

BOOK REVIEWS

Stanley E. PORTER – David I. YOON (eds.). *The Johannine Prologue and Its Resonances* (Johannine Studies, 4), Leiden, Brill, 2024. (16×24), 303 p. ISBN 978-90-04-69893-2. €143.10.

Publiée aux éditions Brill depuis 2013, la collection *Johannine Studies* entend corriger un déséquilibre dans le paysage éditorial des études bibliques. Alors que séries et revues entières sont consacrées aux évangiles synoptiques ou aux écrits pauliniens, le corpus johannique – Évangile, Lettres et Apocalypse – a souffert du manque de canaux de publication spécifiquement dédiés à son étude. La collection *Johannine Studies* prend acte du regain d'intérêt que les études johanniques ont connu ces dernières années dans un contexte où bon nombre des acquis de la recherche antérieure font aujourd'hui l'objet d'un réexamen. Elle a donc pour but de mettre en lumière les questions qui animent les études johanniques, entre tradition et renouveau de la recherche.

Édité par Stanley Porter et David Yoon, le quatrième volume de la collection *Johannine Studies* est consacré au prologue, ce « sphynx à l'entrée du quatrième évangile » écrivait Andreas Dettwiller dans les années 90. Plus de trente ans après, comme en témoigne le présent ouvrage, les exégètes n'ont pas cessé de se tourmenter l'esprit pour résoudre les énigmes posées par le prologue de l'Évangile selon Jean. Et cela sans se décourager devant une bibliographie si vaste qu'elle semble nous narguer: vous qui entrez ici, abandonnez toute espérance de prétendre à la nouveauté.

En ce qui concerne la structure du volume: le corpus d'étude étant limité au seul prologue, les éditeurs ont considéré qu'il n'était pas nécessaire de répartir les treize contributions dans des sections thématiques distinctes. Les contributions sont donc organisées alphabétiquement selon le nom de famille de leur auteur·e. Néanmoins, dans l'introduction, Porter et Yoon proposent de diviser l'histoire de la recherche sur le prologue de l'Évangile selon Jean en quatre périodes dont les enjeux sont brièvement exposés. Chaque contribution est rattachée à l'une de ces périodes.

Le premier moment de l'histoire de la recherche sur le prologue johannique correspond à la critique des sources. Au XIX^e siècle, trois sources principales ont été postulées à l'origine du prologue: d'une part, la doctrine grecque du *logos* présente dans le judaïsme philonien ou alexandrin; d'autre part, la tradition sapientielle présente dans l'Ancien Testament; enfin, l'influence gnostique, voire mandéenne. Sur les treize contributions, les éditeurs en identifient six qui tiennent compte de la question traditionnelle des sources: celles de Jeffrey Brickle, Panayotis Coutsoumpos, Mark Keown, Jonathon Lookadoo, Ilaria Ramelli et Travis Trost.

Le deuxième moment de l'histoire de la recherche sur le prologue johannique correspond à la critique des formes. Depuis plus d'un siècle, les exégètes scrutent le prologue à la recherche de l'hymne pré-johannique qui serait à l'origine de sa composition et s'efforcent de dégager la structure du prologue. Sur les treize contributions, seule celle de Mary Coloe, selon les éditeurs, soulève les questions traditionnelles de la critique des formes.

Le troisième moment de l'histoire de la recherche sur le prologue johannique est désigné sous le nom de «critique fonctionnelle». Porter et Yoon la présentent comme un «type de critique littéraire» apparentée aux courants des études littéraires modernes adoptées depuis la fin du XX^e siècle pour l'analyse de l'Évangile selon Jean. Ils définissent la «critique fonctionnelle» comme un terme générique englobant une diversité d'approches ayant en commun de s'interroger sur la fonction du prologue par rapport à l'ensemble de l'évangile. Parmi les treize contributions, quatre traitent de la fonction du prologue au sein de l'évangile: celles de Ron Fay, Michael Labahn, Kari Syreeni et Blake Wassell.

Le quatrième moment de l'histoire de la recherche sur le prologue johannique est désigné sous le nom de «critique alternative». Cette catégorie regroupe différentes approches difficilement rattachables aux trois catégories précédentes, dans la mesure où elles s'éloignent de la critique traditionnelle et représentent des tendances plus innovantes. La majorité des travaux consacrés au prologue depuis la fin du XX^e siècle relèveraient de cette dernière catégorie. Parmi les treize contributions du volume, seules deux illustrent ces orientations de recherche novatrices: celles des deux éditeurs, Stanley Porter et David Yoon.

Cette périodisation en quatre moments offre une vue d'ensemble structurée du volume. On rendra compte plus en détail des contributions qui marquent une rupture significative avec le paradigme traditionnel, à savoir celles des deux éditeurs du volume. Pour les autres contributions, on indiquera la question de recherche classique qu'elles contribuent à renouveler, permettant ainsi de percevoir à la fois les continuités et les évolutions récentes de la recherche sur le prologue de l'Évangile selon Jean.

Stanley Porter remet en question une thèse établie dans les études johanniques: l'emploi du terme «*logos*» dans le prologue est si singulier qu'il tranche avec son emploi dans le reste de l'évangile. Ce consensus exégétique a entraîné deux conséquences qui dépendent l'une de l'autre. Premièrement, la première occurrence de «*logos*» en Jn 1,1 est interprétée comme un concept christologique repris au verset 14 mais absent du reste de l'évangile. Deuxièmement, le prologue est considéré comme une section autonome, maladroitement articulée à l'évangile qu'elle introduit.

À contre-courant de ce consensus exégétique, Porter se demande s'il est approprié, voire correct, de faire une lecture incarnée et christologique de «*logos*» dès Jn 1,1 alors que cette conception du *logos* ne sera pourtant introduite que plus loin, aux vv. 14 et 17. En outre, il fait remarquer que cette interprétation sous-tend également la majorité des traductions des vv. 1 à 5 du prologue: les pronoms renvoyant à «*ὁ λόγος*» sont systématiquement traduits par des pronoms au masculin singulier pour anticiper l'incarnation du *Logos* (v. 14) dans l'être humain Jésus-Christ (v. 17). Porter défend au contraire que l'emploi de «*logos*» en Jn 1,1 n'est pas d'emblée christologique et qu'il ne se limite pas au prologue: on le retrouve bel et bien dans le reste de l'Évangile.

Sa démonstration repose sur l'introduction d'une méthode analytique – l'analyse linguistique –, d'une ressource – le *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* de Louw et Nida –, et de concepts – tels que «domaine sémantique» et «cohésion textuelle» – jusqu'alors non exploités dans les études johanniques sur le prologue. D'abord, Porter relève dans l'évangile tous les versets où la forme au nominatif masculin singulier «*ὁ λόγος*» apparaît telle qu'elle apparaît aux versets 1 et 14 du prologue. Ensuite, en recourant à la notion de «domaine sémantique» de Louw et Nida, il démontre qu'il est possible de rattacher toutes ces

occurrences au domaine sémantique 33, celui de la communication. Enfin, il en conclut que ces occurrences de «ὁ λόγος» forment une chaîne lexicale et sémantique qui relie ce que l'exégèse a traditionnellement séparé: le prologue et le reste de l'évangile. Ainsi, l'A. met en lumière la cohésion textuelle, l'unité, de l'Évangile selon Jean. En somme, la compréhension renouvelée du *logos* johannique par Stanley Porter permet également de repenser de manière peu conventionnelle la question traditionnelle de la relation entre le prologue et le reste de l'évangile.

David Yoon s'attaque à une question qui a fait couler beaucoup d'encre: la signification du lexème «λόγος» dans le prologue johannique. Malgré l'abondance d'études antérieures sur ce sujet, Yoon soutient qu'elles souffrent toutes du manque d'un cadre méthodologique adéquat.

L'A. articule trois critiques principales à l'encontre des études qui ont précédé la sienne. D'abord, il identifie une dérive méthodologique fréquente dans l'exégèse: le recours aux études de vocabulaire pour déterminer le sens d'un mot en contexte. Ensuite, il pointe la propension de ces travaux à définir «λόγος» à partir d'un cadre théologique, en déduisant le sens du mot de son interprétation dogmatique. Cette démarche donne lieu à une confusion entre l'usage théologique et la définition lexicale du terme. Enfin, il nuance la pertinence des recherches qui, pour expliquer le sens de «λόγος», en cherchent la signification hors du texte johannique dans la littérature gréco-romaine ou juive. Selon Yoon, si l'arrière-plan juif ou hellénistique avait véritablement permis de trancher sur le sens du terme, un consensus exégétique se serait déjà imposé depuis longtemps.

Rompant avec ces approches traditionnelles, l'A. introduit une méthodologie novatrice qui combine la «sémantique lexicale», discipline issue de la linguistique, et la théorie de la monosémie développée par Charles Ruhl. Le recours à la sémantique lexicale – qui étudie le sens des mots – articulé à l'approche monosémique – selon laquelle chaque mot possède un seul sens principal, hautement abstrait, qui peut varier selon le contexte – permet à Yoon de défendre la thèse suivante: le lexème «λόγος» a un unique sens principal abstrait modulé par son emploi dans le contexte du prologue. La question n'est plus: «quelle est la signification de 'λόγος' dans le prologue johannique?», mais: «comment l'évangéliste utilise-t-il ce terme dans son prologue pour créer du sens?».

L'A. procède à une analyse lexicale des trente-six occurrences de «λόγος» dans l'Évangile, ce qui l'amène à conclure qu'en contexte le mot renvoie fréquemment à un message, un discours, une déclaration. Il ajoute que, dans le lexique de Louw-Nida, les différentes définitions du mot sont reliées entre elles, renvoyant à une forme de communication, un certain type de message transmis. Yoon propose alors que la signification principale, monosémique, de «λόγος» réside dans le mouvement de l'abstraction – pensées et idées – vers la concrétisation de cette abstraction – message, discours, déclaration.

En somme, par son approche monosémique inédite, David Yoon apporte une réponse originale à une question longuement débattue: l'évangéliste utilise «λόγος» pour symboliser le passage de l'abstraction à la concrétisation que représente l'incarnation du *logos* fait chair.

Si, par leur approche linguistique, les deux contributions des éditeurs apportent une réponse renouvelée à la question classique du sens et de la signification du *logos* johannique, qu'en est-il des onze autres contributions du volume?

Les contributions de Jeffrey Bickle, Mary Coloe et Michael Labahn revisitent la question de la fonction du prologue. Bickle l'envisage comme un voyage

à travers la mémoire collective d'Israël, dont les implications spatiales sont complexes. Coloe et Labahn réfléchissent tous deux à sa fonction herméneutique: pour l'une, il est une «méta-narration» sans laquelle les paroles et actions de Jésus sont incompréhensibles; pour l'autre, il est un «paratexte» qui esquisse «l'univers du discours» pour préparer lectrices et lecteurs à entrer dans l'Évangile.

La contribution de Kari Syreeni permet de passer de la question classique de la fonction du prologue à celle, tout aussi traditionnelle et liée, de sa relation à l'ensemble de l'Évangile. Sa thèse est que le prologue était initialement conçu pour introduire uniquement la première partie de l'Évangile, soit les chapitres 1 à 12.

Mark Keown et Travis Trost s'intéressent à la figure de Jean mentionnée dans le prologue. Contre le consensus exégétique qui identifie ce «Jean» à Jean le Baptiste, Keown défend l'idée que Jn 1,6-8 contiendrait en réalité une auto-référence voilée de l'auteur. Sa contribution s'inscrit ainsi dans le débat toujours ouvert sur l'identité de l'auteur de l'Évangile, en argumentant que le prologue confirme l'existence d'une figure historique de l'Église naissante, nommée Jean, qui en serait l'auteur. À la question traditionnelle de la tension entre Jean le Baptiste et le christianisme primitif, Trost s'écarte de la réponse consensuelle selon laquelle le rôle secondaire attribué à Jean dans le prologue serait la preuve d'une campagne menée par la communauté chrétienne primitive pour saper son autorité. En faisant dialoguer prologue johannique, prologue marcién et Flavius Josèphe, l'A. soutient que la présentation de Jean le Baptiste comme simple témoin qui détourne l'attention de lui-même, plutôt que comme un révolutionnaire annonçant l'avènement du Royaume de Dieu, répondrait à une motivation politique: faire paraître l'Évangile inoffensif dans le contexte tendu de l'après-révolte juive sous l'Empire Romain.

Les contributions de Jonathon Lookadoo et d'Ilaria Ramelli s'inscrivent dans une approche d'histoire de la réception du prologue johannique: Lookadoo examine ses échos dans un corpus choisi de lectures de la Genèse au II^e siècle, tandis que Ramelli analyse sa réception dans le platonisme chrétien et païen. La question de la relation entre le prologue et le premier chapitre de la Genèse est revisitée par Lookadoo qui met en lumière non plus seulement l'influence du récit de création de la Genèse sur la lecture du prologue mais aussi, en sens inverse, la manière dont le prologue johannique a pu influencer les interprétations des trois premiers chapitres de la Genèse. La contribution de Ramelli à la question de la réception philosophique du prologue, et en particulier de la figure du *Logos*, met en évidence une chaîne de dépendance entre les interprétations de Clément, d'Origène et de Grégoire de Nysse. L'A. avance que le philosophe platonicien païen Amélius lit le prologue johannique à la lumière du commentaire qu'en a fait Origène, elle souligne ainsi l'influence surprenante de ce dernier jusque dans le platonisme païen.

Les contributions de Panayotis Coutsoumpos, Ron Fay et Blake Wassell explorent les implications théologiques du prologue. Coutsoumpos réexamine la question théologique centrale du prologue – l'Incarnation et la théologie du *Logos* – en insistant sur la continuité personnelle établie entre le *logos* préexistant et le Jésus historique, contre la lecture gnostique. Fay aborde la question de la communication de Dieu aux êtres humains à partir d'une analyse de la structure en chiasme du prologue. Il montre que l'on peut percevoir dans la structure même du prologue un double mouvement théologique de l'immanence vers la transcendance et de la création vers la rédemption. Pour Wassell, le prologue ouvre une réflexion sur la question théologique fondamentale de la théosis, ce que soulève l'épineuse question de la traduction de Jn 1,18. L'A. affirme que sa traduction courante doit être corrigée pour rendre compte du rôle unique du *Logos*, seul

capable de guider les êtres humains dans le sein du Père, c'est-à-dire de garantir leur participation à la famille divine.

Cet ouvrage collectif consacré au prologue de l'Évangile selon Jean offre sans conteste une contribution significative aux études johanniques par la richesse et la variété des perspectives qu'il propose. On peut néanmoins regretter certains choix éditoriaux. Le choix d'organiser les contributions par ordre alphabétique semble esquiver la difficulté de faire entrer en résonance la diversité méthodologique et l'hétérogénéité des approches, au risque de plonger lectrices et lecteurs dans une chambre d'écho où les résonances du prologue johannique se superposent sans nécessairement former une symphonie cohérente. La tentative, dans l'introduction, de rattacher les contributions à une tendance historique de la recherche sur le prologue n'est pas d'un réel secours, les éditeurs attirant eux-mêmes l'attention sur celles qui défient cette catégorisation, renforçant ainsi la perception qu'un classement thématique aurait mieux mis en valeur les convergences et divergences entre les différentes propositions. De plus, dans un ouvrage collectif où l'éclectisme des contributions appellerait une présentation claire et systématique des sources mobilisées par les auteur·es, on s'étonne de l'absence de bibliographie spécifique à la suite de chaque contribution. Bien que la présence de deux index (auteurs modernes et sources anciennes) en fin de volume facilite certaines recherches ponctuelles, cette organisation peut être un inconvénient pour les lectrices et lecteurs qui se trouvent contraint·es de reconstruire laborieusement le paysage bibliographique touffu de chaque contribution à partir des seules notes de bas de page.

Ces réserves formelles n'enlèvent rien à l'intérêt de ce volume qui constitue une ressource précieuse pour quiconque souhaite, d'écho en écho, prêter attention aux résonances du prologue de l'Évangile selon Jean.

A. MBANI

Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur Jean*. Tome II (*Livre II*). Texte grec, introduction, traduction, notes et index: Bernard MEUNIER (Sources chrétiennes, 641). Paris, Les Éditions du Cerf, 2023. (12,5×19,5), 561 p. ISBN 978-2-204-15889-3. €49.00.

Cyril of Alexandria wrote an extensive verse by verse *Commentary on the Gospel of John* in twelve books. The Commentary discusses the entire Gospel of John, except the pericope of the woman taken in adultery (John 8,1-11), presumably because it was not in the text of the manuscript Cyril was using. With exception of the books VII and VIII (covering John 10,18–12,48) of which we only have fragments, the entire commentary is extant. The reference text was the one printed in PG 73-74 until Edward Pusey published his critical edition (Oxford, 1872). Pusey's text was based on the manuscripts of the direct tradition of the work and some testimonies of the indirect tradition. His work was the basis for the English translation by David Maxwell for the Ancient Christian Texts (2 vols. with IVP in 2013 and 2015). At present, a French team under the direction of B. Meunier and M.-O. Boulnois, two leading experts on Cyril, is working towards a more definitive edition of the *Commentary on John* in Sources Chrétiennes. They collated anew the manuscripts Pusey used and they added more testimonies pertaining to the indirect tradition. Ancient versions of the Commentary, be it in Latin, Coptic, Syriac, Armenian, or Ethiopian are limited to very few fragments.

The volume under review is the second installment of what will be the definitive edition of Cyril's *Commentary on John* for many decades to come. The first installment (SC, 600, published in 2018) offers a generous general introduction and the text of book I. SC, 641 presents the Greek text of book II (covering John 1,29–5,34) with a French translation. The Greek text differs not much from that printed by Pusey (list of changes in the text on pp. 47-54) but the critical apparatus is much more detailed, and the succinct explanatory notes are precious. The text is structured in two ways. Firstly, there is the verse-by-verse structure. The verse that is being commented on in this *lectio continua* of the fourth gospel is printed in bold (both in the text and the translation) and the verse number is also in the header of each page. Secondly, the entire Commentary is divided into nine thematic chapters of unequal length, the titles of which are retained not in all manuscripts of the direct tradition. As to content, these chapter titles are all theological. Chapter 1, for example, bears the title "The Holy Spirit is not in the Son by participation nor as an added element, but he exists in him in essence and according to nature". This division in thematic chapters indicates that much of the *Commentary on John* is theological in nature, to be understood as an exegesis of John at the service of trinitarian theology and Christology. This is very much so in book I, in which Cyril is commenting on verses that are key for theology, such as the Johannine prologue. In book II much of this doctrinal interest is still there but more space is given to pastoral and catechetical concerns. In the dialogue between Jesus and the Samaritan woman (John 4) he sees a model of catechesis and in other passages he underlines that the process of catechization and of becoming a good Christian requires time and commitment from both the pastor and the disciple. As this process of becoming a Christian requires time, it must follow, Cyril insists, that new Christians should better not be called to take up leadership roles of priest or bishop. Canon 2 of Nicaea had already underlined this and almost a century later it was apparently still necessary to repeat it. As to his exegetical practice, Cyril first always explores the literal sense of the verse at hand but whenever he sees fit, he adds a spiritual reading to it. He is flexible in his approach to the Scriptures, with as major concern to make the Gospel of John fruitful for the spiritual and theological maturation of his readership and equip them to adopt a well-argued doctrinal position in the issues that were debated. Cyril's *Commentary on John* is a culmination in the patristic exegesis of the Fourth Gospel. The team that took up the challenge to produce the first fully critical edition is to be congratulated for their effort and the result so far and to be encouraged to continue to the very end of the project.

J. LEEMANS

Anne BOUD'HORS, with the assistance of David BRAKKE – Andrew CRISLIP – Samuel MOAWAD (eds.). *The Rediscovery of Shenoute: Studies in Honor of Stephen Emmel* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 310). Leuven – Paris – Bristol, CT, Peeters, 2022. (18x25,5), xxii-546 p. ISBN 978-90-429-4830-3. €175.00.

In many traditional accounts of early Egyptian asceticism, two figures stand out: Antony as the quintessential eremitic monk and Pachomius as the prototype-leader of the cenobitic life. Intensive research has long since shown that the

picture is much more nuanced and we have come to know many more trailblazers of the ascetic and monastic life in Late Antique Egypt. Thanks to the efforts of Stephen Emmel and the team he gathered around him, over the past decades a third major character has emerged from the shadows into the limelight: Shenoute of Atripe, leader of the monasteries that formed the Federation of the White Monastery during the first half of the fifth century AD. The corpus of his writings has been dispersed across many rare book collections all over the world. Stephen Emmel's major contribution has been to gather and structure the material, and to recognize that basically the corpus consists of two types of writings: Canons and Discourses. To each, Emmel has also assigned standard names based on their incipit. His *Shenoute's Literary Corpus* (CSCO, 599-600), Leuven, Peeters, 2004, laid the foundation for many studies on the corpus and his role in Late Antique Egyptian Christianity. To honor his contribution to Shenoute studies and mark his retirement as professor of Coptology in Münster, collaborators, colleagues, and friends contributed to the Festschrift under review. The volume offers a description of Emmel's curriculum vitae and contribution to Coptology (VII-XII) and his full publication list (XIII-XXI).

The book opens with a visit to Shenoute's monastery, "an imaginative exercise of what an embodied response to the White Monastery church [in Shenoute's time] might have been" (p. 1, n. 3). Drawing on all available sources about the monastery, complemented with information about the (somewhat later) Red Monastery, E. Bolman creates a vivid impression of what a visitor would see and experience, from seeing the building from a distance until entering the inner sanctuary to meet the abbot himself. Many illustrations assist the reader in visualizing what the monastery may have looked like (1-23).

Some of the most interesting articles deal with textual transmission. A key document in this regard is the Vienna Incipit List, studied by D. Brakke (cf. his comparable work on a similar document, Athanasius *Festal Letter* of 367 AD, in *HTR* 87 [1994] 395-419 with the edition of a new fragment in *HTR* 103 [2010] 47-66). The Vienna Incipit List is a (partial) list of the incipits of Shenoute's Discourses ("sermons"), selected and compiled not by the archimandrite himself but by a later generation of monks of the White Monastery. Their efforts did much to bring Shenoute recognition as an author in the eyes of subsequent generations within the Monastery. Yet, throughout Coptic Christianity until today, his reputation as monk and saint easily eclipsed that of Shenoute as an author (153-177). Stephen Davis presents an *editio princeps*, translation and commentary of the "Arabic Canons of the Holy Father Anba Shenoute" (219-285). Paola Buzi offers a very first annotated census of the palimpsest codices from the library of the White Monastery, with a detailed presentation of their content at both the levels of the scriptio superior and inferior. She offers insights into the dynamic contents of the library of the monastery and in scribal practices within late antique Egyptian monasticism (177-207). The dynamics of the monastic library in later times (10-11th c.) are showcased by Tonio Richter's edition and study of a papyrus leaflet with an astrological text. The text demonstrates how Greek scientific thought via an Arabic intermediary translated into Coptic found its way into the library of the White Monastery in the Byzantine period (423-443). Diliانا Atanassova offers a richly documented analysis of the codices of Typika that can be traced back to the library of the White Monastery. She zooms in on three of these that contain fragments of Discourses of Shenoute. In this way a crucial aspect of the archimandrite's

influence on subsequent generations and the creation of a tradition around his texts and memory becomes palpable (27-77).

The 20 other contributions in the volume showcase the variety of issues that can be addressed on the basis of Shenoute's writings: Bible, liturgy, magic, history, hagiography, philology. It is impossible to review all of these in some detail. I select three I found particularly interesting. The first is Tito Orlandi's contribution on "Shenoute and Victor at the Council of Ephesus" (405-422). He studies the scattered remains of the Coptic version of the conciliar act of Ephesus 431, many of which were preserved in Shenoute's monastery. Orlandi highlights the complexity of the dossier: not one official record was produced but several, in Greek and Latin and at least three different Coptic versions have been circulating. These Coptic versions demonstrate at the historical level that both Shenoute and Victor (the leader of the Pachomian monastic organization) were present at Ephesus 431. At the literary level they reflect a post-Chalcedonian situation and must be read with that agenda in mind, rather than more or less reliable conciliar acts. The second contribution is Paul Dilley's "Shenoute's Polemic against Non-Canonical Texts in *Canon 3*" (285-298). *Discourse 3* is a composite unit, consisting of several texts. One of these is Shenoute criticizing some of his monks for adducing a non-canonical text to support their refusal to grieve. As Shenoute attached great importance to collective grieving for sins committed, this was a serious issue. Dilley presents an editio princeps, English translation and study. Shenoute's reflection was clearly modelled after the tripartite division of writings Athanasius had proposed in his *Festal Letter* of 367: the canonical writings, the non-canonical writings to be read with profit and discretion; the apocryphal writings, to be avoided. From the text also transpires a great admiration for Athanasius of Alexandria, whose writings held an elevated status: they had to be read and meditated on, almost like the Scriptures. This text from *Discourse 3* adds further weight to Alberto Camplani's hypothesis that the White Monastery under Shenoute was instrumental in translating Athanasius' writings into Coptic. A final contribution to highlight is Andrew Crislip's on "Shenoute's Illness" (207-218). Throughout his writings and primarily in *Canons 6* and *8* the archimandrite often complains about his illness and weak body. Crislip compares Shenoute with Basil of Caesarea, who is complaining in his letters also a lot about his health. Both authors connect this weak physical condition to a weakened spiritual one (sin). Crislip shows how the way they are discussing their illness hovers between the bodily and the spiritual, individually and collectively (the monastery/the church). Here, V. Drecoll's study on Basil's health comes to mind (*JbAC* 40 [1997] 147-157), as he is using the information in Basil's letters to determine which illness the bishop of Caesarea was suffering from.

The *Rediscovery of Shenoute* is a magnificent tribute to a great scholar. The beautifully edited volume amply demonstrates what treasure trove the reconstructed and not yet fully edited corpus of Shenoute's writings is, how promising and rewarding their study is, and, first and foremost, that we have only begun to appreciate the central role the abbot of the White Monastery played in the landscape of Egyptian monasticism of his own time and many centuries beyond.

J. LEEMANS

Dahlia Khay AZEEZ. *The Collection of Wardā: A Contextual and Christological Analysis* (Gorgias Eastern Christian Studies, 70). Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2024. (17,5×25,5), 461 p. ISBN 978-1-4632-4589-4. \$114.95.

In recent years, scholars have shown a growing interest in the literary revival of the Syriac churches between the eleventh and thirteenth centuries, a period often termed the “Syriac Renaissance”. While significant attention has been devoted to the Syriac and Arabic works of prominent figures such as Gregory bar ʿEbrōyō (d. 1286) and ʿAbdishōʿ of Nisibis (d. 1318), many other texts from this era – particularly those by lesser-known authors – remain understudied, lacking critical editions and translations in modern Western languages. This book, originally a PhD dissertation defended at the Pontifical Oriental Institute, makes a valuable contribution by examining *The Collection of Wardā*, a thirteenth-century compilation of East-Syriac hymns arranged according to the liturgical year. In the manuscript tradition, these hymns are typically attributed to a certain Gīwargīs, surnamed Wardā (“Rose”), about whom very little is known. The collection comprises approximately 160 hymns, most of which belonging to the *ʿOnithā* genre, a poetic form in East-Syriac hymnography distinguished by its antiphonal response; Wardā, along with his contemporary Khamīs bar Qardaḥe, is regarded as a master of this genre. To this day many of his hymns continue to be sung in the liturgies of the three churches that uphold the East-Syriac tradition: the Assyrian Church of the East, the Chaldean Church, and the Ancient Church of the East.

Before this book, fewer than a third of the 160 hymns had been published or translated. Expanding this number significantly, Azeez presents a critical edition and English translation of twenty previously unpublished hymns, selected based on their focus on Christological themes. This selection criterion reflects the author’s engagement with ongoing scholarly debates on the theological and cultural developments in the Syriac churches after the first millennium. Recently, the Syriac Renaissance has been defined, most notably by Herman Teule, as an era of growing openness among Christians to other Christian confessions and the cultural world of Islam. As a student of Professor Teule, first at KU Leuven and later working under his supervision at the Pontifical Oriental Institute, Azeez sets out to deepen our understanding of this period by examining not only whether Wardā’s Christology reflects new theological directions, but also whether his poetry displays Islamic influences. These issues are explored in the accompanying contextual and Christological study of the hymns.

The opening chapter situates the Wardā collection within its broader historical context, with a focus on the succession of East-Syriac Catholicoi from the eleventh to thirteenth centuries and the challenges they faced, including political oppression, invasions, and natural disasters. The anguish provoked by these events is echoed in the hymns, where they are interpreted through a religious lens. Interestingly, the author compares Wardā’s interpretations with parallel themes and motifs in contemporary Arabic Muslim poetry, highlighting a shared literary culture. In this sense, the collection is said to exemplify the openness to Islamic culture characteristic of the Syriac Renaissance. With these preliminary issues addressed, the author turns in the second chapter to the overall features of the collection and the contested issue of its authorship. Surveying the scholarly debate

on the historicity and dating of Gīwargīs Wardā, Azeez maintains that he was most likely a historical figure, possibly a priest or lay teacher, specifying that not all the hymns attributed to him are necessarily his.

Chapter Three, the core of the book, contains the critical edition and English translation of the twenty selected hymns, prefaced by a discussion of the editing principles and a description of the eleven manuscripts utilized in preparing the edition. The notes to the translation elucidate Wardā's extensive biblical allusions, demonstrating how contemporary challenges are read in the light of biblical history. The fourth and final chapter follows with a detailed commentary, examining the Christological technical terms and themes present in all parts of the collection published thus far. This analysis establishes Wardā's Christology as firmly rooted in the East-Syriac tradition while also revealing original nuances, such as his use of the titles "the son of mortality" and "the death of death". Moreover, the relative lack of emphasis on the two *qnōmē* (hypostases) in Christ – a cornerstone of "Nestorian" Christology – is spotlighted as a potential indication of openness to alternative Christological positions.

The book is supplemented by over 100 pages of tables and indices, including a bibliography. Tables 7 and 8 are particularly valuable for navigating the significant variation in the number and order of texts across the manuscripts, as well as the authorial attribution of individual hymns. Additional resources include lists of Greek loanwords and biblical references in the edited texts, images of the consulted manuscripts, a general index, and an index of theological expressions.

The book's most obvious contribution is that it makes available twenty previously unpublished hymns in a reliable critical edition and English translation. It is clear that much time, energy and care went into producing a translation that does justice to both the text and the intention of the author, reflecting the latter's biblical allusions and distinct poetic style. While the accompanying study offers solid context and analysis, it frequently raises issues that one wishes had been explored in greater depth, such as the authorship question or the relationship to Muslim poetry. Instead, the author relegates these to future study, once all hymns of the collection have been published – an understandable stance. From a formal perspective, the book would have benefited from more thorough proofreading, as some errors in orthography and syntax remain. Regardless of these minor drawbacks, it will undoubtedly stand as a central reference work on the Wardā collection and East-Syriac poetry more broadly. In doing so, the author not only advances academic scholarship, but also serves the churches of the East-Syriac tradition, to which she proudly belongs.

B. JACOBS

Pierre-M. DELPU. *Les nouveaux martyrs: XVIII^e-XX^e siècle*. Paris, Passés/Composés, 2024. (14×22), 336 p. ISBN 978-2-3793-3881-6. €23.00.

Dans sa précédente monographie sur l'affaire Poerio, Pierre-Marie Delpu avait montré comment l'étude des martyrs politiques de la période contemporaine offre à voir une réappropriation des imaginaires chrétiens au sein de la culture politique libérale au mitan du XIX^e siècle (P.-M. Delpu, *L'Affaire Poerio: La fabrique d'un martyr révolutionnaire européen [1850-1860]*, Paris, CNRS éditions, 2021). Ce dernier ouvrage, *Les nouveaux martyrs*, propose ici un plus vaste tableau de la diversification des formes prises par la figure du martyr durant la période contemporaine.

Prenant la forme d'une synthèse des expressions du martyr politique contemporain, principalement en Europe, cette recherche part des épisodes révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle pour arriver aux cultures militantes des années 1970, en se concentrant principalement sur le XIX^e siècle (8 chapitres sur 11 lui sont consacrés), ainsi que sur les territoires français, espagnols et italiens. Ce focus montre comment ce siècle agit comme un laboratoire des reconfigurations du culte des morts en lien avec le développement de nouvelles cultures politiques.

Les trois premiers chapitres retracent l'émergence progressive, de la Révolution française (ch. 1) à la Restauration (ch. 2) jusqu'au second tiers du XIX^e siècle (ch. 3), des martyrs de la liberté. Initialement construite sur le modèle héroïque dans le cadre des affrontements armés révolutionnaires, cette figure évolue avec différentes révoltes de 1820 et 1830, qui contribuent à bâtir un martyrologe européen commun. Du héros guerrier individualisé, l'accent se déplace progressivement vers des martyrs collectifs et vers des valeurs relevant de l'apostolat. Si ces nouveaux martyrs semblent s'émanciper de la matrice catholique, ils en conservent les codes, notamment à travers des réappropriations de la figure christique. Pierre-Marie Delpu montre que, encore loin de l'anticléricalisme de la fin du XIX^e siècle, ces premiers martyrs de la liberté conjuguent discours catholicisants et cause libérale, inspirés par la philosophie de Lamennais (74-76). Ces premiers chapitres mettent également en lumière la manière dont les martyrs se construisent alors en opposition les uns aux autres, par la mise en scène de la résistance à l'occupation napoléonienne en Espagne au nom de la liberté ou encore d'une royauté et d'un clergé sacrifiés en France.

Les chapitres 4 et 5 approfondissent des caractéristiques spécifiques de ces martyrs de la liberté du second tiers du XIX^e siècle, à savoir la création de «martyrs vivants» (ch. 4) et le caractère transnational de la cause de la liberté (ch. 5). Ces deux chapitres développent plus largement des dynamiques déjà présentées dans l'affaire Poerio, telles que la construction d'une cause globale de la liberté par les communautés d'exilés ainsi que par des auteurs influents (l'action de l'Italien Mazzini est notamment bien mise en avant ici). Le ch. 4 nous semble particulièrement passionnant par sa démonstration des tentatives des redéfinitions des contours du martyr face à la répression post-1848. Trouvant racine dans les sensibilités de l'époque romantique (99), le prisonnier-martyr devient une image courante après l'emprisonnement massif des révolutionnaires du printemps des peuples. Cette évolution sémantique du martyr, désormais centrée sur sa souffrance actuelle mène à considérer la charité envers les vivants comme un équivalent de la dévotion aux morts, traduisant un changement paradigmatique important: plus qu'un culte aux défunts, le martyre «s'impose dans le champ d'action des pouvoirs comme catégorie de l'assistance aux plus vulnérables» (116-118).

Les chapitres 6 à 9 dressent une esquisse de typologie des martyrs de la seconde moitié du XIX^e siècle, montrant alors la diversification de cette figure en parallèle avec les reconfigurations politiques du moment. Dans la continuité des mémoires contre-révolutionnaires, les martyrs de la foi et de la loi réaffirment les monarchies et les empires face aux violences insurrectionnelles (ch. 6). La construction des États-nations participe à l'assimilation de figures historiques et des morts pour la liberté dans l'élaboration d'un récit mémoriel national (ch. 7). Face au *revival* catholique, l'anticléricalisme se dote également d'un martyrologe mettant un scène le dualisme obscurantisme/raison (ch. 8). Dans le sillage des martyrs de la liberté, le discours sacrificiel ouvrier se structure autour de la construction de martyrologes socialistes et anarchistes (ch. 9).

L'ouvrage se conclut sur les martyrs du XX^e siècle, avec les discours martyrologiques mobilisés dans le contexte de la Première Guerre mondiale, qui entérinent la monumentalité comme principal instrument mémoriel de l'État (ch. 10), ainsi que du passage d'un culte du héros à celui de la victime après la Seconde Guerre mondiale, tandis que la figure du martyr conserve son caractère structurant dans les milieux d'extrême gauche et d'extrême droite des années de plomb (ch. 11).

L'intérêt de ce travail réside dans sa capacité à esquisser les grandes lignes de fond qui structurent les représentations du martyr à l'époque contemporaine, tout en parvenant à conserver les spécificités culturelles et culturelles des différentes tendances présentées au fil des chapitres. Loin de dépeindre une évolution linéaire, Pierre-Marie Delpu montre, à l'aide de nombreux exemples, comment les représentations se forment par l'effet de flux et reflux, chacune se situant sur des axes sous-tendant la figure martyrologique: celle-ci est-elle une plutôt individuelle ou collective? Plus proche du héros ou de la victime? National ou international?

Outre son intérêt certain pour les historiens des cultures politiques contemporaines, cet ouvrage offre, selon nous, deux apports plus fondamentaux à tous chercheurs en histoire ou sciences religieuses, qui ne ressortent pas nécessairement à la lecture du résumé de l'éditeur sur la quatrième de couverture. En effet, celui-ci parle d'une «préhistoire» de l'ère des victimes, négligeant les mobilisations multiples de motifs, tropes et figures issues des périodes encore antérieures, démontrées par Pierre-Marie Delpu (plusieurs passages à ce sujet sont particulièrement intéressants dans le ch. 7, sur la construction de martyrologes nationaux à l'aide de figures héroïques historiques, ou sur la remobilisation des martyrs protestants des guerres de religion dans le ch. 8). Cet ouvrage montre comment les martyrs politiques du XIX^e siècle constituent un jalon essentiel dans l'histoire des représentations de la souffrance. Cette synthèse, en présentant remarquablement les reconfigurations des catégories martyrologiques à la période contemporaine, apparaît donc comme un outil permettant de réinterroger les liens entretenus avec les représentations antérieures. On peut espérer qu'elle ouvre ainsi la voie à une étude de longue durée des cultures martyrologiques et à un dialogue fécond avec, notamment, les études sur les cultures martyrologiques de la première modernité, champ dont on connaît le succès historiographique actuel. Également, il nous semble que l'étude de la pluralisation des martyrs contemporains peut devenir une focale essentielle pour les études critiques traitant du phénomène de «sécularisation». L'évolution des usages sociaux et politiques de catégories comme le martyr ne témoigne ni d'un recul, ni d'un retour du «religieux», mais plutôt de nouvelles formes prises par le «croire», qui marquent le déclin des institutions religieuses tout en puisant largement dans leurs répertoires de représentations symboliques.

M. GATELIER

Peter BROWN. *Journeys of the Mind: A Life in History*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2023. (15,5×23,5), 736 p. ISBN 978-0-6912-4228-6. \$45.00; £38.00.

Reading Peter Brown is always an event. In classics such as *Augustine of Hippo: A Biography* (1967), *The World of Late Antiquity* (1971), *The Cult of the Saints* (1981), *The Body and Society* (1988) or *Through the Eye of a Needle* (2012)

and the synthesis *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* he made his readers look at the past with fresh eyes. Characteristic features of Brown's work include a bewitching prose, an eye for the telling detail and surprising connections, unrivalled expertise based on an intimate knowledge of a breadth of sources, the ability to brush a broad panorama and the courage to leave the trodden path and open up new vistas. When this leading historian of culture and religion takes his own life as a subject for a book, one is in for a treat. *Journeys of the Mind* does not disappoint. It is there, all these characteristic features, and more.

Journeys of the Mind follows a chronological structure, starting with an extensive prelude about Brown's forebears, covering in extenso his formation in Shrewsbury College and Oxford, his period at All Souls, the transition to a brief stint as the head of the History Department of Royal Holloway College leading to a professorship in Berkeley and then in Princeton, where Brown has been ever since. The book ends with his move to Princeton in the middle of the eighties and concludes with a 20-page fast-forward description of his life up to the present. It can be read at the elementary level of an autobiography, as a narrative of how this scholar's life has developed to make him the one who is credited with the "invention" of Late Antiquity as a dynamic, burgeoning historical period distinct from Antiquity and the Middle Ages. This book further strengthens this claim, as it is intended to describe "how Late Antiquity got going", with Brown as its main impresario. But Brown's ambition reaches further. In the general introduction he writes: "This book is about my engagement with this remarkable period of history. It is not a conventional autobiography; nor is it an impersonal history of the field of late antiquity. It is somewhere in between: the story of my life as a scholar; of the intellectual world in which I moved; of the institutions where I have studied and taught in England and America; and of the many scholars whom I have known and admired" (xi).

All of this is in the book. It offers factual information about Brown's experience with the strong and weaker sides of the institutions he was a part of. The limitations of the Oxford undergraduate curriculum are outlined very strongly: rigid and geared towards one final exam only, in which memory and rhetorical bravado were more important than intellectual creativity or independent thinking. A training to educate politicians and administrators, more than scholars or intellectuals. But one also learns how three years at New College and the longer period at All Souls provided the freedom to explore the long Middle Ages, write on Augustine, and lay the firm foundations for what was to follow. Royal Holloway freed Brown from the strict Oxford curriculum and had him assume creative leadership roles in teaching more and creating a more dynamic history curriculum. Berkeley offered interdisciplinary work and the opportunity to teach graduate students wanting to become scholars. At Berkeley Brown started training the first generation of scholars in Late Antiquity as a distinct field. Princeton's high gravity in attracting the very best scholars to the east coast in all disciplines relevant to Late Antiquity and easy access to funding propelled Brown to the next level of scholarship in the field he himself had been carving out.

Beyond the description of a scholar's life, *Journeys of the Mind* is a rich source of historical information, often in the form of nuggets of information. The narrative is interlaced with quotes from his correspondence and notebooks, making available precious source material. The generous space that is given to his travels

far and nearby is precious too: what was it like to travel in Iran, Afghanistan and Caïro in the mid-seventies and experience religion “on the ground”? One hears about Brown’s meetings with the greatest in the field: Michel Foucault, Henri-Irénée Marrou, Claude Lepelley, William Frend and many more. One gets to know how the term “late antique” came to be: Marrou suggested it in a publication as a translation of the German *Spätantike* that was already in use. Brown read it there and recognised in it an adequate expression of the in-betweenness of Augustine and his age. “The suggestion was crucial. From then onward, I had a name for the period that had begun to intrigue me: ‘late antiquity’. In my case, the term came to me from Marrou – and from Marrou only” (184). One reads about lectures in Oxford and elsewhere, given by Brown or attended by him, in a time where rhetoric and content was all one had, before xeroxing would make it possible to distribute handouts. Particularly interesting is Brown’s report on the fourth international Patristic Conference in Oxford in September 1963 (261-268). With six hundred participants in attendance – then already! – it was without par as a gathering of patristic scholars. Brown captures the spirit of the gathering as one exuding “a climate of hope”. Hope for the Roman-Catholic Church that was having its Second Vatican Council (the second session of which would be attended by many leading patristic scholars immediately after the Conference), the Anglican Church opening itself for ecumenical dialogue under Henry Chadwick’s tutelage and hope for patristics as a scholarly discipline. The rediscovery by Christianity of this earliest phase of its existence as a source of inspiration lent scholars the idea that patristic research was actually relevant to contemporary theology and church life.

Those hoping this autobiography reveals much about its author may be disappointed. We do not hear that much about his personal life or about his preferences in mundane matters. He does give occasionally, however, something more precious away: the love and gratefulness for his parents (his father who never burdened him with the problems funding his education and his love for his mother); his deep admiration and long friendship with Arnaldo Momigliano; his leaving religion behind and finding it back. Moreover, he does reveal something more intimate: his innermost drive. The book has as its throbbing pulse Brown’s continuous search and growth as an historian. Brown’s intellectual journey was more than discovering sources or a period or a topic that awaited much deeper research than had been done. Brown is, as it transpires from the book, not historian by profession but one with an inner conviction and vocation. And it is what he essentially is: the ground of his being. History was never far away in his life. Some of the most memorable pages in the book (*passim*) convey how history was always there for him. The past was not definitively past. It was not even a land he now and then went to spend some time in and got to know better and better. No, for Brown the past was always there and experiences in the present functioned as passages to the country of the past that was always present in the here and now. Hence also his desire to reach a large readership, beyond academia. Brown’s journeys of the mind were more than scholarly explorations: they were journeys into a past that was, while being past, still connected to the present. His life indeed has been, in the fullest sense of the word, a life in history.

J. LEEMANS