hésiteraient à chercher noise au regretté P. de Vregille pour sa traduction d'Apponius). Quand M. Dujarier critique ce qu'il identifie comme une pusillanimité des philologues à parler de Fraternité, quand par exemple il réfute la proposition de « Sources chrétiennes » pour Optat, *Adv. Donat.*, VI, 1, 1, le lecteur n'est guère convaincu par l'alternative, qui semble forcée. De même, on ne manquera pas de sourire devant l'irénisme avec lequel l'auteur, prenant volontiers les narrateurs anciens au pied de la lettre, regarde l'histoire de l'Église impériale, jusqu'à la personne même de Constantin. La critique historique n'est certes pas le point fort de M. Dujarier – alors même que son dossier l'invite à prendre pleinement en compte la conflictualité intra-ecclésiale : le thème des « faux frères » n'est-il pas, depuis le Nouveau Testament, un motif littéraire récurrent ? Étudier la fraternité au IVe et Ve siècle, c'est bien souvent poser la question de la rupture de fraternité, par le schisme ou l'hérésie. Le sujet n'est pas évité, mais il est probablement sous-évalué. Tout cela s'explique par le point de vue de M. Dujarier, qui est avant tout théologien, et qui construit sa réflexion en théologien, non en historien. Les textes qu'il rassemble sont pour lui – et rien n'est plus estimable – objets de contemplation ; il introduit fréquemment ses citations en les qualifiant de « très belles », et ne marchande pas son enthousiasme pour des « trésors demeurés trop longtemps cachés ». D'autres choix méthodologiques ne permettraient sans doute pas une telle fraîcheur dans l'analyse, et ce serait par certains aspects dommage.

Reste tout ce que M. Dujarier nous fait connaître sur le *mysterium fraternitatis* dans l'Église ancienne, et cela est sans prix. Que la fraternité soit un comportement éthique est certain ; elle crée des devoirs, dont Augustin, fidèle à la fois à Cicéron et à Ambroise, dit qu'ils sont des *officia*. Mais cela ne la détache nullement du pôle de ritualité et de sacramentalité sans lequel il n'est pas de religion instituée. Comme le dit Chrysostome, « ce qui fait le frère, c'est le baptême et la communion aux mystères divins ». Dans le lexique d'Optat, les sacrements sont les entrailles dont la Mère-Église engendre ses fidèles. La fraternité est inconcevable, en effet, sans maternité : l'Église universelle est mère féconde de frères, tandis que les Églises locales se comportent les unes vis-à-vis des autres comme des sœurs. Se constitue ainsi, individuellement et collectivement, une « sainte parenté » qui a pour caractéristique majeure d'être entièrement débiologisée. La fraternité ecclésiale en Christ relativise toutes les parentés de sang, selon l'axiome parfaitement net de Maxime de Turin : *major est fraternitas Christi quam sanguinis*. Dans le monde tardo-antique, elle en retire une dimension polémique sur laquelle M. Dujarier (peut-être pour ne pas froisser le familialisme du catholicisme contemporain) choisit de rester discret.

Une autre dimension essentielle du sujet est sa relation au monde monastique. Si tous les chrétiens sont frères, il est courant d'estimer que certains sont plus frères que les autres : ceux, précisément, qui se donnent ce nom dans le monastère. M. Dujarier nuance avec finesse la genèse de cette restriction. Il montre que le monachisme égyptien, ancré dans la rhétorique de la *koinonia*, a eu peu recours au motif de la fraternité. Son adoption par et pour les ascètes est surtout l'œuvre de Basile de Césarée et du monde cappadocien. Le monastère-fraternité est passé dans l'orbite latine par les traductions de Rufin, mais a peu marqué la tradition bénédictine. Est ainsi soulevée la question de la transition entre les deux blocs linguistiques qui structurent la somme de M. Dujarier : que fait à l'*adelphotes* son passage à la *fraternitas* ? L'œuvre de Lactance, pour singulière qu'elle soit, est ici d'un grand intérêt : on y voit célébrée la fraternité, non des seuls régénérés dans le Christ, mais de toute l'humanité, convertie ou non, au motif de sa création par l'unique Seigneur. C'est là un thème d'origine stoïcienne, qui a aussi marqué Ambroise. La latinité est donc plus disposée à penser selon les trois termes que sont le Christ, les chrétiens et les autres, alors que l'Orient se satisfait tendanciellement d'un face-à-face entre le Rédempteur et les rachetés. On voit là l'extrême intérêt des pistes ouvertes par la très riche enquête de M. Dujarier. Ce grand thème ecclésial qu'est la fraternité n'est pas propre au christianisme, il est à comprendre dans un monde aux larges horizons sociaux et intellectuels, dont la religion du Christ à la fois se nourrit et se distingue.

Alain Rauwel
Université de Bourgogne

Bruno Luiselli, *Romanobarbarica. Scritti scelti*, a cura di Antonella Bruzzone e Maria Luisa Fele, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzo (mediEvi, 12), 2017, xix-666 p. ISBN 978-88-8450-730-3 (68 €).

Le présent volume rassemble vingt-sept contributions de Bruno Luiselli, publiées entre 1972 et 2014 et dédiées, en un sens large, aux « rapports romano-barbares » (pour l'auteur, p. VII, la notion de « barbare » n'a aucune connotation négative et renvoie simplement au monde non gréco-romain) : vingt et une en italien, trois en latin, deux en allemand, une en espagnol. Sont mentionnées, en outre, p. XVIII-XIX, dix-sept autres contributions sur les mêmes thèmes. Il est pourvu d'un riche index (noms et notions), mais l'occasion a été manquée d'adjoindre des résumés. Il apparaît comme un complément à la *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Rome, Herder, 1992. Ajoutons, à l'attention des lecteurs francophones, que Bruno Luiselli a publié dans le catalogue d'exposition *Rome et les Barbares*, éd. J.-J. Aillagon, Venise, Palazzo Grassi, Skira, 2008, p. 490-496, un article, « La formation de la culture romano-barbare », qui résume une grande partie des thèmes figurant dans

ce recueil. Les éditrices ont choisi de distribuer la matière en quatre parties, plan qu'on ne suivra que partiellement dans ce compte rendu : (I) *Rapporti di culture*, (II) *Mondo romanoceltico*, (III) *Mondo romanogermanico*, (IV) *Autori*. Les articles sont le plus souvent de portée générale tout en témoignant d'une haute érudition, mais l'écueil des redites, assez nombreuses, était inévitable ; du moins celles-ci mettent-elles l'accent sur quelques thèmes essentiels, inlassablement développés par le savant italien dans un style oratoire clair et vigoureux et marquant volontiers les enchaînements par une même formule rythmant les paragraphes et témoignant de la progression de la réflexion dans les quatre langues utilisées : *non basta*, *aber das genügt nicht*, *sed nondum satis*, *no basta*. Ce volume permet de mesurer le chemin parcouru depuis le temps où un illustre spécialiste des études classiques, dont notre auteur tait le nom, lui déclara : « Ma Lei studia la decadenza, e si occupa di barbari ! » (p. IX). Plutôt que de rendre compte de façon analytique de toutes les contributions, on se proposera de dégager de façon synthétique quelques points forts de la réflexion de Bruno Luiselli. Le recueil s'ouvre brillamment par la plus ancienne des études retenues, (I-1) *Da* Latine loqui *a* Latialiter loqui (1972) : la première expression, d'époque classique, renvoie à un *orbis Romanus* où la totalité des citoyens participe à une unité culturelle qui se traduit par la clarté de la langue ; la seconde renvoie au fait qu'à compter de l'Antiquité tardive le latin n'est plus accessible à tous mais est devenu la langue d'une élite de *docti*. Envisageons la notion de confrontation entre les mondes romain et germanique. Celle-ci repose fondamentalement sur la perception – ou plutôt les perceptions – que chacun de ces deux mondes avait de l'autre. L'auteur a brossé à grand traits le tableau des représentations romaines dans (I-6) *La cultura latina dei secoli IV-VI di fronte ai barbari invasori dell'impero* (1998) en remontant d'ailleurs aux périodes antérieures. Il y montre comment la vision romaine traditionnelle, reposant sur un dualisme radical qui ne reconnaissait que la subordination de l'Autre, a été confrontée à la fois à de nouveaux rapports de forces et au développement du christianisme. De diverses manières ont émergé différentes visions positives des barbares, que celle-ci s'inscrivent globalement dans une conception providentialiste (Orose) ou que telle ou telle *gens* soit louée, ainsi les Ostrogoths par Cassiodore ou les Wisigoths par Isidore de Séville ; assurément la part de l'opportunisme politique devrait rester à mesurer, ainsi pour Sidoine Apollinaire. On pourrait proposer certes mainte retouche à cette vaste fresque, mais celle-ci demeure riche et suggestive. En contrepoint, dans (I-7) *Quam de Roma imaginem gentes ad septentrionem spectantes sibi fixerint…* (1998), l'auteur retrace l'évolution de la représentation de Rome chez les peuples germaniques : vue successivement comme riche en terres, belliqueuse et faisant peur, protectrice, riche en or et en argent, Rome a fini par susciter de moins en moins de crainte tout en devenant de plus en plus attirante et admirée. La perspective est séduisante, même si l'on peut s'interroger en particulier sur les contraintes liées à l'inévitable nature des sources. La confrontation avec l'Autre est allée de pair, dès le Ier siècle avant J.-C., avec l'idée d'une consanguinité avec les *Galli*, le mythe de l'origine troyenne de ceux-ci étant ultérieurement germanisé, cf. (I-2) *Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi* (1978).

Une autre question essentielle est exposée, à travers de multiples analyses : la confrontation des doubles notions, acculturation/inculturation, appliquées non seulement à propos des rapports avec les peuples germaniques mais aussi avec les peuples celtes et, de façon plus générale, avec les peuples peu ou pas romanisés de l'espace impérial. C'est, me semble-t-il, dans la contribution (I-8) *Inkulturativer und akkulturativer Prozess der Christianisierung: Die Entshehung der nationalen Literaturen und der Latein sprechenden Eliten in Westeuropa* (2000) que l'auteur a donné les définitions les plus approfondies de ces deux termes ; on peut la compléter par les développements de (I-4) *Cristianesimo e fenomeni regionali dell'inculturazione nei secc. IV-VII* (1994). La notion d'acculturation est ancienne et évoque l'emprise de la culture d'un peuple sur celle d'un autre peuple ou sur un groupe social. En revanche le concept d'inculturation a été forgé récemment à propos de l'action missionnaire. Il désigne la dynamique avec laquelle la mission chrétienne peut entrer en relation avec une culture et une langue locales sans détruire celles-ci ; pour ce faire elle emploie avec un tel groupe la langue et la culture de celui-ci et construit avec lui de nouvelles richesses culturelles. L'auteur montre que les deux processus peuvent aller de pair et s'entrecroiser. Ils peuvent se décliner diversement dans l'espace et dans le temps. L'acculturation n'implique pas nécessairement une intégration dans l'espace politique romain du groupe acculturé, comme le montre l'existence, en Bretagne préromaine, antérieurement à la conquête effectuée sous le règne de Claude, de légendes monétaires en latin, témoignant d'une sorte de « préhistoire de la romanisation », cf. (II-15) *Quid ex Britanniae praeromanae legendis monetalibus ad praehistoriam adculturationis Romanae Brittanorum perdiscendam erui posssit* (2004). Le cas de l'Irlande (*infra*) illustre aussi, d'une autre façon, cette dissociation possible du politique et du culturel. L'acculturation latino-chrétienne implique la pratique du latin et même, à un niveau supérieur, la connaissance des textes profanes. Le christianisme est en effet une religion du Livre, dont il faut rendre clair le contenu. Ainsi est-il nécessaire, comme le pense par exemple Augustin, de connaître la culture écrite latine païenne pour étudier les textes bibliques. En même temps, pour ce qui est de l'inculturation, l'enseignement de l'Évangile dans le monde romain et à l'extérieur de celui-ci, nécessite, à destination des masses dont la langue maternelle n'est pas le latin, le recours à la prédication, aux hymnes, aux adaptations

et traductions, ce qui aura des répercussions essentielles sur le destin de langues vernaculaires, comme le gothique et le gaélique et les cultures qu'elles expriment, à la fois préservées et transformées. L'action d'Ulfila, traducteur de la Bible en gothique et créateur de l'alphabet gothique, relève de l'inculturation ; la langue gothique devient une langue liturgique. En Afrique, Augustin témoigne de l'inculturation à l'œuvre dans une prédication en langue punique auprès des masses rurales. En Gaule, à travers un milieu monastique peu érudit, persiste une langue celtique, voire une langue celtolatine. De façon générale, le point culminant du double processus inculturation/acculturation apparaît au début du IXe siècle : d'une part, en 813, le concile de Tours prescrit de traduire la prédication *in rusticam Romanam linguam seu Thiotiscam* (« tudesque ») ; d'autre part, Charlemagne développe l'étude des *artes liberales.*

C'est sans doute dans ses deux études spécifiquement consacrées à l'Irlande que Bruno Luiselli a développé avec le plus de bonheur ces deux notions : (II-16) *Il contributo dell'Irlanda alla genesi della cultura europea occidentale* (2006) et (II-17) *Irlanda* (2007), qui reprennent et complètent l'article *Inkulturativer...* Si l'Irlande peut apparaître en apparence comme un cas à part, elle est en réalité au cœur de la réflexion de Bruno Luiselli. Elle offre cette singularité d'être restée à l'écart de l'espace impérial romain, mais elle est christianisée au Ve siècle par des missions qui y implantent des monastères latinophones. L'action du latinophone Patrick a relevé de l'acculturation, par le développement en Irlande de l'étude du latin, des auteurs latins et de la Bible latine. Mais aussi, l'application des lettres de l'alphabet latin à la langue gaélique a permis la composition en vers et prose en langue vulgaire irlandaise. D'autre part, Patrick, dont la langue maternelle était le celtique, a appris dans sa jeunesse la langue gaélique des Irlandais. Les autres missionnaires ont suivi son exemple et le gaélique a été employé en hagiographie et en historiographie. Les intellectuels chrétiens irlandais ont toujours montré de l'intérêt pour les traditions culturelles locales et il y a une continuité entre l'Irlande païenne et l'Irlande chrétienne : l'un des plus riches patrimoines mythologiques de l'Europe préchrétienne a été ainsi conservé dans la langue nationale, cf. (II-12) *La storiografia dell'Irlanda tardoantica e altomedievale : dalle tradizioni orali dei druidi alle tradizioni scritti degli intellettuali cristiani* (1997), p. 224-243. Les moines irlandais pratiquent un « ascétisme héroïque » – un terreau favorable au pélagianisme – et l'antique Irlande chrétienne est considérée comme « l'île des saints » (*Irlanda*, p. 332). Mais ces moines associent aussi l'étude du latin, des auteurs profanes, afin de pratiquer l'étude formelle des textes sacrés, de l'Écriture Sainte, de la théologie, de la morale, de la liturgie et du droit canon. De ce fait l'Irlande est aussi « l'île des maîtres du savoir » (*Irlanda*, p. 335). À partir de la fin du VIe siècle, les moines irlandais ont mis en œuvre un double processus d'inculturation/acculturation envers les Anglo-Saxons. Chaque missionnaire était accompagné d'un prêtre interprète de langue maternelle germanique, acculturé en latin ; le prêche était effectué dans la langue maternelle, que durent apprendre les missionnaires, relayés ensuite par des clercs anglo-saxons. Mais là aussi se développa la pratique du latin, se créèrent des bibliothèques dans les monastères et les centres épiscopaux, emplis de livres chrétiens mais aussi profanes. La *paideia* irlandaise a aussi été exportée en Gaule mérovingienne et chez les Alamans, tout en s'appuyant sur les langues et cultures locales (inculturation). Dans le même sens vont bien des passages de (II-14) *I Celti dell'ultima Irlanda pagana e della prima Irlanda cristiana di fronte a Roma e all'Europa* (1999). On relèvera en particulier les lignes consacrées au moine Colomban, d'origine irlandaise et grand voyageur, qui a introduit une vision de l'Europe en rupture avec la mentalité gréco-latine ; il la voit comme une entité historique et culturelle (p. 275). On peut rapprocher ce passage de la vigoureuse affirmation par Bruno Luiselli de l'existence des « racines chrétiennes » de l'Europe, non pas selon lui une hypothèse ou une théorie, mais une question de fait, cf. (I-9) *Raices cristianas de la cultura europea occidental*, 2005, p. 157, à propos du débat autour de l'éventuelle inscription de cette notion dans le projet non abouti de *Constitution européenne* en 2005 (une mention soutenue notamment à l'époque par l'Allemagne, l'Italie, la Pologne – et l'Irlande, mais finalement rejetée, notamment par l'opposition de la France).

La section consacrée au monde romano-germanique (en fait surtout aux Goths et aux Ostrogoths davantage qu'aux Wisigoths) peut être envisagée comme un tout. (III-18) *La società dell'Italia romano-gothica* (1980), à compléter, notamment sur Théodoric, par (III-19) *Teoderico et gli Ostrogoti tra romanizzazione e nazionalismo-gotico* (1994-1995), est une longue et minutieuse étude (en dix-sept points, qu'on ne saurait reprendre ici), qui met l'accent sur les continuités avec l'époque impériale, insistant en particulier sur la permanence de la résidence urbaine des aristocrates (à la différence des autres régions d'Occident) et de leur mode de vie luxueux ; la *paideia* est bien vivante, associant religion chrétienne et attention portée à la culture païenne. L'auteur introduit toutefois des nuances dans ce tableau, selon l'ancienneté de la noblesse, les relations de celle-ci avec la cour de Ravenne, la connaissance des langues (persistance partielle de la connaissance du grec, apprentissage minoritaire du gothique). Quant à l'aristocratie ostrogothique, qui tend par certains aspects à ressembler à l'aristocratie romaine, elle est pour partie acculturée (avant même l'arrivée en Italie), à l'image de Théodoric. Celui-ci s'intéresse en particulier à des disciplines en vogue à l'époque tardo-antique, comme la géographie physique ou les sciences naturelles et a mené une politique de construction et de rénovation urbaines. Aspirant à construire une union des royaumes

germaniques sous son autorité, il s'est considéré comme l'héritier de l'Empire d'Occident. Très audacieuses sont les pages consacrées à l'« arianisme », en particulier (III-20) *Del arianesimo dei Visigoti di Costantinopoli all'arianesimo degli Ostrogoti d'Italia* (2005). L'auteur part d'un constat : alors que les royaumes wisigothique et vandale ont fait preuve d'un « arianisme radical » intolérant, le royaume ostrogothique s'est montré tolérant. Cela s'expliquerait par son « arianisme modéré ». Il faudrait chercher la lointaine origine de cette différence dans la fidélité des Wisigoths et des Vandales à l'enseignement d'Ulfila, un « arien radical », et dans l'influence religieuse exercée sur les Ostrogoths par des Wisigoths de Constantinople, restés ensuite en Mésie inférieure, qui seraient les adeptes d'un « arianisme modéré ». Les conceptions « ariennes modérées » étant proches de celles des catholiques, on aurait là un facteur d'explication de la politique de tolérance de Théodoric. Ulfila aurait d'abord été un « arien modéré » avant de devenir un « arien radical », cf. (I-4) *Cristianesimo e fenomeni regionali dell'inculturazione nei secc. IV-VII* (2005), p. 66 ; M. Simonetti, dont l'influence est ici sensible, voit même en lui, à tort ou à raison, un eunomien. La thèse est séduisante, mais est-elle absolument convaincante ? La question des conceptions d'Ulfila, traditionnellement défini comme un « homéen », est trop complexe pour être reprise ici. Il n'est assurément pas un « arien modéré » mais pas non plus un « hétéroousien » comme veut le faire croire Philostorge. Il est bien un « subordinatianiste » affirmé, mais il évite d'employer, semble-t-il, la notion de « substance », même s'il partage avec Eunome certaines conceptions. On ne saurait toutefois exclure une évolution de certains « disciples d'Ulfila » vers davantage de « radicalité » à propos de la notion de « substance », les rapprochant davantage des eunomiens. Les notions d'« arianisme », « modéré » ou « radical », et d'« homéisme » posent de toute façon nombre de problèmes. B. Luiselli s'appuie notamment sur un texte de Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, IV, 33 (p. 446-447), selon lequel, pour les Goths ariens (modérés), « le Père est plus grand que le Fils, mais celui-ci n'est pas une *creatura* (*ktisma*) », ce qui équivaudrait à dire que, pour eux, le Fils est un dieu mineur, « di secondo grado », par rapport au Père. Or, ce texte, assez confus, est d'interprétation difficile et doit être contextualisé. Il décrit d'abord les manœuvres (quand ?) de l'évêque arien (homéen) Eudoxe qui cherche à gagner à ses conceptions des Goths catholiques nicéens qui se réfugient dans l'Empire en leur faisant croire – et par l'intermédiaire d'Ulfila à en croire Théodoret ! – qu'il n'y a pas vraiment de différence entre leurs conceptions catholiques originelles et la doctrine « arienne » qu'il leur prêche ; ainsi s'expliqueraient, selon Théodoret, les conceptions des Goths « qui lui sont contemporains », transmises aux Ostrogoths. Mais admettre la divinité du Fils peut très bien être aussi le fait de subordinatianistes affirmés comme Ulfila. Certes, B. Luiselli observe que dans la *Lettre* d'Auxence, pour Ulfila, le Père est dit être le créateur du Fils *unigenitus* (43, 46), en opposant ce texte au passage de Théodoret. Mais il ne cite pas d'autres passages de la *Lettre* : Ulfila, « arien radical », y affirme aussi que le Fils est un *deus secundus* et même un *deus magnus* (44) et qu'il y a une *differentia* entre la divinité du Père et celle du Fils (46), le Fils étant semblable au Père selon les Écritures (48) ; créé par le Père, il est le « créateur de toute la création » (46). Cela mène à s'interroger sur le bien-fondé d'une opposition entre ces deux textes sur la question de la nature du Fils : dans les deux cas, le Fils apparaît comme un dieu « en second », implicitement chez Théodoret, explicitement dans la *Lettre* d'Auxence. N'y aurait-t-il pas là à la fois une surinterprétation du texte de Théodoret et une déformation partielle du sens de la *Lettre* d'Auxence ? Il reste que l'« homéisme » originel, auquel avait adhéré Ulfila, formule de compromis forgée dans l'Empire romain dans un contexte précis pour des raisons d'opportunité et ensuite portée, dans des conditions diverses, par différents peuples germaniques, a pu évoluer, selon les circonstances, vers plus ou moins de radicalité ; la question de l'existence chez les Ostrogoths d'un arianisme plus « modéré » que chez les Vandales ou les Wisigoths peut donc demeurer ouverte.

Regroupons enfin différentes études portant sur l'historiographie latine chrétienne du ve au viiie siècle et dispersées entre la section I et la section IV : (I-3) *Indirizzo universale e indirizzi nazionali nella storiografia latino-cristiana del secc. V-VIII* (1980) ; (I-5) *Ab universali Latino-Christiana historia ad singularum Europae occidentalis gentium historias*, 1995 ; (IV-21) *Note sulla perduta* Historia Romana *di Q. Aurelio Memmio Simmaco* (1975) ; (IV-22) *Cassiodoro e la storia dei Goti* (1980) ; (IV-26) *Beda und die christliche Geschichtsschreibung der Spätantike und des Frühmittelalters* (1988) ; (IV-27) *La storia longobardica del secolo VIII e Paolo Diacono storiografo tra romanizzazione e nazionalismo longobardico* (1991). Le bilan de ces diverses études, qui est clairement résumé dans (IV-27) *La storia longobardica...*, p. 586, peut être présenté comme suit (jusqu'à Paul Diacre exclu). L'historiographie latine chrétienne s'est inscrite dans deux contextes différents, qui ont créé les conditions de contenu, d'une part, l'Empire romain tardif, d'autre part, les royaumes romano-barbares, Rome ou les barbares devant être inscrits dans un perspective providentialiste : une historiographie à perspective universelle (Orose, qui valorise la part de Rome, Sulpice Sévère, Prosper d'Aquitaine) ; une historiographie à perspective nationale romaine (Symmaque) ; une historiographie à perspective nationale non romaine, relative à des peuples du monde germanique (Cassiodore, Jordanès, Grégoire de Tours) ; une historiographie ecclésiastique à perspective universelle (Eusèbe, Cassiodore) ; une historiographie ecclésiastique à perspective anglo-saxonne mais aussi centrée sur les peuples germaniques (Bède le Vénérable, un véritable innovateur, p. 561, le premier à avoir écrit une « histoire ecclésiastique nationale », qui marque une progression de

l'histoire universelle vers l'histoire d'un peuple). Ajoutons que Jordanès a fait la synthèse de l'histoire universelle et de l'histoire romaine, cf. (I-3) *Indirrizo...*, p. 54. En particulier dans (IV-22) *Cassiodoro...*, l'auteur montre que, pour Cassiodore, les Goths ne sont pas valorisés, comme dans la conception providentialiste traditionnelle, comme des barbares instruments de la colère de Dieu, mais comme des Goths en tant quels, vainqueurs par la grâce divine (p. 510-511), l'Empire byzantin étant toutefois dépositaire de l'*imperium* romain (p. 511). Quant à Paul Diacre, il s'est adonné à trois genres, l'histoire romaine, l'histoire d'un peuple germanique (les Lombards) et l'histoire ecclésiastique (histoire des évêques de Metz). On relèvera ici surtout sa tonalité antibyzantine, qui le distingue de Cassiodore et de Jordanès : pour lui, l'histoire de Rome s'est bien terminée en 476 avec la déposition de Romulus Augustule, et, s'il y a des continuateurs de la civilisation classique et chrétienne de Rome, ce sont bien les seuls Lombards et non les Byzantins (p. 591-597). Il faut remercier Bruno Luiselli, grand pionnier des « études romano-barbares », et l'équipe éditoriale d'avoir mis à disposition de la communauté scientifique ces amples et riches travaux consacrés à l'interculturalité et jusque-là dispersés.

Alain Chauvot
Université de Strasbourg

Pierre Maraval, *Justinien. Le rêve d'un empire chrétien universel*, Paris, Tallandier, 2016, 428 p. ISBN 978-2-286-13269-9 (22,90 €).

Dans la continuité de ses précédentes monographies des empereurs chrétiens – *Théodose le Grand, le pouvoir et la foi*, Fayard, 2009 ; *Constantin le Grand, empereur romain, empereur chrétien* (306-337), Tallandier, 2011 ; *Les fils de Constantin, Constantin II (337-340), Constance II (337-361), Constant (337-350)*, CNRS Éditions, 2013 –, Pierre Maraval nous livre une nouvelle monographie sur Justinien, qui remplace et actualise son « Que sais-je ? » paru en 1999 et réédité en 2012 dans la collection « Biblis » de CNRS Éditions (avec en appendice une recension de l'ouvrage de Mischa Meier, *Das andere Zeitalter Justinians: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht, 2003).

L'auteur, spécialiste de l'histoire du christianisme antique, grâce à un style agréable et au découpage en nombreux chapitres et sous-chapitres de la matière du livre, permet au lecteur, par une approche théologique, d'appréhender le long règne de l'empereur Justinien.

Passionné par les questions religieuses, partisan d'une stricte orthodoxie, très convaincu de ses devoirs d'empereur et de chrétien, selon la théologie politique élaborée par Eusèbe de Césarée deux siècles plus tôt, l'empereur chrétien conscient de ses devoirs doit rechercher l'unité de l'empire (image du royaume de Dieu sur terre) et assurer le salut de ses sujets en supprimant les divisions ecclésiales et par la conversion (forcée ou non). Après avoir donné en introduction les sources documentaires (sources primaires, les historiens, les chroniqueurs, les autres sources), brossé le cadre géographique et historique du règne de Justin et Justinien (l'Empire romain et ses voisins, Constantinople) et présenté le problème religieux et ses implications politiques, l'auteur a découpé son livre en nombreux chapitres permettant ainsi au lecteur une lecture aisée.

La première partie, concernant le règne de Justin, est divisée en quatre chapitres : son accession au pouvoir (une élection surprise, la carrière antérieure de Justin, la carrière de Justinien sous Justin) ; son gouvernement (la politique religieuse, le retour à Chalcédoine en 518, la réconciliation avec Rome en 520, la persécution des opposants, la politique intérieure avec les désordres des factions et leur répression, autres facteurs de troubles, la politique extérieure avec la Perse et les pays caucasiens, au sud de la mer Rouge, les barbares d'Europe centrale) ; la passation de pouvoir à Justinien (l'homme Justinien, Théodora) ; le tableau des différents acteurs et relais du pouvoir (les conseillers impériaux, l'administration palatine, l'administration provinciale, l'administration municipale, l'armée, les évêques, les factions).

La deuxième partie, intitulée « Justinien seul empereur de "nos temps heureux" », couvre les années 527-540 du règne étudiées en onze chapitres : l'idéologie impériale ; l'œuvre législative jusqu'en 534 (la codification des lois, la création de nouvelles lois) ; la politique religieuse avant 532 (la surveillance de l'Église, la lutte contre les dissidences, les païens, les hérétiques et assimilés, les juifs et les samaritains, les monophysites) ; l'ordre public (la sédition Nika de 532) ; la réparation de la capitale après Nika (Sainte-Sophie, autres églises, autres édifices) ; la remise en ordre et les nouvelles réformes (la préfecture de Jean de Cappadoce, de nouvelles lois, réformes administratives, la réforme de la justice, le droit familial et successoral, les lois sur les esclaves, les colons, les pauvres, la répression des conduites déviantes, la politique fiscale) ; la politique religieuse (le dialogue avec les évêques chalcédoniens et monophysites en 533, les deux édits théologiques de Justinien en 533, le concile de 536, la reprise de la persécution, la lutte contre le paganisme) ; la politique extérieure sur la frontière perse ; la politique extérieure dans les Balkans ; la politique extérieure avec la reconquête de l'Afrique ; enfin la politique extérieure et la reconquête de l'Italie.

La troisième partie, intitulée « Un temps d'épreuves et de désillusions », est découpée en neuf chapitres et concerne les année 540/541-565 : la deuxième guerre perse (540-565) ; l'Afrique après 541 ; l'Italie après 541 ; les raids des barbares dans les Balkans ; les malheurs du temps