

28. PIGNOT (Matthieu), *Ritual Performance and Christian Belonging: Signing Foreheads with the Cross in the Writings of Augustine of Hippo – Sacris Erudiri. Journal of Late Antique and Medieval Christianity*, 58, 2019, p. 111-143.

L'A. étudie les nombreuses références aug. (spécialement dans les sermons) à « la croix sur le front », pour montrer comment Aug. a utilisé ce rite, qui était perçu comme un marqueur majeur de l'appartenance religieuse des chrétiens et un puissant rite de protection, pour inclure les catéchumènes (des membres de la communauté chrétienne, mais qui n'étaient pas pleinement initiés) dans ses soins pastoraux et pour développer des points de vue normatifs sur l'appartenance des chrétiens à la communauté et sur leur comportement. L'A. présente d'abord le déroulement concret de cette pratique : il revient notamment en détail sur la délicate question de la visibilité du signe, concluant qu'il est aussi difficile de l'exclure que de la prouver – néanmoins, si le signe était invisible, le rite fonctionnait comme un marqueur d'appartenance au moins aussi puissant que si le signe était visible. L'A. explore ensuite en détail l'interprétation du rite. Il souligne en particulier qu'Aug. y a eu recours, contre l'attitude accommodante de son auditoire, pour promouvoir une appartenance affirmée et exclusive au christianisme, et qu'à cette fin, il a provisoirement effacé la distinction entre chrétiens baptisés et non baptisés. Aug. s'est également élevé contre la honte de la croix qu'éprouvaient les chrétiens envers les non-chrétiens, il a lié l'accomplissement du rite et son efficacité à un comportement chrétien approprié, et il a rejeté tout moyen de protection alternatif. Cette étude méticuleuse et exhaustive a également le grand mérite d'éclairer la nature de l'appartenance chrétienne dans l'Antiquité tardive et le rôle joué par les catéchumènes, en démontrant l'importance des rites d'incorporation, outre le baptême, dans le processus de formation de la communauté.

52. [AUGUSTIN], *Sermons Dolbeau 1-10*, sous la direction de François DOLBEAU et Martine DULAËY, avec une équipe de chercheurs, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2020 (Bibliothèque augustinienne ; 77/A).

Il est des livres qu'il vaut la peine d'attendre. C'est le cas de ce volume, premier d'une série de trois qui proposeront la première traduction française de l'ensemble des sermons découverts par François Dolbeau (*Sermons Dolbeau*, désormais *Ser. Dolb.*, 1-31). Dès l'invention, en 1990, dans un manuscrit de Mayence (Mainz, Stadtbibliothek, I 9), de vingt-six sermons aug. soit inédits, soit partiellement connus, F. Dolbeau avait souhaité en offrir une traduction française et associer à ce travail des chercheurs de l'Institut d'Études Augustiniennes. Les traductions avaient été laissées à des états d'achèvement divers ; la plupart d'entre elles étaient dépourvues d'introduction et de notes. On ne peut que saluer la motivation et la ténacité de l'équipe de chercheurs (initialement Isabelle Bochet, Laetitia Ciccolini, Jérémy Delmulle, François Dolbeau et Martine Dulaey) qui entreprit de vérifier ces traductions et de leur adjoindre introductions, notes et notes complémentaires, soumises à une relecture collégiale lors de réunions trimestrielles – méthode également utilisée pour publier les *Enarrationes in Psalmos* dans la même collection, et dont la qualité de ce volume prouve encore une fois l'efficacité.

Un avant-propos rappelle les circonstances de la composition de ce volume (p. 5-6). Suit une substantielle introduction, rédigée par F. Dolbeau lui-même, et commune aux trois volumes de la *Bibliothèque augustinienne* qui abriteront ces trente-et-un sermons (p. 7-35). On y admire tout au autant la précision de l'érudit que la pédagogie de l'enseignant, qui met à la disposition du grand public, avec clarté, mais sans simplisme, des questions aussi complexes que la tradition manuscrite des sermons aug., ou leur datation et leur localisation. Pour chacun des dix premiers *Ser. Dolb.*, une introduction revient sur les circonstances du sermon, sa structure et son contenu

(pages souvent fort utiles, car si Aug. sait presque toujours où il veut en venir, son raisonnement se laisse rarement saisir à la première lecture du texte), et précise les éditions et les traductions existantes. Notons cependant une différence notable entre ces trois volumes de la *Bibliothèque augustinienne* et les traductions anglaises, espagnoles et néerlandaises. Comme ce fut le cas pour la traduction italienne de Tarulli (SANT'AGOSTINO, *Discorsi nuovi. Supplemento*, 2 vols., ed., notes et appendice F. DOLBEAU, trad. V. TARULLI, Roma, 2001-2002) le texte latin de chaque sermon a une fois encore été révisé par l'inventeur : celui-ci avait souhaité rendre ces sermons accessibles le plus rapidement possible, tout en précisant que l'édition princeps laissait nombreux les points à élucider, comme toujours en de pareils cas. La traduction française rend avec précision et élégance la langue et la manière aug. L'appareil critique, introductions, notes et notes complémentaires, a été élaboré à nouveaux frais. Les notes de bas de page apportent les éléments nécessaires à l'élucidation immédiate d'un point difficile ou pointent les échos entre tel passage et les autres œuvres aug., voire patristiques ; vingt-neuf notes complémentaires, véritables petits articles, approfondissent et mettent en perspective les éléments les plus intéressants. Deux *indices*, des citations scripturaires et des auteurs anciens, facilitent une utilisation analytique du volume.

Cette structure posée, arrêtons-nous sur le contenu : trente-et-un sermons aug. partiellement ou totalement inédits. L'invention des vingt-six sermons de Mayence est à bien des égards la plus marquante, mais elle n'est pas unique : cinq sermons extravagants (c'est-à-dire transmis hors des collections de sermons aug.) complètent cet ensemble de trente-et-un sermons découverts entre 1989 et 1998. Précisons. Parmi la foule nombreuse – hérétiques et païens compris (cf. *Ser. Dolb.* 25, *tit.*) – qui, à Hippone, à Carthage ou ailleurs, écoutait les sermons d'Aug, se trouvaient souvent des sténographes capables de prendre en note les improvisations du prédicateur. Une fois retranscrits, ces textes ont été rangés dans diverses bibliothèques africaines, et transmis parfois de façon indépendante, le plus souvent en collections. Les *Ser. Dolb.* 1 et 28-31 relèvent du premier mode de transmission. Le *Ser. Dolb.* 1 mérite à peine le titre de sermon. Il s'agit en réalité de cinq fragments sur l'explication du Symbole, une douzaine de lignes au total, extraites d'un florilège de Sedulius Scottus (grammairien et poète anglais). Ces lignes présentent le grand intérêt de rappeler que les florilèges médiévaux transmettent de nombreux extraits de sermons d'Aug. (voir J. DELMULLE, « Une page inédite d'Augustin sur le septième jour de la Création, tirée du s. 229 W », *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 64, 2, 2018, p. 243-285 – la trouvaille a été faite dans l'*Expositum in Heptateuchum*, anthologie de Jean Diacre). Or, ces découvertes constituent autant de pierres d'attente pour l'identification de nouvelles pièces complètes : témoins les *Ser. Dolb.* 28, 29 et 30, dont des extraits se lisaient déjà dans les florilèges d'Eugippe et de Barthélemy d'Urbino. Nous connaissons une trentaine d'autres citations authentiques de sermons transmises seulement par des sources médiévales : la méthode devrait donc se révéler encore féconde. Le *Ser. Dolb.* 31 est quant à lui une version augmentée d'un sermon publié en 1852 d'après un unique homélaire du Vatican : un copiste avait supprimé la partie finale du texte, dans laquelle Augustin donnait rendez-vous aux fidèles le lendemain matin afin de chanter des hymnes. De nombreux autres sermons aug. laissent l'impression d'être amputés de leur exorde, de leur péroraison ou de développements internes, et pourraient donc eux aussi être complétés par de nouvelles découvertes.

Les *Ser. Dolb.* 2-27 sont quant à eux tirés d'un modeste recueil sur papier, de présentation médiocre, copié par et pour les chartreux de Mayence vers 1470-1475, et dont le catalogage, réalisé pour la première fois en 1990, a permis d'identifier la richesse. Ce manuscrit renferme deux séries anciennes de sermons, connues l'une (*Ser. Dolb.* 2-7 et 21-27) par un inventaire de l'abbaye bénédictine Saint-Nazaire de Lorsch, la seconde (*Ser. Dolb.* 8-20) par une édition lacunaire du XVI^e siècle, fondée sur manuscrit perdu de la Grande-Chartreuse. Si, matériellement, le manuscrit de Mayence est d'époque humaniste, son contenu est une sorte de fossile qui reproduit, organisation et rubriques y compris, un état textuel tardo-antique. Ces textes sont donc

beaucoup plus proches de l'oralité que la moyenne des sermons aug., parce qu'ils ont été préservés des coupes et des adaptations médiévales qu'ont subi nombre d'autres sermons aug.

Les pages introductives que F. Dolbeau consacre aux rapports entre intégrité des sermons et authenticité (p. 13-16) devraient être lues par tous les aug., spécialement ceux qui, moins versés dans les questions philologiques, risquent davantage d'être trompés par les retouches des copistes médiévaux. À cet égard, F. Dolbeau plaide pour que, à côté des authentiques et des apocryphes, soit remise en vigueur la catégorie de *sermo dubius* utilisée par les Mauristes : dans nombre de sermons se mêlent en effet des passages aug. et des éléments adventices (tels le *Ser.* 97A, composé notamment d'extraits du *Ser. Dolb.* 25). À côté de ces centons, les coupes des copistes médiévaux, destinées à adapter la longueur, mais aussi le contenu des sermons, aux attentes de leurs contemporains, doivent cesser d'être sous-estimées. La transmission d'un sermon par une collection tardo-antique offre les meilleures garanties d'intégrité et d'authenticité, mais la prudence s'impose dans le cas des séries retouchées dans l'entourage de Césaire d'Arles ou compilées au Moyen-âge dans un but précis (*De uerbis Domini et apostoli...*). La critique interne suggère elle aussi la prudence lorsqu'un sermon est privé de son exorde ou de sa péroraison, ou que l'orateur ne paraît guère attentif à son public. Par exemple, les *Ser. Dolb.* 3-4, datables respectivement de 407 et 404, transmettent des versions complètes de deux sermons connus antérieurement par des formes tronquées dont avaient été drastiquement retranchées toutes les allusions à l'actualité africaine.

Peu retouchés au Moyen-Âge, les *Ser. Dolb.* apportent donc de nombreux éléments sur les contextes de la prédication. Ils ont pour la plupart été prêchés après les lectures – exception faite, dans ce volume, du *Ser. Dolb.* 8, qui fut prononcé pendant la série de lectures qui composaient la vigile de Pentecôte. Le *Ser. Dolb.* 2, sur l'obéissance, rapporte un chahut survenu la veille, et qui avait poussé Aug. à renoncer à prêcher ; il procure une description détaillée d'une liturgie carthaginoise, où hommes et femmes entraient par des portes séparées. Si Aug. préparait le plus souvent un canevas scripturaire, il a improvisé le *Ser. Dolb.* 5, séduit par la richesse d'une péripécie évangélique. Le *Ser. Dolb.* 4 rapporte l'existence d'enquêtes policières à l'égard des païens qui participaient aux cultes désormais interdits (§ 8). Quant à la datation de ces sermons, sujet débattu s'il en est, F. Dolbeau s'accorde avec P.-M. Hombert pour dater la majorité des sermons de Mayence-Lorsch de l'hiver 403-404 ou du printemps 404 ; la datation de la collection Mayence-Grande Chartreuse est pour sa part débattue. L'introduction synthétise très utilement (p. 22-28) les qualités de la méthode de P.-M. Hombert, qui privilégie les parallèles textuels et le matériel biblique, et les principales limites d'une systématisation de cette méthode. Certaines d'entre elles ont déjà été signalées (mémoire aug., conservation des œuvres dans la bibliothèque d'Hippone, utilisation habituelle de blocs de versets dans l'exégèse, polarisation des œuvres aug. autour des quelques œuvres datées de manière certaine), mais l'une mérite d'être soulignée : la prise en compte de la durée de composition des œuvres d'Aug. Ainsi le *Ser. Dolb.* 10 a-t-il probablement été prononcé pendant la préparation du *Contra Faustum*, et non au moment de la publication de cet ouvrage anti-manichéen. Quant à la localisation, quelques rubriques mentionnent une église précise ; les *Ser. Dolb.* 2 et 7 attestent la présence d'un autre évêque demandant à Aug. de prendre la parole, preuve que celui-ci se trouve hors de sa ville épiscopale ; les *Ser. Dolb.* 3 et 10 sont prêchés devant un auditoire auquel Aug. n'est pas familier.

L'argument de certains sermons était si lié à une époque que l'absence de circulation médiévale s'explique aisément. C'est le cas notamment du *Ser.* 2, que nous venons d'évoquer, et qui oppose en outre Vincent, présenté comme un martyr véritable, aux « faux » martyrs donatistes, du *Ser. Dolb.* 6 sur Ps 81, 1-2 et du *Ser. Dolb.* 7, en réalité *post-sermonem* (c'est-à-dire allocution prononcée après le sermon principal) sur la sépulture des catéchumènes. Le *Ser. Dolb.* 9 portait quant à lui sur des versets non-liturgiques, Ps 115, 11 et Pr 23, 1-5 (LXX), ce qui peut éclairer

l'oubli relatif dans lequel il est tombé. Mais seul le hasard explique que les autres pièces n'aient pas circulé au Moyen-Âge. Peut-être l'explication du Symbole, thème des fragments composant le *Ser. Dolb.* 1, était-elle moins d'actualité au Moyen-Âge, à une époque où l'initiation chrétienne était plus rare à l'âge adulte, mais d'autres sermons aug. sur la *traditio Symboli* ont été conservés. Le *Ser. Dolb.* 3 renferme une splendide variation sur le thème de la voix (Jean-Baptiste) et du Verbe (le Christ). Le *Ser. Dolb.* 4, prononcé un 29 juin pour une fête des saints Pierre et Paul, entrelace l'éloge des deux martyrs à des considérations en lien avec l'actualité de l'Église. Le *Ser. Dolb.* 5 a été improvisé sur Mt 24, 37-39 (la construction de l'arche et la fin des temps). Le *Ser. Dolb.* 8 commente brièvement Ps 117, 1, d'une manière analogue à ce que conservent les *Ser.* 29, *Denis* 9 (29A), et les *Enarrationes* 117 et 135. Enfin, *Ser. Dolb.* 10 appartient, avec les *Ser.* 89 et 133, à une micro-série de trois prédications sur la vérité de l'Écriture. Plus généralement, sans être homogènes, les deux séries présentent une certaine unité thématique : Mayence-Lorsch s'intéresse à la situation pastorale de l'Église africaine entre 400 et 410 ; Mayence-Grande-Chartreuse classe selon le calendrier liturgique (mai-juillet) des sermons prononcés durant plusieurs campagnes de prédication. Si ces sermons apportent surtout des éléments nouveaux aux spécialistes de la bible, de l'exégèse et de la théologie pastorale, historiens du paganisme, du droit antique ou de la société africaine, ou encore linguistes, y découvriront également des données inédites. Le spécialiste, mais aussi le lecteur curieux, trouvera dans les notes complémentaires des mines d'informations sur des sujets aussi divers que l'organisation des basiliques (n. c. 1), la liturgie (n. c. 2, 10, 14), l'exégèse (n. c. 3, 5, 17, 28, 29), la critique textuelle du texte scripturaire (n. c. 6, 18, 22, 23), la polémique avec les païens (n. c. 12, 13), la philosophie (n. c. 7, 8, 15, 16) ou les images tirées des *realia* (n. c. 9, 11, 24, 25)...

En refermant l'ouvrage, le lecteur se prend à regretter de n'avoir accès qu'aux dix premiers *Sermons Dolbeau*. Qu'il se rassure toutefois : le contenu du volume suivant, préparé dans les mêmes conditions, est prêt, et le troisième progresse à un rythme soutenu. Oui, il est des livres qu'il vaut la peine d'attendre.

88. DABROWSKI (Matthieu), La tristesse de Jésus selon le *De Civitate Dei*, XIV, 6-10. L'exégèse des passions éclairée par les figures du sage et du juste – *Science et esprit*, 72, 3, 2020, p. 353-368.

Pour montrer comment Augustin parvient à « rendre acceptable la passibilité du Christ face au modèle de l'apathie stoïcien » (p. 353), l'A. propose un commentaire suivi, à la fois littéraire, théologique et rhétorique, du *De ciuitate Dei* XIV, 6-10, où Aug. montre que la moralité des passions, qui perturbent la tranquillité de l'âme, dépend de la volonté. Deux figures structurent la réflexion aug. : la figure classique du sage, qui s'efforce d'atteindre l'apathie, et la figure biblique du juste, qui éprouve des affects parce qu'il désire le salut de tous et regrette avec tristesse ses péchés. Aug. déconstruit la première figure, qui selon lui représente de manière inexacte la manière dont le Christ assume les passions (elles sont une conséquence, voulue par lui, de l'Incarnation, et sont insérées dans son dessein de salut), sans pour autant la rejeter totalement. Il utilise en effet le modèle classique pour interpréter des réalités théologiques inaccessibles à l'homme en sa condition actuelle – et par le fait même, hypothétiques : l'*ἀπάθεια* du sage lui permet d'évoquer l'état d'Adam et Ève avant le premier péché ainsi que celui des bienheureux entrés dans l'éternité.

105. KOLAWOLE (Chabi), *La Trinidad, el alma del cristiano y la Iglesia en el 'sermo' 71 de san Agustín – Augustinus*, 63, 248-249, 2018, p. 39-64.

L'A. reprend ici la méthodologie utilisée dans sa thèse de doctorat (*Augustin prédicateur de la Trinité*, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 159, Roma, 2021) : il choisit d'étudier la place de la Trinité dans la vie et dans l'âme du chrétien non à partir du *De Trinitate*, mais du *Sermo* 71, prêché probablement entre 417 et 420 sur Mt 12, 22-32 (le péché contre l'Esprit). Il analyse successivement quatre thèmes développés dans ce sermon : la *similitudo* psychologique (qui sera transformée en « analogie » à partir du Haut Moyen-Âge) et l'âme humaine, image de la Trinité ; l'âme comme temple de la Trinité ; l'Esprit Saint comme principe de l'unité de l'Église, c'est-à-dire des chrétiens entre eux et de leur union avec Dieu ; enfin, les relations de l'homme avec chacune des Personnes de la Trinité. Des parallèles avec d'autres textes augustinien mettent utilement en perspective le contenu du *Sermo* 71.

106. DOLBEAU (François), *La barque du chrétien (Aug., s. 361, 7) – Latomus*, 79, 2020, p. 486-488.

Dans cette note dense, l'A. propose une nouvelle conjecture très éclairante à propos d'un terme du *Sermon* 361, 7. En effet, dans le passage « iam non commouet nauem, non fluctum excitat, non mergit uehiculum quo portaris », *uehiculum* est une conjecture des Lovanistes, reprise par les éditeurs postérieurs. Les deux seuls témoins complets de ce sermon, un sermonnaire des chartreux de Mayence et un incunable, portent tous deux *periculum*. L'A. suggère que ce mot est le résultat d'un glissement depuis *parunculum*, « esquif », terme rare mais expressif, et qui devait être bien connu de l'auditoire d'une ville portuaire – le *Sermon* 361 a probablement été prêché à Carthage.

116. BOCHET (Isabelle), *Ostendit caput, ostendit corpus (In Ps. 147, 18). L'exégèse augustinienne de l'apparition aux apôtres en Lc 24, 36-49 – Revue d'études augustinienes et patristiques*, 65, 2, 2019, p. 267-286.

Dans cet article très sûr, l'A. met en lumière les développements de l'exégèse augustinienne de Lc 24, 36-49. La péricope révèle à la fois le Christ Tête et son Corps : *Ostendit caput, ostendit corpus*, synthétise Augustin en *In Ps. 147, 18*. Lc 24, 39 (*Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi. Touchez-moi, regardez ; un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.*) démontre aux manichéens la vérité de la chair du Christ ; ensuite, à l'époque de la rédaction du *De ciuitate Dei*, le verset permet à Augustin de penser la condition des corps ressuscités. Lc 24, 47 (*On prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem*) est quant à lui utilisé de façon récurrente lors de la controverse donatiste, pour montrer que la véritable Église du Christ est celle qui est répandue dans toutes les nations. Augustin établit également un lien entre les v. 39 et 47 : il serait incohérent de croire ce que le Christ dit de sa résurrection, en refusant ce qu'il dit de l'Église. Enfin, contre les manichéens et contre les donatistes, l'argumentation par les prophéties joue un rôle de premier plan.

132. MOISEVA (Evgenia), *Rhétorique au service de l'exégèse : le rôle du De Moribus Ecclesiae Catholicae dans la controverse manichéenne d'Augustin – Le glaive de la parole : la rhétorique polémique des Pères de l'Église*, sous la direction de Mickaël Ribreau = Exercices de rhétorique, 14, 2020, en ligne : <<https://doi.org/10.4000/rhetorique.972>>.

L'interprétation de la Bible tient une place centrale dans la polémique d'Aug. contre les manichéens. L'A. s'intéresse ici à un ouvrage peu étudié, le premier livre du *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Elle montre qu'Aug. y défend l'Ancien Testament grâce à des outils tirés à la fois de la rhétorique judiciaire et de la philosophie. En effet, la défense aug. de l'Ancien Testament met en œuvre sur plusieurs procédés : présentation des passages vétérotestamentaires cités dans le Nouveau Testament (Dt 6, 5 en Mt 22, 37 ; Ps 42, 22 en Rm 8, 36), mais aussi attaques *ad hominem*, puisqu'Aug. présente les manichéens tantôt comme des orateurs maladroits, incapables d'interpréter un texte, tantôt comme des rhéteurs que leur amour du monde matériel a rendus trop habiles. Dans ce traité, Aug. introduit aussi deux règles exégétiques fondamentales : d'une part, l'autorité précède toujours la raison ; d'autre part, il faut ordonner ses désirs et les soumettre à l'amour chaste pour pouvoir comprendre la Bible.

136. PIGNOT (Matthieu), *La Bible dans la première catéchèse aux nouveaux convertis. Le cas du De catechizandis rudibus d'Augustin d'Hippone – La Bible dans les catéchèses des IV^e-V^e siècles*, sous la direction de Rémi Gounelle, Turnhout : Brepols, 2020 (Cahiers de Biblia patristica ; 21), p. 161-205.

Le *De catechizandis rudibus* est un ouvrage de nature kérygmaticque, unique en son genre dans l'Antiquité latine. Il touche à la première phase du processus d'initiation chrétienne, durant laquelle les convertis deviennent catéchumènes. L'A. revient d'abord sur les circonstances de composition du traité : celui-ci a été écrit probablement entre 400 et 405, à la demande du diacre carthaginois Deogratias ; Augustin était en effet impliqué dans l'enseignement aux catéchumènes à Carthage – témoin également le *De fide et operibus*. Le *De catechizandis rudibus* offre de nombreuses informations sur le contexte concret de la catéchèse : elle débutait par des questions sur les motivations du candidat, qu'il était souhaitable de faire asseoir. La catéchèse est centrée sur la *narratio* de l'histoire sainte, depuis la création jusqu'au présent ; elle montre que la charité en est le principe structurant, et insiste sur les préfigurations de l'Incarnation, de la Passion, de la Résurrection et de l'Église. Elle se conclut par un exposé sur le jugement dernier et la rétribution, ainsi que sur les exigences morales de la foi chrétienne. Il convient que le catéchète s'adapte, dans la mesure du possible, au profil du candidat ; et l'utilisation de la Bible dans le traité montre l'adaptation d'Augustin lui-même au public des nouveaux convertis. En effet, l'évêque d'Hippone n'y aborde pas les questions liées aux traductions et au canon, mais mentionne seulement les principaux livres bibliques. Le catéchète a pour mission de façonner le rapport des candidats à la Bible. Les plus instruits d'entre eux peuvent avoir déjà lu l'Écriture ou certains commentaires. Ils sont invités à chercher avec humilité la vérité au-delà de la pauvreté du langage, car l'Écriture recèle des profondeurs insoupçonnées ; en ce cas, la mission du catéchète est surtout de montrer que l'autorité de l'Écriture l'emporte sur celle des autres livres. Le traité énonce également des principes de présentation pour la *narratio* de l'histoire sainte : l'exposé doit être synthétique, et citer l'Écriture avec parcimonie ; le catéchète doit dégager le fonctionnement typologique des récits. Quant aux citations bibliques à proprement parler, elles sont surtout présentes dans la première partie, théorique, du *cat. rud.* ; leur fréquence correspond aux tendances connues dans l'œuvre augustinienne. Elles ne présentent pas de caractère polémique, car la première formation est d'abord kérygmaticque. À cet égard, le *De catechizandis rudibus* se distingue du *Contra*

Faustum : dans ce traité polémique, Aug. défend, contre son adversaire manichéen, la pertinence du recours aux prophètes et l'autorité des Écritures canoniques. Une conclusion synthétise le principal apport de cet article solide : la première catéchèse souligne l'autorité de la Bible, et ouvre au nouveau converti la voie à une lecture et à une progression personnelles.

143. BOTTURI (Giuseppe), *Maria Maddalena nella letteratura latina. Alcune letture da Agostino ad Anselmo – Rivista di storia e letteratura religiosa*, 53, 1, 2017, p. 33-62.

L'A. examine la figure de Marie-Madeleine chez cinq auteurs, répartis en deux groupes : Augustin, Léon le Grand et Grégoire le Grand d'une part, Jean de Fécamp et Anselme de l'autre. Il cherche à répondre à trois questions : quelle est l'identité de Marie-Madeleine ? Quelle signification allégorique est accordée au personnage ? Quels genres littéraires sont utilisés ? La comparaison montre que l'interprétation du personnage est globalement la même : en raison de son amour, Marie-Madeleine était très proche du Christ et fut le premier témoin du Ressuscité ; elle est également une image de la conversion et, de ce fait, une figure de l'Église entière. En revanche, les auteurs utilisent des genres littéraires différents : alors que les Pères commentent directement le texte biblique dans leurs homélies, les auteurs du XI^e siècle composent des prières et des méditations, où la fiction et le style veulent aider le chrétien à s'adresser à Marie-Madeleine, pour obtenir d'elle le pardon du Seigneur. L'intérêt indéniable de l'article est de mettre en perspective les commentaires aug. avec ceux d'auteurs d'autres époques. Le spécialiste d'Aug. regrettera néanmoins que l'A. ne tienne pas compte de la chronologie des textes cités, et qu'il ne renvoie pas, au moins à titre informatif, à la bibliographie déjà abondante sur le traitement aug. de la figure de Marie-Madeleine ; voir par exemple V. GROSSI, « Gv 19-20 nella catechesi della Chiesa d'Ipbona al tempo di S. Agostino », dans *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, L. PADOVESE éd., Rome, 1994, p. 175-189 ; M.-F. BERROUARD, « “Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père”, Io., 20, 17 », *BA* 75, 2003, p. 486-487 ; G. LAWLESS « infirmior sexus... fortior affectus. Augustine's Jo. ev. tr. 121, 1-3: Mary-Magdalene », *AugStud* 34, 2003, p. 107-118 ; A. DUPONT – W. DEPRIL, « Marie-Madeleine et Jean 20, 17 dans la littérature patristique latine », *Augustiniana* 56, 2006, p. 159-182, ici p. 170-173 ; J.K. COYLE, « Augustine and the Magdalene », *Theoforum* 42, 2011, p. 17-35.

144. CARUSO (Giuseppe), *Girolamo critico di Agostino? A proposito dell'interpretazione di Mt. 19,24 – Augustinianum*, 60, 1, 2020, p. 133-164.

Les relations, purement épistolaires, entre Jérôme et Aug., ont été fréquemment étudiées. L'A. se focalise ici sur Mt 19, 24 (*Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu*) pour démontrer que Jérôme (*In Ier.* 6, 38 ; *Adv. Pelag.* 1, 10.13) a probablement critiqué l'interprétation aug. (*Spir. litt.* 1, 1 ; 35, 62) de ce verset. En effet, pour le Stridonien, ce passage exprime une impossibilité absolue ; selon Aug., qui l'associe à Mt 26, 53 (*Penses-tu que je ne puisse faire appel à mon Père, qui mettrait aussitôt à ma disposition plus de douze légions d'anges ?*), il souligne une difficulté qui ne peut être surmontée sans une intervention divine. Pour soutenir sa démonstration, l'A. analyse de manière chronologique chacune des interprétations hiéronymiennes et aug. du verset.

147. DULAEY (Martine), *L'apparition aux disciples au lac de Tibériade (Jn 21) dans la prédication des Pères latins des IV^e-VI^e siècles – Revue d'études augustinienes et patristiques*, 65, 2, 2019, p. 359-377.

Cet article très riche analyse les quelques commentaires latins de Jn 21, et surtout l'ensemble des citations éparses. Le chapitre 21 de l'Évangile de Jean se compose de deux parties. La première (Jn 21, 1-14) n'a guère été commentée que par Pierre Chrysologue (*Ser.* 78), Augustin (dans les *Tractatus in Iohannis euangelium* 122 et dans plusieurs sermons, 248 à 252 notamment) et Grégoire le Grand, qui s'inspire d'Augustin. L'évêque de Ravenne applique le passage à la vie présente de l'Église, et l'évêque de Rome, à la fin des temps. Augustin insiste pour sa part sur les différences entre les deux pêches miraculeuses et sur le symbolisme des 153 poissons. La seconde partie (Jn 21, 15-19) a rencontré un plus vif succès : la prière de consécration des évêques se réfère aux v. 15-17, depuis le III^e siècle et jusque dans l'Arles de Césaire ; les auteurs mentionnent le dialogue entre Jésus et Pierre presque à chaque fois qu'ils parlent de ce disciple, mais seul Augustin commente réellement le passage.

149. *The Bible in Christian North Africa. Part I, Commencement to the Confessiones of Augustine (ca 180 to 400 CE)*, Edited by Jonathan P. YATES and Anthony DUPONT, Berlin – Boston : De Gruyter, 2020 (Handbooks of the Bible and its reception ; 4/1).

La série « Handbooks of the Bible and Its Reception » entend fournir des introductions complètes sur différentes étapes de l'histoire de la réception biblique, dans une perspective interdisciplinaire. *The Bible in Christian North Africa (Part I)* relève pleinement le défi. Les quatorze contributions, classées par ordre chronologique, couvrent la période allant de la fin du II^e siècle à la fin du IV^e ; à la fin de chacune d'elles, une bibliographie succincte permet d'approfondir le sujet traité.

H. A. G. Houghton revient d'abord de manière extensive sur les rapports entre Écriture et manuscrits latins en Afrique (« Scripture and Latin Christian Manuscripts from North Africa », p. 15-50) : contexte de production, sources, caractéristiques et éditions du texte biblique africain ; manuscrits bibliques et patristiques produits en Afrique ; culture chrétienne du livre. Il démontre que la traduction de la Bible en latin et l'utilisation de l'écriture semi-onciale sont probablement des innovations africaines, qui ont joué un rôle prépondérant dans le développement de la culture biblique dans le monde latin.

David L. Riggs (« Scripture in the Martyr *Acta et Passiones* », p. 51-79) traite l'Écriture dans les *Actes* et les *Passions* de martyrs, montrant comment l'intertextualité biblique est indispensable pour comprendre la logique à l'œuvre dans les premières hagiographies nord-africaine. L'A. explique comment l'imagination biblique influence deux hagiographies (la *Passion de Perpétue et Félicité* et la *Vie de Cyprien*) et façonne la conceptualisation du martyr comme don de la grâce divine, auquel les martyrs répondent par différentes expressions de gratitude. L'A. prête spécialement attention aux termes théologiques (*gratia*, *uirtus*, *gloria*, etc.) présents dans les citations bibliques et à proximité de celles-ci.

Deux contributions s'intéressent ensuite à l'œuvre de Tertullien. Geoffrey D. Dunn (« Scripture in Tertullian's Polemical and Apologetic Treatises », p. 80-99), après avoir situé le contexte historique dans lequel vécut Tertullien et insisté sur l'importance de la *regula fidei*, revient sur la Bible de Tertullien (son canon, ses versions) et sur ses interprétations scripturaires dans ses traités polémiques et apologétiques. Carly Daniel-Hughes (« Scripture in Tertullian's Moral and Ascetical Treatises », p. 100-118) explique que, dans ses traités ascétiques et moraux,

Tertullien présente l'Écriture comme la source de la vérité, et que Paul est la source principale des développements rigoristes sur les femmes, la sexualité, le (re-)mariage et les rôles de genre. Les deux A. soulignent que, dans ses interprétations bibliques, Tertullien ne montre pas de préférence pour une méthode exégétique particulière, mais qu'en bon rhéteur il recourt à celle qui lui semble la mieux adaptée à la situation.

Edwina Murphy (« Scripture in the Letters of and Councils under Cyprian of Carthage », p. 119-141) rappelle le statut que Cyprien attribue au texte biblique, puis expose les stratégies de lecture (présentation des personnages bibliques en modèles, utilisation des images et des maximes bibliques, examen du contexte de la citation pour en dégager le sens, application directe à une situation contemporaine et exposés sur l'accomplissement des prophéties) et les techniques rhétoriques (utilisations de mots-clés, modifications dans le texte scripturaire, reprises de termes bibliques, combinaisons de citations, réécritures en fonction de l'effet rhétorique voulu, jeux entre les lectures littérales et typologiques) que, dans ses lettres, l'évêque de Carthage utilise pour faire sien l'Écriture. Sur un sujet aussi peu traité que la Bible chez Cyprien de Carthage (voir néanmoins M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible : A Study in Third-century Exegesis*, Beiträge Zur Geschichte Der Biblischen Hermeneutik 9, Tübingen, 1971), le lecteur se prend à regretter qu'aucune contribution ne porte sur les autres œuvres de l'évêque de Carthage. Laetitia Ciccolini (« Scripture in the North African Treatises of Pseudo-Cyprian », p. 142-167) offre une large présentation de la manière dont le corpus méconnu des traités pseudo-cyprianiques contribue à notre connaissance des pratiques exégétiques dans l'Afrique du Nord chrétienne, tout en soulignant les problèmes méthodologiques qui surgissent quand ce corpus est étudié en bloc. Après un aperçu général sur les traités du Pseudo-Cyprien et leur transmission manuscrite complexe, l'A. revient sur le texte biblique de ceux qui peuvent avec un fort degré de certitude être situés en Afrique – le texte biblique est lui-même l'un des principaux critères de localisation de ces traités –, puis sur les pratiques exégétiques de ces auteurs (polémique contre le judaïsme, définition d'une discipline proprement chrétienne à l'intérieur d'une société païenne, réflexion sur les questions d'actualité que sont la réintégration des *lapsi* et le rebaptême). L'A. s'intéresse enfin à la postérité de ces œuvres : elle rappelle que des variantes rares du texte biblique ou des interprétations inhabituelles constituent des indices forts de dépendance entre deux textes, ce qu'elle prouve à partir de la réception de certaines de ces œuvres chez Augustin d'Hippone.

Mark Edwards (« Scripture in the North African Apologists Arnobius and Lactantius », p. 168-188) note le contraste entre la rareté des citations bibliques chez Arnobe, et leur abondance chez Lactance, qui domine par conséquent dans ce chapitre. L'A. y propose un inventaire des citations présentes dans le livre 4 des *Institutions divines* : des raisons apologétiques expliquent son intérêt pour les prophéties vétérotestamentaires sur la naissance du Christ, sa vie, sa passion et sa résurrection. Les citations textuelles proviendraient de la même traduction latine que celle utilisée par Cyprien. Les quelques renvois à des livres non-canoniques dériveraient probablement d'un florilège plus éclectique que les *Testimonia* de Cyprien. L'A. analyse finalement l'absence du Livre de l'Apocalypse en *Institutions divines* 7.

Alden Bass (« Scripture in Optatus of Milevis », p. 189-212) montre que l'Écriture et son interprétation sont centrales dans la réfutation du donatisme qu'élabora pour la première fois Optat de Milève. De fait, à des évêques donatistes qui prétendaient détenir seuls l'autorité sur l'interprétation scripturaire parce que les catholiques avaient livré les manuscrits durant les persécutions, Optat réplique que les mots de l'Écriture sont plus importants que les lettres encrées. Il établit une distance entre le texte biblique et ses interprètes, les évêques, affirmant que l'herméneutique scripturaire doit être guidée par la *ratio catholica*. La distance qu'Optat établit dans sa théologie sacramentelle entre le ministre est le sacrement peut être mise en parallèle avec cette distance dans l'interprétation scripturaire. Le texte biblique d'Optat s'éloigne à plusieurs

reprises de celui de Cyprien, qu'utilisaient les donatistes, mais son approche de l'Écriture va de pair avec une utilisation créative de Cyprien pour plaider en faveur de l'universalité de l'Église. Si la méthode de l'évêque de Milève ne diffère guère de celle de Cyprien ou de Parménien, son exégèse sert un but très différent : Optat innove en construisant un contexte catholique dans lequel l'Écriture peut être interprétée, dans un monde catholique post-constantinien centré sur la ville de Rome.

Cinq des six derniers essais sont consacrés à Aug. Pour cet auteur, la délimitation chronologique présente des limites, car la date de 400, pour pratique qu'elle soit dans le titre d'un manuel, n'a aucune valeur scientifique sur le plan de la chronologie aug. – à titre d'exemple, le *De doctrina christiana* est traité dans ce volume, alors même qu'un tiers du traité fut composé à la fin des années 420. On retrouve néanmoins dans ces contributions le même souci de clarté et la même attention aux questions actuelles de la recherche que dans les articles précédents, et les contributions se complètent sans se recouper.

Gerald P. Boersma (« Scripture in Augustine's Earliest Treatises », p. 213-238) replace la première exégèse aug. (387-391) dans le contexte de l'initiation biblique d'Aug. (au sein du mouvement manichéen, puis à travers les sermons d'Ambroise), afin de caractériser ses conceptions de l'autorité de l'Écriture, de son unité et de son interprétation. L'A. s'arrête sur trois textes antimanichéens, le *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* (l'un des premiers exposés aug. sur l'herméneutique catholique), le *De vera religione* (première présentation systématique de la foi catholique, structurée à l'intérieur d'une théologie christiano-platonicienne de l'ascension) et le *De utilitate credendi* (nécessité de la foi et de la confiance dans l'autorité pour parvenir à la connaissance sur les questions religieuses). L'A. énumère d'abord les principaux lieux scripturaires cités dans ces traités afin de dégager les préférences scripturaires du converti de Milan. Il aborde ensuite la question de la perception théologique de l'Écriture par le jeune Augustin : pour celui-ci, l'amour est la fin de toute l'Écriture, ce qui fonde son unité objective ; la pédagogie divine est à l'œuvre dans la *dispensatio temporalis*, dont témoignent l'un et l'autre testaments ; enfin, l'allégorie permet de passer de la lettre à l'esprit.

Volker Henning Drecoll (« Paul as Scripture in the Young Augustine », p. 239-265) aborde d'abord la question du texte paulinien – vieux latin – utilisé par Augustin. Il détaille ensuite les deux principales influences qui s'exercèrent sur le jeune homme : les interprétations manichéennes de l'Apôtre, analysées ici, en bonne méthode, à partir des sources manichéennes elles-mêmes, et la rencontre d'Aug. avec Paul à Milan en 385-386 (auxquelles il faut ajouter les lectures liturgiques de Paul entendues dans sa jeunesse dans les églises de Thagaste). Il s'arrête enfin sur les premiers commentaires pauliniens composés par Aug. L'*Expositio quarundam quaestionum in epistula ad Romanos* élabore pour la première fois la théorie des quatre périodes de l'histoire, tirées de Paul ; le passage de *sub lege* à *sub gratia* est présenté comme le résultat de la volonté libre de l'homme. Les questions relatives à Paul dans le *De diversis quaestionibus LXXXIII* mettent de plus en plus l'accent sur la grâce de l'élection. L'*Expositio epistulae ad Galatas* reprend les quatre périodes de l'histoire, mais oppose davantage l'état *sub lege* à celui *sub gratia*. Enfin, le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* corrige explicitement les interprétations précédentes, insistant sur la gratuité totale du don de la foi. Ces différents travaux, d'abord dirigés contre les manichéens, devinrent donc progressivement le lieu de l'élaboration de sa théologie du salut, don gratuit de la grâce divine.

Jason David BeDuhn (« Scripture in Augustine's Early Anti-Manichaean Treatises », p. 266-288) présente d'abord un rapide survol des raisons pour lesquelles les manichéens rejetaient l'Ancien Testament et méprisaient le corps humain. Il rappelle qu'Aug., comme ancien auditeur manichéen devenu chrétien, avait des motifs personnels pour s'attaquer aux interprétations manichéennes des Écritures. Pour les réfuter, la préférence d'Aug. pour l'exégèse

allégorique évolua vers une combinaison entre l'allégorie et une lecture historique de l'Ancien Testament. Pourtant, tout en rejetant leur lecture littérale de l'Ancien Testament, Aug. partage le respect des manichéens pour les figures de Jésus et de Paul. L'intérêt aug. pour la figure de l'Apôtre aurait même été décuplé par son débat avec l'évêque manichéen Fortunat, aboutissant à l'élaboration d'une exégèse personnelle de Rm 7 et 9 dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Comme les manichéens, Aug. accepte la description paulinienne de l'humanité pécheresse et l'exaltation de la grâce divine ; contrairement à eux, il estime que le péché de l'homme n'est pas causé par le corps de l'homme ou par son existence matérielle, mais par la solidarité avec le péché d'Adam.

Jesse A. Hoover (« Scripture in Tyconius », p. 289-320) présente successivement les quelques éléments biographiques connus sur le donatiste Tyconius, la formation qu'il reçut, le texte biblique vieux-latin qu'il commenta, les sources (grecques notamment) qu'il utilisa. Il détaille ensuite le rôle important joué par l'auteur du *Liber Regularum* et d'une *Expositio Apocalypseos* dans l'histoire de l'herméneutique biblique. Ses sept règles, qui ambitionnent de clarifier les passages scripturaires difficiles, ne sont pourtant pas des principes herméneutiques généralisables à tout coup. Elles sont d'abord théologiques, et correspondent à la préoccupation principale des donatistes, la question de la véritable Église, ce que prouve une comparaison serrée entre les *Règles* et le commentaire de l'Apocalypse. La cible des deux ouvrages conservés de Tyconius est en effet une faction donatiste qui tend à nier la légitimité des Églises non-africaines. Tyconius plaide au contraire pour un modèle ecclésial universel, qui considère l'Église de ce temps comme un « corps mêlé ». Bien que sa position n'ait pas été retenue dans le courant donatiste principal, celui de Parménien, Tyconius n'a pas été le « proto-Cécilianiste » qu'Augustin entend présenter.

Tarmo Toom (« Scripture in Augustine's *De doctrina christiana* », p. 321-342), après avoir abordé la question du canon scripturaire et de la préférence aug. pour l'*Itala*, s'intéresse principalement aux citations bibliques utilisées par Augustin dans le *De doctrina christiana*. Il distingue « macro- » et « micro- » citations de l'Écriture. Les premiers renvoient à l'Écriture pour présenter une idée-clé ; cinq citations relèveraient de cet usage : Jn 1, 29 (distinction *res-signa* : Jean Baptiste désigne le Christ comme les signes désignent une autre réalité) ; Jn 1, 14 (nécessité d'une épistémologie christologique) ; Mt 22, 37-40 (importance du double commandement de l'amour) ; Is 11, 2-3 (nécessité de l'humilité) ; 2 Co 3, 6 (opposition *lettre* vs. *esprit* pour l'exégèse figurative). Les « micro-usages », majoritaires, soutiennent quant à eux une idée, illustrent un point précis ou traitent un sujet, et permettent spécialement à Aug. de parler de l'Écriture à partir de l'Écriture elle-même.

Enfin, Annemaré Kotzé (« Scripture in Augustine's *Confessiones* », p. 343-366) revient sur la place des *Confessions* à l'intérieur du parcours d'Aug., sur la forme de l'ouvrage, sur la difficulté à trouver une terminologie adaptée pour caractériser les emplois aug. de l'Écriture dans *Confessions* (de l'allusion indirecte au commentaire extensif), avant d'analyser quelques exemples montrant la diversité de ces emplois. Dans ses *Confessions*, Aug. met en évidence trois principes exégétiques : l'Écriture est absolument vraie ; l'humilité de l'Écriture empêche quiconque de prétendre détenir la seule interprétation correcte ; la charité pour Dieu et pour le prochain doit guider l'interprétation scripturaire. La réception et l'usage des Écritures dans cette œuvre est particulièrement intéressante pour deux raisons : d'une part, Aug. a construit les *Confessions* comme un tout qui culmine dans une exégèse développée de l'Écriture dans les trois derniers livres ; d'autre part, il entrelace des allusions scripturaires à l'intérieur de son propre langage, au point qu'il est souvent très difficile de distinguer l'un de l'autre.

Une introduction met en perspective ces riches contributions (p. 1-14), une carte facilite le repérage géographique (p. XII), et deux *indices*, des sujets et des sources anciennes, renforcent

l'unité et facilitent l'utilisation de ce manuel qui devrait devenir l'une des introductions de référence sur la Bible dans l'Afrique du Nord chrétienne.

210. CHABI (Kolawole), *Augustine's Eucharistic Spirituality in his Easter Sermons – Augustinianum*, 59, 2, 2019, p. 475-504.

L'A. étudie la spiritualité eucharistique aug. telle qu'elle se dégage des sermons prononcés durant le temps pascal. Il montre comment Aug. explique aux néophytes la transformation qui fait du pain et du vin le Corps et le Sang du Christ. Il souligne ensuite les dispositions spirituelles nécessaires, aux yeux d'Augustin, pour recevoir le sacrement (humilité, innocence, pardon des ennemis, appartenance à l'Église catholique et non au parti de Donat), et les effets de celui-ci dans la vie de qui le reçoit (« Si vous le recevez bien, vous devenez vous-mêmes ce que vous recevez », *Ser.* 227, *SC* 116, p. 237). Enfin, il explore les liens qu'Augustin établit entre l'eucharistie et l'Église pour rappeler à ceux qui s'approchent de l'autel l'importance de l'unité et le besoin de devenir sans cesse ce qu'ils reçoivent. Cet article fouillé montre encore une fois l'apport propre des sermons à notre connaissance de la pensée et de la pratique aug.

224. GEEST (Paul van), 'Ergo sic time Dominum, ut speres in misericordia eius' (En. in ps. 146.20): *Augustine on the Relationship between the Fear of God and Personal Prayer – Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, edited by Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul, and Peter van Egmond ; foreword by Brouria Bitton-Ashkelony, Leuven – Paris – Bristol, CT : Peeters, 2018 (*Late Antique History and Religion* ; 18), p. 243-263.

L'A. montre que, dans sa théorie de la prière et dans ses développements sur les différentes formes de prière, Aug. n'accorde aucune attention à la crainte de Dieu : celle-ci n'est donc pas une disposition nécessaire pour la prière. La *timor Dei* est en effet absente tant de l'*Epistula* 130 à Proba, où Aug. cherche à faire grandir le désir de Dieu de la destinataire, que du dialogue ininterrompu des *Confessions*, qu'Aug. propose en modèle à son lecteur. La crainte de Dieu est pourtant mentionnée dans ce dernier ouvrage, non dans des prières, mais en rapport avec l'incompréhensibilité divine et comme remède aux désirs humains de renommée, d'honneur et de respect. La rareté des mentions de la crainte dans ces deux textes s'explique par le peu de références à la crainte dans l'intertexte privilégié de ces deux œuvres, les Psaumes. De fait, les *Enarrationes* montrent que, pour Aug., la crainte est la première étape de la croissance spirituelle, et que leur auteur cherche à minimiser la peur du jugement en proposant des interprétations allégoriques de la *timor Dei*. Il lui arrive pourtant, à l'instar du psalmiste, d'intensifier la peur, considérant qu'elle constitue un motif efficace pour susciter l'introspection, mais il ne veut pas que la crainte domine dans la vie du lecteur des *Enarrationes* : il l'associe alors à l'amour et au désir pour ses qualités mystagogiques. De fait, seule la crainte du péché préserve l'homme de l'orgueil et purifie l'amour, qui demeure le but : pris en eux-mêmes, le désespoir et la peur conduisent à la perdition.

Marie PAULIAT, « Bulletin augustinien pour 2020 et compléments d'années antérieures [15 notices] », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 67.2, 2021, p. 397-556.

Notices n° 28, 52, 88, 105, 106, 116, 132, 136, 143, 144, 147, 149, 210, 224, 245.

DOI : <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.131242>

245. VILLEGAS MARÍN (Raúl), Césaire et la fête de saint Augustin en Arles / Caesarius and the feast of Saint Augustine in Arles – *Césaire d'Arles et les cinq continents / Caesarius of Arles and the Five Continents*, t. II, Venelles : Association Aux sources de la Provence, 2018, p. 173-182.

L'A. recense les témoignages attestant la fête liturgique de saint Aug. en Arles au VI^e siècle.