À une telle reconstitution trois objections viennent à l'esprit ; elles sont d'importance inégale. On pourrait d'abord représenter que l'Égypte est un cas spécial. Quel est cependant le sens de cette singularité, dès lors que, sous Justinien, plus du tiers des revenus provient de la vallée du Nil ? Ensuite, il y aurait lieu de revenir sur la précédente observation concernant la *Naturalwirtschaft*. À notre avis, durant l'époque où, de *ca* 280 à *ca* 380, le sesterce n'est plus la référence et le sou ne l'est pas encore, c'est-à-dire pendant les décennies où le denier s'effondre, l'administration a visiblement maintenu pour norme l'annone des fonctionnaires. Par conséquent, les 4/5es du IV^{e} s. déterminent une période de transition où ne s'appliquent pas les caractéristiques retenues par J. Banaji. Et c'est aux entours de ce problème que naîtrait notre troisième réticence. On cerne l'aristocratie alexandrine du III^{e} s. ainsi que quelques groupes du milieu du IV^{e} s. En revanche, les textes manquent pour éclairer la charnière de ce IV^{e} s. et du V^{e}. De ce fait, non seulement l'intrusion militaire, mais aussi la modification du corps municipal nous échappe. Au VI^{e} s., des dossiers denses surgissent ; les mutations monétaires et sociales sont en place, laissant dans l'obscurité la genèse du monde excellemment résumé par les titre et sous-titre du livre. De la sorte, le V^{e} s. demeure un mystère, ce qui signifie pour l'historien l'opacité du divorce intervenu entre les deux *partes* de l'Empire : au poids des événements durent s'ajouter les faits de population, les aléas des politiques fiscales et beaucoup d'autres causes qu'il reste à valoriser. Toutefois, par le contraste qu'il établit avec le VI^{e} s., J. Banaji nous aide considérablement à saisir, du moins « en creux », le saut qualitatif réussi par l'Orient romain, et cela, nonobstant les changements de fortune, jusqu'à la conquête arabe.

J.-P. Callu.

Histoire des religions.

U.M. Liertz, *Kult und Kaiser. Studien zur Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit*, Acta Instituti Romani Finlandiae, vol. XX : Rome, 1998, 250 pages, 3 cartes

Voici un livre bien déconcertant, tant par le cadre géographico-administratif choisi que par son point de vue. Considérer le culte impérial dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies est une idée singulière puisque la Gaule Belgique fait partie des *Tres Galliae*, dont une des manifestations de solidarité les plus éclatantes est la célébration commune du culte impérial à l'Autel de Lyon, ce qui suffit à la distinguer radicalement des Germanies. Que culturellement, par leur situation à l'extrême nord-est de l'empire, ces trois provinces de Belgique et des Germanies partagent des caractéristiques ; que peuplement celtique et peuplement germanique y soient étroitement imbriqués dans certaines zones ; que leur gestion financière ait été en partie commune, tout ceci ne suffit pas à combler cette disparité. Encore celle-ci eût-elle pu être exploitée si l'auteur avait fondé sa problématique sur la comparaison entre une province pour laquelle le culte fédéral était attesté et les autres, pour lesquelles on ne dispose pas de témoignage sur ce point essentiel. Axé sur cette interrogation, le livre aurait été justifié. Or paradoxalement, sans doute parce que le sujet a été amplement abordé par d'autres, l'Autel du Confluent est presque absent, quand il eût été intéressant d'évaluer la place que la

Belgique y occupait aux côtés de la Lyonnaise et de l'Aquitaine, en tenant compte de la différence de documentation. L'auteur envisage que les Germanies, ou une partie de la Germanie supérieure (le sud), aient été rattachées au culte de l'Autel de Lyon. Mais rien n'est avancé à l'appui de cette hypothèse, qui n'est jamais discutée de façon approfondie. L'attestation de l'existence d'un *sacerdos Romae et Aug. ad aram* (Q. Adginnius Urbici f. Martinus, chez les Séquanes) serait le seul indice en ce sens, alors que les délégations de prêtres de cités extérieures aux Trois Gaules ne sont pas inconnues. Il est donc beaucoup plus probable qu'il faille chercher du côté d'*Ara Ubiorum* un équivalent à l'Autel de Lyon. Pour ce faire, il aurait fallu, au lieu de se borner à examiner les sources essentiellement épigraphiques, accessoirement littéraires, prendre en compte les données récentes de l'archéologie, très riches dans les provinces germaniques ; or elle n'est évoquée, très rapidement, qu'à la fin du volume (p. 204-205). Mal engagée, la réflexion n'est pas nourrie par la conception globale de la religion romaine, dépassée et battue en brèche dans l'historiographie récente (notamment dans toute la bibliographie de J. Scheid, dont un seul titre est cité) : non seulement il est admis qu'aucun empereur n'a été divinisé de son vivant, mais regarder la religion romaine comme on le ferait pour une religion contemporaine, fondée sur les convictions personnelles (que l'auteur cherche à retrouver dans les textes épigraphiques dont on connaît, de plus, le caractère fondamentalement stéréotypé), quand son essence réside dans le culte public et le respect du rituel, est un contresens fondamental. Chercher à savoir si les prêtres du culte impérial « croyaient » vraiment, vouloir dissocier le « culte organisé », que l'on percevrait à travers les épitaphes, les dédicaces publiques, de la « croyance réelle » telle que les inscriptions votives privées la révéleraient est inadapté, d'autant que, partout, « privé » et « individuel » sont confondus : une épitaphe n'est-elle pas privée ? une dédicace individuelle placée dans un espace public n'est-elle pas publique ? Pareille position revient à ignorer le lien indissoluble entre politique et culte impérial, puisque la confiance de tous dans l'empereur garantit à la communauté civique la réussite en lui assurant la *pax deorum*. C'est pourquoi, partout dans l'empire, magistrats et prêtres se superposent ; c'est pourquoi le fait qu'il soit articulé autour de la structure administrative des cités ne constitue pas une curiosité du culte impérial dans les provinces envisagées, il en va ainsi partout. Considérer comme un acquis important d'avoir confirmé l'existence du culte impérial (p. 209), l'influence de l'armée en Germanie inférieure (sans l'analyser, mise à part la constatation, p. 203, que les calendriers religieux émanent de contextes militaires), découvrir comme une particularité locale que Rome a calqué le tissu administratif sur les tribus préexistantes, s'interroger longuement pour savoir si sévirs, sévirs augustaux et augustaux se confondent ou non, ne pas mettre en évidence, ni à plus forte raison chercher à comprendre, ce que traduit la quasi exclusivité dans ces régions de la formule *in honorem domus diuinae* (p. 112 : analyse simpliste du passage de l'individuel au collectif), inversement tracer laborieusement un tableau des institutions civiques (p. 15-18), sans se demander si, comme on l'admet maintenant, les cités n'existaient pas avant Domitien, toutes ces erreurs (et d'autres) ne sont pas compensées par la constitution de listes de prêtres (mais Doccius, p. 88, est un prêtre pérégrin, ce qu'il eût été souhaitable d'établir et d'analyser), de formules votives etc..., toujours très utiles, par des affirmations bienvenues (p. ex. p. 110 : les diplômes militaires et les milliaires n'ont pas de rapport avec le culte impérial). Cet ouvrage détonne quelque peu dans une collection d'ordinaire de grande tenue.

Monique Dondin-Payre.

Cornelius MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik Marc Aurels* : Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002.

La monographie de Cornelius MOTSCHMANN sur « La politique religieuse de Marc Aurèle » (traduction littérale du titre allemand) reprend, avec quelques corrections de forme et de fond, le texte d'un doctorat en histoire et civilisation de l'Antiquité dirigé par le Professeur Alexander DEMANDT et soutenu en l'an 2000 à la Freie Universität de Berlin. Dès l'introduction de l'ouvrage (pp. 11-32) se révèle chez M. MOTSCHMANN un grand souci d'exhaustivité — à preuve sa mise en perspective historique du sujet, son approfondissement des enjeux méthodologiques de l'enquête, le bilan doxographique presque complet des recherches menées par ses prédécesseurs proches ou lointains.

Bericht impressionnant qui permet alors à C. MOTSCHMANN de souligner l'originalité de sa propre démarche : une étude sur l'ambivalence de la religion d'un empereur philosophe constamment tiraillé entre respect des anciens conformismes et ouverture aux crédulités nouvelles (cf. remarques préliminaires, pp. 33-69). De fait, l'auteur rappelle que Marc Aurèle prescrivit la relégation contre « quiconque commettrait un acte de nature à effrayer les esprits faibles par la crainte superstitieuse d'une puissance surnaturelle » (*Dig.*, XLVIII, 19, 30) : mais c'est le même prince qui, au début de la guerre des Marcomans, convoque les prêtres de toutes religions étrangères, afin qu'ils sacrifient selon leur rites spécifiques pour le bien de l'Empire (*SHA*, *uit. Marc.*, 13, 1) ; le même qui, pour assurer le salut de ses troupes mourant de soif en Pannonie lors de la guerre contre les Quades, fait intervenir le mage Harnouphis et obtient le « miracle de la pluie » du dieu égyptien Thoth-Shou (Dion Cassius, LXXI, 9, 2) ; le même qui fait précipiter deux lions vivants dans le Danube pour obéir à une prescription de cet Alexandre d'Abonotique dont Lucien a conté les impostures (cf. *Alexandre ou le faux prophète*, 48).

La première partie du livre traite de l'implication de Marc Aurèle dans la vie religieuse de la cité et de l'Empire en tant que *pontifex maximus* (cf. pp. 70-102). À ce titre, il doit veiller à l'accomplissement scrupuleux des rites ancestraux, au maintien de leur pureté, mais aussi à l'organisation des cultes que le sénat décernait aux empereurs défunts. Hadrien, Antonin, Lucius Verus, puis, sur sa demande, à Faustine la Jeune, son épouse, divinisée comme l'avait été Faustine l'Aînée. En tout état de cause, Marc Aurèle est chargé d'assurer les bonnes relations entre les hommes et les dieux, ce qu'on appelait depuis toujours la *pax deorum* — celle qui garantissait aux Romains la tranquillité, la prospérité et la sécurité.

Mais le véritable centre de gravité de cette « dissertation » est le développement sur l'utilisation par l'empereur romain de la religion officielle comme moyen de gouvernement (pp. 103-204). C'est ainsi que Cornelius MOTSCHMANN propose tout d'abord un essai d'analyse des rituels publics de 167. On sait que Marc Aurèle projetait une expédition en Germanie et que, pour la préparer, il voulut capter la bienveillance des dieux notamment par la célébration pendant sept jours d'un lectisterne, d'un banquet sacré offert aux statues des douze divinités principales — cérémonie « propitiatoire » dont C. MOTSCHMANN observe qu'elle revêt également un caractère « expiatoire », par exemple lors d'une épidémie ; or, la même année, une *pestilentia* éclatait à Rome, où elle fit durant plusieurs mois un nombre considérable de victimes...

Quant au deuxième volet de l'exposé, qui évoque la réforme par Marc Aurèle du culte de Sérapis, il représente une contribution essentielle aux travaux sur l'œuvre religieuse de ce prince. Et de fait, Marc Aurèle infléchit dans le sens de la « théologie naturelle » la religion du dieu guérisseur et secourable de l'Egypte romanisée qui

devint alors, comme l'attestent les émissions monétaires, un dieu unique et universel — expression du monothéisme philosophique auquel adhérait l'empereur. Attitude qui le conduisit, au rebours, à établir entre 169 et 176 toute une législation religieuse contre les propagateurs de croyances superstitieuses, les sacrilèges et les faiseurs d'horoscopes impériaux. Rien d'étonnant dès lors si Marc Aurèle, adepte d'une foi éclairée par la raison, se fit initier en 176 aux mystères d'Eleusis — qui avaient acquis sous l'Empire romain la dimension d'un culte majeur, non seulement panhellénique (au temps des Antonins et surtout grâce à Hadrien), mais assez représentatif du paganisme spiritualiste pour servir de contrepoids aux progrès du christianisme.

Dernier aspect et non le moindre de cette rencontre de la religion et de la politique chez Marc Aurèle : la réactualisation en 176, comme prélude à la campagne contre les Marcomans, du vieux rituel des féciaux. Car si la guerre que l'empereur entreprend se trouve fondée en droit, si c'est un *iustum bellum*, lui-même ne sera plus un « brigand », mais l'instrument de la Justice absolue, celle dont les dieux sont les garants.

Enfin le champ d'investigation de l'universitaire d'Outre-Rhin s'étend à l'examen des rapports de Marc Aurèle avec les deux religions monothéistes de son temps : le judaïsme et le christianisme.

De fait, on s'appuie en général sur la déclaration prêtée par Ammien Marcellin (XXII, 5, 5) à Marc Aurèle lors de sa traversée de la Palestine, sur le chemin de l'Égypte, après la révolte d'Avidius Cassius, — « Ô Marcomans, Quades, Sarmates, j'ai enfin trouvé des gens plus turbulents que vous » —, pour conclure à un manque de sympathie de l'empereur envers les Juifs.

Pourtant rien n'est plus faux : le contact qu'il vient d'avoir avec le peuple hébreu et peut-être aussi ses entretiens avec le patriarche Juda I lui ont seulement appris que les hommes ne sont pas pour le monarque une matière docile et malléable, qu'il existe en eux des croyances ou des coutumes infrangibles. C'est en tout cas le sens de la remarque incidente que Marc Aurèle fait à propos de l'exercice du pouvoir impérial sur les masses : « Sans un changement de ce qu'elles croient, que sera-ce, sinon un esclavage de gens qui gémiront et feront semblant d'obéir » (*Pensées*, IX, 29, 6). Car l'empereur extrapole et réfléchit, se disant que ce qui est particulièrement vrai et évident chez les Juifs — dont il sait que, depuis la rébellion de 135, ils gémissent en secret — l'est aussi de tous les habitants de l'Empire. Leur exemple l'invite à préciser, pour lui-même, l'une des difficultés de sa fonction.

Il restait à Cornelius Motschmann à expliquer pourquoi le règne d'un prince curieux de toutes les formes du divin dans le monde a connu de sanglantes persécutions contre les Chrétiens. Ces persécutions se produisirent, de manière épisodique, à Rome, en Asie Mineure et à Lyon. Elles ont fait l'objet de nombreuses études dont M. Motschmann s'est attaché à retracer l'histoire. Ce qui importe toutefois est la question de savoir jusqu'où la responsabilité de Marc Aurèle est engagée dans les poursuites, les procès, les exécutions dont les Chrétiens furent victimes. Sur ce point des doutes subsistent face à l'obscurité et aux lacunes des sources, voire aux falsifications qui peuvent y avoir été mêlées. Il demeure que Marc Aurèle a délibérément fait exécuter des Chrétiens — ce que bien des historiens modernes lui ont violemment reproché. Cornelius Motschmann concède cependant qu'il ne paraît pas avoir pris l'initiative de faire rechercher les Chrétiens pour les exterminer. Son rôle se borna à faire appliquer une loi dont il n'était pas l'inspirateur. Mais il considère que les Chrétiens sont punissables du moment qu'ils refusent de sacrifier aux divinités reconnues.

Au total, un volume richement documenté, indispensable à la connaissance de l'histoire religieuse du Haut-Empire, et dont le principal mérite réside dans la place

éminente attribuée à l'analyse critique des textes d'auteurs anciens, c'est-à-dire à la philologie classique.

Yves Lehmann.

Vincenzo Messana, *La politica religiosa di Graziano* : Macerata, SEIA, Quaderni del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell' Antichità dell' Università di Macerata, III, 1998 = 1999, 101 pages.

Les spécialistes d'Ambroise seront intéressés par la délicate genèse des deux premiers livres du *De fide*, entre décembre 378 et janvier 379, dans un contexte d'équilibre du pouvoir *inter religionum diuersitates* ; ceux des joutes conciliaires apprécieront pareillement les réserves exprimées sur un synode de Sirmium que Théodoret est seul à relater : même en jonglant avec les datations possibles, il est probable que *ca* 378 Gratien n'avait pas encore renoncé à l'attitude neutraliste affichée par son père. Ce qui amène à l'affaire du manteau de grand pontife : en quelle année se serait produite cette rupture symbolique avec le paganisme ? V. Messana inclinerait vers une décision prise lors du voyage de l'Empereur à Rome pour ses *Decennalia* d'août 376. En soi, les circonstances ne paraissent pas pourtant avoir été favorables à un tel coup d'éclat : Symmaque, quelques mois auparavant (*Ep*. X, 2), avait adressé au jeune souverain une lettre de félicitations augurant d'une bonne collaboration avec le Sénat ; envoyé par la Curie de Constantinople, Thémistius renchérissait sur cette thématique ; l'atelier de l'*Vrbs*, enfin, semble avoir saisi l'occasion pour rappeler la divinisation de Valentinien I^er^. Ces arguments échappent à peu près au regard de l'Auteur qui croit tenir dans la *Gratiarum actio* prononcée par Ausone en 379 un *terminus ante quem* déterminant. Reprenons les deux passages cités : 1°) en 35, *Vnus in ore omnium Gratianus, potestate imperator, uirtute uictor, Augustus sanctitate, pontifex religione, indulgentia pater, aetate filius, pietate utrumque*. Comment indiquerait-on mieux que l'héritier de la pensée paternelle mérite pleinement sa titulature officielle d'*Imperator inuictus Augustus pontifex maximus pater patriae* ? ; 2°) en 42, *...comitia consulatus mei armatus exerces. Tributa ista, quod in urbe Sirmio geruntur, an quod in procinctu, centuriata dicentur ? An ut quondam pontificalia uocabuntur sine arbitrio multitudinis sacerdotum tractata collegio ? Sic potius, sic uocentur quae tu pontifex maximus deo participatus habuisti*. L'érudition de l'antiquaire évoque les hypothèses plausibles : comices tributes, comices centuriates, comices pontificales. Il choisit ces dernières, d'abord pour une raison de procédure : Gratien a reçu le sceptre *sine arbitrio multitudinis*, au cours d'une séance du Sacré Consistoire, analogue à un *sacerdotum collegio*. Mais aussitôt, Ausone, dont les convictions conciliatrices sont conscientes que désormais *pontifex* déborde sur le vocabulaire chrétien, investit le prince du rôle d'intermédiaire privilégié que Constantin s'était attribué sous la double version voulue par l'hétérogénéité religieuse de l'Empire. Prononcer ces mots de *pontifex maximus* ne traduit pas l'accaparement, encore moins un dénigrement intolérable : leur emploi prouve au contraire qu'en 379 n'avait pas été accompli le geste diviseur. Quand le fut-il ? La date souvent proposée de 382 reste vraisemblable.

J.-P. Callu

Stefan Heid, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie*, Coll. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 31: Münster, Aschendorf-Verlag, 2001, 293 pages, 49 planches.

La collection des suppléments à la prestigieuse revue *Jahrbuch für Antike und Christentum* s'enrichit de deux nouveaux volumes, l'enquête de Stefan Heid sur le sens cosmique de la Croix et celle de Martin Walraff sur le « Christ soleil véritable ». Ces deux études se rencontrent sur bien des points, notamment sur la théologie solaire, qui pourrait relancer — une fois de plus — la quetion de la conversion de Constantin.

Stefan Heid aborde son sujet de deux manières différentes : la première essaie de définir la force cosmique de la Croix, la deuxième met plus précisément cette force cosmique en relation avec Jérusalem, sa destruction, la dispersion des Juifs et leur incapacité de reconstruire le temple. La première partie est consacrée surtout au discours de Justin sur la Croix. Comment rendre acceptable aux païens du milieu du IIe s. l'idée d'un Dieu crucifié ? L'apologiste identifie le Christ au *logos* platonicien et à l'âme du monde, étirée vers les quatre points cardinaux, en croix donc. Il ne polémique pas contre de brutales et grossières attaques populaires, mais contre une pensée élaborée, celle qu'en 176/180 Celse exprimera à Alexandrie. Aussi Justin fait-il appel aux autorités philosophiques païennes, en particulier à Platon : *Timée* 34 a/b 36 b/d où Platon présente l'âme du monde sous la forme d'un X qui enveloppe le cosmos pour en assurer la cohésion, *Rép.* 10.616 b/c. où la même idée est développée de façon plus explicite. Du X platonicien, Justin passe à la Croix sur laquelle est étendu le *logos* véritable et la véritable âme du monde. Platon ignore évidemment cette puissance cosmique, qui est aussi puissance historique, puisqu'elle façonne le temps et les événements. En particulier la Puissance divine s'est détournée des Juifs après la crucifixion. Jérusalem a été détruite pour toujours. Justin puise sans vergogne dans l'apologétique juive : la Puissance qui protégeait les Juifs a quitté le temple au moment où le voile s'est déchiré et où la nuit est tombée sur la ville. Si le cosmos n'a pas sombré dans le chaos à ce moment-là, c'est que déjà la Croix soutenait la création et que le grand-prêtre mort sur le Golgota remplit la fonction du grand-prêtre qui officiait dans le temple. La pensée de Justin tire sa substance des traditions locales juives, et elle est prolongée par des textes comme les *Actes de Jean*, les ajouts chrétiens au *Testament de Benjamin*, le sermon pascal de Méliton de Sardes ou celui du Pseudo-Hippolyte, et encore l'*Évangile de Philippe*.

La deuxième partie juxtapose à la spéculation philosophico-théologique l'archéologie et la topographie de Jérusalem. Le titre énigmatique (L'emplacement de la Croix dans l'image cosmique) est justifiée par la double cosmologie à laquelle se réfèrent les auteurs cités : la conception biblique présente le cosmos comme une construction étagée depuis les *inferi*, jusqu'au ciel en passant par la terre. La conception « scientifique », répandue par Ptolémée aux alentours de 150, décrit le cosmos comme un immense globe qui tourne autour d'un axe. La Croix est donc conçue tantôt comme un pilier sur lequel reposent les trois étages cosmiques, tantôt comme l'axe même du monde. Toute l'Antiquité tardive hésite entre ces deux modèles et les Pères ne se décident ni pour l'un ni pour l'autre. Les citations bibliques permettent de justifier l'un et l'autre. D'un côté : Basile, Jean Chrysostome, Cyrille de Jérusalem ; de l'autre : Grégoire de Nysse, Firmicus Maternus, Augustin, Grégoire de Nazianze. Les courses de char constituent des métaphores pertinentes pour l'évocation du *logos*-cocher, moteur du cosmos. De nombreuses mosaïques représentent symboliquement le mouvement cosmique comme une

course de chars. Une croix matérielle, recouverte d'or, est dressée sur le Mont des Oliviers. Elle est évoquée par Eusèbe de Césarée, Jérôme et Egérie. C'est sur le Mont des Oliviers qu'apparaissent les Croix lumineuses successives ; la première est décrite par Cyrille de Jérusalem, en 351. Ce monument est détruit par les musulmans aux alentours de 642/643. Une Croix monumentale est érigée également sur le Golgota, à l'air libre, dans un atrium qui s'étendait de la basilique à la rotonde de l'Anastasis. C'est vers cette Croix-là que se tournent les chrétiens pour prier. C'est sur le Golgota, à l'orient de la ville, que monte le véritable soleil, le soleil de justice, et c'est là que se fera le retour du Christ.

Le fourmillement disparate des sources, qui vont des évangiles aux premiers textes de l'Islam, la succession d'hypothèses, de théories et de spéculations, les redites, imposées par un discours identique sur le Mont des Oliviers et le Golgota, juxtaposés à des données archéologiques, donnent à la problématique de la Croix une dimension un peu vertigineuse. Plus limitée, l'étude eût été plus lisible, mais aussi moins riche. De toute façon, le sujet n'est certainement pas épuisé : pourquoi n'avoir pas évoqué le néo-pythagorisme à propos du X, alors que la secte était en pleine renaissance au III^e^ s. ; pourquoi alors éliminer la page célèbre d'*Octauius* XXIX 6-8 ou celles de Lactance, *Inst.* IV, 18, 21... ? Un livre érudit donc, intelligent, surtout dans le commentaire précis des textes, et stimulant, car il appelle d'autres recherches sur le même thème.

François Heim.

Martin Wallraff, *Christus uerus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Coll. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 32 : Münster, Aschendorf, 2001, 248 pages, 19 planches.

Avec une belle audace, l'auteur situe son livre dans le sillage de l'étude magistrale de F.J. Doelger *Sol salutis* parue chez le même éditeur, il y a 80 ans, en 1920, précédée du *Soleil de justice* en 1918, et suivie de plusieurs études de détail sur le même thème. La rapide énumération des études qui ont suivi celle de F.J. Doelger est utile, bien qu'incomplète, puisque les études les plus récentes, en particulier les travaux successifs de R. Turcan sur Mithra, Héliogabale, les dieux romains en général, ne sont pas pris en compte. L'arrière-plan cultuel et culturel distingue les écrit bibliques, en accordant une place intéressante aux écrit inter-testamentaires, et les écrits païens de l'ensemble de l'espace méditerranéen. La douzaine de pages consacrées au survol de ce dernier corpus ne peut pas prétendre épuiser le sujet, mais regroupe — avec des lacunes toutefois — des textes et des considérations dispersées dans des manuels, comme celui précisément de R. Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris, 1998 ou celui de R. Mac Mullen, *Le paganisme dans l'empire romain*, Paris, 1987. Un texte fondamental pour cette question, bien qu'écrit en trois nuits, *L'hymne à Hélios-Roi* de Julien, aurait mérité mieux que deux pages et aurait largement corroboré la conclusion : le christianisme et le culte solaire s'affrontent, se sont déjà affrontés en décembre 362 quand Julien écrit son *Hymne* à Antioche. La confrontation est examinée à partir de quatre ou mieux de cinq composantes : 1) le soleil et le discours théologique sur le Christ, 2) le soleil et l'orientation de la prière chrétienne, 3) le soleil et le dimanche (Sonntag), 4) le soleil et la fête de Pâques. Le dernier chapitre se termine par les rapports 5) du soleil et du baptême, rapidement traités en fin de chapitre — à partir de l'appellation orientale *photismos* et de la symbolique du renouveau et de la lumière déjà signalée par H. Rahner. La plupart de ces points ont fait l'objet de monographies ; le livre

de Wallraff présente l'avantage d'en offrir un conspectus avec la « littérature » correspondante en notes. Celle-ci, il est vrai, est hâtive à outrance et des problèmes importants pour le sujet traité, sont ou négligés ou effleurés. Par exemple, pourquoi n'avoir pas fait mention des travaux de H. Grégoire, qui, en leur temps, ont relancé le débat de la religion de Constantin : solaire ou chrétienne ? Pourquoi avoir omis la comparaison entre la prière de *De mort.* 46, 6 et celle de la *Vita Constantini* 4, 20, 1, alors que le texte de Lactance « recommande » au « Dieu souverain » la justice (*sol iustitiae ?*) et le salut (*sol salutis ?*) et que ces « recommandations » ne se retrouvent plus chez Eusèbe ?

La deuxième partie s'attaque au vaste problème du « soleil dans le cadre de l'idéologie chrétienne du pouvoir ». L'auteur exclut de ses recherches la « religiosité personnelle » de Constantin (p. 126). Reste le culte solaire dans l'empire et les changements religieux induits par ce culte durant le règne de Constantin. L'auteur commence ses investigations par le panégyrique de 310 et la vision apollinienne de Grand et il se rallie à la thèse de l'unique vision à Grand ; la deuxième devient un phénomène de halo autour du soleil, et contrairement à S. Heid, il considère la croix entourée d'un cercle comme la résultante de ce halo. La *diuinitas* à laquelle Constantin doit sa victoire est assez floue pour que les contemporains puissent y reconnaître ou le Soleil ou le Christ, d'autant plus que le « petit christogramme » du médaillon de Ticinum est contrebalancé par un grand nombre de monnaies dédiées au *Sol inuictus comes* de l'empereur. La construction de la basilique du Latran est réduite à « un projet » architectural marginal.

Après 324, la politique religieuse de Constantin s'infléchit : les provinces orientales qu'il gouverne désormais sont majoritairement chrétiennes et la ville qu'il y fonde porte ostensiblement des caractères chrétiens, bien que la statue du forum le représente avec tous les attributs d'Hélios : l'ambiguïté de Hagia Sophia et de l'église des Apôtres est soulignée, pour la première par son curieux patronyme et les signes du zodiaque qui primitivement ornaient l'église, pour la deuxième par la place d'Hélios occupée par Constantin au milieu, encore une fois, des douze signes, interprétés par Eusèbe (*Vita* 4, 60, 3) comme les douze apôtres. Il faut avouer que si cette interprétation résout élégamment l'énigme de « Constantin 13ème apôtre », cette épithète, il est vrai, pourrait recevoir aussi d'autres explications, plus conformes à la théologie d'Eusèbe, telle qu'elle est exprimée, en particulier, dans le *Triakontaeterikos* : Constantin, réplique, icône, sur terre du *Logos*, qui, lui, régit le cosmos.

À partir de ce moment, les éléments solaires entrent dans la théologie chrétienne, en particulier dans la place occupée par l'empereur dans l'économie du monde ; l'art adopte la couronne radiée et le nimbe, la croix est mise en relation avec le soleil, et sur ce point M. Wallraff rejoint S. Heid ; le Christ est représenté comme Hélios-*Sol* et l'auteur fait un relevé sans doute exhaustif des mosaïques qui représentent ce motif ; le zodiaque et l'oiseau solaire par excellence, le phénix, chanté par Lactance, font désormais partie de l'iconographie chrétienne.

L'étude retombe sur l'examen d'un problème souvent traité, y compris par des monographies : le soleil et la fête de Noël. Après Usener (1911), Duchesne (1925[5]), Botte (1932), Cullmann (1949), Hartke (1956), Bleckmann (1962[3]) et d'autres encore, qui tentent tous de mettre en relation la Noël avec le *Natalis Solis Inuicti*, H. Auf der Maur, dans son monumental *Manuel de la liturgie*, admet à son tour la thèse d'une fête chrétienne, instituée pour faire pièce à une fête païenne antérieure. Notre auteur suggère une solution originale : les deux fêtes, la païenne et la chrétienne, attestées aux alentours de 360, sont peut-être nées en même temps (p. 201). Pour conforme qu'elle soit à l'attestation des sources, si on ne tient pas compte de la mention du *Liber pontificalis*, il paraît peu probable que le paganisme

moribond ait été en mesure de créer cette fête nouvelle, quand on considère les difficultés qu'il éprouvait à maintenir en vie les fêtes traditionnelles. Je pense qu'il faut considérer l'institution du *Natalis (inuicti)* comme l'œuvre d'Aurélien et du collège des *pontifices Solis* qu'il créa.

Le livre de Martin Wallraff a le mérite de réunir des documents en général épars. Les vues vraiment neuves y sont rares. L'auteur s'est frayé un chemin à travers une littérature surabondante et ce n'est pas un mérite mince d'avoir pu présenter de façon claire, avec les sous-titres qui aident le lecteur à se repérer dans le dédale des problèmes qui se succèdent, ce *Christ vrai Soleil*, qui a hérité bien des traits de l'héliolâtrie.

François Heim.

Karl Leo Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)* : Berlin, Akademie Verlag, 2001, 271 pages.

La collection dans laquelle paraît ce volume est une collection de livres d'étude. Il se présente donc de manière très pédagogique. Une première partie offre une présentation du thème retenu : après quelques remarques préliminaires sur le but de l'ouvrage et sa délimitation chronologique, un chapitre énumère, règne par règne, tous les événements connus concernant les Juifs à partir de Constantin et jusqu'à la prise de Jérusalem par les Arabes en 638 (avec un prolongement jusqu'au second concile de Nicée de 787), en renvoyant aux sources. Suit un chapitre où sont passés en revue les lieux d'implantation juive dans l'Antiquité tardive, l'organisation des communautés et le patriarcat, les lois civiles, puis les canons des conciles concernant les Juifs, l'image des Juifs dans les sources chrétiennes (en particulier dans les controverses théologiques), cette même image dans les sources non-chrétiennes, la vie quotidienne des Juifs à cette époque, les témoignages archéologiques et épigraphiques.

La seconde partie est constituée de documents, tous donnés en traduction allemande et assortis de quelques notes renvoyant à la bibliographie. Sont présentés successivement : 1) les lois impériales, 2) les canons des conciles, généraux ou particuliers, 3) des textes chrétiens de controverse contre les Juifs, 4) quelques textes juifs, 5) un choix d'inscriptions juives, 6) des témoignages sur les relations des Juifs et des Chrétiens dans la vie quotidienne, 7) des textes non chrétiens illustrant l'image des Juifs, 8) des témoignages archéologiques et artistiques juifs (synagogues, sarcophages, lampes). On pourra évidemment regretter, dans cette partie, de ne pas avoir les originaux latins et grecs, ce que l'éditeur justifie par le souci d'élargir le cercle des utilisateurs de ce livre (tout en soulignant qu'il reste indispensable d'y recourir).

Une troisième partie offre d'abord plusieurs cartes (les lieux d'implantation des Juifs dans l'empire dans l'Antiquité tardive, les divisions politiques de la Palestine aux IV^e^ et V^e^ siècles, les synagogues de Palestine), ensuite une bibliographie, puis un glossaire, un index des sources juridiques et des inscriptions, enfin un index des personnes et des thèmes. On a donc un aperçu analytique très complet sur l'histoire des Juifs dans l'empire à cette époque, une excellente base pour un travail plus approfondi.

Pierre Maraval.