Krasser d'Horace thuriféraire d'un Auguste qui a restauré la paix, l'ordre et le bonheur civils, et corrélativement *poeta triumphans*, chantre de son mérite personnel, au quatrième livre des *Odes* —, puis la forme et la signification du pouvoir dans l'épopée latine médiévale — témoin l'exposé de Christel Meier : éloge du prince, affirmation d'un idéal politique exigeant fondé sur le blâme de l'usage de la force, vision utopique d'un empire chrétien universel, sans oublier la satire des institutions établies —, enfin, comme l'a montré Bernhard Teuber, l'inspiration morale et politique qui sous-tend les drames de Calderón (cf. *La vie est un songe*) ainsi que les tragédies de Corneille (en particulier *Horace* et *Cinna ou la Clémence d'Auguste*). Tout le mérite revient à l'historien de l'art Rolf Michael Schneider de s'être intéressé à l'iconographie du pouvoir telle qu'elle s'exprime dans la Rome impériale : réaménagement de l'espace urbain et surtout monumentalisation de l'architecture et de la statuaire officielles avec une forte valeur idéologique ajoutée. Le volume se termine par deux réflexions très denses sur la fonction sociale de la prose latine d'époque impériale. C'est ainsi que Bardo Maria Gauly interprète les *Lettres* de Pline le Jeune comme une tentative de repositionnement sociopolitique au lendemain de la chute de la dynastie flavienne. Tant il est vrai que la question centrale qui se pose alors aux classes dirigeantes concerne l'acquisition et la diffusion de la culture (arts libéraux et rhétorique) : c'est ce qui ressort de la communication de Thomas A. Schmitz sur l'œuvre de Lucien de Samosate.

En somme, il s'agit-là d'un ouvrage multiple par ses coauteurs, mais un par son sujet même : l'approche concomitamment littéraire et documentaire de la problématique du pouvoir, de l'Antiquité aux temps modernes.

Yves Lehmann.

Histoire des religions

Christine Schmitz, Anja Bettenworth (sous la direction de) : *Mensch — Heros — Gott, Weltentwürfe und Lebensmodelle im Mythos der Vormoderne* : Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, 183 pages, 25 planches, index.

Ce petit livre regroupe les contributions de dix auteurs différents, mais tournant toujours autour du thème général du héros comme modèle. Les deux responsables de l'ouvrage ne se sont pas limitées au domaine latin, ni même à celui de l'Antiquité classique (une étude de L. Käppel est consacrée à l'*Œdipe à Colone* de Sophocle), puisqu'on y trouve une contribution de J. Assmann sur le roi divin dans l'Égypte ancienne et une autre de S. Leder sur la tradition qui s'est développée dans l'Islam autour des exploits d'un oncle du prophète, Hamza. Mais l'essentiel du livre tourne autour du domaine latin, ou au moins italien puisque sept des auteurs s'y sont attachés, avec des champs d'intérêt assez divers. On lira ainsi une étude d'archéologie, ou plus exactement d'iconographie : M. Söldner propose d'interpréter les figures d'homme ou de femme représentée sous une architecture de *naiskos* dans la céramique apulienne à partir de la première moitié du IV^e^ siècle av. J.-C. non comme la représentation de monuments funéraires qui auraient réellement existé — ce dont on n'a aucune trace archéologique — mais comme suggérant, de façon purement symbolique, l'héroïsation du défunt, la couleur blanche de la figure signifiant qu'il appartient désormais au monde des morts et n'étant pas à comprendre comme indiquant qu'il s'agit d'une statue de pierre. D'autres études

relèvent de l'histoire religieuse. M. Janda revient sur la question du triomphe, proposant d'y reconnaître le prolongement d'une antique fête de renouvellement, idée ancienne mais qu'il propose d'appuyer sur des rapprochements entre les termes grecs *dithyrambos* et *thriambos*, liés au culte de Dionysos, et des éléments lexicaux qu'on rencontre dans le rituel de nouvel an auquel préside Indra en Inde — l'aspect militaire du triomphe pouvant être lié à la célébration par Ptolémée du triomphe de Dionysos sur les Indiens — ce qui nous emmène loin des aspects étrusques et de la chronologie haute accordée habituellement à cette cérémonie. De son côté, L. Balensiefen traite de l'introduction d'Apollon Palatin par Auguste, qui renouvelle complètement l'image du dieu connu jusque-là avant tout comme l'Apollon médecin. Son étude souligne bien les caractères innovants de l'édification de ce nouveau culte, faisant suite à un prodige fulguratoire où, loin des procédures habituelles de procuration des foudres, les haruspices ont vu dans la chute de la foudre sur le Palatin une indication positive, celle d'avoir à édifier en cet emplacement le temple, et une référence à ce dieu, pourtant bien peu présent dans les procédures de la discipline étrusque ; mais ce dieu grec, dont le temple voisine avec les souvenirs romuléens de la cabane de Faustulus et du Lupercal, devient, à travers une vision renouvelée de son caractère poétique et prophétique, le chantre et le garant du destin de Rome. D'autres études concernent la littérature, avec des auteurs d'époques diverses. A. Bettenworth (à propos du rituel des Argées dans les *Fastes*) revient sur le jeu subtil d'Ovide vis-à-vis de la vision officielle de la religion restaurée par le prince. S'il présente, venant en dernier, mise dans la bouche du dieu Tibre et donc apparemment comme la plus assurée, une explication pacifique du rite (qui aurait permis à un compagnon d'Héraclès resté sur le site de Rome de regagner sa patrie après sa mort, une fois son cadavre remis aux eaux du fleuve), y voyant un acte de *pietas*, loin des interprétations qui en faisaient la transposition d'une mise à mort des vieillards, on ne peut manquer de constater que l'explication avancée en ces vers est très peu satisfaisante et laisse dans l'ombre des aspects essentiels du rituel. J. Breuer souligne la variété des utilisations des *exempla* mythologiques chez Horace, inventant le cas échéant des versions du mythe (Prométhée dans les Enfers) ou appuyant sur d'illustres précédents mythiques des conduites immorales. C. Schmitz met en valeur la nature de « super-épopée » des *Argonautiques* de Valerius Falccus, arrivant à glisser dans son histoire, soit explicitement par le biais de prophéties comme celles qu'il met dans la bouche de Jupiter au chant I ou dans l'*ekphrasis* du décor de la nef Argo, soit indirectement par l'intertextualité qui renvoie à l'épopée virgilienne, des références à l'ensemble des grands cycles mythiques, l'aventure des Argonautes devenant le modèle de toutes les autres entreprises héroïques. Une étude est consacrée à un auteur carolingien, Théodulf d'Orléans, dont N. Staubach dépeint l'attitude ambiguë envers le mythe païen et ses figures. Dans cet ouvrage de commande qu'est la réfutation du retour au culte des images décidé par le synode de Nicée de 787, il pourfend, à la demande du roi Charles, les personnages du mythe païen et leur représentations, jugées démoniaques. En revanche, on le voir ailleurs recourir à l'allégorie pour tirer un usage positif des récits mythologiques, le cas échéant introduisant de lui-même de nouvelles significations, comme pour l'histoire d'Hercule et de Cacus, où le héros surmontant le stratagème du brigand, qui avait fait entrer à reculons les bêtes dans sa caverne, devient le symbole de la quête de la vérité triomphant de tous les obstacles.

Dominique Briquel.

L'hymne antique et son public, textes réunis et édités par Yves Lehmann, coll. Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 7 : Turnhout, Brepols, 2007, xx-727 pages.

Cet épais volume réunit les communications présentées lors d'un colloque international tenu à Strasbourg en 2004. Les participants se sont efforcés de cerner, dans la longue durée, toutes les manifestations d'une pratique plus sociale encore que littéraire, et qui surprend d'abord par sa variété : inspiration païenne ou chrétienne, philosophique, nationale ou religieuse, sérieuse ou parodique, expression en vers ou en prose, par la parole ou par le chant — l'Avant-propos dû à Yves Lehmann présente, dans sa multiplicité, l'enquête tout à la fois sociologique et rhétorique publiée dans la collection RRR (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses).

Les quarante et une contributions ici rassemblées sont classées en quatre parties, selon un ordre chronologique et par domaine linguistique et culturel. On me pardonnera de considérer avec plus d'attention la troisième, la partie romaine antique, et de ne donner qu'un rapide aperçu des trois autres.

I — La première partie, *La naissance de l'hymne dans le monde antique*, étudie les origines védiques et bibliques : Boris Oguibénine, « La Deixis et l'interlocution dans les hymnes védiques » ; Alfred Marx, « Formes et fonctions de l'hymne dans la Bible hébraïque » ; Michèle Morgen, « Éloge et célébration du Logos : étude des versets en 'nous' dans le prologue du quatrième évangile (Jn 1, 14-18) ».

II — La deuxième partie est consacrée à *L'hymne grec, des origines à l'antiquité tardive* : Paolo Scarpi, « L'*Hymne à Déméter*, Solon, les mystères et la cité » ; Luana Quattrocelli, « Les fragments de Terpandre et l'hymne dans la Sparte archaïque » ; Jean Irigoin (†), « Apparition de nouvelles formes poétiques dans l'hymnologie grecque » ; Bernhard Zimmermann, « Le chant de la cité. Le dithyrambe attique comme forme hymnique » ; Jacques Jouanna, « L'hymne chez Sophocle » ; Paola Cassella, « *Lauscherszene* e forme inniche » ; Luigi Spina, « Si le public est déjà convaincu, pourquoi la rhétorique ? » ; Anne-Marie Favreau-Linder, « L'hymne et son public dans les traités rhétoriques de Ménandros de Laodicée » ; Laurent Pernot, « Hymne en vers ou hymne en prose ? L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque » ; Johann Goeken, « Pourquoi furent composés les hymnes en prose d'Aelius Aristide ? » ; Ekaterini Vassilaki, « L'éloge des dieux, de la terre et des hommes dans les odes siciliennes de Pindare : le cas de Déméter et Perséphone » ; Jean-Luc Vix, « À la découverte d'un nouvel hymne en prose en l'honneur d'Asclépios chez Aelius Aristide » ; Daniela Borrelli, « Sur une possible destination de l'hymne aux dieux chez l'Empereur Julien » ; Gioia Maria Rispoli, « La présence de l'hymne dans le roman grec antique et son public » ; Jean-Pierre Mahé, « L'hymne hermétique : une propédeutique du silence » ; Marc Philonenko, « L'*Hymnodie secrète* du *Corpus Hermeticum* (13, 17) et le Cantique de Moïse (*Deutéronome* 33) » ; Denis Roques, « Les *Hymnes* de Synésios de Cyrène : chronologie, rhétorique et réalité » ; Fabrizio Conca, « La technique de composition dans les Hymnes de Syméon le Nouveau Théologien ».

III — La troisième partie porte sur *L'hymne dans l'antiquité romaine et chrétienne*. Jacqueline Dangel, « Hymnique tragique et lyrique à Rome : l'épidictique mis en scène », montre dans l'hymne la voix de la cité, dont il exprime les valeurs, et considère trois moments : le rituel civique et consensuel de la République, fondé par Livius Andronicus ; la complexité conciliatrice de l'époque augustéenne, incarnée par Horace ; les tragédies de Sénèque, interrogation sur les énigmes de l'homme et du monde. Yves Lehmann étudie « La *laus deorum* dans

l'hymnographie latine païenne », à travers les chants des Arvales et des Saliens, Catulle, Horace, Sénèque, et les prosateurs, Pline l'Ancien célébrant la Terre Mère (*NH* 2, 154-157) et Apulée priant Isis. Hélène Karamalengou, « Théorie et pratique de l'hymne romain chez Cicéron », recense les textes relatifs à l'hymne et au *carmen* et les procédés hymniques employés par Cicéron lui-même, dans une triple perspective, philosophique, rhétorique, politique. John Scheid, « *C*armen et prière. Les hymnes dans le culte public de Rome », fait le point sur la fonction liturgique des hymnes, œuvres d'art distinctes des rites et des prières, qui ont pour fin le plaisir des dieux et des hommes. Suivent en annexe les textes relatifs au *Carmen aruale*. Gérard Freyburger, « Caricature et parodie dans les hymnes du théâtre de Plaute », dégage, d'après le *Curculio* et le *Trinummus*, les articulations caractéristiques de l'hymne, invocation, *gratulatio*, argumentation, dans des pastiches qui supposent la connivence du public.

L'époque augustéenne est illustrée par Jean-Marie André, « L'hymne patriotique et l'idéologie augustéenne » : l'exaltation du *dux* dans les odes romaines et le Chant séculaire, à travers une resacralisation du lyrisme, relève non de la propagande, mais de la ferveur nationale. Maud Pfaff, « Le *Chant séculaire* d'Horace et son public : des louanges des dieux à l'épiphanie du prince », analyse le poème comme une épiphanie d'Auguste, nouveau dieu pour Rome, auprès d'Apollon et de Diane. Romilda Ucciero, « Coloni, marinai e tiranni : tutti ai piedi della dea *Fortuna* (Hor., *carm*. 1, 35) », les montre tous en prière, y compris Auguste, entre espoir et crainte, aux pieds de la déesse qui se joue de la vie des hommes. Stéphanie Jacques, « Le discours d'Isis et la deuxième prière de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée : deux hymnes d'inspiration arétalogique », dégage des thèmes et des formulations qui se situent dans la lignée des arétalogies de Maronée, de Kymé en Éolide ou des hymnes dus à Isidôros, mais sont recréés par la rhétorique d'Apulée.

Une large place, avec sept communications sur seize, est faite à la littérature chrétienne et tardive. Marie-France Gineste, « Les métamorphoses de l'hymne dans les Panégyriques de Claudien : de l'hymne à la Victoire à l'éloge du héros (*Stil*. 3, 205-222) », montre Stilicon célébré dans un message politique de réconciliation entre le pouvoir impérial et le sénat, par un hommage qui traduit les pouvoirs du poète et de la poésie. Antonella Prenner, « Le public complice d'une fiction. La prière au dieu Mars dans l'*In Rufinum* de Claudien » — prière paradoxale prononcée par le chrétien Stilicon : elle relève d'un paganisme non religieux, mais littéraire, admis par un public chrétien culturellement attaché à la tradition classique. Indépendamment des mérites propres de l'article, l'usage qui y est fait du terme technique *indigitamenta* me laisse quelque peu perplexe. L'auteur, qui enseigne à l'Université de Naples Federico II, a eu le courage de présenter sa communication en français, ce dont nous ne pouvons que lui être reconnaissants. Mais on regrettera que la rédaction n'en ait pas revu le texte de plus près. Antonio V. Nazzaro, « L'innografia cristiana latina », a le grand mérite de proposer une recherche de synthèse et des définitions antiques de l'hymne, ce qui est sans nul doute plus sûr que les définitions flottantes auxquelles s'essaient les modernes. On retiendra celle d'Augustin, un chant à la louange de Dieu, *et cantum, et laudem, et Dei* (*enarr. in ps.* 148, 7) « una lode elevata a Dio mediante un cantico ». Suit une étude plus historique de l'hymne occidental à travers Hilaire de Poitiers, Ambroise, Prudence, Venance Fortunat. Martina Atzori, « Le *Psalmus responsorius* : une hymne à la Vierge Marie dans le *Codex barcinonensis* », présente le texte, abrégé ou traduction latine d'après les évangiles apocryphes, qui atteste le passage de la tradition orientale à des formes latines. François Heim, « Prudence et sa *domus* dans la haute Vallée de l'Èbre, vers 400 », s'interroge sur les destinataires des douze hymnes du *Cathemerinon*, composés à l'intention de la *familia* de Prudence, « communauté »

ascétique sous influence pythagoricienne. Marisa Squillante, « Un pubblico in preghiera : l'inno a Roma di Rutilio Namaziano », étudie les caractères hymniques de cette vraie prière à Rome, toujours célébrée comme une déesse en un temps de profonde crise politique, dans un monde en ruine. Daniele Di Rienzo, « Inni senza pubblico : la produzione di Ennodio di Pavia », montre que leur auteur les destinait à un public savant, non sans espoir de promotion personnelle (au siège épiscopal de Milan).

IV — La quatrième et dernière partie, *Présence de l'hymne antique dans les lettres et les arts aux temps modernes*, comprend les articles de Matthieu Arnold sur « Les cantiques de Martin Luther (1524-1543) » ; Robert Weeda, « Hymnes chantées dans les églises protestantes » ; Édith Karagiannis-Mazeaud, « Modernité de l'antique : 'L'Hynne de Mercure' de Ronsard (1585) ». Eckard Lefèvre, « Antike Gestalt und neuer Gehalt. Betrachtungen zur Form des Hymnus bei Jakob Balde », clôt le recueil par un retour à la langue latine, hymnes à la Vierge, *Ad diuam Virginem*, ou hymnes parodiques *De venatione*.

Ce riche volume, muni de bibliographies spécialisées, à la fin de chaque article, et d'un index général, permet de mieux cerner une question particulièrement délicate et complexe. Nombre de contributions sont des analyses de textes, certains illustres, d'autres moins connus. On regrettera que la dimension musicale de l'hymne ne soit évoquée qu'incidemment, au détour de tel ou tel article. Les clivages paganisme/christianisme, la sécularisation de l'hymne qui, d'éloge des dieux, évolue en panégyrique des êtres d'exception, sont parmi les intérêts majeurs de la troisième partie. L'hymne est un genre multiforme, souvent insaisissable, dont les frontières avec le cantique, l'éloge, la prière, sont mouvantes. Grâces soient rendues aux organisateurs de ce colloque, qui nous permettent de mieux en fixer les contours fluctuants.

Jacqueline Champeaux.

Charles Guittard, Carmen *et prophéties à Rome* (coll. Recherches sur les rhétoriques religieuses n° 6) : Turnhout, Brepols, 2007, 369 pages.

On attendait la publication de la thèse de Ch. Guittard : c'est chose faite. L'ouvrage est paru dans une collection qui en affirme clairement l'objectif : l'étude des techniques propres au langage religieux. Le titre a été modifié car l'auteur a préféré analyser le *carmen* en général plutôt que la seule prière qui n'en est qu'un aspect. C'est ainsi que s'explique la structure de l'ouvrage, qui à première vue pourrait sembler hétéroclite : les deux premières parties analysent les textes de prières d'une part publiques, d'autre part privées que nous fournit une documentation épigraphique et littéraire relativement riche ; une troisième partie est consacrée aux oracles. En fait les deux thèmes sont étroitement liés, car prières et oracles sont les deux volets indissociables du dialogue qu'établit la religion entre les hommes et les dieux : à ces deux mondes que tout sépare, puisque l'homme ne saurait appréhender sans risque le sacré, un langage spécifique permet de communiquer, la prière. À celle que l'homme adresse aux dieux répond l'oracle divin, dont le nom de *responsum* montre bien qu'il entre dans le processus du dialogue. Le *carmen* est ce langage spécifique : c'est sous ce vocable que sont connus les hymnes archaïques comme le *Carmen Aruale*. L'existence de prophéties appelées *carmina Marciana* confirme que les oracles utilisent le même langage que les prières. Le caractère essentiellement oral de la prière explique qu'elle se définisse d'abord par une forme particulière, fondée sur le rythme et sur le mot, dont la puissance quasi

magique exige qu'il soit répété, scandé à l'intérieur de la prière (en particulier le nom du dieu lui-même). J'ajouterai que la prière elle-même se répète régulièrement dans des rituels immuables.

On trouvera d'abord dans l'ouvrage de Ch. Guittard une étude préliminaire visant à défricher les questions délicates de la définition du *carmen* et à évoquer les théories antérieures sur sa métrique, en particulier ses rapports avec le vers saturnien, qu'on ne peut dissocier du *carmen* dont il est peut-être issu, ainsi qu'une analyse de ses procédés techniques : répétitions, allitérations, homéotéleutes, etc. Après quoi l'auteur procède à une analyse exhaustive des *carmina* que nous a légués une tradition soucieuse de transmettre les termes exacts de cette langue religieuse dont l'efficacité dépendait de sa précision. Le dialogue avec les dieux est par nature oral mais l'esprit scrupuleux de la religion romaine a tenu à le fixer immuablement par l'écrit. C'est pourquoi nous possédons des fragments plus ou moins longs des grands hymnes archaïques comme le Chant des Saliens ou celui des Arvales. Chacun des documents est analysé avec rigueur. Ch. Guittard prend toujours soin de les situer dans leur contexte historique et religieux avant d'en faire une savante exégèse qui tient compte de toutes les recherches de ses prédécesseurs, tant sur la langue et le vocabulaire — nous découvrons ainsi des mot rares et obscurs —, la structure et le rythme, que sur leur signification religieuse. La même méthode est appliquée aux prières qui accompagnent les différents travaux de la vie agricole, dont Caton est notre source principale, ce qui justifie une analyse préalable de la personnalité de Caton et des circonstances dans lesquelles il écrivit son *De agricultura*. Pour les oracles, la matière à étudier est extrêmement diverse : outre l'oracle Pythique que Rome alla consulter à plusieurs reprises, il y a les très officiels Livres Sibyllins, les livres prophétiques répandus dans le public, les traditions étrusques, les réponses des haruspices (Cicéron nous en a transmis un témoignage précieux), etc. La méthode de l'auteur est ici un peu différente : elle est certes fondée également sur une solide étude linguistique, mais en outre se pose la difficile question de l'usage du latin et du grec et de l'adaptation des oracles grecs en latin. Il est remarquable que Fabius Pictor prit soin de traduire en latin l'oracle qu'il était allé chercher à Delphes, et que c'est ce texte qu'il lut scrupuleusement au sénat comme si c'était le texte original. En comparant avec le style des oracles grecs, Ch. Guittard analyse la méthode d'élaboration latine des oracles, fondée sur les ressources propres à la langue latine et sur les procédés linguistiques et rythmiques du *carmen*.

Les spécialistes trouveront donc dans cet ouvrage un précieux outil pour découvrir et comprendre les mécanismes techniques des différentes sortes de *carmina* qui peuplent la religion romaine. On regrettera cependant que la difficile distinction entre formule religieuse et formule magique ne soit qu'esquissée et que l'auteur n'explique pas pourquoi le *carmen* magique n'est pas pris en compte dans l'ouvrage. De même on peut se demander pourquoi certaines prières empruntées à la littérature ont été incluses dans le corpus, comme l'hymne des Saliens en l'honneur d'Hercule au chant 8 de l'*Enéide*, alors que le *Carmen Saeculare* d'Horace, qui a réellement été chanté à l'occasion des Jeux Séculaires de 17, n'est que signalé. Pour les *carmina* retenus, qu'il s'agisse des prières ou des oracles, leur contexte rituel est toujours soigneusement précisé, mais si l'auteur explore avec sa scrupuleuse compétence scientifique toutes les théories et interprétations de ses prédécesseurs il prend rarement parti. Enfin le sens religieux des prières et des rites qu'elles complètent n'est pas toujours bien dégagé — la forme prime sur le fond ! — et quelquefois même, le commentaire prête à discussion. Par exemple il est excessif de qualifier la Junon Sospita de Lanuvium de « divinité guerrière par excellence » (p. 65) : même si cet aspect de combattante armée avait particulièrement frappé les

Romains, peu habitués à associer les femmes au domaine de la guerre, sa triple titulature de *Sospes Mater Regina* montre que sa compétence était beaucoup plus large. L'interprétation donnée de Carmenta est discutable. L'auteur admet que son nom est formé sur *carmen* mais il refuse de faire d'elle une divinité de la parole prophétique et borne sa compétence à une fonction obstétricale, ses épithètes rituelles d'*Anteuorta* et *Postuorta* étant liées à la position de l'enfant. Dès lors son lien avec le *carmen* concernerait seulement les incantations prononcées lors de l'accouchement et les signes que l'accouchement fournissent sur l'avenir de l'enfant. Cette double hypothèse n'est étayée par aucun témoignage et elle réduit regrettablement l'importance qu'a dû avoir aux temps archaïques une divinité qui bénéficiait d'un culte public et possédait un flamine. Dans l'étude que je lui avais consacrée, je m'étais ralliée à l'hypothèse de R. Pettazoni qui voyait dans Carmenta une divinité lunaire, nature qui rend compte de sa double compétence de déesse des naissances et de divinité prophétique... Il faut noter une inexactitude p. 139 : ce n'est pas la statue de Tanaquil mais celle de Gaia Caecilia qui se trouvait dans le temple de Semo Sancus. Certes on avait confondu la reine étrusque avec la déesse qu'invoquaient les épousées et les sources qui signalent cette statue en font état, mais la statue érigée dans le sanctuaire était nécessairement celle d'une divinité et non d'un personnage senti comme historique.

On appréciera la bonne bibliographie, classée à la fin par chapitres, mais pas toujours actualisée cependant : ainsi les deux importants articles de J. Champeaux (« *Sors oraculi* : les oracles en Italie sous la République et l'Empire », MEFRA 102, 1, 1990, p. 271-302, et « " Sorts " et divination inspirée : pour une préhistoire des oracles italiques », MEFRA 102, 2, 1990, p. 801-828) ne sont-ils pas cités. Je signalerai aussi quelques fautes matérielles parce qu'elles sont gênantes : p. 252, il est question de « têtes populaires » (« fêtes », je suppose) ; p. 268, « le texte ... qui en en (= a ?) commandé l'organisation » ; le titre du Chapitre I « Problématique et définition du *carmen* latin » devient « Problèmes et définition du *carmen* latin » dans la Table des Matières. On regrettera enfin l'absence de tout index. Ceci étant on ne tiendra pas rigueur à l'auteur d'avoir traité un peu superficiellement certaines questions religieuses qui n'étaient pas l'essentiel de son projet, et on se félicitera d'avoir désormais un ouvrage de référence sur la technique linguistique du dialogue entre les hommes et les dieux à Rome.

Nicole Boëls-Janssen.

Andreas Bendlin & Jörg Rüpke (Hg.), *Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge — Band 17) : Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, 199 pages.

Le sujet de ce maître livre, *L'évolution de la religion romaine, sur la base de témoignages littéraires (de Plaute à Ovide)*, selon traduction française libre de l'intitulé allemand de l'ouvrage, ressortit aux travaux d'une journée d'étude qui s'est tenue en janvier 2003 à l'Institut d'histoire des religions de la Faculté de philosophie de l'Université d'Erfurt dans le cadre du programme phare « Les religions de Rome (centre et périphérie) » du Fonds allemand de la recherche scientifique. De fait, on saura gré aux différents coauteurs du volume d'avoir centré leur approche de la religion romaine d'époque tardo-républicaine sur la question de l'évolution historique des rites et des croyances. Car, en dépit du conservatisme liturgique et cérémoniel inhérent à tout système organisé de pratiques et d'idées religieuses, le culte des dieux à Rome sous la République a connu un certain

nombre de crises internes (oscillations de la sensibilité religieuse latine entre goût des novations et repli sur les traditions, progrès de l'individualisme libérateur et tourment spirituel), et surtout de mutations collectives dues à l'hellénisme (mythologisation des représentations du divin, avènement d'une piété cosmique). Tout le mérite revient au coéditeur du volume d'actes, Andreas Bendlin, d'avoir souligné, aux pages 7 à 11 de sa préface programmatique, l'importance de la diachronie pour l'étude de l'antique religion romaine, qui s'est transformée notamment au double contact de la mythologie et de la philosophie grecques. En effet, l'hellénisation mythologique, d'abord, a permis le rajeunissement des divinités latines traditionnelles par combinaison avec des éléments cultuels nouveaux ; puis c'est à travers la philosophie que l'hellénisme influença la conception romaine des dieux — relativement à leur interprétation rationaliste comme principes constitutifs de l'univers ou encore comme héros divinisés. La communication inaugurale du symposium a été prononcée par Boris Dunsch et a porté sur « La place de la religion dans les comédies de Plaute » — vibrant plaidoyer en faveur de l'utilisation des sources littéraires dans le domaine de l'histoire des religions antiques. De même, la contribution scientifique de Markus Sehlmeyer se focalise sur la rencontre de la littérature et de la religion chez les antiquaires latins des deux derniers siècles de la République, de l'époque de M. Fulvius Nobilior à celle de César. Mais le point d'orgue de cette enquête est indubitablement constitué par l'essai que Jörg Rüpke consacre aux *Antiquités divines* de Varron — impressionnant bilan des recherches de l'« antiquaire et théologien » romain sur la vieille religion nationale (ses rites, ses cultes, ses dieux) — et notamment à la célèbre division entre théologie civile, théologie fabuleuse et théologie naturelle. L'universitaire d'outre-Rhin s'attache ainsi à démontrer que cette répartition des dieux en trois catégories témoigne en fait d'un état de conscience historique de la religion romaine, armature avant tout sociale et politique de la Cité, mais gravement adultérée par l'apport mythique des Grecs et à un moment où une réflexion philosophique, venue de Grèce aussi, obligeait un nombre croissant d'esprits à s'interroger de façon nouvelle sur la nature des dieux. Suivent une analyse sémantique et religieuse par Ingo Gildenhard de plusieurs discours de Cicéron (*III^e Catilinaire*, *De domo sua*, *In Pisonem* et *Pro Marcello*), une étude de Jörg Rüpke sur le IV^e livre des *Elégies* de Properce — dont l'objet avoué est la glorification du destin de Rome et la méthode employée celle du récit « étiologique » —, une biobibliographie par Marie-Karine Lhommé de Verrius Flaccus, antiquaire au service d'Auguste et auteur notamment d'un calendrier épigraphique placé sur le forum de Préneste, qui fut une des sources d'Ovide pour ses *Fastes*, un exposé de Maud Pfaff-Reydellet — écho de sa belle thèse de doctorat : « Divinisation de l'empereur et calendrier : une mise en œuvre littéraire dans les *Fastes* d'Ovide » (Université Marc Bloch / Strasbourg II, 2002) — sur le traitement critique du thème de l'apothéose impériale par le poète des *Fastes*, enfin une enquête de Katharina Waldner sur la réécriture ovidienne (cf. *Métamorphoses*, IX, 666-797) du mythe étiologique d'Iphis — une jeune Crétoise transformée en garçon, à la veille de son mariage avec sa compagne Ianthé, par la déesse égyptienne Isis.

Au total, un ouvrage pleinement convaincant par la diversité même des écrivains latins sollicités pour une période de plus de deux siècles, et qui démontre que les textes littéraires contribuent au même titre que les ressources documentaires à fonder les sciences de l'Antiquité.

Yves Lehmann.

François Guillaumont, Le *De diuinatione* de Cicéron et les théories antiques de la divination (collection Latomus, vol. 298) : Bruxelles, 2006, 395 pages.

F. Guillaumont, à qui l'on doit une première étude sur la théorie cicéronienne de la divination (*Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*) parue dans la même collection en 1984, a poursuivi ses recherches et publie une nouvelle monographie sur le traité *De diuinatione*, replacé dans le cadre général des théories antiques de la divination. L'édition commentée de A. St. Pease (Urbana, 1920-1923, réimpr. Darmstadt 1973) était d'une telle richesse qu'elle a longtemps dissuadé les chercheurs de reprendre l'étude du traité cicéronien. La vieille édition des Classiques Garnier due à Ch. Appuhn, comprenant le *De fato* et les *Academica* (Paris, s. d.[1937 ?]) est devenue pratiquement introuvable, mais on peut maintenant lire le traité dans l'édition de J. Kany-Turpin (coll. GF, Paris, 2004) ou dans la traduction qu'ont donnée G. Freyburger et J. Scheid dans « La Roue à Livres » (Paris, 1992). Bouché-Leclercq a souligné dans sa monumentale histoire de la divination l'importance de ce traité, et le commentaire de A. St. Pease reste un ouvrage de références auquel il faut toujours revenir. F. Guillaumont replace le traité cicéronien dans la tradition philosophique et en propose une analyse exhaustive.

Le célèbre dialogue entre Marcus et son frère Quintus repose sur une structure binaire (thèse/antithèse), et F. Guillaumont consacre la première partie de son étude à la structure de l'ouvrage, qui peut être une source d'incompréhension, en tout cas de déformation. Avant d'aborder les problèmes de fond, philosophiques et religieux, F. Guillaumont offre une présentation analytique très approfondie de l'ouvrage. Le *De diuinatione* est inséparable de deux autres traités dits « de religion » de Cicéron, le *De natura deorum* et le *De fato*, avec lesquels il forme une sorte de trilogie. On a souvent opposé les deux livres du *De diuinatione*, où Quintus et Marcus défendent et critiquent tour à tour, dans le cadre d'un diptyque, selon les règles d'une *disputatio in utramque partem*, les pratiques divinatoires, et on a opposé par la même occasion le désordre du livre I à la solide composition du livre II. Sans doute le livre I, plus riche en *exempla*, en citations, en anecdotes est-il plus décousu que le livre II, mais ne faut-il pas voir dans cette liberté d'écriture la marque même de Cicéron soucieux de donner plus de force et de poids à son point de vue dans la deuxième partie de l'ouvrage ? Peut-être y eut-il aussi une certaine rapidité dans l'écriture. Le second livre est plus clair et plus cohérent. La critique de l'extispicine, qui ouvre le livre, et celle de l'oniromancie, qui le clôt, reposent sur une structure analogue en écartant successivement l'intervention des dieux, la sympathie universelle et l'*observatio*, qui étaient des piliers de l'argumentation de Quintus. Cette structure binaire de l'ouvrage est le résultat d'une construction et d'une réflexion : rien de fortuit ou de négligé, on voit Cicéron au travail, occupé à construire une réflexion philosophique dans le cadre d'un ouvrage : on voit les fruits que portent une solide formation philosophique pour l'orateur selon le programme du *De oratore*.

On revient donc à la structure binaire et F. Guillaumont examine les deux thèses en présence, mais en se gardant de tout schématisme dialectique, en multipliant les renvois de l'une à l'autre. La deuxième partie de son étude présente d'abord les deux formes de divination (chap. I, p. 87-110 : divination artificielle et divination naturelle), avant d'étudier les arguments de Quintus en faveur de la divination. On doit à Cicéron la reconnaissance, la canonisation en quelque sorte, de ces deux formes de pratiques, divination naturelle et divination artificielle, qui s'inscrit dans une longue tradition philosophique. Platon reconnaît la supériorité de la mantique enthousiaste sur l'art de l'augure et les Stoïciens mettent sur un

pied d'égalité les deux formes. La doctrine stoïcienne fournit à Cicéron un cadre favorable pour étudier la divination romaine. L'originalité de Cicéron est d'avoir subdivisé la divination artificielle et d'avoir livré une tripartition de l'*Etrusca disciplina* (haruspicine, foudre, rituels), désormais reconnue par tous les étruscologues. F. Guillaumont suppose que l'expression *naturalis diuinatio* aurait pu être inventée par Cicéron pour traduire le grec « atechnon ».

Parmi les arguments en faveur de la divination figurent en premier l'observation et l'expérience, en l'occurrence l'argument des *euenta*, qui peut difficilement être attribué à Posidonius, l'étiologue par excellence (chap. II, p. 111-133). L'autre thème important du discours de Quintus est celui du consensus universel (chap. III, p. 134-153). Lorsqu'il développe l'argument du *consensus omnium*, Quintus s'inspire des Stoïciens, chez qui l'argument revêt plusieurs aspects (consensus des peuples, des générations, consensus populaire et consensus des sages). L'argument du *consensus prudentium*, celui du *consensus temporum*, auraient été introduits par Posidonius pour répondre aux critiques de Carnéade. Un chapitre est consacré aux pouvoirs de l'âme (chap. IV, p. 154-178) : Quintus explique régulièrement la divination naturelle en alléguant une faculté propre de l'âme humaine, une fois séparée du corps, conception répandue dans la pensée grecque qui paraît avoir été introduite dans le Portique par Posidonius. Enfin, dernière étape dans l'argumentation, Quintus lie la croyance à la divination et la croyance aux dieux (chap. V, p. 179-201) : si les dieux existent, la divination existe. Son exposé reflète les théories du Portique, tout en faisant une place à certaines innovations posidoniennes : Posidonius expliquait les rêves prophétiques par l'inspiration divine, mais aussi par une activité propre de l'âme et l'intervention des démons.

Le second livre a moins retenu l'attention des philosophes et des historiens des religions que le premier ; c'est qu'il a été longtemps dominé par la recherche des sources, qui aboutissait à un consensus : Cicéron suivrait un traité de Clitomaque qui lui-même reprenait les arguments de Carnéade ; quant à la critique de l'astrologie, elle suivrait Panétius. Sans doute Carnéade est-il l'inspirateur du traité cicéronien, mais il faut aussi tenir compte de Clitomaque, et encore ne faut-il pas écarter l'originalité, la liberté de Cicéron, se souvenant des enseignements oraux et de ses discussions avec le stoïcien Diodote. De plus, la tripartition de l'haruspicine (§ 28-41 : *exta* ; § 42-49 : *fulgura* ; § 49-69 : *ostenta*) ne saurait renvoyer à une source grecque. Après J. Blänsdorf, qui distinguait des arguments logiques, physiques, historiques, théologiques, F. Guillaumont s'efforce de souligner la cohérence et la structure de la pensée cicéronienne. La divination ne repose ni sur l'observation ni sur la nature (chap.II) ; elle ne vient pas non plus des dieux (chap. III). Il faut d'abord prendre en compte les rapports entre divination et destin, entre *fatum* et *fortuna* (chap. I, p. 214-253). L'alternative carnéadienne peut être formulée ainsi : ou bien l'avenir est indéterminé et la divination est impossible, ou bien les faits sont déterminés par le destin dans un enchaînement de causes et d'effets, et dans ce cas la divination est certes possible, mais inutile, et l'homme perd sa liberté et son libre arbitre.

Le raisonnement revêt plusieurs formes et F. Guillaumont examine scrupuleusement tous les textes : Sextus Empiricus (dans le 5^{e} livre du traité *Aduersus Mathematicos*, consacré à l'astrologie), Lucien dans son *Zeus confondu*, Diogénien (cité par Eusèbe de Césarée en sa *Praeparatio Euangelica*). Sont étudiés ceux qui retiennent l'hypothèse d'un avenir préétabli : on trouve l'idée dans l'élégie aux Muses de Solon, dans la bouche d'un Perse anonyme mis en scène par Hérodote (IX, 16), dans le traité *De astrologia* attribué à Lucien. Certains auteurs optent pour un compromis (Ptolémée, Maxime de Tyr, Alexandre d'Aphrodise) : le destin existe, la divination est possible mais l'homme garde une certaine liberté. La solution stoï-

cienne est développée a travers l'analyse des *Questions naturelles* de Sénèque. Augustin, qui lisait encore le *De fato*, nous livre une bonne analyse de la pensée cicéronienne au livre 5 de la *Cité de Dieu* : la divination suppose un prédéterminisme qui ne laisse aucune place au libre arbitre ; c'est pour éviter le fatalisme et pour préserver la liberté et la responsabilité humaines que Cicéron rejette la divination.

Puis est prise en compte la réfutation de l'observation et de l'expérience (chap. II, p. 254-279). Cicéron exploite l'argument du hasard, en suivant Carnéade. L'argument de la *dissensio* est opposé à celui du *consensus omnium*. Puis Cicéron a recours à la notion de sympathie, curieusement absente du premier livre (qui s'écarte de Posidonius sur ce point). Cicéron reconnaît le fait de la sympathie, mais il ne reconnaît pas les conséquences qu'en tirent les Stoïciens à propos de l'existence des dieux, de la divination et du destin. S'agissant de l'intervention des dieux (chap.III, p. 280-324), l'argument *a maiestate* joue un rôle déterminant dans la critique cicéronienne de la divination. F. Guillaumont distingue deux types d'argumentation : l'argumentation physique (recours au principe de causalité) et l'argumentation théologique. Les arguments scientifiques visent la conception naïve de la divination (le prodige comme effet direct de la volonté divine), mais non la conception plus élaborée des Stoïciens. Quatre arguments sont dégagés dans la perspective théologique (l'*inconstantia deorum*, la médiocrité des devins, l'obscurité des signes et le déclin des oracles).

La conclusion reprend la très vieille question de savoir quelle est en définitive la position de Cicéron. F. Guillaumont analyse la position de Cicéron en la replaçant dans une perspective générale. Cette étude rend justice à Cicéron : il n'a pas composé un simple recueil d'anecdotes et d'*exempla* toujours utiles à citer, mais a conduit son analyse en philosophe, en Romain, en humaniste. On y trouve une synthèse de sa pensée et un effort d'analyse en profondeur du phénomène religieux, replacé dans le double cadre, du monde antique et de la religion romaine. F. Guillaumont étudie scrupuleusement l'évolution de Cicéron. En effet, il faut aller au-delà de la contradiction relevée depuis longtemps entre le *De legibus* et le second livre du *De diuinatione* ; faut-il distinguer le philosophe soucieux de vérité et l'homme politique, qui veut justifier les intitulions religieuses de Rome ? Il faut prendre en compte le parcours de Cicéron. La position du *De legibus* correspond à l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon, qui avait rompu avec son maître Philon et était devenu un platonicien dogmatique ; la thèse soutenue est celle d'un *homo platonicus* qui garde une position médiane dans l'Académie. Lorsqu'il compose son traité sur la divination, Cicéron est un partisan déclaré de la Nouvelle Académie, qui se rapproche des objections formulées par Carnéade contre le dogmatisme stoïcien. Cicéron veut sauvegarder la liberté humaine face au destin, préserver la transcendance divine et faire droit aux exigences de la raison. F. Guillaumont offre une belle synthèse qui doit accompagner toute lecture du traité cicéronien ; on trouvera non seulement dans cette étude des analyses de détail sur les grands développements, mais un effort de synthèse et de compréhension globale, ce qui manque aux éditions commentées.

Synthèse désormais indispensable, l'étude de F. Guillaumont souligne la cohérence du parcours de Cicéron, l'évolution de sa pensée dans le cadre de la Nouvelle Académie et dans celui de la société romaine. L'auteur prend en compte les études les plus récentes, s'appuie sur une bibliographie imposante et montre une connaissance approfondie de l'œuvre philosophique de Cicéron. Son intérêt dépasse même largement la seule perspective cicéronienne et romaine pour éclairer ce phénomène religieux qui caractérise les religions grecque et romaine.

Charles Guittard.

Christine Mühlenkamp, *« Nicht wie die Heiden ». Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit* : Münster, Aschendorff Verlag (Jahrbuch für Antike und Christentum ; Ergänzungsband Kleine Reihe 3), 2008, 232 pages.

Cette nouvelle série, *Kleine Reihe*, qui paraît sous le patronage du Franz Joseph Dölger Institut, est d'une présentation agréable et d'un maniement facile. Le troisième tome en est donc consacré à « la frontière entre la communauté chrétienne et la société païenne à l'époque pré-constantinienne ». Le titre *Pas comme les païens* est inspiré de Mt. 6, 7, et d'emblée suggère que vont être relevées les différences de conduite entre chrétiens et païens. Le caractère de la frontière qui les sépare est-il « religieux, éthique, social ou culturel » ? En effet chrétiens et païens partagent le même espace vital, et il faut bien admettre que les chrétiens sont intégrés dans la société romaine. Or cette société, à tous les niveaux, est marquée par le culte rendu aux dieux, et l'ambiguïté de l'intégration des chrétiens est provoquée par cette omniprésence cultuelle et, de façon plus précise, par l'interprétation qu'ils donnent des sacrifices : ceux-ci sont offerts aux démons ; les dieux n'existent pas, mais par contre, le diable et ses serviteurs sont réels et profitent des actes cultuels païens. Des conséquences en grand nombre découlent de ces prémisses. La nouvelle religion se trouve d'abord dans la même situation que les juifs, avec une différence de taille : les chrétiens sont tous des convertis, qui doivent conquérir leur place dans la société, alors que les juifs héritent de leur religion, et donc aussi de leur place dans la société.

L'auteur fait un rapide état de la question, en remontant jusqu'à Guignebert, Bardy et Harnack, pour constater que la question de l'identité chrétienne et de son affirmation sociale n'avait jamais été posée clairement. Le chapitre se termine par des considérations intéressantes sur les termes porneiva de « débauche (Unzucht), fornication » dont le sens serait plus religieux que moral, selon la tradition biblique (p. 15-16, cf. aussi pp. 32 sqq. et pp. 143-144).

Les sources utilisées vont des écrits néo-testamentaires, en particulier l'Apocalypse, jusqu'aux auteurs du IV^e^ siècle. En fait, sont utilisés surtout la *Didachè*, Tertullien et ses adversaires, le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, les *Constitutions apostoliques*, *Le Pasteur d'Hermas*, les canons des conciles d'Elvire, d'Arles et d'Ancyre avec des incursions dans la *Traditio apostolica* et la *Didascalie*. Pratiquement, c'est Tertullien et Clément d'Alexandrie qui sont surtout mis à contribution.

Les points de friction entre chrétiens et païens sont connus : le commerce (en particulier, le prêt), certains métiers (enseignants, soldats, sculpteurs), les spectacles, les magistratures, la participation aux fêtes publiques, le couronnement de maisons ou des personnes, des expressions de la langue courante, la toilette des chrétiennes, les deuxièmes noces. Toutes ces questions, déjà amplement débattues, sont réexaminées à partir de Tertullien, qui leur apporte des solutions de plus en plus rigoristes — d'autres auteurs sont rarement mis à contribution, comme Cyprien, p. 96-97, Tatien, p. 129..., Novatien —, puis à partir de ses adversaires, portés au compromis. L'auteur « reconstruit » la position de ces derniers, à partir des attaques de Tertullien. Leurs arguments sont de bon sens : il faut bien vivre, participer à la vie publique, honorer ses obligations de voisinage, de famille. L'analyse sociologique à laquelle se livre l'auteur pour décrire la situation de veuves chrétiennes ne repose malheureusement sur aucun texte précis ; à plus forte raison ne dispose-t-elle pas de statistiques pour affirmer que les communautés ne disposaient pas de moyens matériels pour soutenir le trop grand nombre de jeunes veuves (p. 66 sqq.). Les réflexions assez morbides de Tertullien, fantasmant un

remariage de son épouse avec un païen, peuvent difficilement servir de base à des analyses sociologiques. Si pour Tertullien la participation à des fêtes familiales décentes est autorisée, il condamne sans réserve la présence des chrétiens aux fêtes publiques. Toujours il récuse les *necessitates*, les contraintes matérielles, qui pourraient inciter les chrétiens ou à garder un métier interdit ou à participer, fût-ce passivement à une manifestation publique liée à l'idolâtrie. Il ne reconnaît pas le « retrait intérieur » mais admet la fréquentation de l'école publique par les enfants de parents chrétiens.

La deuxième partie est consacrée à un christianisme qui essaie — et souvent arrive — à s'accommoder avec l'environnement païen : « Christianisme comme existence cultivée chez les représentants des classes supérieures : les conseils de Clément d'Alexandrie » (p. 148). La présentation de cette appartenance chrétienne est faite à partir des œuvres de Clément d'Alexandrie, et plus précisément, à partir du *Pédagogue*. Œuvre littéraire consacrée à l'éducation et aux enseignants, le *Pédagogue* s'adresse à un milieu cultivé, qui non seulement est largement hellénisé mais dont le style de vie raffiné est exempt de soucis matériels (p. 149 sqq.). C'est à Alexandrie que le christianisme a conquis ses premières élites sociales. L'évocation des chrétiens alexandrins reprend les conclusions de nombreuses études antérieures, avant que l'auteur ne tire ses propres arguments des textes mêmes de Clément. Elle passe en revue les exigences du *Pédagogue* dans les mêmes domaines déjà signalés chez Tertullien : les besoins physiques (nourriture, boisson, sommeil, sexualité), la toilette des femmes, la vie sociale, les festins, pour constater que la morale du *Pédagogue* trace des frontières plus souples et plus perméables entre chrétiens et païens. Est-il vrai que les compromis ne font pas perdre à la nouvelle religion sa spécificité ? Clément préconise des attitudes de dignité, de décence dans le respect des autres, sans crispation ni ostentation. L'accent est mis sur la pureté intérieure plus que sur des pratiques de rupture. Les riches peuvent être membres de la communauté sans se défaire de leurs biens. La *Didachè* et la *Traditio apostolica* ne donnent que peu d'indications sur les frontières entre chrétiens et païens dans la vie quotidienne : seuls sont abordés les problèmes posés par l'exercice de certains métiers et l'examen de la conduite morale des catéchumènes au moment de la demande du baptême : acteurs, gladiateurs, professeurs, clowns et magiciens sont priés de gagner leur vie par d'autres occupations. Le soldat est admis, à condition qu'il jure qu'il ne tuera pas sur le champ de bataille, le *leno* et la prostituée sont refusés s'ils ne changent pas de métier. La *Didascalie* exige des baptisés qu'ils évitent les réunions avec les païens, y compris les fêtes et la fréquentation du théâtre, dans la tradition juive : que les chrétiens fréquentent des chrétiens. Peut-on en conclure que l'ouvrage est dirigé contre une classe sociale précise, les riches et les gens cultivés, qui ignoraient les barrières entre eux et les païens ou bien les avaient abaissés, surtout dans le domaine des mondanités ? La conclusion rejoindrait l'analyse du *Pédagogue*. Les canons des conciles d'Elvire (306) reprennent dans leurs grandes lignes les interdictions des textes disciplinaires antérieurs en insistant sur les cas d'idolâtrie indirects (flamines, duumvirs chrétiens, propriétaires chrétiens qui prendraient à leur charge les sacrifices des locataires de leurs champs...).

Un livre donc qui clarifie et synthétise les positions chrétiennes déjà connues à l'égard des pratiques païennes. De façon conséquente, les textes de Tertullien sont cités d'après la série C.C., qui fait autorité, avec quelques emprunts aux S.C. (C. Munier, M. Turcan) qui auraient demandé une explication. D'autres textes, comme les Actes des martyrs par exemple, auraient pu illustrer ou nuancer les affirmations de Tertullien et de Clément qui règnent en maîtres absolus sur l'étude.

François Heim.

Jürgen Dummer & Meinhof Vielberg (Hg.), *Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie* : Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 19), 2008, 178 pages.

La notion de « leitbild » est féconde chez les collègues allemands. Les volumes se suivent qui portent le mot dans le titre, en particulier dans la collection « Altertumswissenschaftliches Kolloquium ». Deux groupes de travail interdisciplinaires (histoire littéraire, histoire et sciences religieuses), domiciliés l'un à Iéna, l'autre à Münster, multiplient les études centrées sur la notion des figures de direction. Le volume 17 de la collection dirigée par Johannes Hahn et Meinhof Vielberg est consacré à la définition « des formes » et des « fonctions » de ces « figures de direction », ni chefs qui entraînent une troupe, ni exemples admirés par la foule, ni modèles proposés à l'imitation, ni figures emblématiques, incarnant une époque, mais personnages en vue qui aident leurs contemporains à maîtriser leurs hésitations dans la vie religieuse ou politique (*ibid.*, p. 36 n. 18). Le tome 18 de la collection est composé de six contributions, précédées d'une *Préface* des éditeurs, et suivi d'un registre de noms propres, de *realia* et des noms des auteurs anciens.

Hanns Christof Brennecke présente Marcion comme le novateur qui rejette l'Ancien Testament et son Dieu, le créateur d'un monde imparfait, le Dieu des Juifs nécessairement imparfait lui aussi. Si Marcion ne peut plus être considéré comme le premier à se soucier d'établir un « canon » des récits néo-testamentaires, il est pourtant le premier à avoir essayé d'établir, selon des règles de philologue, le texte du Nouveau Testament. A-t-il vraiment parlé de deux dieux ? Jésus-Christ est envoyé par le Dieu bon et parfait pour racheter un monde perdu, créé par le Dieu de l'Ancien Testament. Cette différenciation entre le Dieu créateur et le Dieu-sauveur a déclenché une réaction scandalisée de la part des communautés du IIe siècle qui affirmait leur foi en un seul Dieu. Marcion a été réhabilité par le grand Harnack qui estimait nécessaire une nouvelle Réforme qui séparerait définitivement juifs et chrétiens, sans compter l'essai avorté des « chrétiens allemands » d'obédience national-socialiste.

E. Dassmann présente « Ambroise de Milan (339/40-397) comme évêque paléochrétien en lutte pour la liberté de l'Eglise et la pureté de la foi ». Rappel des circonstances de son élection, engagements contre le paganisme survivant, conversions obtenues par ses sermons, relations avec le judaïsme avec le rappel de l'affaire de Callinicon, démêlés avec des hérétiques, en particulier les ariens et l'affaire des basiliques : des rappels un peu longs permettent à l'auteur de récuser l'accusation d'intolérance lancée contre Ambroise, bien que sa théologie ecclésiale et son attitude politique s'opposent parfois. Il reste un enfant de son époque.

Michael Durst présente « Hilaire de Poitiers comme " figure de direction orthodoxe " de l'Antiquité tardive ». Récapitulation de l'importance théologique et historique d'Hilaire, survol de sa vie et de son œuvre, puis réception d'Hilaire et appréciation portée sur lui durant la deuxième moitié du IVe siècle (les évêques gaulois, Lucifer de Cagliari, Martin, Sulpice Sévère), puis par Rufin d'Aquilée et les historiens de langue grecque (Socrate, Sozomène) par Jérôme, par Augustin, par les auteurs latins et italiens du Ve siècle, par les écrivains ecclésiastiques d'Afrique du Nord, par Cassiodore, enfin par les écrivains gaulois du VIe siècle. La notoriété d'Hilaire n'a cessé de grandir comme saint, évêque et théologien. Une fresque donc qui vaut surtout par l'évocation de la survie d'Hilaire.

Günther Christian Hansen évoque la distance littéraire d'une parabole : « Hercule et les deux voies. Le cynique comme figure de direction dans l'Antiquité tardive ». Rappel de la naissance de la fable : Xénophon en attribue l'invention à Prodicos ; elle est à mettre en tout cas en relation avec la littérature socratique. La

mise en scène de la situation banale du jeune homme, appelé à choisir entre le vice (*kakia*) et la vertu (*arètè*) a été reprise par des représentants de la littérature mondiale : Philon d'Alexandrie, Dion de Pruse, Thémistius, des auteurs chrétiens (Justin, Basile de Césarée), jusqu'aux humanistes allemands (Sébastien Brant, Chélidonius, Hans Sachs), des auteurs d'opéras, nombreux surtout au XVIII^e^ siècle (entre autres Jean-Sébastien Bach). Hercule comme porte-enseigne de la vertu, se situe dans la tradition des cyniques qui a traversé les siècles.

Thomas KREMER raconte la lutte entre Ephrem le Syrien et Bardesane d'Edesse, distants d'un siècle et demi. Il met en lumière l'arrière-plan de cet affrontement et son contexte historique : une controverse entre le christianisme (Bardesane) et des relents de cosmologie parthe. Tour à tour sont présentés Bardesane et Ephrem, leur vie et leurs legs spirituel ; leur cosmologie et leur anthropologie : Bardesane est difficilement saisissable. Il apparaît pourtant qu'Ephrem s'en est pris à trois motifs essentiels de sa pensée : le vide qui entoure Dieu, scandale pour Ephrem pour qui la plénitude de Dieu ne peut être confinée dans un espace, puis l'importance que Bardesane accorde aux ténèbres, pour Ephrem chemin direct vers le dualisme, enfin l'anthropologie, Bardesane place la vie humaine sous le signe d'un *fatum* cosmique, Ephrem réhabilitant la liberté.

La courte étude (11 p.) de Judith M. LIEU sur « Mémoire et identité : la découverte paléochrétienne du passé », qui termine le volume essaie de montrer que les chrétiens se différenciaient de la masse des citoyens romains, et non seulement assumaient cette différence mais la revendiquaient. Les chrétiens avaient conscience de leur identité quand, rarement, ils se désignaient par leur nom, mais surtout quand ils employaient dans leurs discours le « nous » s'opposant à « les autres ». Ce qui, aujourd'hui comme autrefois, permet de se forger et d'exprimer une identité, c'est d'avoir un passé qui devient présent à travers une continuité retrouvée grâce au souvenir. Déjà Méliton rappelle les premières heures du christianisme de même que Théophile d'Antioche, puis Justin surtout dans le *Dialogue avec Tryphon* : ses souvenirs remontent aux patriarches. Enfin, caractéristiques sont les écrits intertestamentaires comme le livre d'Esdras, et les écrits couramment appelés hellenistico-juifs transmis à l'intérieur de la tradition chrétienne. Les *Actes des apôtres* apparaissent comme une exception : la tentation de construire une nouvelle histoire qui traverse l'histoire romaine et rompt avec le judaïsme. En réalité, dans beaucoup de textes des années 100-150, le christianisme se veut la continuité et l'achèvement du judaïsme. Les frontières nettes et les ruptures seront postérieures.

Un livre composite donc, une succession de monographies qui entrent difficilement dans une thématique, fût-elle largement ouverte ; même le *Leitbild* n'est pas assez ample ni assez vague. La clarté et l'honnêteté de chaque contribution constituent les meilleurs atouts de l'ouvrage qui peut se recommander pour une introduction à chacun des auteurs étudiés, en particulier Marcion, Ambroise et Hilaire. La dernière contribution — mémoire et identité — soulève des questions non résolues et mériterait une poursuite sérieuse ; éliminer de la littérature paléochrétienne du II^e^ siècle (p. 167) le Christ comme référence historique et comme fondateur de la religion qui dès 45 porte son nom est pour le moins surprenant (Ac 11, 30), même avec la caution de Théophile d'Antioche.

François HEIM.