

Recensions

ÉCRITURE SAINTE

Bruce LOUDEN, *Homer's Odyssey and the Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 1 vol. de VIII-360 p.

La question des influences grecques possibles sur les auteurs sacrés de l'Ancien Testament s'est longtemps heurtée à des relais que l'on croyait impossibles à reconstituer entre les deux civilisations. Le présent livre offre quelques éléments de réponse. L'A. procède pour cela en deux temps; tout d'abord, il démontre surabondamment « que la Genèse partage plus de genres mythiques avec l'*Odyssee* qu'avec n'importe quel autre récit de l'Antiquité » (p. 3), hypothèse reprise en conclusion : « L'*Odyssee* combine des genres mythiques bien distincts, que l'on trouve aussi dans les autres cultures proche-orientales; même si l'on a relevé des parallèles mésopotamiens (en particulier *Gilgamesh*), égyptiens et ougaritiques, ce sont les mythes de l'Ancien Testament qui en offrent de loin le plus grand nombre » (p. 314). Dans un second temps, en conclusion, il montre que l'influence grecque sur les auteurs sacrés est plus vraisemblable que la réciproque.

L'étude vaut surtout pour les parallèles exclusivement structuraux décelés par l'A. entre Homère et la Bible. Chaque chapitre est consacré à un épisode prélevé chez l'éducateur de la Grèce et comparé à son analogue biblique; il confronte ainsi Hélène à Rahab, Ménélas à Jacob (chap. 2);

les conseils divins résolvant la perte des humains dans l'*Iliade* et l'*Odyssee* avec le Déluge (*Gn* 6-9) ou la destruction de Sodome et Gomorrhe (chap. 1); la *vékua* d'*Odyssee*, 11 avec la sorcière d'En-Dor et même l'allégorie de la caverne (chap. 9). Un chapitre peut-être moins convaincant est celui où l'A. tente de comparer l'errance d'Ulysse déguisé en mendiant (*Odyssee*, 14-22) avec le dépouillement du Verbe fait chair; c'est le seul chapitre où les parallélismes semblent forcés, ce qui conforte la nature peu épique des Évangiles. Certains parallèles sont particulièrement inattendus, tel celui de Rachel avec Médée (elles usent de plantes magiques pour faciliter la fécondité) ou de Rébecca avec Héra (usage de déguisements pour venir en aide à un héros qu'elles protègent, tromperie de leur mari respectif, serment qu'elles leur arrachent par ruse; cf. p. 145).

Un des chapitres les plus brillants concerne la similitude frappante existant entre le péché de l'équipage d'Ulysse à Thrinacie et celui d'Israël avec le veau d'or. La liste des parallèles est impressionnante; un groupe d'hommes en route pour un éprouvant voyage de plusieurs années qui doit les ramener dans leur patrie; leur chef a une relation personnelle avec la divinité (p. 223); le groupe murmure lorsqu'une attente prolongée en un même lieu accroît ses difficultés (p. 224); d'ailleurs, le groupe a déjà manifesté dans

le passé des tendances rebelles, surtout lorsqu'il était éprouvé par la faim et la soif (p. 226-227); des phénomènes météorologiques étranges se produisent pendant l'attente (p. 225); le groupe profite de l'absence de son chef pour se révolter (p. 228) et se donne un autre guide (p. 229), d'ailleurs proche parent de son chef légitime (p. 230); ce nouveau guide a déjà exercé dans le passé des responsabilités sur le groupe (p. 231), mais il conduit le groupe à des rites sacrilèges (p. 231), explicitement interdits par la divinité (p. 232), en une parodie des fêtes et rites prescrits (p. 233); les transgresseurs sont bien conscients de leur sacrilège (p. 234); les deux mythes paraissent concernés par l'édification d'un temple jusque-là inexistant (p. 235); un conseil a lieu alors pour délibérer du châtement des coupables (p. 237); dans les deux cas, le chef est épargné, car il n'a pas pris part au sacrilège (p. 238); en revanche, le guide illégitime est épargné dans l'Exode, tué dans l'*Odyssee* (p. 239).

La Genèse fournit le plus grand nombre de parallèles, à la fois microstructuraux (combat avec des dieux, cf. Ménélas et Protée / Jacob et l'Ange) et macrostructuraux (mythe « argonautique » de Jacob ramenant une épouse de son lointain exil, théoxénie). C'est seulement en conclusion que l'A. aborde la question de l'influence éventuelle des récits bibliques sur l'*Odyssee* ou inversement. Chypre aurait constitué le trait d'union entre les Grecs et le monde sémitique aux alentours de l'an 1000 jusque vers 800 (p. 318), même si l'on ne peut exclure la date de 1200 (p. 320). Cette île est demeurée la plus fidèle aux traditions mycéniennes de l'âge obscur; une fois au moins, elle fournit le cadre d'un possible parallélisme entre Homère et la Bible: ainsi lorsqu'Ulysse se fait passer pour un Crétois du contingent achéen lancé contre Troie, plus tard *venu comme esclave* soit en Égypte, soit à Chypre par un Phénicien mal intentionné (parallèle dans l'histoire de Joseph

en *Gn* 37-40). Selon l'A., il faut faire remonter les contacts réciproques jusqu'au XII^e siècle: « Les parallèles entre l'*Odyssee* et la Genèse [...] sont en fait plus grands que ceux qui existent entre le retour d'Ulysse et celui d'Agamemnon, d'Ajax, de Nestor ou de Diomède. [...] Je soupçonne sans pouvoir le prouver que cela indique la diffusion d'une culture agissant sur l'autre; les parallèles sont trop nombreux et frappants pour s'expliquer par une ressemblance générique » (p. 320-321); l'influence de la culture grecque sur l'hébraïque est beaucoup plus vraisemblable que l'inverse; en effet, Jason était alors plus connu que Jacob, Héra que Rébecca, Héraclès plus qu'Ésaü et Ulysse plus que Joseph. Le grec était bien plus diffusé que l'hébreu. Un autre canal pourrait bien avoir été constitué par les Philistins, que l'A. identifie aux Mycéniens sur la base de découvertes archéologiques. La fin des unions entre les dieux et les filles des hommes — déplorée comme marquant le terme de l'âge des Héros dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, v. 247-253, et peut-être évoquée dans le châtement implicite des *Nephilim* en *Gn* 6, 2-4 — relève *in fine* d'un genre apocalyptique. L'A. pense qu'il s'agit d'une allusion à la chute des civilisations de l'âge du bronze sous les coups de boutoir philistins; ce serait une autre trace de l'intrusion mycénienne dans la sphère sémitique.

L'essai de datation de l'A. est sa partie la plus fragile, celle où il dépend le plus de la littérature secondaire. Cela laisse intacte son admirable analyse structurale, et entier le mystère que constitue pour l'exégète cette pénétration massive de l'épopée dans la Bible, pour constituer au final un livre intégralement différent de toute la littérature proche-orientale.

fr. Renaud SILLY, o.p.

Mareike Verena BLISCHKE, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis*, « Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 26 », Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 1 vol. de XII-312 p.

La doctrine de la *Sagesse de Salomon* relative aux fins dernières de l'homme a fait l'objet de travaux remarquables par Pierre Grelot dans le *Mémorial Albert Gélén* de 1961 et par Marco Nobile dans le *Festschrift Maurice Gilbert* de 1998, mais il n'y avait point encore d'étude systématique comme celle à laquelle se livre l'A. dans sa thèse soutenue à Mayence en 2007. À l'inverse de ses devanciers, elle refuse de subordonner l'eschatologie de la *Sagesse de Salomon* à l'apocalyptique, et donc la doctrine sur les fins dernières de l'individu au dévoilement de secrets concernant la fin des temps et du monde tel que nous le connaissons. « Dans la *Sagesse de Salomon*, on ne trouve guère les expressions consacrées de l'apocalyptique, dont elle évite les "topoi" dans sa description du jugement final. [...] L'intérêt de cet écrit consiste dans la description du sort de l'individu après la mort [...]. La *Sagesse de Salomon* se réfère à des écrits de l'Ancien Testament déjà considérés comme canoniques, et laisse de côté la plupart des écrits apocalyptiques, quand elle ne les ignore pas tout simplement » (p. 11).

La clef de l'eschatologie du livre se trouve pour l'A. dans son premier verset : « Aimez la justice, vous qui gouvernez la terre, entretenez de droites pensées sur le Seigneur, avec simplicité de cœur, cherchez-le » (Sg 1, 1). « La première partie [du livre : Sg 1, 1 - 6, 21] fonde l'appel à l'amour de la justice par la mise en scène du jugement eschatologique, où la justice décide de la subsistance [de l'âme du défunt jugé] ; la deuxième partie [6, 22 - 11, 1] présente la sagesse comme le moyen de rendre possible l'amour de la justice ; la troisième [11, 2 - 19, 22] développe l'exhortation fondamentale à aimer la justice » (p. 267). La justice est

nommée dans le livre « immortelle » (1, 15), « racine d'immortalité » ; « connaître Dieu » et « éprouver sa force », c'est faire l'expérience de la « justice complète » (15, 3). Le livre présente l'amour comme le moyen de « s'approprier la justice, afin d'être attiré dans sa sphère, d'avoir part à son immortalité » (p. 77). C'est la justice encore « qui donnera la possibilité de subsister lors du jugement » annoncé par Sg 1, 8-9 (p. 88). Conformément au judaïsme de l'A., elle désigne l'état global de l'homme intérieurement régénéré par la pratique de la Loi de Moïse : « Alors que l'*ἀθανασία* peut être considérée comme un terme générique désignant l'immortalité, le concept d'*ἀφθαρσία* [incorruptibilité] exprime une authentique subsistance de l'existence humaine » (p. 265).

La *Sagesse de Salomon* fonde la subsistance de l'âme sur la pratique de la vertu, qui fait tendre l'individu à une plus grande intensité de son être et écarte ainsi la menace de la mort — non du décès physique, mais de la mort spirituelle. Plutôt que par l'affirmation ambiguë d'une immortalité substantielle de l'âme qui peut apparaître comme une écrasante obligation voire un fardeau, la *Sagesse de Salomon* se place au plan moral et théologique. La vie en commun avec la *Sagesse* prépare déjà en l'homme une éternité de bonheur. C'est pourquoi l'eschatologie sanctionne la progression dans la vertu. La *Sagesse de Salomon* nous met ainsi en présence d'une conception « qualitative » de l'immortalité, conforme à l'enseignement biblique sur la vie bonne guidée par les commandements de Moïse. Une fois de plus, le judaïsme alexandrin nous apparaît comme le lieu de la première synthèse entre les aspirations confuses des philosophes, qui plaçaient le bien vivre au-dessus de toute autre considération, et la condition *sine qua non* du bonheur pour les juifs, à savoir l'amitié avec Dieu.

fr. Renaud SILLY, o.p.

Conleth KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus, Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origin, Enlarged with A Biographical Sketch of Kearns* by Gerard Norton, *An Introduction to Kearns' Dissertation* by Maurice Gilbert, *Bibliographical Updates (1951-2010)* by Núria Caldach-Benages, Edited by Pancratius C. Beentjes, « Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 11 », Berlin - New York, De Gruyter, 2011, 1 vol. de x-334 p.

Il n'est pas rare dans le monde académique de rencontrer des ouvrages qui font autorité et que l'on cite largement mais qui, faute de publication en bonne et due forme, circulent sous forme de méchantes photocopies réservées à un trop rare public. C'était le cas de la thèse de 1951 du dominicain irlandais Conleth Kearns sur le texte long de l'*Ecclésiastique*, jusqu'à ce que le Professeur Beentjes la numérise et la publie chez De Gruyter dans une collection facilement accessible.

Il est notoire que la *Sagesse de Ben Sira* a connu un processus de croissance organique dès sa première publication, processus qui se poursuivit longtemps sans entraves du fait de l'absence de recension d'un livre qui ne figurait pas dans le canon hébraïque. D'où les écarts quantitatifs très importants entre les grandes versions : fragments hébreux découverts à la Genizah du Caire, à Massada et à Qumrân, *grec I* du petit-fils, *grec II* représenté par le manuscrit 248 et sa famille, latin de la *Vetus latina* peu retouché par saint Jérôme, syriaque enfin traduit sur un original hébreu apparenté au *grec II*.

Selon Kearns, le texte de Ben Sira fit rapidement l'objet d'un processus éditorial qui se développa surtout dans le domaine de l'eschatologie. Ben Sira (auteur de *hébreu I*) témoigne en la matière d'un « conservatisme sans compromission [...] », il refuse d'admettre la possibilité de considérations nouvelles sur la vie future [...];

la méchanceté d'un homme doit recevoir sa récompense en cette vie, ou, à défaut, dans la personne des enfants qui lui survivent, puisqu'il n'y a pas de rétribution dans le Shéol » (p. 103, citant R. Charles); dès le *grec I* du petit-fils, qui affecte pourtant une fidélité scrupuleuse à l'œuvre du grand-père, mais fut réalisé sur une copie hébraïque qui avait déjà évolué par rapport à l'original, des inflexions importantes apparaissent. Ainsi en *Si* 7, 17, où l'hébreu (« De plus en plus, rabaisse ton orgueil, car l'espoir de l'homme ce sont les vers ») affirme qu'il n'y a pas de vie au-delà de l'horizon terrestre, tandis que le *grec I* (« Humilie-toi profondément, car le feu et les vers sont le châtement de l'impie [ἐκδίκησις ἀσεβῶς] ») annonce la punition des péchés au-delà de la mort.

Ce n'est toutefois qu'un début puisque, selon l'A., les additions se sont multipliées au point d'aboutir à faire de la sagesse vénérable de Ben Sira un petit compendium de doctrine eschatologique, connu de nous par le *grec II* proche de la *Vorlage* de la version latine. C'est ce texte que l'A. nomme indifféremment *Siracide II* ou *texte long*.

La méthode de l'A. consiste à comparer les additions du grec, du latin et du syriaque, avec les parallèles de la littérature intertestamentaire, afin de déterminer si elles ont vraiment un sens eschatologique, avant de préciser la doctrine de *Sir. II* pour, enfin, dater et localiser le *texte long*. Son enseignement encore flou sur la *résurrection des corps* situerait ce dernier à un stade intermédiaire de l'eschatologie juive, influencé surtout par 1 *Hénoch*, mais très peu par la littérature judéo-hellénistique. La dépendance aux *Psaumes de Salomon* 3 et 15 suggère l'époque d'Alexandre Jannée (premier quart du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ; cf. les conclusions, p. 274-276). La démonstration de l'A. sur une origine esénienne de *Sir. II* (p. 279-302) ne fait pas consensus parmi les exégètes, même si elle a toujours des partisans. C'est la partie la moins assurée de la thèse.

Il est impossible de résumer ici la riche doctrine sur les fins dernières de *Sir. II* parfaitement résumée en tous ses points par les tables disponibles aux p. 245-277. On remarquera surtout l'analyse exhaustive aux p. 177-198 de la fameuse addition latine de 24, 32 (45 lat.) où la sagesse personnalisée s'écrit : « Je pénétrerai dans les parties inférieures de la terre, je visiterai tous ceux qui dorment et j'illuminerai ceux qui espèrent en Dieu. » L'A. montre que cette addition, qui passa longtemps pour une interpolation chrétienne inspirée par le dogme de la Descente du Christ aux enfers, est en réalité parfaitement homogène, tant dans son vocabulaire que dans sa doctrine, avec des thèses juives. L'évolution du *Siracide* dans le judaïsme témoigne pour l'A. de cette préparation prochaine qui s'épanche dans le Nouveau Testament. On remarquera d'ailleurs la mise au point théologique très instructive des p. 303-310, où l'A. cherche à prouver le caractère *inspiré* des additions de *Sir. II*.

fr. Renaud SILLY, o.p

Michel GOURGUES, « *Je le ressusciterai au dernier jour* », La singularité de l'espérance chrétienne, « Lire la Bible, 173 », Montréal, Médiaspaul / Paris, Cerf, 2011, 1 vol. de 232 p.

La déclaration répétée de Jésus en *Jn 6* : « Je le ressusciterai au dernier jour » « rend compte en condensé de l'auteur, des bénéficiaires et du moment de la résurrection » (p. 5). Elle sert donc opportunément de titre à l'ouvrage dans lequel l'exégète dominicain canadien Michel Gourgues se propose de retracer la genèse et l'évolution de l'espérance chrétienne, depuis l'enseignement de Jésus lui-même jusqu'aux énoncés de la tradition johannique, en passant par les documents liturgiques primitifs et la profonde élaboration théologique de saint Paul. La méthode uti-

lisée est celle de l'exégèse historico-critique : les textes retenus, qui marquent les jalons d'une maturation dans la formulation de l'espérance chrétienne, sont situés dans leur contexte littéraire, historique et théologique. Ils sont analysés avec acribie, tant dans leurs structures que dans leur vocabulaire, de manière à déterminer le contenu exact de leur enseignement.

L'A. commence par dresser un inventaire de la doctrine néo-testamentaire sur les « fins dernières » à partir de la proclamation johannique et il répertorie les questions auxquelles l'enquête exégétique devrait apporter une réponse (chap. 1). Sans être une nouveauté absolue, puisqu'elle est attestée aussi bien dans l'Ancien Testament (« rarement et tardivement » [p. 7]) que dans le judaïsme intertestamentaire, la résurrection n'en est pas moins « le visage spécifique » que prend l'espérance chrétienne, spécialement avec l'événement décisif que représente la résurrection « anticipée » de Jésus le troisième jour. Or Jésus n'est pas seulement le premier bénéficiaire de la résurrection, mais il est aussi l'auteur de la résurrection que les croyants espèrent pour le dernier jour, tout en y participant déjà de quelque manière. Les chapitres suivants retracent la manière dont ces grandes vérités ont été progressivement explicitées dans le Nouveau Testament.

Jésus lui-même a clairement pris position en faveur de la doctrine, alors controversée, de la résurrection des morts, en *Mc 12*, 18-27 et parallèles (chap. 2). La foi en la résurrection, « manifestation par excellence de la puissance de Dieu » (p. 45), découle selon l'enseignement du Christ « de la confiance dans la fidélité et la puissance d'un Dieu qui tient parole » (p. 57). La manière dont il répond aux objections des sadducéens fondées sur une représentation matérialiste du monde de la résurrection montre aussi que, pour Jésus, la résurrection « impliqu[e] une transformation par rapport au mode de vie terrestre » (p. 48).

Chez les premiers chrétiens, « la foi en la résurrection [de Jésus] débouche sur l'espérance de la résurrection » (p. 61) à la suite du Christ (chap. 3). L'extrait d'une hymne baptismale que l'on trouve en *Ep* 5, 14 — « Réveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts et le Christ t'illuminera » — traduit une « expérience de communion déjà inaugurée à la vie du Ressuscité » (p. 81) à travers le sacrement du baptême. C'est par et dans le baptême que les croyants ressuscitent déjà avec le Christ. *2 Tm* 2, 11 — « si nous sommes morts avec lui, nous vivrons aussi avec lui » — pourrait aussi faire écho à « une hymne qui devait être utilisée en contexte baptismal » (p. 89) et qui définissait, en fonction de l'horizon dernier de l'espérance chrétienne, « une sorte de programme de vie portant sur les attitudes fondamentales d'endurance et de fidélité attendues des croyants par suite de leur attachement et de leur rattachement au Christ ressuscité » (p. 91). *2 Tm* actualise cet enseignement pour des missionnaires confrontés aux épreuves.

C'est à saint Paul qu'il revient d'avoir donné à la certitude croyante en la résurrection sa première forme théologique. Le grand texte de *1 Co* 15, minutieusement analysé, est ainsi au centre de l'enquête de l'A. (chap. 4). M. Gourgues y discerne quatre parties. Paul rappelle tout d'abord aux Corinthiens que la résurrection du Christ est le cœur même de leur foi (15, 1-11), puis que « sur la foi en la résurrection du Christ vient se greffer l'espérance de la résurrection à la suite du Christ » (p. 104) (15, 12-34). Ayant ainsi étroitement lié résurrection du Christ et résurrection des croyants dans le Christ, Paul s'interroge ensuite sur la condition du corps ressuscité (15, 35-49), car il semble bien que les hésitations des Corinthiens relatives à la résurrection proviennent de la « difficulté à se représenter le corps de résurrection » (p. 107). Paul avance alors plusieurs images qui ont en commun de montrer

« la vie surgissant de la mort, la part de continuité et la part de discontinuité reliant deux états consécutifs » (p. 122). Dans une quatrième partie, Paul renvoie à un accomplissement eschatologique encore attendu (15, 50-58), car « la résurrection n'est pas à situer après la mort individuelle des croyants, elle possède une dimension collective et se rattache à la phase d'achèvement du monde » (p. 128).

2 Co « témoigne d'une évolution de Paul dans sa représentation de l'au-delà de la mort » (p. 132) (chap. 5). L'Apôtre vient en effet de traverser une épreuve redoutable (sans doute d'intenses persécutions) où il a frôlé la mort. Mais cette « expérience de la fragilité et de l'épreuve s'est avérée être un lieu privilégié de croissance et d'approfondissement de l'espérance » (p. 168). D'une part, il apparaît que l'espérance en « la pleine conformité eschatologique à la vie du Seigneur ressuscité » (p. 185) « modifie réellement la façon de voir et de vivre la vie, en particulier lorsque celle-ci se fait rude et, à vue humaine, sans issue apparente » (p. 189). D'autant que Paul opère une « lecture théologique » (p. 164) des souffrances apostoliques endurées pour l'annonce de l'Évangile : elles sont une participation aux souffrances du Christ et produisent donc réconfort et consolation chez les croyants. D'autre part, confronté à la perspective de sa mort imminente, Paul envisage désormais la possibilité de mourir avant le retour du Christ. Il élabore alors « une représentation nouvelle » (p. 201), celle d'une sorte d'état intermédiaire dans lequel, immédiatement après la mort, ayant quitté leur tente mortelle, les croyants demeurent « auprès du Seigneur » (*2 Co* 5, 8), mais sans participer encore pleinement à l'accomplissement eschatologique. *Ph* 1, 20-24 confirme cette avancée (cf. p. 204-209).

Le travail de M. Gourgues sur la singularité de l'espérance chrétienne telle qu'elle se révèle dans les textes du Nouveau Testament n'est peut-être pas

exhaustif (il n'est, par exemple, presque pas fait référence aux textes de l'*Apocalypse*), et il est aussi dommage que plusieurs des questions soulevées dans le chap. 1, comme celle concernant les bénéficiaires de la résurrection — les seuls croyants? — (cf. p. 27-30), n'aient pas fait l'objet d'une réponse plus systématique. Il n'en constitue pas moins une précieuse mise au point que l'on ne saurait trop recommander, spécialement aux dogmaticiens qui ont à traiter des « fins dernières ». En effet, ce livre manifeste bien l'homogénéité du développement doctrinal néo-testamentaire. En outre, il montre que l'hypothèse d'une résurrection individuelle à l'heure même de la mort n'a aucun fondement scripturaire. Au contraire, saint Paul « paraît envisager ce que l'on a coutume de désigner comme "l'état intermédiaire" consécutif à la mort mais antérieur à la résurrection finale, où, tout en étant "auprès du Seigneur", on ne sera pas encore parvenu à la pleine communion au mystère du Christ découlant de la résurrection à sa suite » (p. 201-202).

fr. Serge-Thomas BONINO, o.p.

HISTOIRE

Jérusalem antique et médiévale, Mélanges en l'honneur d'Ernest-Marie Laperrousaz, Sous la direction de Caroline Arnould-Béhar et André Lemaire, « Collection de la Revue des Études juives, 52 », Paris-Louvain-Walpole (MA), Peeters, 2011, 1 vol de vi-200 p.

Ce volume de mélanges offerts à un grand connaisseur du judaïsme intertestamentaire, qui eut le bonheur de fouiller le site de Qumrân en compagnie du P. de Vaux dans les années 1950, offre des contributions très instructives sur la topo-

graphie de Jérusalem à partir des sources littéraires antiques, de l'épigraphie et de l'archéologie. Les périodes étudiées vont du début du deuxième millénaire à la période byzantine, avec une contribution anecdotique sur la période médiévale. L'ouvrage illustre à sa façon le retentissement inattendu que peut prendre toute découverte archéologique ou philologique en Terre sainte, pour aider à comprendre les saintes Écritures. Témoignage, par exemple, la courte contribution de Fawzi Zayadine sur les sanctuaires de dieux guérisseurs en Orient (p. 153-160). Il nous apprend qu'il existait « à Jérusalem, [près de la piscine Probatica, proche de l'actuelle église Sainte-Anne], du temps de Jésus, un temple à Asclépios identifié à Sérapis » (p. 158). Cela jette une lumière remarquable sur le miracle de la piscine de Bethesda en *Jn* 5 qui eut lieu à proximité immédiate, dans la piscine Probatica. Le Christ a ainsi « voulu montrer qu'il était le seul "dieu-guérisseur" et que les cultes d'Asclépios-Sérapis étaient bien terminés » (p. 160).

Témoigne aussi de cette grâce particulière de la Terre sainte la contribution d'André Lemaire sur le nom « Dieu de Jérusalem » (cf. *Esd* 7, 19 et 2 *Ch* 32, 19) pour désigner Yahvé (p. 49-58); ce dénominateur de la divinité nationale apparaît dans l'inscription de Khirbet Beit Lei datée de 701, où Yahvé reçoit aussi le nom de « Dieu de la Terre ». Un ostracon de la même époque le nomme « Dieu "El" créateur de la terre ». Il faut en conclure que, dès l'époque royale, la foi israélite n'adorait pas seulement en Yahvé une divinité nationale, mais confessait déjà sa seigneurie universelle. Par ailleurs, ces inscriptions prouvent l'assimilation sous la royauté du grand Dieu El vénéré à Jérusalem (cf. *Gn* 14, 18-20) avec le Yahvé de la tradition spécifiquement israélite. Ces inscriptions attestent modestement une ancienne intuition de la théorie documentaire selon laquelle les traditions

yahvistes et élohistes sont précisément les plus anciennes du Pentateuque.

La contribution la plus originale du livre est celle de Simon Mimouni qui, à partir d'une analyse minutieuse de toutes les sources existantes, démontre l'historicité de la migration des chrétiens de Jérusalem à Pella lors de la première révolte juive (p. 109-130). Il pense qu'elle fut « imposée par les autorités romaines » (p. 124) cherchant à s'assurer des individus qui ne leur étaient pas hostiles. Les conséquences d'une reconnaissance de l'historicité de la migration à Pella sont importantes pour les origines obscures de la communauté hérétique des Ébionites, précisément localisée à Pella. L'A. suggère que l'Église judéo-chrétienne en exil se serait alors divisée entre les partisans de Siméon bar Clopas (un des « frères » de Jésus mentionnés en Mc 6, 3), bientôt rentré avec les siens à Jérusalem où il ouvrit une synagogue sur le Mont Sion, et les partisans de Théboutis (cf. *Histoire ecclésiastique*, IV, 22, 5 d'Eusèbe), lesquels auraient constitué quelques décennies plus tard le groupe des Ébionites, « les divergences doctrinales entre les deux groupes ne se produisant [...] que quelques décennies après leur séparation dont l'origine relèverait alors d'un conflit de succession » (p. 129). Ainsi la dérive doctrinale des Ébionites attesterait déjà que, dans l'Église du Christ, l'errance dans la foi procède souvent de la rupture de communion avec la grande Église représentée par ses pasteurs légitimes.

fr. Renaud SILLY, o.p.

Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain, « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes », Sous la direction de Nicole Belayche et Simon C. Mimouni, « Collection de la Revue des Études juives, 7 », Paris-Louvain-Walpole (MA), Peeters, 2009, 1 vol. de VIII-510 p.

L'ouvrage constitue une importante somme de recherches de première main menée par des enseignants venus de France, d'Italie et d'Allemagne, et consacrée à la délicate question des identités religieuses dans l'Antiquité. Selon la méthode de l'EPHE, le « groupe de travail s'est armé du minimum de prémisses épistémologiques » (p. 8), épargnant ainsi au lecteur la lourdeur des préliminaires méthodologiques qui déparent tant de productions contemporaines. La conclusion selon laquelle « l'identité antique repose principalement sur trois éléments distincts : une terre, un peuple et une ou des divinités », de sorte que cette identité est « à la fois géographique, ethnique et religieuse » (p. 494), n'a rien de spécialement innovant. Toutefois, l'objectif plus ou moins avoué du groupe de travail consistait à définir si « l'émergence du christianisme avait fait naître une identité religieuse d'un type nouveau » (p. 7).

Peut-on dire en effet que « la question essentielle qui se joue au cours de l'Antiquité tardive », avec l'avènement du christianisme, est « celle d'une modification en profondeur de la nature même du phénomène religieux » (p. 495)? L'intérêt principal du livre consiste, à notre sens, à montrer que la prise de distance des auteurs chrétiens avec l'ancien idéal civique et religieux n'est pas égale chez tous. En voici deux exemples. Remarquablement analysé par Blandine Colot, « Retour au monothéisme et identité chrétienne de Rome » (p. 253-272), Lactance « converti[t] en termes chrétiens [...] ce que Rome [nouveau cadre de réalité pour le chris-

tianisme] contenait de fondamental et prégnant : son idéologie politico-religieuse d'universalité, qui possédait par ailleurs son versant d'éternité » (p. 256). Pour y parvenir, Lactance postule l'existence d'un monothéisme originel, dévoyé par la descendance ou *gens* de Cham en un polythéisme que Lactance explique à grands renforts d'evhémérisme. La *gens* de Noé par Sem demeura quelque temps fidèle au culte de l'unique vrai Dieu avant de déchoir elle aussi ; abandonnant ainsi à l'infidélité ou à l'idolâtrie le concept ambigu de *gens*, Lactance revendique pour les chrétiens celui tout aussi romain de *stirps* : le *populus christianus* pour sa part « ne représente pas autre chose pour Lactance que tous les êtres de cette universelle et unique généalogie exerçant une juste *pietas* envers le Dieu [...] à l'origine de tous les hommes » (p. 265). De cette manière, la conversion de Rome « se présente [...] comme un *retour* à l'origine du dieu unique, permettant aux hommes, Romains aussi bien, et quels que soient les écarts et détours intervenus dans leurs "parcours", de *retrouver* leur filiation à ce père unique, créateur du premier homme » (*ibid.*). Il existe donc un lien de chair entre les chrétiens, conformément au vieil idéal civique, et l'on ne peut réduire l'Église lactancienne à une communauté de foi élective qui transcenderait les liens civiques et religieux, la mettant ainsi en opposition avec l'Empire. En rapportant tous les hommes à une seule « souche divine », l'Église prolonge et accomplit l'universalisme de Rome bien au-delà de ce dont il s'était cru capable.

La présentation par Lactance de l'identité chrétienne selon des coordonnées romaines s'oppose nettement à la distinction des deux cités chère à saint Augustin, comme à la définition du christianisme en tant que *tertium genus* à côté des juifs et des païens, selon la représentation alors commune chez les auteurs ecclésiastiques orientaux. Ce point est analysé par Alain

Le Boulluec chez Clément d'Alexandrie, « L'identité chrétienne en auto-définition » (p. 437-458) : le *γένος* chrétien désigne un peuple partageant la même nature (*φύσις*), sans qu'il soit question de généalogie commune. Clément ne se réfère que rarement au christianisme comme à une réalité ethnique ; lorsqu'il « parle de "peuple (*λαός*)" ou de "nation (*ἔθνος*)", [il] n'en retient que les traits culturels : savoirs, coutumes, modes de vie, rites, croyance » (p. 444). Dieu a été connu par les Grecs de manière païenne (*ἔθνικῶς*), par les juifs de manière juive, et par les chrétiens de manière nouvelle et spirituelle ; c'est donc la connaissance de Dieu selon ce mode particulier que désigne le *τρίτον γένος*, distinguant le peuple du Christ des païens et des juifs.

Plus déroutante est la contribution d'Adriana Destro et Mauro Pesce, « L'identité des croyants en Jésus au 1^{er} siècle » (p. 409-435), s'efforçant de démontrer que les communautés pauliniennes n'étaient pas « chrétiennes », c'est-à-dire ne possédaient pas d'identité spécifique ; les auteurs se justifient en alléguant que ces Églises pauliniennes n'opposaient pas un mode de vie à la juive à son pendant chrétien, mais bien à des mœurs selon les coutumes des nations (*ἔθνικῶς*), distinction marquée par les termes « se séparer », « manger ensemble », etc. (cf. *Ga* 2, 12-14) ; cela signifie donc que « les communautés des disciples de Jésus ne sont pas encore dans un processus de développement autonome des communautés judaïques et n'expriment pas une culture non judaïque » (p. 418) ; l'appellation de « saints » et de « frères » serait aussi purement juive, tout comme la permanence des séparations entre pur et impur dont témoigne par exemple *1 Co* 7, 12-14. Pour les auteurs, les rites du baptême et de l'eucharistie ne suffisent pas à désigner l'identité propre des chrétiens du 1^{er} siècle, c'est-à-dire qu'ils refusent de définir une identité à partir seulement des rites. Le risque bien entendu de ce genre

d'approche consiste à survaloriser dans l'analyse les aspects institutionnels et juridiques, travers d'ailleurs assumé puisque la sociologie constructiviste est ouvertement revendiquée par bien des contributeurs de l'ouvrage.

fr. Renaud SILLY, o.p.

Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles, Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, « Sagesses chrétiennes », Paris, Cerf, 2010, 1 vol. de 398 p.

Des récits de martyrs chrétiens des premiers siècles nous sont parvenus en grand nombre, écrits en grec, en latin, ou dans des langues orientales. La grande majorité de ces récits n'ont pour visée que de magnifier les martyrs, la vraisemblance historique n'étant pas leur principal objectif, d'autant plus que certains d'entre eux n'ont été écrits parfois qu'assez tardivement (par exemple le martyre de saint Pionios vers 250, prêtre de Smyrne, nous est parvenu par un seul manuscrit grec d'où furent transcrits, avec bien des variantes, plusieurs versions dont les plus tardives sont latines, l'une du Moyen Âge, l'autre du XVI^e siècle!). Beaucoup reprennent des récits stéréotypés, des lieux communs et reflètent en partie le culte que ces martyrs reçoivent à l'époque de leur rédaction dans les milieux où ils ont été rédigés. Malgré cela, certains de ces récits sont tout à fait fiables, écrits rapidement après les événements, relatés par des contemporains, quand ce n'est pas par des témoins. Certains de ces récits sont appelés « Actes » parce qu'ils reproduisent en partie les procès-verbaux des interrogatoires des martyrs eux-mêmes ou qu'ils proviennent de témoins oculaires; d'autres sont nommés « Passions » parce qu'ils ont été rédigés par les martyrs eux-mêmes avant leur supplice et leur mort.

Ces récits veulent édifier les lecteurs; aussi leur intention n'est pas d'écrire de l'histoire, mais de donner le témoignage du parfait martyr. Leur lecture peut nous aider à pénétrer la réalité des persécutions et la manière dont les communautés chrétiennes les ont vécues et ressenties.

Une introduction ouvre le livre en faisant un rapide historique des persécutions. Suivent quatre chapitres : les persécutions isolées avant l'an 250; la persécution de Dèce en 250; la persécution de Valérien en 258-259; enfin la grande persécution (303-312) et ses prodromes (après 295). Le choix des récits de martyrs retenus est assez large, l'A. ayant eu le souci d'illustrer les principales phases des persécutions en divers lieux de l'empire romain, en Orient comme en Occident, et en Afrique du Nord. Les vingt-sept récits rassemblés sont introduits par une présentation qui les situe chacun dans son contexte d'origine, présentation suivie pour chacun d'eux d'une brève bibliographie; ces récits sont traduits par l'A., sauf l'un d'entre eux, et annotés par lui. Ce livre introduit les lecteurs intéressés dans les premiers moments de la littérature hagiographique chrétienne.

fr. Michel LARRICQ, o.s.b.

Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus, Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007), Herausgegeben von Dmitrij Bumazhnov und Hans Reinhard Seeliger, « Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity, 62 », Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 1 vol. de VIII-284 p.

Cet ouvrage comprend les actes d'un colloque consacré à l'Orient chrétien qui s'est tenu à l'Université de Tübingen en juin 2007, sur la Syrie chrétienne à l'époque pré-islamique et omeyyade.

Contrairement à ce que laisserait supposer l'intitulé choisi pour cet ouvrage, l'aire géographique et culturelle, objet de l'ensemble des articles, est beaucoup plus large, incluant les zones du Moyen-Orient comme la péninsule arabique, l'empire perse sassanide, la Palestine; une certaine unité du volume s'explique cependant par l'exploitation des sources syriaques, la langue liturgique et culturelle des communautés chrétiennes dans des espaces allant de la Syrie-Palestine aux frontières de l'Inde. Un ordre chronologique et aréal de présentation des contributions eut été préférable et plus cohérent.

L'analyse de Luise Abramowski (chap. 1) sur le patriarcat de Séleucie-Ctésiphon (plus tard transféré à Bagdad) s'appuie essentiellement sur les actes des synodes orientaux publiés par J.-B. Chabot en 1902. Il s'agit d'une collection canonique regroupée au IX^e siècle par le catholicos nestorien Timothée I^{er}, et qui comprend les actes officiels de l'Église syro-orientale depuis 410 — date de reconstruction de cette Église en territoire sassanide après les quarante longues années de persécution du roi Shahbur II — jusqu'au VIII^e siècle. L'A. discute l'évolution du titre catholical, montrant que l'appellation d'« episkopos katholikos » était sans doute la plus ancienne, celui de « patriarche » n'intervenant dans les sources syriaques qu'à partir du VI^e siècle, avec Mar Aba (540-552), sans doute sous l'influence de la titulature du siège d'Antioche pour lequel cette dénomination était devenue usuelle. Le synode de 424 intègre un document apocryphe, la *Lettre des Pères occidentaux*, rédigé vraisemblablement au V^e siècle par un melkite, et qui place le siège de Séleucie, capitale politique des dynasties parthe puis perse, dans la dépendance juridictionnelle d'Antioche, ville apostolique et patriarcale, alors même qu'il évoluait vers une autonomie canonique. Les canons arabes apocryphes de Nicée, tardifs, contribuèrent à accréditer

l'idée d'un droit de regard sur le siège catholical de Séleucie. Si l'imposition de la théologie dyophysite à toute l'Église de Perse entérina la rupture définitive, cette autonomie fut le résultat d'une évolution interne qui s'exprima bien avant le concile de Chalcédoine en 451.

Une forme de prémonachisme a prévalu dans les Églises syriaques à partir du IV^e siècle, illustrée par ceux que les documents appellent les *bnay* et *bnat qyama*, « fils et filles du Pacte » ou « membres de l'Ordre ». Aphraate est l'un des tout premiers auteurs à évoquer leur statut particulier dans son *Exposé VI*, daté de l'an 337 et conservé dans plusieurs manuscrits syriaques des VI^e et VII^e siècles. Ces hommes et femmes étaient engagés par des vœux, spécialement celui de chasteté, vivant en communauté au service d'une paroisse. Le terme syriaque *qyama* provient de la racine *qum*, « être debout », « ressusciter ». Dmitrij F. Bumazhnov s'interroge sur la pertinence de l'utilisation du terme *qyama* dans les sources syriaques proto-monastiques avant Aphraate (chap. 4). À vrai dire, l'utilisation du terme « monachos » / « ihidaya » pour désigner le moine (littéralement « le solitaire ») n'apparaît pas avant le IV^e siècle. D'après une étude récente, le premier emploi chrétien du terme de *qyama* se trouve dans les *Odes de Salomon* 9, 11 (Éd. M.-J. Pierre, Turnhout, 1994). On note certaines graphies curieusement inversées pour l'hébreu (p. 65).

Till Engelmann propose une synthèse sur ce que l'on sait de Babaï le Grand, théologien nestorien du VII^e siècle d'origine perse formé à l'école de Nisibe et au Grand monastère du mont Izla en Mésopotamie du Nord, qui fut le pôle du monachisme réformé. Son rôle fut primordial dans la rénovation et la reprise en main de la discipline ecclésiastique à l'intérieur des couvents à un moment critique pour l'Église syro-orientale, dont le siège patriarcal restait vacant au décès de Mar Grégoire I^{er} (605-609). Babaï s'il-

lustra comme grand controversiste avec les zoroastriens et les chrétiens syro-orthodoxes (de christologie miaphysite), et laissa de nombreux ouvrages et commentaires théologiques — 83 recensés par « Awdisho » de Nisibe, parmi lesquels le *Livre de l'union*, un traité de théologie nestorienne, et un commentaire des *Kephalaia gnostica* d'Évagre le Pontique.

Il aurait été souhaitable d'ajouter des plans ou des relevés graphiques pour illustrer les châteaux de la Syrie omeyyade évoqués par Heinz Gaube.

Cornelia Horn propose une vue d'ensemble du texte du *Martyre des mimes*, rédigé vers le VII^e-VIII^e siècle, dont elle prépare l'édition critique. En interprétant une parodie de la liturgie chrétienne dans la ville d'Oxyrhynque, des mimes se convertissent au christianisme et vont vivre un martyre qui transformera la cité et anéantira son roi païen. Ce récit fonde la tradition chrétienne de l'Église de cette ville de Basse-Égypte.

Nestor Kavvadas étudie la pneumatologie chez Isaac de Ninive, auteur mystique syriaque du VII^e siècle dont les écrits devaient avoir une profonde influence dans les milieux monastiques, non seulement en Iran et Mésopotamie, mais aussi jusqu'en Égypte et plus tard en Éthiopie. Il faut localiser le couvent de Rabban-Šāpūr en Susiane, le Bēth-Hūzāyē des sources syriaques, et non pas en Mésopotamie du Nord (voir F. JULLIEN, « Rabban-Šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia christiana periodica* 72 (2006), p. 333-348). Ce monastère, où Isaac devait se retirer à la fin de sa vie, exerça une importante influence culturelle et spirituelle sur tout l'espace du golfe Persique, la Perse et la Babylonie méridionale.

Jacques d'Édesse est considéré comme le premier auteur d'un travail systématique sur la massore jacobite au VII^e-VIII^e siècle; il aurait créé des chapitres

pour chaque livre biblique et institué une vocalisation du texte afin de donner la prononciation exacte des mots, jusqu'alors sans voyelles. Des collections patristiques se trouvent insérées dans les manuscrits des massores syriaques, en particulier des œuvres de Sévère d'Antioche, de Grégoire de Nazianze, de Basile et du Pseudo-Denys. Dans une étude très argumentée, fruit de sa thèse de doctorat dont il livre ici les conclusions, Jonathan Loopstra nuance l'attribution d'une réunion de ces œuvres patristiques à Jacques d'Édesse lui-même, préférant y voir plutôt une école de scribes s'inscrivant peut-être dans la tradition de pensée de Jacques.

Dans l'article d'Anna-Maria Schwemer, l'expression « premiers chrétiens » pour désigner les disciples de Jésus dans les premières années qui suivirent sa crucifixion reste problématique, aujourd'hui sujette à débat puisque la rupture avec le judaïsme n'est pas encore effective.

La réflexion de Hans Reinhard Seeliger, co-éditeur du volume, présente la documentation archéologique sur Bosra, Gerasa et l'Antiochène, s'appuyant sur les travaux de Maurice Sartre, ainsi que les éléments littéraires afférents sur les diverses listes épiscopales des synodes de l'Antiochène, comparant les évêchés des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem dans l'Antiquité tardive.

Felix Thome propose une traduction en allemand de plusieurs homélies syriaques inédites de Narsai, l'un des célèbres enseignants de l'école des Perses à Édesse et exégète réputé de Théodore de Mopsueste — plus généralement de la théologie antiochéenne. Ces homélies ont trait à Abraham et à son rôle dans l'histoire biblique. À l'époque même des controverses christologiques, les chrétiens de l'empire sassanide prirent pour modèle de foi et d'autorité doctrinale Théodore (mort en 428), et non pas Nestorius dont le nom n'apparaît jamais dans les huit synodes de cette période (486 à 612). Ses

œuvres mêmes, et il convient de le souligner, ne furent pas traduites en syriaque à l'exception, tardivement, du *Livre d'Héraclide* (alors que celles de Théodore le furent très tôt). Aujourd'hui encore, les patriarches de l'Église d'Orient déniaient ce label de « nestorien ». L'école fut un lieu d'affrontement lors des querelles christologiques postchalcédoniennes, où les commentaires traduits de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste étaient à l'honneur.

Jürgen Tubach propose une nouvelle lecture approfondie et commentée de l'*Hymne de la perle*. Ce poème a été inséré postérieurement dans l'apocryphe des *Actes de Thomas* et fut rédigé avant le début du III^e siècle. La symbolique de la perle revêt plusieurs acceptions : c'est d'abord le message des missionnaires dispensant la véritable doctrine ; c'est aussi le trésor de la parabole matthéenne (*Mt* 13, 45-46), dont la recherche est assimilée à la quête mystique dans les écrits d'Éphrem ou d'Aphraate (*Exposé VI*). Ajoutons que cette hymne était connue des manichéens et a contribué à forger la missiologie initiale du mouvement : on en retrouve des échos dans le Psautier manichéen. L'A. effectue en synthèse une exégèse de ce texte, le restituant dans son contexte, en en donnant les sources aussi, avec un regard sur la dimension allégorique du poème et ses relations à la gnose, le tout suivi d'une bibliographie complète.

Plusieurs indices viennent clore cet ouvrage : livres bibliques, auteurs et ouvrages anciens, auteurs modernes, index des noms propres et des toponymes.

Florence JULLIEN.

Nina G. GARSOÏAN, *Studies on the Formation of Christian Armenia*, « Variorum Collected Studies Series, CS 959 », Farnham - Burlington Ashgate, 2010, 1 vol. de XII-296 p.

Cet ouvrage réunit quatorze articles de Nina Garsoïan, éminente spécialiste des études arméniennes. Il s'agit du troisième volume de ses *Opera minora* publié dans la collection des *Variorum Collected Studies* d'Ashgate, sur l'histoire et la culture de l'Arménie dans l'Antiquité et au Moyen Âge, qui s'inscrit dans la continuité des ouvrages édités en 1985 sur l'Arménie entre Byzance et les Sassanides, et en 1999 sur l'Église d'Arménie durant le Haut Moyen Âge. Le lecteur dispose à présent d'un ensemble aisément consultable de sa production. Trois grandes thématiques se dégagent.

La première s'emploie, à l'appui de comparaisons entre les sources propres à l'Arménie et à l'Empire perse, à contrebalancer la perception trop exclusiviste de l'influence des traditions gréco-romaines, et plus généralement du monde méditerranéen, sur le christianisme arménien, montrant la profondeur de la pénétration culturelle venue d'Iran. Les sources arméniennes sont particulièrement utiles par exemple pour notre connaissance de l'administration perse, de ses titres et de ses fonctions (chap. 13 et 14). L'une de ces études fait le point sur la date à assigner à l'*Histoire* de Moïse de Khorène, l'une des sources les plus remarquables sur l'histoire de l'Église arménienne, ses relations avec les empires voisins byzantin et perse, et ses traditions (chap. 4).

Le second thème traite de l'évolution de l'Église arménienne vers l'autocéphalie officiellement entérinée au début du VII^e siècle, séparée *de jure* du monde chrétien gréco-latin. Ce processus s'explique par un positionnement identitaire face aux christologies développées par les Églises voisines : d'une part le rejet

de la christologie dyophysite adoptée par l'Église de Perse, d'autre part une prise de distance par rapport à l'orthodoxie chalcédonienne de l'Église impériale de Constantinople (chap. 6). Ainsi l'A. propose-t-elle une réflexion sur le développement de la position dogmatique de l'Église arménienne dans un article sur la réception probable de l'*Henotikon* au concile de Valaršapat en 491 (chap. 10). Une autre réflexion a trait à un rite eucharistique très particulier de cette Église qui n'est pas sans implication théologique (chap. 11) : l'usage de vin non coupé d'eau dans le calice figure dans toutes les controverses avec les Grecs et les Latins, et motiva spécialement les débats sur la nature du Christ et son incarnation. L'origine de cette pratique et ses raisons, scripturales et dogmatiques, sont ici réexaminées en détail. Les arguments avancés en sa faveur relient ce rite liturgique à une doctrine de l'incorruptibilité du corps du Seigneur, qui les situent dans un courant miophysite strict qui prévalut durant le VII^e siècle. Mayragomec'i et son école participèrent à cette définition fondée sur une tradition remontant probablement assez loin, et sur le rejet d'une interpolation nestorienne de Lc 22, 43-44, au sujet de l'agonie du Christ à Gethsémani. Dans un autre article, l'A. revient sur la question du monachisme arménien à l'époque pré-islamique (chap. 9) qui connut un grand développement à la fin du IX^e siècle, et dont les traces d'implantation avant le VII^e siècle (milieu du VI^e) sont très ténues ; on peut en dire autant pour l'Ibérie, dont les traditions écrites évoquent un essor à cette même période. Une analyse plus approfondie et comparée des institutions arméniennes et syriaques pour la période chrétienne ancienne pourrait apporter des éléments plus explicites, tout comme celle de l'évolution ecclésiale et dogmatique interne de l'Arménie aux VI^e-VII^e siècles.

Le dernier thème a trait à l'« Inter-règne », une période cruciale pour la for-

mulation et la consolidation de l'identité arménienne en tant que nation (chap. 1-2).

Cet ensemble d'études donne par ailleurs un aperçu intéressant sur l'expansion de courants christologiques bien structurés en Arménie, en particulier le chalcédonisme et le monophysisme julianiste, dont on peut dire que l'influence fut particulièrement importante au milieu du VIII^e siècle, en dépit des lectures orientées qu'en donnent les sources contemporaines.

Florence JULLIEN.

Daniel T. POTTS, *Mesopotamia, Iran and Arabia from the Seleucids to the Sasanians*, « Variorum Collected Studies Series, CS 962 », Farnham - Burlington, Ashgate, 2010, 1 vol. de xvi-354 p.

Conformément à la série des *Variorum Collected Studies*, cet ouvrage réunit vingt articles qui ont marqué la carrière scientifique de D. T. Potts, professeur d'archéologie moyen-orientale à l'Université de Sydney en Australie. Le choix couvre un espace-temps allant d'Alexandre le Grand à l'apparition de l'islam, dans les aires géographiques du Proche et Moyen-Orient : y sont abordés des éléments de géographie historique, d'histoire économique et politique, d'iconographie religieuse. Cette vue d'ensemble permet de percevoir la richesse des échanges entre la Mésopotamie, l'Iran et l'Arabie, notamment durant la période pré-islamique, dominée par la dynastie des Perses Sassanides souvent persécutrice à l'endroit de la communauté chrétienne minoritaire.

Une des stèles gravées retrouvées à Bahrain lors de la campagne de fouilles de 1991-1993 présente plusieurs symboles (étoile de diacre, grappe de raisin et colombe) sur lesquels la critique restait prudente quant à leur caractérisation chrétienne (chap. 14). L'A. revient sur l'interprétation de cette stèle à la lumière des

découvertes archéologiques récentes faites à al-Maqsha et à Shakhura (Bahrain). On sait que l'ancrage du christianisme dans la région est ancien, puisque l'évêché de Mashmahig dans la péninsule est attesté dès le premier synode de l'Église syro-orientale, au tout début du v^e siècle. Une enquête intéressante a par ailleurs été conduite sur les pratiques d'inhumation dans ces espaces, à propos desquelles l'A. confronte les pratiques populaires de religions traditionnelles et celles du zoroastrisme orthodoxe (chap. 17). Signalons également une étude très utile sur le matériau archéologique chrétien retrouvé dans le Jebal Berri, au nord-est de l'Arabie saoudite (chap. 19) : des prospections ont révélé des restes de croix stucquées, peintes, en nacre ou en bronze, qui appartiendraient à la communauté nestorienne implantée depuis le iv^e siècle dans cette région, que les sources littéraires syriaques désignent sous le nom de « Beth-Qatrayé ». Les croix ainsi décrites présentent une parenté stylistique avec celles qui ont été retrouvées dans les structures monastiques des îles du Golfe. Dans cette province de l'Église de l'Est ont en effet été exhumées depuis une vingtaine d'années plusieurs installations monastiques, notamment à al-Qousour Failaka (cf. V. BERNARD *et alii*, « L'église d'al-Qousour Failaka, État de Koweït », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2 (1991), p. 145-181; J.-F. SALLES, « Chronologies du monachisme dans le golfe Arabo-Persique », dans *Monachismes d'Orient, Images – Échanges – Influences*, Éd. par F. Jullien et M.-J. Pierre, Turnhout, 2011, p. 291-312), et surtout à Kharg où plus d'une cinquantaine de cellules dans une enceinte monastique ont été mises au jour, regroupées autour d'une vaste église à trois nefs entourée des bâtiments de la vie commune : salle des catéchèses, réfectoire, xenodochéon, bibliothèques (cf. *L'île de Khārg*, Une page de l'histoire du Golfe Persique et du monachisme oriental, Éd. par M.-

J. Steve *et alii*, Neuchâtel-Paris, 2003). La christianisation de ces îles est liée aux grands courants missionnaires venus de Babylonie du Sud. Les programmes architecturaux de ces édifices, comme leur décor très proche de celui découvert au Jebal Berri, témoignent d'une occupation chrétienne le plus souvent monastique très dense dès le vii^e siècle et jusqu'au ix^e siècle. Le volume se clôt par un index général utile.

Christelle JULLIEN.

Marie-Céline ISAÏA, *Remi de Reims*, Mémoire d'un saint, histoire d'une Église, « Histoire religieuse de la France, 35 », Paris, Cerf, 2010, 1 vol. de 928 p.

Le XV^e centenaire du baptême de Clovis a été célébré solennellement en 1996. À cette occasion, bien des livres ont été rédigés sur cet événement important de l'histoire de la France. Il a été beaucoup écrit sur Clovis, fort peu sur l'auteur de ce baptême, l'évêque saint Remi, lui qui joua un rôle important dans cet acte capital qui mit un terme à un siècle de désordres et d'invasions, fondant un ordre politique sauvegardant ce que Rome avait de meilleur, tout en donnant une nouvelle impulsion à l'élite gallo-romaine.

Qui est donc cet évêque de Reims, mort vers 533-535 ? Comment et pourquoi en est-on arrivé à écrire une « vie posthume » de saint Remi, un texte hagiographique hybride composé en plusieurs étapes qui correspondent à des inflexions successives du projet de l'auteur de cette *Vie*, l'évêque Hincmar. Le but de Marie-Céline Isaïa, avec cet ouvrage fort bien documenté, est de raviver nos mémoires, non seulement en écrivant une biographie de Remi de Reims, mais en fouillant toute une époque allant du iv^e-v^e siècle jusqu'à la fin du xi^e siècle. Quatre parties jalonnent cet ouvrage : la première

recherche les origines familiales de cet évêque, s'arrête à sa formation et s'attarde sur son long épiscopat (70 années!). La seconde partie évoque le culte de saint Remi à l'époque mérovingienne, culte qui bénéficie à quelques grandes familles, jusqu'à ce qu'avec Charles Martel la famille des Pippinides l'emporte sur les autres. La troisième partie traite du culte de saint Remi aux temps des Carolingiens : Remi, parce qu'il a baptisé le peuple franc, devient une icône de la vocation de ce nouveau peuple élu ! Il s'agit moins un culte à pratiquer qu'un symbole à montrer, un moment très influencé par un lointain successeur de Remi, Hincmar, évêque de Reims de 845 à 882, lequel rédige une *Vie de saint Remi* : ce Remi carolingien est un saint construit par l'histoire contemporaine et ses enjeux, unissant deux traditions l'une royale et politique, l'autre rémoise et monastique. La quatrième et dernière partie relate les « constructions rémoises après Hincmar (x^e-xi^e siècles) » : le culte rémigien prend de l'importance, accroît le prestige de ses successeurs, affermit leur pouvoir. Au terme de ces deux siècles, saint Remi devient le patron de la royauté sacrée, et ses successeurs sur le siège de Reims les consécrateurs des rois de France.

En parcourant la transmission du souvenir de saint Remi et l'évolution de sa légende écrite, l'A. nous propose un itinéraire étonnant sur « la construction, puis la dissociation, d'une mémoire religieuse et d'une histoire politique » (p. 4 de couverture), nous offrant ainsi, avec ce volume de plus de 700 pages de texte sans compter les annexes, les sources et la bibliographie, un regard neuf sur l'historiographie politique de la France de cette époque.

fr. Michel LARRICQ, o.s.b.

Pouvoir et sainteté, Modèles et figures, Édité par Stéphane-Marie Morgain, « Histoire et Théologie », Paris, Parole et Silence, 2008, 1 vol. de 278 p.

Cet ensemble de contributions réuni et présenté par le P. Morgain est d'une grande richesse. Dans la postface, Laurent Avezou cherche à unifier la diversité de toutes ces études qui sont classées en trois catégories : Modèles bibliques ; Réflexions philosophique, politique et théologique ; Figures historiques.

La première partie nous présente donc les figures de Jacob, qui synthétise toute l'histoire et la vocation d'Israël (Jean-Michel Poirier), de l'Emmanuel annoncé par le prophète Isaïe (Benoît Nouvel), de David, le roi d'un royaume exigu, mais dont la royauté a une dimension universelle (Philippe Lefebvre) et, enfin, l'apôtre Pierre, dont l'autorité repose sur la parole du Christ et l'expérience qu'il fait de sa faiblesse et de la miséricorde divine (Pierre Debergé).

Les réflexions que nous trouvons dans la deuxième partie ne nous éloignent pas de l'histoire. Émeric Travers nous propose une étude dense sur « sainteté et exemplarité morale chez Kant » : l'entière conformité de la volonté humaine à la loi morale avec ce qu'elle exige de pureté d'intention est impossible à l'homme, ce qui nous oblige à postuler l'immortalité de l'âme (cf. p. 94). Dominique Bertrand nous présente la figure de saint Ignace de Loyola, qui offre au monde et aux chrétiens une nouvelle manière de vivre les engagements de la vie religieuse en discernant la volonté de Dieu en toutes circonstances, cela afin de faire éclater sa gloire à travers toutes les activités humaines : « La frontière ne se situe pas entre la sainteté et la politique, mais entre la vanité dans la pratique de la religion et de la politique et la prise en charge vraie de la religion et de la politique » (p. 110). S.-M. Morgain nous expose la contestation qu'éleva saint Robert

Bellarmin contre la figure du prince présentée par Machiavel. La doctrine de ce dernier fait de la religion un des moyens de conserver et de maintenir l'État, tandis que le politique se doit de dissimuler et de feindre pour offrir à la foule l'image d'un homme de bien. Frédéric Gabriel propose au lecteur une riche synthèse de l'exigence de sainteté portée par les théoriciens de la monarchie française à l'époque moderne. Enfin Patrick Prétot montre comment la réforme liturgique a souligné la dimension principalement eschatologique de la Royauté du Christ, en renvoyant la célébration au dernier dimanche de l'année liturgique. De même, l'entrée royale et messianique du Christ à Jérusalem, dont nous faisons mémoire le dimanche des Rameaux, souligne comment la logique humaine du pouvoir est transformée par la Pâque du Seigneur (cf. p. 170). Une remarque à propos de cette étude : il est évident que l'institution de cette fête par Pie XI en 1925 comportait une dimension politique voire idéologique. Face aux totalitarismes de gauche et de droite, le pape Ratti a voulu affirmer l'autorité du Christ sur l'ensemble du créé et la vérité de l'Évangile. La réforme liturgique a donc cherché à rendre sa dimension proprement théologique à cette fête. Cependant, on pourrait se demander si cette modification ne va pas dans le sens de la sécularisation de nos sociétés et la privatisation de la foi qui affecte beaucoup de catholiques.

La troisième partie nous présente quatre figures de pouvoir dans l'Église et dans la société : un évêque, saint Jean Chrysostome (Alexandre Séguéy) ; un pape, Paul VI (Philippe Molac) ; un martyr, saint Thomas More (Bernard Minvielle) et un résistant engagé en politique, Edmond Michelet (Philippe Dazet-Brun). De ces quatre portraits, le plus réussi me semble celui de Thomas More parce qu'il est la meilleure illustration de la problématique évoquée par l'ensemble des contributions. Homme de prière, soucieux en

politique d'incarner les valeurs évangéliques en tenant compte des situations concrètes, loyal à son souverain dans les limites de ce que celui-ci peut exiger, toujours fidèle à suivre sa conscience éclairée par l'étude, la prière et la réflexion, il témoigne à travers l'accomplissement de son devoir d'état et l'affection qu'il porte à ses proches de son attachement profond au Christ et à son Église. Il nous offre un exemple saisissant de l'humanisme chrétien dans une alliance étonnante de dons de nature et de fidélité à la grâce. Thomas sait parfaitement rendre à chacun ce qui lui est dû : « More a toujours donné à l'autorité et à ceux qui en étaient revêtus la considération due à des réalités importantes : il a conservé en même temps une distance et une liberté dont l'origine est à chercher dans un rapport au monde typiquement chrétien » (p. 207). L'exemple d'Edmond Michelet nous touche aussi profondément et le portrait qui nous en est fait manifeste une fidélité de toute une vie aux idéaux apostoliques et missionnaires de sa jeunesse. Homme de prière et d'étude, de pardon et de réconciliation (le résistant emprisonné pardonne à ceux qui l'ont dénoncé et l'ancien déporté veille à ce que la dignité des prisonniers allemands d'après-guerre soit respectée), il met toute sa personne et son action au service de son pays et il reconnaît dans le Général de Gaulle celui qui incarne au mieux l'idéal français. Comme beaucoup de fidèles, il déplore avec lucidité l'influence du marxisme sur l'épiscopat français et la politisation du clergé dans les années qui suivent le Concile, même s'il exprime sa déception avec peut-être un peu trop de véhémence (cf. p. 234). On sera ému par le beau portrait du pape Paul VI, homme de paix et de réconciliation même si, à vrai dire, cette présentation ne s'insère pas vraiment dans l'ensemble de ces études. De même, l'A. fait une remarque étonnante : « Il a su rendre au pouvoir pontifical les lettres de

noblesse du service universel et paternel pour que tous les hommes se sentent appelés à partager la communion des saints » (p. 266). C'est tout de même pousser un peu loin le panégyrique en oubliant d'une part l'ambiance assez crépusculaire de la fin de ce pontificat, et d'autre part la figure et la personnalité des autres papes de la période contemporaine. C'est grâce à ces caractères exceptionnels (du bienheureux Pie IX au pape actuel) que la papauté jouit aujourd'hui d'une autorité morale et spirituelle qui s'étend bien au-delà des limites visibles de l'Église.

Le sujet abordé semble peut-être trop vaste, et toutes ces études constituent un ensemble qui peut paraître un peu disparate (mais c'est aussi la loi du genre). On pourrait sans doute distinguer entre les principes chrétiens et les figures du pouvoir dans la société et de l'autorité dans l'Église. Mais cet ouvrage pourrait heureusement constituer une première étape, une étude préalable à un grand traité au carrefour de la théologie morale, de la doctrine sociale de l'Église et du droit public ecclésiastique.

P. L.-M. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, s.j.m.

Jean-François GALINIER-PALLEROLA, *La Résignation dans la culture catholique (1870-1945)*, Préface par Claude Bressolette, postface par Gérard Cholvy, « Histoire », Paris, Cerf, 2007, 1 vol. de 508 p.

Jean-François Galinier-Pallerola nous offre avec cet ouvrage consacré à l'étude de la résignation dans la culture catholique en France de 1870 à 1945 une étude extrêmement riche et intéressante. En s'immergeant totalement dans les témoignages écrits de cette époque (prédications, littérature, manuels de théologie, ouvrages de spiritualité...), l'A. s'est vraiment mis à l'écoute de la rumeur — c'est la belle expression qu'il emploie p. 29 — qui

monte de cet ensemble bigarré et complexe, et il sait admirablement en faire profiter le lecteur. Il nous propose une véridique histoire des mentalités religieuses, durant toute une période qui marque pour le catholicisme français de grandes ruptures et des évolutions profondes dont nous sommes encore aujourd'hui les fils et les héritiers.

Le thème choisi est difficile. Nous avons là une notion qui semble effectivement très présente tout au long des soixante-quinze années étudiées, et qui fait aujourd'hui l'objet d'un rejet quasi total. Or, il est bon de revenir à l'histoire doctrinale de ce concept qui a toute sa place dans la vie spirituelle du chrétien, même si c'est au prix d'une relativisation nécessaire et d'une mise en perspective. La conclusion de l'étude y réussit, en recourant à la systématisation de la théologie morale familière aux disciples de saint Thomas.

Mais avant cela, l'A. étudie le thème de la résignation dans les lettres de Carême des évêques durant toute cette période. Le corpus des textes est imposant et l'enquête fort intéressante. Si les prélats ont souvent recours au vocabulaire de la théologie de la rédemption de l'époque avec l'insistance sur les notions d'expiation, de sacrifice, de rançon, de récompense, c'est sans doute parce que « ces concepts font système et dessinent la figure dominante du catholicisme de cette période » (p. 62). Au thème de la résignation, on peut ajouter celui de la souffrance et de l'acceptation de la pauvreté matérielle. Il y a un risque évident, plusieurs fois souligné et illustré, de confondre l'exercice de la vertu de patience dans l'expérience individuelle de la souffrance et de la déréliction, avec un certain conformisme social qui oublie le nécessaire engagement de tout baptisé au service de la vérité et de la justice. De ce point de vue, la lente émergence de la doctrine sociale de l'Église élaborée par les pontifes romains de l'époque moderne a petit à petit modifié le contenu même

de l'enseignement des évêques ou de certains évêques. Il en est de même quant à l'interprétation des trois guerres que connut la France durant cette même période : nécessaire et utile croisade contre un agresseur injuste et barbare, punition de la France pour l'anticléricalisme et l'antichristianisme de son personnel politique, fruit empoisonné de la convoitise et de l'égoïsme des hommes et des nations, nécessaire et utile purification qui refait l'unité et oblige la communauté nationale à se tourner de nouveau vers Dieu. Suivant les périodes et les personnalités (suivant aussi les phases et les péripéties des conflits), nous retrouvons toutes ces explications.

La deuxième partie traite de la résignation dans la vie privée, spécialement à travers les romans et la littérature destinés à la jeunesse. On sait la richesse de cette production (les ouvrages de la Comtesse de Ségur sont encore aujourd'hui bien connus!). L'A. étudie ceux publiés par un éditeur catholique (Mame) et par un éditeur laïc (Hachette). Là encore, nous découvrons que la résignation sied aux catholiques, spécialement aux femmes (cf. p. 137). Cependant, durant cette période émerge aussi un autre discours à propos de la souffrance, du Christ et de son sacrifice, que l'A. évoque dans la conclusion de cette deuxième partie.

Enfin, la troisième partie étudie la résignation dans la vie sociale. Ces chapitres sont de notre point de vue vraiment passionnants, puisqu'ils donnent aux lecteurs de saisir les difficultés qu'ont eues les fidèles catholiques, qu'ils soient laïcs ou membres de la hiérarchie, à se situer dans une période traumatisante. Cependant, le problème spirituel et doctrinal est de tous les temps : comment comprendre et coordonner la foi en la Providence de Dieu et la responsabilité des hommes dans les péripéties de l'histoire et l'actualité la plus dramatique? L'A. conclut en décrivant la crise de la notion de providence et cherche

à nous donner quelques éléments permettant une nouvelle élaboration doctrinale.

Si cet ouvrage est d'une grande richesse pour les matériaux qu'il fournit et qu'il met à notre disposition, il ne craint pas non plus de proposer des interprétations et des prolongements qui nourrissent notre propre réflexion, voire notre engagement au service de l'Église et de sa mission. Du coup, il est évident que ces interprétations peuvent être discutées, voire contredites, et ce n'est pas là le moindre intérêt du livre. D'un point de vue formel, on notera que l'A. n'est pas toujours très rigoureux : nous trouvons les mêmes arguments employés à plusieurs endroits (ainsi le propos du cardinal Saliège, p. 381 et 399, ou l'analyse de Jean-Marie Mayeur à propos des catholiques engagés en politique, suite au Ralliement, qui sont démocrates mais non libéraux, p. 347 et 393). De même, il annonce un chapitre consacré aux romans de jeunesse, qui s'achève sur des considérations tirées de prédications, de manuels de théologie, de catéchismes ou de cantiques. Certains auteurs sont mentionnés sans que soit expliqué ce qui justifie le choix de leurs propos : ainsi du P. Xavier (cité p. 172) ou encore du P. Séraphin du Cœur de Jésus (p. 171). Les auteurs sont souvent cités et exploités dans un certain désordre (cf. p. 299-300), et le cadre temporaire de l'étude (de 1870 à 1945) n'est pas toujours respecté.

L'A. cherche à montrer ce qui vaut la peine d'être gardé dans la notion de résignation. Parfois, certaines affirmations générales mériteraient à elles seules d'être débattues longuement. Nous sommes bien d'accord avec lui lorsqu'ils montrent la pertinence théologique et l'équilibre doctrinal et surnaturel des écrits d'un Péguy, d'un Bernanos ou d'un Claudel. Par contre, il expose avec sévérité les étonnantes affirmations d'un Léon Bloy, tant dans ses œuvres romanesques que dans son *Journal* (ainsi, dans *La Femme pauvre*, l'époux de l'héroïne, en offrant

le sacrifice de sa vie, obtient de Dieu une mort ignoble ou l'enfermement dans un asile pour les mégères qui ont insulté sa femme : le schème théologique de la réversibilité des mérites est ici, inconsciemment mais bien réellement, totalement perverti). De même, nous ne croyons pas que le recours non critique à la psychanalyse soit réellement et scientifiquement pertinent pour comprendre la place que tient le thème de la résignation dans la prédication et la culture catholiques.

L'A., à plusieurs occasions, semble sensible à la qualité et à l'intérêt de la synthèse thomasiennne. D'où notre surprise lorsque nous lisons que la doctrine classique à propos de la Providence et du gouvernement divin ne peut plus être affirmée et enseignée aujourd'hui : « Nous ne pouvons plus adhérer à l'idée que s'en font des hommes comme Thomas d'Aquin » (p. 406). Les objections avancées ne sont pourtant guère convaincantes, d'autant plus que la conclusion à laquelle arrive l'A. nous semble tout à fait compatible avec les principes du Docteur commun : « Le chrétien échappe à l'angoisse et surmonte son besoin de sécurité, arrivant à s'abandonner parce qu'il fait confiance à la volonté aimante de Dieu et à son dessein de salut pour les hommes. Dieu, en effet, connaît l'usage que les hommes font de la liberté créée et prévoit la fin à laquelle il veut les conduire [...]. Ainsi l'homme peut s'abandonner à la providence divine grâce à sa foi en Dieu sage, aimant, pourvoyant aux besoins de ses fils pour réaliser cette fin » (p. 409). Enfin, nous ne suivons pas l'A. lorsqu'il affirme que le concile Vatican II a ébranlé « l'ancien système de pensée » par une nouvelle morale, une nouvelle spiritualité, un autre visage du Christ et une autre compréhension de la Révélation (cf. p. 418). Cette herméneutique hyperbolique risque fort de faire sourire ceux qui se pencheront dans les années qui viennent sur l'histoire religieuse, doctrinale et missionnaire de notre époque.

Ces quelques remarques constituent une invitation à lire cette importante étude et à poursuivre la réflexion.

P. L.-M. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, s.j.m.

Pierre DESCOUVEMONT, *L'Univers familial du Curé d'Ars*, Photographies Gérald Gambier, Préface de Mgr Guy Bagnard, Flavigny-sur-Ozerain, Traditions monastiques, 2010, 1 vol de 288 p.

Cet ouvrage, dont les dernières pages sont consacrées à l'année sacerdotale décréée pour toute l'Église sous le patronage du saint Curé d'Ars, retrace la vie du Saint. Chaque nouvelle partie de l'ouvrage s'ouvre sur une chronologie reprenant les éléments de la vie de saint Jean-Marie Vianney, et les événements contemporains. Sa dévotion, les églises où il a prêché, comme les images que diffusent les pèlerins, sont présentées dans ce livre par des encadrés et de nombreuses photographies. On retrouve aussi bien la rencontre du P. Lacordaire avec le Curé d'Ars (p. 202-203) que des figures comme Monsieur Dupont à Tours ou Pauline Jaricot.

Les événements historiques, de même que la vie du Saint, sont présentés de manière très pédagogique; les photographies constituent des documents particulièrement éclairants pour retrouver les objets et lieux bien connus du Curé d'Ars. Plusieurs de ses portraits illustrent également l'ouvrage. Comme l'indique l'introduction, on découvre ainsi « les chapelles qu'il a construites, les différents confessionnaux dans lesquels il s'est enfermé pendant des heures, les ornements et les objets liturgiques avec lesquels il a célébré la messe, les personnes qui l'ont aidé dans son ministère, les prêtres de son diocèse [...], les livres très nombreux de sa bibliothèque, etc. » (p. 7).

Cet ouvrage permet de mieux percevoir l'environnement du Curé d'Ars et rappelle

aussi bien des anecdotes que certaines rencontres (concernant les apparitions de La Salette par exemple), sans omettre les différentes étapes de son existence. Ce beau livre constitue une étude utile pour ceux qui découvrent le Curé d'Ars ou souhaitent mieux comprendre son époque, ainsi que ceux qui cherchent à approfondir leurs connaissances sur des points particuliers de sa vie.

Marie-Thérèse DUFFAU.

Henri-Dominique LACORDAIRE, *Correspondance*, t. 2. 1840-1846, Établie par Guy Bedouelle et Christoph-Aloïs Martin, avec la collaboration de Philippe-André Holzer, Fribourg, Academie Press / Paris, Cerf, 2007, 1 vol. de XLX-1430 p.

Ce deuxième volume de la correspondance du P. Henri-Dominique Lacordaire fait suite au premier volume concernant la période allant de 1816 à 1839. La préface et les notes au début de l'ouvrage donnent au lecteur une synthèse très utile pour la suivre. La chronologie et les différents thèmes de ces échanges épistolaires y sont clairement établis, donnant un très bon résumé de ce que l'on peut trouver dans le reste de l'ouvrage. Les références d'archives sont indiquées, ainsi qu'un index des noms, des lieux, et des œuvres mentionnées. Ces éléments constituent une aide précieuse, de même que les thèmes repris dans l'index des sujets traités.

Par rapport au premier volume, la présentation générale n'a pas changé, mais les lettres sont données ici presque intégralement. Comme l'indique la préface, ce tome « commence par une Introduction qui suit "Lacordaire d'après sa correspondance" pour relever les moments les plus importants de sa vie et les inflexions caractéristiques de sa pensée et de son action. On le suivra donc du noviciat en Italie à la fondation des premières mai-

sons dominicaines, devenant bientôt des couvents formels, qui constituent le rétablissement de l'ordre des frères prêcheurs en France. Cette œuvre, avec son ministère de prédication à Paris et en province, lui prend l'essentiel de son énergie et de son temps durant ces années, sans ralentir la quantité et la prolixité de sa correspondance » (p. vii).

En 1840, Lacordaire envisage de nombreux projets pour les dominicains : les Français, après leur noviciat, iraient au couvent de la Minerve (Santa Maria Sopra Minerva), et y accueilleraient pour les former des jeunes souhaitant devenir dominicains. Comme dans les années précédentes, il poursuit son débat avec Montalembert : le Dominicain défend la démocratie moderne, toute forme de régime social ou politique étant selon lui capable de recevoir l'Évangile. Il estime qu'il en va de même pour l'industrie (p. xvi). Les lettres concernent ensuite l'épreuve et le retour en France : en particulier, les représentations du P. Lacordaire à travers des sculptures et des tableaux sont évoquées, ainsi que son soutien aux artistes et son attachement à l'habit dominicain. Sa correspondance mentionne également les échos de l'Église de France et la direction spirituelle.

L'année 1841 est assimilée à une période d'« entraves » et de « contradictions » (p. xxi). Lacordaire continue son œuvre par ses prédications. Montalembert l'avertit de la démarche des députés de Gironde souhaitant empêcher la fondation d'un couvent dominicain à Bordeaux. Malgré cet avis, Lacordaire envisage de revenir en France en octobre 1841 (p. xxiv).

De décembre 1842 à septembre 1843, Lacordaire est à Nancy, où ses Conférences remportent un vif succès. Il prêche aussi à Grenoble et Chalais. L'année 1844 est également marquée par ses nombreuses prédications. Il profite ensuite de son séjour à Paris pour consolider le tiers-ordre dominicain (p. xxxv).

« L'organisation des catholiques français » se retrouve également au fil de cette correspondance (p. xxxvii). Le combat pour la liberté de l'enseignement est ainsi l'une de ses préoccupations, en lien avec Montalembert. Il souhaite mettre l'accent sur l'idéal d'une société chrétienne et la valeur de la vérité.

En 1845, ses contacts avec ses amis constituent un thème majeur (p. xl). Il renforce ses liens avec ses correspondants en félicitant par exemple Montalembert pour l'un de ses discours défendant la liberté religieuse, et commente les articles de Falloux avec ce dernier. À ces mises s'ajoutent celles qui concernent des demandes de conseils spirituels. Ceux-ci laissent affleurer des confidences du dominicain (p. xlix).

Une correspondance dite « d'affaires » est également présentée (p. xli). Il s'agit des « nombreuses lettres d'évêques, lui demandant qui un avent, qui des sermons de charité, qui des conférences » (p. xli). Les débats doctrinaux et politiques occupent aussi une place importante parmi ces documents (p. xliii). Les événements politiques sont surtout décrits par Lacordaire dans ses lettres à Madame Swetchine. En 1846, le Pape félicite de manière indirecte le Père Lacordaire en le décrivant comme le restaurateur de l'ordre dominicain en France (p. xlvi).

Lacordaire demande des renseignements sur les anciens couvents domi-

nicains à Toulouse. Ainsi, dans la lettre 40/34 du 3 février 1840, le professeur au Petit Séminaire de Toulouse, A. Razaus, décrit à Lacordaire l'état de l'église des Jacobins (p. 56). L'auteur de la lettre évoque les peintures de Balthasar-Thomas Moncornet : « Dans la maison de l'inquisition, possédée par les pères de la Compagnie de Jésus, à la chapelle, les peintures de la voûte représentent des traits de la vie de S. Dominique; au jardin, on montre un figuier qu'on dit avoir été planté par le saint » (p. 57). Il présente aussi la maison Seilhan : « Auprès de cette maison, se trouve un arceau isolé [d'une] vieille mesure d'une ancienneté remarquable, et au-dessus une petite chambre qu'on dit avoir été habitée par S. Dominique, c'est là tout » (p. 57). Signalons un détail : il est possible que la signature de l'auteur de cette lettre ait été difficile à déchiffrer. En effet, parmi les professeurs du Petit Séminaire de l'Esquile à Toulouse, on trouve, d'après une notice biographique, le nom d'Auguste (-Jean-Germain-Marie) Razous (1805-1885). Il a été ordonné prêtre en 1841 et a contribué à la création de la *Semaine catholique de Toulouse* (cf. Maurice MANIÈRE, *Ecclesia Tolosana, Le Clergé du diocèse de Toulouse aux XIX^e et XX^e siècles*, Toulouse, 1984, p. 224). Il semble qu'il s'agisse bien de cette personne-là.

Marie-Thérèse DUFFAU.