Heritage and its Transformation 1), Gent, Lysa, 2023, 288 p.

The reception of Augustine's *De civitate Dei* (*City of God*) by Coluccio Salutati is a fascinating topic that has been addressed occasionally in previous scholarship but up to now has still lacked a comprehensive analysis. One can congratulate Sam Urlings and the supervisors of his PhD for the choice of this topic and for the result, which is a monograph that fills a significant gap.

Urlings opens this book with a preface and a useful introduction. Here, he reviews Salutati's life, as well as the most important terms and concepts concerning intertextuality (11-39). A second chapter, which might also be regarded as introductory (41-78), situates Salutati's acquaintance with Augustine in the context of fourteenth-century Italy, especially concerning the Order of Hermits of Saint Augustine, the Convent of Santo Spirito and the *Studio fiorentino*. Urlings discusses the importance of these institutions and Salutati's relation to them, before turning to an analysis of the latter's literary work. An important aspect here is that Urlings provides a detailed analysis of Salutati's annotations in his most used codex of *De civitate Dei* (Ott. lat. 349). He offers a very plausible typology by dividing these notes (which amount to over 1000) into four categories: indexing, commentary, textual corrections and lexicographical notes (59-78).

The book as a whole demonstrates an impressive range of skills, combining microscopic philological analysis with a theoretically well-grounded investigation of Salutati's reception of Augustine's *City of God* in his most important works: *Declamatio Lucretie* (79-93), *De seculo et religione* (95-131), *De fato et fortuna* (133-172), *De tyranno* (173-212) and *De laboribus Herculis* (213-245). The chapters are arranged according to the chronological order of Salutati's works and take the readers on a journey from Salutati's first encounter with the *City of God* nearly up to the end of his life. Wherever relevant, Salutati's numerous letters are taken into consideration as well. Each of these chapters contains contextual information which very accurately instructs readers about both the Augustinian context and the general character of Salutati's work under investigation. In my view, one of the author's decisions should have been justified: Urlings focuses on Salutati's poetological reflections (the concept of the *poeta theologus*) expressed especially in the first book of *De laboribus*

Herculis. As this book is commonly dated to 1391, this fact should have been mentioned – an alternative would have been to treat this work between *De seculo et religione* and *De fato et fortuna*.

Urlings's analysis shows that he is very well informed not just with regard to the texts (Augustine's *De civitate Dei* and Salutati's main works), but also about the scholarship concerning both Augustine's and Salutati's works. His methodology is very well explained, his discussion is very clear and his results are convincing – not least because Urlings does not treat every single (possible) reception of the *City of God* in Salutati's oeuvre. Instead, he focusses on key passages in which the fact that Salutati draws on Augustine is obvious (often supported by marginal notes in his manuscript), and the interesting question is the way in which he incorporates Augustine's ideas into his own works, not rarely deviating significantly from the hypotext.

It would probably be unfair to expect from this monograph – in addition to all its merits – to also discuss precisely Salutati's reception of other important pagan texts and the interaction between them and Augustine's *De civitate Dei*. In the case of Salutati's poetological reflections, however, it is important to observe that the chancellor of Florence is the first humanist who clearly uses the Aristotelian idea (transmitted in the Arabic–Latin tradition of the *Poetics*) that poetry is either praise or blame, and this is the central idea of Salutati's poetics. The author of *De laboribus Herculis* (ch. 1.1) also takes over the concept of the *poeta theologus* – as, among others, Petrarch and Boccaccio had done before – and identifies the earliest Greek poets with Orpheus, Musaeus, and Linus, in accordance with Augustine.

In another chapter (2.1), however, Salutati traces the origin of theological poetry even back to Enoch, Adam's grandson. Therefore, it would be interesting to see in detail how Salutati combines the reception of Augustinian and other (e.g., Aristotelian) passages. This could give us more information about Salutati's fundamental poetological convictions. Moreover, it would be of interest to know how Salutati deals with the fact that Augustine (especially in the first book of his *Confessiones* and in the second book of *De civitate Dei*) launched a fundamental attack on poetry. However, these are special questions that could be addressed in subsequent scholarship, and for the treatment of these and any other question concerning Salutati and Augustine's *magnum opus et arduum* Urlings has laid the groundwork.

This excellent monograph that ends with a conclusion (247–254), bibliography (255–276) and indices (277–288) will be the standard work of reference on Salutati's reception of Augustine, especially of

the *City of God*. It will certainly inspire more scholars to produce similar in-depth studies on the reception of Augustine by Salutati and other humanists.

Stefan Feddern

VAN DER MEEREN, Sophie, «*Entrer en philosophie*». *La fonction psychagogique des premiers "Dialogues" d'Augustin* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 212), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2023, 491 p.

«Non vedrai il vero stesso, se non entrerai tutto quanto nella filosofia (*ipsum uerum non uidebis, nisi in philosophiam totus intraueris*)». Questa bella frase che Agostino scrive a Romaniano nel secondo prologo del *Contra Academicos* (II, iii, 8) ha fornito a Sophie Van der Meeren lo spunto per il titolo del *mémoire* presentato nel 2016 al fine di ottenere l'*Habilitation* e ora risistemato per la pubblicazione nella prestigiosa collana delle Études Augustiniennes. Si tratta di uno studio di grande valore sui dialoghi composti da Agostino a Cassiciaco all'indomani della sua conversione, tra la fine dell'estate del 386 e l'inizio del 387: il già citato *Contra Academicos*, il *De beata vita* e il *De ordine*, sorti dalle discussioni con discepoli, amici e parenti che trascorsero con lui quei pochi mesi nella campagna milanese. Nello stesso periodo, Agostino scrisse anche i *Soliloquia*, basati invece sulle sue riflessioni solitarie e rimasti incompiuti.

L'originalità del contributo di Van der Meeren consiste nell'analisi di queste opere in ottica psicagogica, dove con "psicagogia" si intende quella forma di direzione spirituale che studiosi come Paul Rabbow e Ilsetraut Hadot hanno messo in evidenza nel mondo antico, definendola con le parole *Seelenführung* e *Seelenleitung*. «Par 'psychagogie' dans les "Dialogues" de Cassiciacum, nous désignerons donc, selon cet usage *moderne*, un vaste ensemble de procédées dirigés vers le progrès spirituel des interlocuteurs, aisément repérables dans les trois "Dialogues": par une série de méthodes, dont la majeure partie ressortit aux discours et aux échanges, Augustin conduit ses interlocuteurs à une élévation spirituelle et cognitive, dans le dessein de les rapprocher de Dieu et de la vérité» (20).

Questo legame dei Dialoghi di Cassiciaco con la tradizione filosofica antica, nella quale la pratica dialogica era considerata come un "esercizio spirituale" (secondo la nota interpretazione di Pierre Hadot), è uno dei due presupposti principali del lavoro di Van

der Meeren. L'altro è la stretta associazione tra forma e contenuto nell'ottica di Agostino, tale per cui la scelta del dialogo come forma di espressione filosofica non è disgiungibile dalle tematiche discusse nei Dialoghi e dalle dottrine che essi propongono. Di conseguenza, l'autrice è attenta a collegare «à l'examen des contenus philosophiques celui des stratégies littéraires, dialectiques, rhétoriques et pédagogiques mises en œuvre par Augustin interlocuteur et auteur» (30). Non solo: ella tiene insieme e fa interagire tra loro, con mirabile competenza multidisciplinare, strumenti e metodi analitici molteplici: «les instruments de l'analyse littéraire, de la rhétorique, de la linguistique conversationnelle, de la stylistique, de l'histoire de la littérature et en particulier des "genres" littéraires, sans oublier, bien sûr, l'histoire des concepts philosophiques» (30-31). Infine, Van der Meeren fa propria un'ermeneutica "organicista" (cf. 31) dei primi Dialoghi agostiniani, interpretandoli come membra di un unico organismo filosofico e letterario.

I dieci capitoli in cui si articola la monografia sono raggruppati in quattro parti. Nella prima (capp. I-III) sono affrontate alcune questioni ermeneutiche di carattere generale, sulla base della letteratura critica esistente. Vi è anzitutto un accurato *status quaestionis* sul dialogo in Agostino (cap. I). Segue poi un brevissimo capitolo di sole quattro pagine sul dialogo e le sue definizioni, che discute le teorie di Soûad Guellouz, Frédéric Cossutta e Dominique Mainguenau. Date le dimensioni così ridotte di questo secondo capitolo, ci si potrebbe chiedere come mai l'autrice non abbia optato per renderlo semplicemente un paragrafo dell'Introduzione. Probabilmente la risposta va cercata nell'attenzione estremamente vigile che ella riserva ai risvolti teorici della propria metodologia di ricerca. Il cap. III conclude la discussione della bibliografia concentrandosi sul tema dell'uso filosofico del dialogo e sposando la nozione di "genere testuale" teorizzata da Cossutta.

La seconda parte del libro (capp. IV-V) intende far emergere la posta in gioco (gli *enjeux*) della psicagogia dei Dialoghi di Cassiciaco e in particolare la loro finalità, consistente nella ricerca e nella scoperta della verità da parte degli interlocutori. Ricerca del vero da trovare ed elaborazione del vero ormai trovato sono i due percorsi fondamentali – uno soggettivo, l'altro oggettivo – che i programmi psicagogici dei Dialoghi (quali «l'*exercitatio animi*, l'ascèse spirituelle, la purification, les démonstrations, la connaissance de soi e la connaissance du monde», 32) mirano a favorire e a congiungere. Il cap. IV illustra la dimensione euristica e teleologica della filosofia dei primi Dialoghi agostiniani, mentre il cap. V ne approfondisce i fondamenti epistemologici, relativi alle condizioni di possibilità e agli ostacoli della conoscenza della verità.

La terza parte del libro (capp. VI-VIII) studia il modo in cui i programmi psicagogici, esaminati nella seconda parte dal punto di vista tematico, vengono attuati dalla *disserentium societas* di Cassiciaco (cf. *De ordine*, I, v, 13) precisamente mediante la «facture dialogale» con cui le loro interazioni vengono rappresentate. L'espressione «fattura dialogale», presa in prestito da Jean Doignon, designa quell'insieme di procedimenti, dinamiche e tecniche che raccontano e mettono in scena il dialogo nei suoi vari aspetti. Van der Meeren li distribuisce su tre livelli, distinti ma non separati: quello scenografico e drammaturgico (cap. VI), quello normativo (le regole di conversazione; cap. VII) e quello argomentativo e dialettico (cap. VIII). Questa parte del volume, come indica l'autrice stessa a p. 34, è il cuore del suo lavoro e segue il metodo applicato da Cossutta allo studio dei dialoghi di Platone. L'idea centrale è che «la facture dialogale n'est ni le simple cadre du déroulement des réflexions, ni un artifice rhétorique, mais qu'elle reflète, dans sa diversité, une certaine *théorie* de la relation de l'individu à la vérité, et qu'en elle prend corps, également, une certaine *pratique* philosophique attaché à cette théorie» (168).

La quarta e ultima parte della monografia (capp. IX-X) analizza i risultati effettivi del progetto psicagogico attuato a Cassiciaco e rappresentato nei relativi Dialoghi, mostrando le trasformazioni avvenute non solo nei personaggi grazie alle loro discussioni (cap. IX), ma anche nella forma letteraria stessa del dialogo secondo l'uso che Agostino ne ha fatto (cap. X).

Da quest'ultimo punto di vista, l'innovazione principale introdotta da Agostino secondo Van der Meeren consiste «en un décentrement de la scène dialogique sous l'effet de la place nouvelle accordée à Dieu et à l'âme, et au rapport de l'âme avec Dieu» (434). Per quanto concerne infine il «dialogismo», un procedimento di comunicazione che l'autrice distingue sia dal dialogo come genere letterario che dal dialogo come pratica filosofica (cf. 433), l'ipotesi conclusiva di Van der Meeren è che a Cassiciaco si compenetrano ancora le due vie che poi si biforcheranno progressivamente: da una parte, il parlare *con* Dio (culminante nelle *Confessioni*); dall'altra parte, il parlare *di* Dio *agli* uomini. Grazie anche a queste sue suggestioni finali, il libro «*Entrer en philosophie*» si candida meritatamente a essere un punto di riferimento per gli studi futuri non solo sui Dialoghi di Cassiciaco, ma anche, più in generale, sugli aspetti dialogici di tutta l'opera di Agostino e sul suo contributo alla storia dell'antica letteratura dialogica.

VERHEYDEN, Joseph – KLOPPENBORG, John S. – ROSKAM, Geert – SCHORN, Stefan (eds.), *On Using Sources in Graeco-Roman, Jewish and Early Christian Literature* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 327), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2022, v-430-10 p.

L'ouvrage se compose d'une table des matières, d'une très utile introduction, de trois parties respectivement composées de cinq, trois et cinq essais et enfin de deux index bienvenus (auteurs modernes et index *locorum* des textes anciens et médiévaux). En matière de lisibilité, on regrettera l'absence de bibliographie de fin d'article ou, considérant la cohérence des trois sections, de fin de partie.

Si elles sont exemptes de titre, les trois parties recoupent en réalité les trois temps annoncés par le titre de l'ouvrage, permettant au lecteur de repérer facilement les sections les plus directement liées à ses intérêts propres. Mais la segmentation chronologique qui préside à l'organisation de l'ouvrage ne doit pas masquer la richesse de son propos : le choix des sources, la nature et les finalités de leur utilisation, leur potentielle reconstruction, la discussion des hypothèses formulées par la critique moderne sont autant de problématiques qui traversent l'ensemble du volume, participent de sa cohérence et invitent à sa lecture extensive dès lors qu'on s'intéresse aux questions de citation ou d'intertextualité.

La première partie de l'ouvrage, composée de cinq essais, s'intéresse à la littérature gréco-latine. Marincola (3-25) étudie l'utilisation des citations dans les œuvres des historiens classiques, se concentrant sur Hérodote et Thucydide, puis sur la manière dont les historiens ultérieurs ont cité des sources dans leurs récits, afin de dégager la conception qu'ils se font de leurs prédécesseurs et leur positionnement dans la tradition historiographique. Roskam (27-53) aborde les stratégies de composition des *Vies Parallèles* de Plutarque et notamment sa réutilisation des sources, postulant un processus de composition en trois temps (travail préparatoire, travail préliminaire, la composition proprement dite). Dorandi (55-72) analyse le dernier livre des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, s'attardant d'abord sur la structure particulière de ce dernier livre, composé de longs extraits et parfois de citations complètes de divers textes, puis s'intéresse aux scholies portant sur le matériel épicurien et aux problèmes historiques qu'elles posent en matière d'auteur et d'origine. Schorn (73-123) présente un long essai sur les sources du *Sur l'abstinence* de Porphyre, pouvant amener à récupérer, voire à reconstruire, des parties du *Sur la piété* de Théophraste. Bleckmann (125-142) se

penche enfin sur la *Enmannsche Kaisergeschichte*, un ouvrage hypothétique conçu par Alexander Enmann pour montrer qu'Aurelius Victor, Eutrope et l'*Histoire Auguste* dépendaient tous les trois d'une même source : se penchant d'abord sur des exemples qui ne peuvent être expliqués par une simple dépendance mutuelle, il recherche, chez Eutrope et Aurelius Victor, d'autres passages qui pourraient trahir des traces d'un même texte-source et s'intéresse enfin à l'*Histoire Auguste*, en montrant comment similitudes et différences peuvent s'expliquer par le recours à une même source.

La deuxième partie traite du Judaïsme du Second Temple et se compose de trois essais. Werman (145-170) propose de voir dans le passage Jubilés 23 un cas permettant d'évaluer l'utilisation des sources par un auteur considéré comme unique, en postulant que ce passage est composé d'éléments tirés d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*), d'un texte remanié de cette même œuvre à l'époque hellénistique et de commentaires interpolés par l'auteur lui-même. Ratzon (171-197) étudie pour sa part le *Livre d'Hénoch*, s'attardant d'abord sur la structure du *Livre des Veilleurs* et se concentrant ensuite sur le ch. 22 qui offre une description du monde souterrain. Elle avance l'hypothèse que le chapitre reflète les opinions d'un groupe minoritaire juif, persécuté par ses compatriotes à l'époque hasmonéenne, et dont les vues sur l'application de la Loi du Talion dans l'au-delà et sur la résurrection sont assez strictes. Mason (199-244) traite de la question de savoir si Flavius Josèphe a pu être une source pour l'auteur de Luc-Actes, présentant d'abord un aperçu des recherches antérieures, établissant ensuite une analogie avec la manière dont Tacite et Sulpice Sévère ont utilisé le texte de Flavius Josèphe sans le citer réellement, et proposant enfin cinq études de passages qui pourraient être expliqués par un usage du texte de Flavius Josèphe comme source d'information.

La troisième partie du livre traite de la littérature chrétienne, en particulier des Évangiles et de leurs sources. Kirk (247-270) étudie les premières origines de l'hypothèse Q depuis Herder jusqu'à l'essai de Schleiermacher sur les *Logia* de Matthieu, montrant notamment que ces études avaient beaucoup moins de réserves sur le fait de postuler des sources orales ou écrites. Foster (271-320) aborde la relation du texte de Matthieu avec sa principale source, Marc, commençant par pointer quelques fausses statistiques. Il étudie ensuite les emprunts à Marc dans l'ensemble de l'évangile de Matthieu mais aussi les ajouts, montrant que ces derniers donnent à l'évangile de Matthieu un profil propre, en matière non seulement de structuration du matériau mais aussi de message théologique. Rollens (321-350), traitant de la source Q, se concentre sur la manière dont Matthieu et

Luc ont reproduit les paroles de divers personnages et s'attarde ensuite les ressemblances et discordances, lorsqu'il s'agit de reproduire les paroles de Jésus. Les cas où Matthieu et Luc diffèrent de manière significative l'un de l'autre sont considérés comme de simples exceptions. Kloppenborg (351-368) analyse l'utilisation que fait Luc de ses sources, examinant la décision de Luc d'ouvrir son évangile par un prologue formel ou encore son imitation du style de la Septante. Cet intérêt pour le style littéraire se retrouve notamment dans des passages où Luc dépeint Jésus comme un lecteur et un commentateur de l'Écriture ou présente les disciples de Jésus comme des orateurs à part entière. Smith (369-398) discute de la relation entre l'évangile de Marcion et l'évangile canonique de Luc, établissant une distinction entre les représentations anciennes de Marcion et les reconstructions de son texte dans la recherche moderne, puis passant en revue les tentatives récentes de reconstruction du texte de Marcion en lien avec celui de Luc.

Sarah Gaucher