

intégrante des conceptions constantiniennes, c'est l'*eusébéia* de l'empereur qui fait de lui le modèle de piété et de vérité pour le monde entier. Cette position supérieure qu'occupe l'empereur ne relève pas d'une tradition chrétienne mais s'inscrit dans la représentation impériale du pouvoir. La recherche de J. Wienand constitue une contribution significative à l'historiographie constantinienne et, plus généralement, à la question fondamentale des rapports entre pouvoir, victoire et divin.

Alain CHAUVOT

Ralf BEHRWALD & Christian WITSCHER (Ed.), *Rom in der Spätantike. Historische Erinnerung im städtischen Raum*. Stuttgart, F. Steiner, 2012. 1 vol. 17 x 24 cm, 409 p., 44 fig. (HABES, 51). Prix : 62 €. ISBN 978-3-515-09445-0.

Cet ouvrage est issu d'un colloque tenu à Heidelberg en 2006. Il réunit quatorze contributions autour du thème de l'inscription de la mémoire historique dans l'espace de la Rome tardo-antique. Comme l'écrivent les éditeurs scientifiques, il s'agit surtout d'étudier les nouveaux modes d'expression de celle-ci et les rapports entre ses formes nouvelles, notamment chrétiennes, et les formes traditionnelles : coexistence, concurrence, conflit ? L'ouvrage est construit autour de trois thèmes : lieux de mémoire « säkulare » (qu'on proposera de traduire par « profanes » – sur la notion de « profane », voir en dernier lieu Éric Rebillard et Claire Sotinel, *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome, École Française de Rome, 2010) ; lieux de mémoire chrétiens ; mémoire historique dans les inscriptions. Cette présentation ne rend peut-être pas suffisamment compte des principaux centres d'intérêt de ce riche volume ; la première partie rassemble d'ailleurs des études de *realia* et de perceptions dont les questions religieuses ne sont pas absentes. On articulera ce compte rendu autour de quatre thèmes transversaux. Le premier thème est celui des réalités mais aussi de la perception du paysage urbain. D'un côté, il y a des changements. Avec la construction du Mur d'Aurélien se produit, comme le montre Robert Coates-Stephens, une exploitation de l'espace urbain poussée à son maximum. Carlos Machado relève que, à partir de la fin du IV^e siècle, nombre de maisons aristocratiques sont détruites, délaissées, abandonnées ou transformées en églises, ce qui correspond au déclin d'un groupe social. Mais se pose aussi le problème de la confrontation entre le réel et sa représentation. Nombre d'inscriptions rendent compte d'un état d'esprit fait d'un sentiment d'insécurité et de crainte devant des menaces, qui repose sur des réalités, mais aussi de la persistance d'un espoir dans l'éternité de Rome (Silvia Orlandi). L'analyse de la perception du paysage urbain dans les *Passions* des martyrs aboutit au constat d'un faible intérêt pour les réalités topographiques (Ralf Behrwald). Un second thème est celui de la fonction des lieux comme espaces de communication, de dialogue voire de concorde ou de consensus. C'est ainsi que Sebastian Schmidt-Hofner met en évidence le rôle du *Forum Romanum*, de la Curie sénatoriale et plus encore du *Forum* de Trajan comme espaces où se manifestent et se renforcent les devoirs réciproques entre l'empereur et l'aristocratie sénatoriale. L'*imitatio Traiani* permet de réunir en une même personne la figure du *bonus princeps* proche de ses sujets et celle du chef militaire. Les statues d'aristocrates élevées à l'époque tardive dans le *Forum* de Trajan avec l'autorisation impériale sont autant des signes de

loyauté de la part de la noblesse, alors que, dans le *Forum Romanum*, depuis la fin du IV^e siècle sont présentes des statues impériales dédiées par des membres des familles sénatoriales. Un autre lieu constitue un espace où est visible une union encore plus large : c'est le *Circus Maximus*, étudié par Richard Lim, où les rituels réunissent le *princeps*, l'*ordo senatorius* et la *plebs urbana* ; de tels spectacles n'ont d'ailleurs pas, avec Constantin et ses successeurs, de signification religieuse : ils ne seront donc pas affectés par la répression du paganisme. Les sources épigraphiques, elles aussi, peuvent rendre compte de la notion de liens étroits entre l'empereur et l'aristocratie : c'est ce que montrent les lettres d'empereurs gravées sur plusieurs monuments honorifiques, étudiées par John Weisweiler, dans lesquelles s'exprime la faveur impériale envers de hauts personnages. Un troisième thème est l'émergence de la notion d'« espace neutre » (cf. aussi l'*introduction*, p. 23). Un espace peut être défini comme tel dans la perspective d'éviter tout conflit dans une Ville où coexistent, non sans tensions, « païens » et chrétiens. Cette notion affleure dans l'étude citée *supra* de Richard Lim : le *Circus Maximus*, dont nombre de sources « païennes » et chrétiennes avaient souligné les liens avec les cultes traditionnels, est, de façon significative, considéré par un Symmaque comme étant sans le moindre lien avec ceux-ci (p. 74). L'aristocrate païen, en le « sécularisant » ainsi, le pose comme un « espace neutre », préservé, en tant qu'élément de la culture traditionnelle, des revendications de la christianisation ; ainsi est évitée, avec l'accord du Prince chrétien, la mise en œuvre d'une définition du Cirque telle qu'elle aurait pu être héritée d'un Tertullien, comme celle d'un lieu diabolique, les spectacles étant liés à l'idolâtrie. Cette notion de neutralité est également illustrée par l'étude que Valérie Fauvinet-Ranson consacre au paysage urbain de Rome chez Cassiodore. C'est là une vision figée du IV^e siècle, qui apparaît, celle d'une Rome éternelle antérieure aux églises (p. 145), neutre, ni chrétienne, ni païenne ; l'auteure propose les termes « secular » en anglais et « laïque » en français (p. 150). Cette option privilégie « une vision particulière de Rome, comme une prolongation du passé antérieur à la christianisation de la Ville ». Enfin, Christian Witschel relève, à propos des inscriptions, que l'espace public de Rome est devenu une zone neutre au plan religieux (p. 380), les partisans les plus affirmés des anciennes valeurs évitant désormais tout référence explicite aux cultes traditionnels (p. 375) et les autorités ecclésiastiques opérant une stricte séparation entre espaces profanes et sacrés : *Christus in ecclesia est, in foro idola* (Ambroise, *Virginit.*, 46). Mais en sens inverse, l'étude par Philippe Bruggisser de la restauration du portique des *Dei Consentis* en 367/368 par le préfet de la Ville païen Prétextat montre, par l'emploi (innovant !) du terme *sacrosanctus*, une volonté d'affirmer que ces statues sont une manifestation inviolable des divinités : on est donc là à l'opposé d'une politique tendant à réduire progressivement les statues des divinités à une expression purement artistique. Un quatrième thème est celui du rôle de la papauté. Encore conviendrait-il de s'entendre sur les termes et sur la notion. C'est ainsi que Steffen Diefenbach propose, en conclusion de son étude sur Damase (366-384), de voir en celui-ci non pas le premier pape mais le dernier évêque de la *cathedra Petri* (p. 241). En définissant les martyrs Pierre et Paul comme des *nova sidera* dont il établit le lien avec les Dioscures, Damase n'opérerait pas une action de christianisation, comme le pensait Charles Piétri, mais intégrerait ceux-ci comme des citoyens de sa communauté chrétienne de Rome. Ainsi renforcerait-il son autorité sur celle-ci en même temps que

sur l'Église de l'Empire. Il ne faudrait donc pas voir une continuité de Damase à Léon I^{er}, qui, quant à lui, substitua Pierre et Paul à Romulus et Rémus comme fondateurs d'une Rome chrétienne, patrons et protecteurs de la Ville : avec Damase, cette notion d'une nouvelle Rome chrétienne ne serait pas encore élaborée. La position de Damase ne serait pas celle d'un héritier de Pierre, mais reposerait sur la communauté romaine dont il est le chef, les saints, par leur martyre, étant devenus des *cives romani* et la « gloire de la plèbe ». C'est ainsi que devrait être comprise son action dans le *suburbium*, qu'il conçoit comme un tout, intégrant cet espace du culte des martyrs qui sont définis comme citoyens de la ville et membres de la communauté (p. 215). C'est également de l'action de Damase que traite Marianne Saghy, plus particulièrement du renouveau de la mémoire des martyrs. Alors que les chrétiens sont divisés, Damase se sert du culte des martyrs, dont il dit qu'ils étaient tombés dans l'oubli, pour mettre en œuvre une politique d'union : la mémoire est donc liée ici à la réconciliation. La basilique Saint-Pierre joue un rôle essentiel comme lieu de mémoire collective, comme le montre Franz Alto Bauer. L'*aedicula* préconstantinienne a été intégrée dans la basilique construite par Constantin, ce qui s'est traduit par une appropriation du culte du saint par l'empereur. Mais par la suite c'est bien le pape qui s'approprie la basilique et le culte de saint Pierre. Enfin, Beat Brenk montre comment le pape Félix IV, qui doit sa position à Théodoric, s'est présenté comme le constructeur de l'église de saint Côme et saint Damien (en fait, une bibliothèque transformée), auprès du *Forum pacis*, et comme le promoteur de leur culte (alors que l'idée venait de Théodoric), les deux saints médecins étant ainsi installés dans un quartier qui avait été marqué autrefois par la présence médicale et le souvenir de Galien. Ce beau livre souffre, comme c'est trop souvent le cas lorsqu'il s'agit d'un ouvrage collectif, de l'absence d'une conclusion ; c'est pourtant à ce prix que des recherches érudites de ce type pourraient atteindre, au-delà du monde des antiquisants, une communauté scientifique aussi vaste que possible, en particulier sur un sujet qui sollicite des concepts tels que *mémoire collective*, *lieux de mémoire* ou *social memory*, qui sont devenus familiers à l'ensemble des chercheurs.

Alain CHAUVOT

Peter BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton, University Press, 2012. 1 vol. 16 x 24 cm, XXX-759 p., 19 fig., 6 cartes. Prix : 39.95 \$. ISBN 978-0-691-15290-5.

« Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux » : c'est à l'*Évangile selon Matthieu*, 19, 24 que Peter Brown a choisi de se référer pour introduire l'étude des relations entre la notion de richesse et le christianisme dans l'Occident latin entre 350 et 550 ap. J.-C. Cette histoire met aussi en jeu des interrogations sur la pauvreté, ainsi que sur l'*avaritia*, la *potentia* et l'*humanitas*, et sur leurs représentations. Le choix de l'auteur a été de procéder pas à pas par une série d'études minutieuses ancrées dans l'espace et dans le temps, mais dont le trait commun est qu'elles s'ordonnent autour de l'action et de l'œuvre de quelques grandes figures. L'auteur fait sien à cet égard la démarche méthodologique exposée par L. Gernet à propos de la religion grecque : « une élite n'invente pas : elle explicite » (p. XXIV, – je rétablis ici le texte exact plutôt que sa