

Recensions

THÉOLOGIE

The Oxford Handbook of the Trinity, Edited by Gilles Emery, o.p. and Matthew Levering, New York, Oxford University Press, 2011, 1 vol. de xvi-632 p.

Depuis sa parution, cet ouvrage collectif est déjà devenu un classique en théologie trinitaire. Face aux interrogations et objections contemporaines sur la doctrine du Dieu Trinité, les auteurs entendent proposer un état des lieux de la réflexion théologique et indiquer des axes de recherche. Bien qu'il porte le titre de « manuel », l'ouvrage ne se contente pas de donner les bases de la théologie trinitaire. C'est une véritable fresque de la foi en Dieu Trinité qui nous est présentée, entre une introduction et des perspectives magistrales, rédigées par Gilles Emery et Matthew Levering. Quarante-trois auteurs viennent témoigner de la réflexion actuelle sur la Trinité, à partir de perspectives très diverses mais qui s'enracinent toutes dans une même foi nicéenne.

L'ouvrage comporte sept parties. La première porte sur la doctrine de la Trinité dans l'Écriture. Puis viennent trois parties historiques sur la foi trinitaire à l'époque patristique, à l'époque médiévale, et de la Réforme protestante au xx^e siècle. Les trois dernières parties sont des regards d'ensemble, d'abord sur la dogmatique trinitaire, puis sur la Trinité et la vie chrétienne, et enfin sur le dialogue avec les autres religions et la culture actuelle.

On le voit, l'ouvrage entend honorer largement les recherches dans le domaine historique. Celles-ci apparaissent aujourd'hui comme un soubassement indispensable au renouvellement et à l'approfondissement de la foi en la Trinité. « Ce qu'on entend par "foi trinitaire" peut difficilement être compris en dehors d'une référence aux conciles de Nicée et de Constantinople et à leur réception : la doctrine sur la Trinité est indissociablement reliée à la lecture de l'Écriture à travers les traditions ecclésiales et théologiques, de sorte que le développement de la théologie trinitaire apparaît aujourd'hui en général comme une réappropriation créative des sources patristiques et médiévales » (p. 3).

Puisqu'il n'est pas possible de mentionner toutes les richesses des différentes contributions, notons seulement celles qui illustrent particulièrement l'orientation de l'ouvrage.

Christopher Seitz étudie le thème de la Trinité dans l'Ancien Testament (chap. 2). Alors que l'histoire des religions est attentive à ne pas projeter des développements théologiques postérieurs sur les textes vétér testamentaires, l'A. invite à lire les descriptions du Dieu d'Israël comme pointant vers ce qui sera révélé plus tard. Le sens littéral ne doit pas être restreint au contexte historique de l'auteur inspiré, mais porte en lui également un sens spirituel. Dans cette perspective, « la Trinité dans l'Ancien Testament n'est

pas une invitation à chercher des triplets dans les Écritures d'Israël, mais au contraire est liée à une compréhension et une confession justes de la manière dont le sens littéral parle de son référent divin » (p. 38). C'est en méditant sur la majesté du Seigneur que le Dieu un a été compris comme étant une trinité de personnes.

J. Warren Smith donne un aperçu des controverses trinitaires autour du concile de Nicée et dans le siècle qui suivit (chap. 8). À partir des travaux récents sur le IV^e siècle (en particulier L. Ayres, R. Williams et J. Behr), il expose les différentes phases qui ont amené à la confession de la divinité du Fils puis de celle du Saint-Esprit. Il montre ainsi en quoi la controverse trinitaire est également une controverse sur l'œuvre salvifique du Christ et sur l'interprétation de l'Écriture.

Joseph Wawrykow fait une étude parallèle de la Trinité chez Thomas d'Aquin et Bonaventure (chap. 13). Avant d'exposer succinctement la théologie de chacun des deux théologiens médiévaux, il montre ce qu'ils partagent de commun. Tout d'abord, la place centrale qu'occupe la réflexion trinitaire dans leurs œuvres. Chez Thomas, c'est la Trinité qui permet de comprendre de manière juste la création et le salut. Chez Bonaventure, la foi en la Trinité est la racine du culte divin et de toute la religion chrétienne. Les deux auteurs se rejoignent également dans le lien de dépendance de l'affirmation de la Trinité à l'égard de la Révélation. C'est Dieu qui a pris l'initiative de se faire connaître tel qu'il est en lui-même. Ces convergences de fond s'accompagnent toutefois de différences d'accent, Bonaventure articulant sa théologie trinitaire autour du bien et de l'amour, alors que Thomas d'Aquin centre son enseignement sur les personnes comme relations subsistantes.

Vincent Holzer expose les courants principaux de la théologie trinitaire du XX^e siècle, à partir de l'œuvre de Karl Rahner et de Hans Urs von Balthasar

(chap. 22). Ces deux théologiens ont en effet marqué profondément la théologie de leur siècle. La théologie trinitaire de K. Rahner doit être reliée à sa théologie de la grâce. Influencé par l'apologétique de l'immanence de Maurice Blondel et son opposition à l'extrinsécisme de la grâce, K. Rahner insiste sur l'inhabitation des personnes divines dans l'âme humaine. Le modèle dominant de sa théologie trinitaire est l'auto-communication divine du Père, qui permet de penser à la fois les processions trinitaires et les missions du Fils et de l'Esprit. Quant à Hans Urs von Balthasar, sa réflexion trinitaire s'articule autour du motif christologique de substitution. Ce thème néotestamentaire fait écho à la vision du jugement divin de l'Ancien Testament, et aboutit à la colère de Dieu devant son Fils qui prend sur lui notre péché, pour réconcilier le monde avec Dieu. Selon l'A., cette vision n'est pas à entendre comme une dialectique entre le don de Dieu et le péché, mais comme la logique du paradoxe de l'amour de Dieu.

Dans la partie de dogmatique trinitaire, Rudi A. Te Velde nous livre une magnifique réflexion sur la notion analogique de personne divine (chap. 26). La théologie est constamment guettée par le danger de l'anthropomorphisme, c'est-à-dire d'humaniser le divin. Mais en même temps, rendre un culte à Dieu semble exiger qu'on lui attribue une intelligence et un amour. C'est l'analogie qui permet de penser de manière juste la notion de personne appliquée à Dieu. Cela ne consiste pas à dire que Dieu est comme les hommes tout en étant plus parfait, mais à affirmer qu'il est le même, et néanmoins selon un mode différent. Puisque le fait d'être une personne est une perfection, il faut le dire de Dieu. Néanmoins, cela s'applique-t-il d'abord à Dieu dans son unité, ou bien aux personnes divines? L'A. expose la réflexion équilibrée de saint Thomas à ce sujet dans la *Somme de théologie*. L'Aquinatense montre en effet l'aspect relationnel inclus

dans la notion de personne, qui n'avait sans doute pas été perçu par les théologiens antérieurs.

Enfin, deux chapitres apportent une belle touche d'originalité à l'ouvrage. D'abord, un exposé sur la Trinité dans l'art chrétien, de François Boespflug (chap. 34), qui donne un aperçu à la fois historique et théologique sur le lien entre la foi trinitaire et l'art sacré. Durant les premiers siècles, les représentations trinitaires sont rares et indirectes, car on ne peut représenter Dieu, spécialement en sa Trinité. Le second concile de Nicée, qui met fin à la querelle iconoclaste, n'évoque que les icônes du Christ, de la Vierge Marie, des anges et des saints. Les représentations trinitaires qui deviendront classiques n'apparaissent qu'à partir du XII^e siècle, qui marque le début de l'expansion de cet art.

Nonna Verna Harrison, dans un chapitre intitulé « La Trinité et le féminisme » (chap. 38), répond à ceux qui critiquent l'utilisation d'un langage exclusivement masculin à propos de la Trinité. Cette objection est l'occasion d'une belle réflexion sur l'analogie et sur les dimensions féminines du mystère chrétien. L'A. rappelle que la notion de génération éternelle doit être purifiée par rapport à notre idée humaine de génération. Selon elle, l'analogie humaine la plus proche de la génération du Fils par le Père est l'enfantement virginal de la mère de Dieu. Mais puisque le Christ était un homme, comment, s'il n'a pas assumé la féminité, a-t-il pu sauver aussi les femmes ? Ce n'est pas d'abord la masculinité qu'il a assumée, répond-elle, mais la nature humaine, et ainsi il a sanctifié tout le processus maternel de génération, en naissant du sein de Marie.

Ces contributions témoignent de la continuité de l'approfondissement de la foi en la Trinité au long des siècles. Le renouveau dont on parle parfois est en réalité un développement, qui s'enracine dans une forte tradition, et l'ouvrage en montre l'ampleur et la richesse. Celui-ci

contribue donc bien, comme l'affirment les auteurs, « à la vocation de la théologie trinitaire, c'est-à-dire, à la contemplation du mystère du Père, du Fils et du Saint-Esprit en vue de mieux proclamer et vivre le mystère de la foi aujourd'hui » (p. 605).

fr. Ghislain-Marie GRANGE, o.p.

Bertrand MÉHEUST, *Jésus thaumaturge*, Enquête sur l'homme et ses miracles, Paris, InterEditions, 2015, 1 vol. de XII-380 p.

Il y a de bonnes chances que le nom de Bertrand Méheust ne dise rien au lecteur de la *Revue thomiste* : il n'est, en effet, nullement théologien, mais philosophe et sociologue, et il aggrave son cas d'une spécialisation qui frise l'inavouable, puisqu'il a fait son objet propre de la voyance, et, plus généralement, de ce qu'on appelle, pour faire vite, ou bien le paranormal, ou bien la parapsychologie. Il s'est penché en particulier sur l'histoire intellectuelle et sociale du magnétisme lucide, tel qu'il naquit vers 1780 des expériences de Mesmer (cf. *Somnambulisme et Médiurnité*, 1784-1930, 2 vol., Le Plessis-Robinson, 1999), et il a écrit une biographie passionnante et rigoureuse — passionnante parce que rigoureuse — *Un voyant prodigieux*, Alexis Didier (1826-1886), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003. Aussi son objectif premier, dans *Jésus thaumaturge*, découle-t-il de cette compétence, c'est d'évaluer ce que la métapsychique, c'est-à-dire la science qu'on peut avoir du paranormal et de la parapsychologie, est en état d'apporter à la connaissance de Jésus de Nazareth, dans une démarche qui se veut aussi indépendante des dogmes de l'Église que de la récusation immédiate de tout ce qui, dans ce que nous savons de Jésus, dépasse le strict niveau du positivisme le plus plat.

Il part du constat, appuyé sur une lecture attentive de l'œuvre de Xavier Léon-Dufour, que, dans l'exégèse chrétienne

contemporaine, fille de la démythologisation bultmannienne (et, pourrait-on ajouter, par elle, petite-fille de David Strauss), la tendance est nette à traiter par prétériorité la dimension miraculeuse des faits et gestes de Jésus, et cela parce que la théologie court après le rationalisme contemporain, dans le fol espoir de finir, à force de reniements, par s'en faire accepter. Or la moindre fréquentation de l'Évangile établit l'importance de l'activité thaumaturgique du Nazaréen, surtout si l'on récuse, comme le fait l'A., l'inclination très dominante de l'exégèse actuelle à repousser la rédaction des Évangiles vers la fin du 1^{er} siècle, sinon vers le 11^e, et donc à réduire à peu de chose leur valeur de témoignage direct. l'A. préfère la datation haute, avant 70, de J. A. R. Robinson ou de P. Perrier, et il en tire la conclusion que la figure évangélique du thaumaturge n'est nullement une reconstruction mythologique des premières communautés, mais qu'elle a bel et bien constitué une dimension essentielle du Jésus de l'histoire. Il s'appuie ensuite sur les thèses de M. Borg, de H. Schonfield et du P. Kowalsky pour montrer comment le dispositif oraculaire du messianisme juif a pu structurer, sur le mode de la prédiction autoréalisatrice, la conception que Jésus s'est faite de sa vocation.

Malgré ce choix préférentiel pour des auteurs de réputation quelquefois souffrante, rien donc jusque-là qui bouleverse absolument les frontières entre lesquelles l'érudition a l'habitude de s'exercer; mais les choses commencent à changer lorsque, dans la troisième partie de son livre, l'A. entreprend de présenter des cas, à l'en croire historiquement bien attestés, de personnages contemporains dont les facultés paranormales présentent des similitudes incontestables avec les capacités miraculeuses du Christ. Ainsi du Padre Pio, qui aurait exercé des pouvoirs de guérison, de cardiognosie, de bilocation, ou de la Mère augustine bretonne Yvonne-Aimée de Malestroit, dont le cas a l'air de

constituer un des dossiers les plus médusants de la métapsychique, avec une capacité de prédiction parfaitement attestée, semble-t-il, une aptitude étonnante, digne d'un passe-muraille, à échapper aux servitudes de la corporéité, et même la faculté de provoquer autour d'elle ce que B. Méheust appelle techniquement des *apports*, c'est-à-dire l'apparition *ex nihilo*, sur un mode qu'on dirait volontiers ectoplasmique, de toute espèce de réalités, du genre fleurs, voile de tulle, couronnes de métal, etc. Encore ces deux mystiques se situent-ils au sein de la tradition chrétienne; mais B. Méheust souligne que des phénomènes comparables existent ou ont existé chez certains médiums laïques de l'époque contemporaine, comme l'Écossais Daniel Dunglas Home, qui posséda au milieu du 19^e siècle, donc en un temps où ses pouvoirs purent déjà être contrôlés de manière à satisfaire les plus méfiants, un don de seconde vue exceptionnel, et auquel il arriva de léviter, ou le Polonais Franek Kluski, qui concentra entre les deux guerres, à Varsovie, une phénoménologie incroyable autour de sa personne — ou encore, toujours au siècle dernier, mais dans une tout autre aire culturelle, le mystique indien Sai Baba, qui tirait du néant des apports par simple claquement des doigts. Tout cela, écrit B. Méheust, pour réintégrer la thaumaturgie de Jésus dans l'ordre du possible, et sans s'arrêter à l'objection que l'écart temporel et culturel qui la sépare des pratiques médiumniques modernes et contemporaines serait trop grand pour que la comparaison fasse sens: l'une et l'autre témoignent de la même capacité mystérieuse de l'esprit humain, que les métapsychistes appellent le *psi*, et que certaines civilisations ont su cultiver, sous des formes aussi différentes que la transe chamanique, les oracles grecs ou le prophétisme juif, alors que le rationalisme techniciste propre à la nôtre l'étouffe peu à peu, encore qu'elle puisse, dans certaines conditions sociales, réapparaître et

s'étendre avec la soudaineté d'un feu de brousse, comme firent le somnambulisme lucide peu avant la Révolution française, ou le spiritisme vers 1850.

Qu'on accepte ou non cette thèse, il faudra en tout cas toujours convenir qu'elle permet à B. Méheust de procéder, dans la cinquième partie de son livre, « Le thaumaturge en ses "œuvres" », à une relecture extrêmement suggestive des miracles de l'Évangile. Il soutient que Jésus concevait probablement son pouvoir en la matière comme émanant d'une force qui s'écoulait de lui — d'un fluide, donc —, sans qu'il fût toujours le maître d'en disposer à sa guise, ainsi qu'en témoigne le cas de l'hémorroïsse, qui guérit à son contact sans que le Seigneur eût même su qu'elle allait le toucher (cf. *Mc* 5, 21-35). Mais la métapsychique me semble aussi apporter beaucoup de neuf à l'étude des prédictions par le Christ de la chute de Jérusalem (p. 248-255), de même qu'elle éclaire également les limites des pouvoirs miraculeux de Jésus, attestées aussi bien à Nazareth (« Nul n'est prophète en son pays »), que, d'après B. Méheust, lors de la Passion (« Qu'il se sauve donc lui-même »). L'A. pousse son enquête jusqu'à la phénoménologie de la Résurrection, en arguant qu'il faut distinguer cette dernière, comme construction théologique ou conviction de la foi, des *événements de Pâques*, en tant qu'ils peuvent relever de la recherche historique; et d'esquisser une comparaison entre les apparitions postpascales et divers cas de dialogues *post mortem* entretenus, au cours du XIX^e siècle, à grand renfort de guéridons, par différents pratiquants des sciences psychiques. Voilà qui en dit long, réagiront certains, sur le réductionnisme auquel expose le parti pris méthodologique de l'A., et on pourrait à l'évidence verser au même dossier des faiblesses de son livre le temps qu'il perd, sur des pages et des pages, à essayer de déterminer quel événement a bien pu déclencher l'expansion stupéfiante du christianisme après Pâques — comme

si l'Événement de Pâques n'avait pas pu y suffire. Cela étant, il a aussi la sagesse de reconnaître que la singularité de Jésus s'impose même au regard de la métapsychique, aucun médium n'ayant présenté avec autant d'autorité une gamme aussi complète de phénomènes miraculeux; et, par ailleurs, il reconnaît également que, dans la mesure même où l'Église proclame que Jésus a été pleinement homme, la foi catholique n'a aucun mal à admettre qu'il ait pu mettre en œuvre des capacités qui — c'est même la thèse principale de B. Méheust — appartiennent fondamentalement à la nature humaine. On sent chez lui, un profond et sincère respect pour la personne du Christ, aux antipodes de la supériorité persiflouse d'un Renan. Aussi les réserves que j'ai à faire valoir ne portent-elles pas tant sur cela que sur certains des appuis qu'il a choisis pour assurer son escalade. Il admet ainsi tout le premier que, si les exégètes ne savent pas ce qu'il sait, lui-même, malgré l'effort d'information qu'il a incontestablement consenti, ne sait pas ce qu'ils savent. Et de fait, autant sa polémique contre leur manie de réduire les Évangiles à des témoignages de la foi des premières communautés, en leur contestant en douce toute valeur documentaire réelle sur Jésus, m'a paru assez fondée, autant je me suis demandé si son choix d'ériger l'œuvre de X. Léon-Dufour en parangon actuel de la chose était bien pertinent : il me semble que l'exégèse a quand même fait du chemin depuis, et que B. Méheust aurait été mieux inspiré de se confronter, par exemple, à la somme de John P. Meier (voir *Jésus, un certain Juif*, Les données de l'histoire, Paris, Cerf, quatre volumes parus, 2004-2009), lequel, tout en restant aussi fidèle que faire se peut à la démarche historico-critique, n'en rompt pas moins des lances en faveur de l'authenticité des miracles de Jésus, jusque et y incluse la multiplication des pains. Sur un autre point, je suis également resté songeur devant la rapidité avec laquelle, à propos du

suaire de Turin, B. Méheust donne pour assurés des faits qui ne le sont pas du tout. Comment peut-il, par exemple, écrire tout uniment que « *les historiens* sont remontés dans le passé jusqu'à la découverte du linceul à Édesse en 544 » (nous soulignons) — alors que, bien loin d'être pour Clio un acquis, ce point continue de faire l'objet de polémiques furibondes, où les arguments des sindonomaques valent ceux des sindonolâtres ? Tout ce passage (p. 303-306) laisse sur une impression d'autant plus pénible qu'on ne peut évidemment pas s'empêcher de se demander si, par hasard, tout le reste du dossier ne se ressentirait pas de la même précipitation (ce qui n'est certainement pas le cas, je tiens à le dire en toutes lettres). Enfin, d'un point de vue si j'ose dire plus philosophique, il ne me paraît guère contestable que la conception du monde sur laquelle reposent les thèses principales de l'A. ne soit fondamentalement un monisme, comme l'atteste, à mon avis, sa référence à Bergson. À cet égard, la discussion qu'il institue avec Jean Guitton comme représentant patenté du dogme catholique me paraît donc finalement assez biaisée, dans la mesure où Guitton lui-même s'était formé à la philosophie en plein bergsonisme, et n'en était pas resté indemne, ainsi qu'en témoignent certaines de ses considérations sur Marthe Robin, comme prémices d'une humanité augmentée à venir. Cela étant, l'A. emploie le tout dernier paragraphe de son ouvrage à rappeler que Bergson est mort chrétien, et on s'interdira donc de désespérer ni du bergsonisme, ni des bergsoniens.

Tout cela n'empêche au total pas que ce livre ne soit, à mon avis, d'un très grand intérêt pour les exégètes comme pour les théologiens, et c'est parce que le risque me paraît réel qu'il ne passe inaperçu des uns comme des autres que j'ai choisi de le recenser dans la *Revue thomiste*, et non dans *Commentaire*.

Fabrice BOUTHILLON.

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Michael Philip PENN, *Envisioning Islam, Syriac Christians and the Early Muslim World*, « *Divinations: Rereading Late Ancient Religion* », Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, 1 vol. de 304 p.

Michael Philip Penn reconsidère ici la documentation sur les débuts de l'époque islamique des VII^e-IX^e siècles au regard des sources syriaques qui comptent parmi les documents non musulmans les plus importants pour en saisir la ligne événementielle et les enjeux, et qui de surcroît sont contemporains de la période, apportant un point de vue extérieur différent et enrichissant. À travers les interprétations données par les auteurs chrétiens, l'A. se livre à une critique historique et littéraire approfondie pour reconstruire — voire parfois déconstruire — cette mémoire du passé, et offre ainsi une perception nouvelle sur les premiers musulmans souvent considérés et étudiés à partir des seuls textes arabes. Ce travail s'inscrit dans le sillage d'ouvrages qui ont fait date (notamment les études de Patricia Crone et de Robert Hoyland), reconnaissant à la documentation syriaque un apport de premier ordre pour comprendre le contexte socio-culturel de l'arrivée de l'islam et le développement des relations islamo-chrétiennes. Ce travail de réflexion s'accompagne en parallèle d'une autre publication, complémentaire, un manuel réunissant l'ensemble des sources syriaques sur les premières années d'interactions entre chrétiens et musulmans, intitulé *When Christians First Met Muslims, A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, paru la même année chez le même éditeur.

Quatre chapitres subdivisent l'ouvrage, encadrés par une introduction et une conclusion concises. Le premier (p. 15-52)

aborde les sources syriaques relatives à la conquête arabe, mettant en lumière l'importance des communautés chrétiennes et leur dynamisme entre empire byzantin et ancien empire perse. L'appréhension de ces événements par les chrétiens fut différente selon leurs affiliations religieuses (dyophysite, miophysite ou chalcédonienne) — et les sources (en particulier les chroniques universelles) s'en font le reflet, chaque communauté livrant sa lecture particulière. La nouvelle gouvernance par des peuples jugés infidèles fut d'abord perçue comme un instrument de la Providence pour punir le péché du peuple chrétien : à la fin du VII^e siècle, Jean bar Penkaye, un auteur syro-oriental, commente ainsi l'arrivée des Arabes, appelés par Dieu pour châtier le relâchement disciplinaire et doctrinal des chrétiens ; le Pseudo-Méthode fut le premier à décrire les succès provisoires des musulmans dans une perspective apocalyptique, débutant sa fresque littéraire par l'expulsion d'Adam et Ève du Paradis suite à la faute (comme une image symbolique du vécu des chrétiens d'alors), et décrivant la venue attendue d'un personnage providentiel, le « Dernier Empereur », qui viendrait mettre fin à cette période malheureuse. Ce n'est que progressivement que les autorités politiques musulmanes furent associées aux calamités et autres désastres du temps. Avec le calife 'Abd al-Malik b. Marwân (m. en 705), un mouvement d'islamisation s'opéra dans la société, qui explique l'essor concomitant d'ouvrages de type apocalyptique en syriaque proposant une interprétation à la fois spiritualisée et politique à ces évolutions. Comme il a été remarqué à ce propos, et encore récemment par Pablo Ubernia, la tension entre pensée eschatologique et discours apocalyptique était évidente dans ce contexte, les chrétiens espérant avant tout une libération politique avant l'arrivée d'un Messie qui signifierait la fin de l'histoire.

Le second chapitre (p. 53-101) traite des textes syriaques relatifs à la question de l'identité religieuse : l'A. s'intéresse aux différentes appellations données aux premiers musulmans et à la signification des changements dans les dénominations, qui révèlent aussi une évolution dans la compréhension de l'islam par les communautés chrétiennes.

La troisième partie (p. 102-141), en regard parallèle, s'attache aux présentations faites par les auteurs syriaques des gouvernants musulmans nouveaux maîtres du sol, en commençant par Mohammad. L'A. rappelle la fréquentation de milieux monastiques par ce dernier, et revient sur l'insertion de notions théologiques chrétiennes dans le Coran et sur la polémique attribuant au guide de l'islam l'aide de moines, en particulier Bahira, de confession syro-orientale ou arienne selon la tradition chrétienne représentée par Jean Damascène ou Théodore Abu Qurrah. Ces portraits de personnalités musulmanes d'autorité sont aussi l'occasion de controverses pour les écrivains syriaques qui développent critiques doctrinales et argumentations polémiques ; à travers ces biographies se révèlent aussi le rôle et la place des chrétiens dans le jeu socio-politique.

Le dernier chapitre (p. 142-182) aborde l'idée d'un *continuum* entre le christianisme et les débuts de l'islam : à travers des études de cas pris aux sources syriaques, l'A. montre les interactions entre les deux communautés conduisant sinon à des syncrétismes, tout au moins à une altération d'identité de la part de certains chrétiens fréquentant les fêtes musulmanes, adoptant la circoncision, voire ne reconnaissant plus au Christ que le statut de prophète. L'idée d'une frontière poreuse entre les deux religions durant cette période de l'histoire éclaire aussi l'impact et la diffusion de l'islam au sein des sociétés plurielles de l'ancien Iran. Dans ce cadre de coexistence, la question

de l'identité religieuse constitue certes le principal défi pour les communautés syriaques sous domination musulmane, mais un défi qui ne doit pas masquer la richesse des échanges islamo-chrétiens. Si la notion de tolérance religieuse reste anachronique pour l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, l'un des grands intérêts des sources syriaques sur les débuts de l'islam est également d'illustrer à la fois les représentations positives que les chrétiens se sont faites des musulmans, et les actions de bienfaisance des autorités musulmanes à leur égard.

Sans doute un recours comparatif aux sources arabes elles-mêmes, et peut-être aussi à la documentation chrétienne orientale plus large — caucasienne, copte ou encore arabe chrétienne produite en territoire musulman — pourrait-elle offrir un enrichissement ultérieur à cette réflexion sur cette période de transition.

Les éditeurs ont opté pour une présentation des notes *in extenso* en fin d'ouvrage (p. 187-250). L'ensemble se termine par une bibliographie subdivisée en rubriques : sources syriaques sur l'islam et études secondaires (curieusement désignées comme « sources non syriaques » !) et un utile index. Ce travail constitue un jalon important et renouvelé pour reconstruire l'histoire des relations islamo-chrétiennes durant les premiers siècles de l'islam.

Florence JULLIEN.

An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century, Edited by Mario Kozah, Abdulrahim Abu-Husayn, Saif Shaheen Al-Murikhi, Haya Al Thani, « Gorgias Eastern Christian Studies, 39 », Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2015, 1 vol. de xvi-718 p.

Second volet d'un programme de recherche financé par le Qatar National Research Fund pour trois années, cet ou-

vrage est publié sous forme d'une anthologie d'écrits monastiques et ascétiques syriaques rédigés par des écrivains des VII^e et VIII^e siècles originaires de ou formés dans la province de l'Église d'Orient désignée dans les sources syriaques comme le Beth-Qatraye — qui correspond en partie au Qatar actuel. Il fait suite à un colloque tenu à Qatar University (Doha) en partenariat avec l'Université américaine de Beyrouth en 2014, dont les actes ont été publiés chez le même éditeur. Le grand nombre d'auteurs mystiques, spirituels, canonistes, théologiens, exégètes, commentateurs ou liturgistes formés au Qatar à cette époque atteste d'un milieu culturel très riche. Les éditeurs estiment qu'il existait un centre d'éducation scholastique qui aurait activement participé à l'élaboration et à la transmission des savoirs : cela n'est pas une évidence, compte tenu aussi de l'attractivité de certains monastères des régions limitrophes, en Susiane (en particulier le monastère de Rabban-Shahbur où s'établirent temporairement plusieurs auteurs *qatraya*) ou en basse Babylonie. La présence sur l'île de Kharg, au large de Bouchir (Iran) dans le golfe Persique, des vestiges d'un vaste monastère pourvu d'un scriptorium et de plusieurs bibliothèques montre en tout cas le rayonnement de cette région et son rôle dans l'éducation et la production culturelle, en lien étroit avec les monastères voisins.

Différents genres littéraires ont été privilégiés pour former les rubriques de cette anthologie : hagiographie, littérature épistolaire, exégétique, liturgique, canonique, spirituelle, ascétique. Des traductions anglaises de qualité sont introduites par des mises en contexte, des annotations, un appareil avec renvois bibliques, et accompagnées pour deux d'entre elles du texte syriaque.

À tout seigneur, tout honneur : la majeure partie de l'ouvrage est consacrée à des œuvres d'Isaac de Ninive (connu aussi sous le nom d'Isaac le Syrien, env. 640-

700). André Louf avait déjà publié en français la plupart de ses œuvres spirituelles aux éditions de l'Abbaye de Bellefontaine en tenant compte des nouveaux textes découverts par Sebastian Brock, de même que le P. Placide Deseille pour les homélies, et Jacques Touraille pour les lettres. Isaac développa une pensée et une spiritualité qui marque la synthèse des grands courants spirituels du christianisme et du monachisme orientaux : celui d'Évagre certes, mais aussi des Pères d'Égypte — dont il reprend l'enseignement sur la plénitude de l'inhabitation de l'Esprit-Saint et sur l'importance de la notion biblique du cœur —, ainsi que d'Origène et la conception d'un salut universel. Quatre grands textes sont ici présentés et (certains partiellement) traduits. Les *Chapitres sur la connaissance* (p. 253-280) participent d'un genre littéraire très populaire au sein de la tradition chrétienne orientale, éminemment illustré par Évagre le Pontique (env. 345-399), l'un des auteurs mystiques et ascétiques les plus influents sur le milieu monastique syriaque. Nombre d'écrivains tels Siméon de Taybuteh, Jean bar Penkaye, Jean de Dalyatha ou Joseph Hazzaya ont rédigé de tels *Chapitres*, modelés sur l'œuvre évagrienne des *Kephalaia* qui resta une source d'inspiration majeure pour traduire l'expérience intime de la montée vers Dieu et de la communion avec Lui. Il s'agit ici d'une sélection de quelques *Chapitres*, regroupés en quatre ensembles de sentences ou « centuries », chacune abordant différents thèmes ascétiques et disciplinaires apparemment sans lien les uns avec les autres, mais traduisant en réalité une doctrine spirituelle profonde très déployée. Comme le remarque Grigory Kessel, Isaac précise lui-même avoir voulu composer un commentaire de son propre texte ; l'organisation en centuries fut donc une œuvre éditoriale postérieure, peut-être effectuée de la main d'un disciple. La *Troisième partie*, issue d'un unique manuscrit découvert récem-

ment à Téhéran, concerne un ensemble de dix-sept textes dont quatorze restés inédits jusqu'à leur édition récente par Sabino Chialà (*Terza Collezione, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 637 et 638 : *Scriptores Syri*, 246 et 247, Louvain, Peeters, 2011). Elle est présentée ici en version anglaise par Mary T. Hansbury qui a fait un remarquable travail de traduction (p. 281-440) : la thématique centrale de ces discours reste essentiellement la prière et la vie d'intimité avec Dieu ; Isaac livre également des conseils sur la vie en solitude, les attitudes du corps, le travail de l'esprit, envoi des lettres à des solitaires en difficulté, etc. La *Quatrième partie* (p. 471-691) des homélies ascétiques est conservée spécialement en garshuni — arabe écrit en lettres syriaques ; on regrettera l'absence de traduction, le lecteur devant se contenter d'une introduction très générale sur les différentes *Parties* de l'œuvre d'Isaac, sans grandes précisions sur le contenu de la *Quatrième* essentiellement constituée de sermons sur les *Kephalaia gnostica* d'Évagre. Les deux discours de la *Cinquième partie* (p. 441-470) forment comme une synthèse de la pensée d'Isaac de Ninive : infinie miséricorde de Dieu pour sa création, dessein de salut universel. Comme l'a souligné le P. Sabino Chialà, Isaac chercha davantage à traduire sa propre expérience spirituelle qu'à participer aux débats controversés sur l'apocatastase et ses contradictions avec l'Évangile.

Trois auteurs du Beth-Qatraye sont aussi représentés avec un choix de leurs œuvres : Aḥub du Qatar et son introduction au Psautier (p. 89-95), Abraham bar Lipeh et son commentaire des offices liturgiques (p. 97-146), et Dadisho' Qatraya dont est donné un commentaire bref sur le *Paradis des Pères égyptien* de « Enanisho », composé sur modèle du fameux *Paradis des Pères* de Pallade et conservé en garshuni (p. 155-187). À propos de ce dernier, la question d'une histoire de la transmis-

sion du texte, originellement écrit en syriaque, vers l'arabe et l'éthiopien est soulevée avec pertinence : on peut en effet s'interroger sur les modes de conservation ou d'élaboration culturelles propres, à partir du matériau original, dans le processus de transfert vers d'autres milieux linguistiques. Seules des études comparatives et critiques à venir nous permettront de mieux saisir les transformations ou les restitutions de cette œuvre majeure de Dadisho'. Ce commentaire reçut une postérité dans l'Église d'Éthiopie puisqu'il fut inclus dans l'ouvrage connu sous le nom de « Livre des trois moines » (*i.e.* Isaac de Ninive, Jean de Dalyatha et Philoxène de Mabboug — d'où aussi son appellation de *Filekseyus* (p. 189-252). Comme le remarque avec justesse Robert Kitchen, le nom de Philoxène semble avoir été introduit postérieurement pour « orthodoxiser » l'ouvrage dans les milieux syro-orthodoxes miaphysites, puisqu'Isaac et Jean de Dalyatha appartenaient à l'Église syro-orientale dyophysite). Il servit durant des siècles de manuel à l'usage des novices au sein du monachisme éthiopien. Conservé en guèze dans un manuscrit d'Addis Abeba, il se présente comme une série de 245 interrogations avec réponses de moines égyptiens à Philoxène, et appartient par là même au genre littéraire spécifique des questions/réponses (*erotapokriseis*) en usage dans la littérature syriaque en particulier.

S'ajoutent également à cet ensemble les cinq lettres que le catholicos Isho'yahb d'Adiabène envoya aux laïcs, moines et évêques du Beth-Qatraye vers 650 qui contestaient alors le pouvoir central représenté par le siège catholical de Séleucie-Ctésiphon, générant de fortes tensions entre la hiérarchie et des hiérarques charismatiques investis d'une autorité régulière et légitime (p. 43-88). Ces *Lettres* constituent l'une des sources-clef pour saisir la situation politico-religieuse de cet espace, où l'on voit que les moines

devaient former un nœud de pacification dans le règlement de cette crise au moment où les évêques de Perse faisaient approuver les décisions de leur assemblée synodale autonomiste par les autorités civiles musulmanes, rejoints par le clergé du Beth-Qatraye. Cette correspondance avait déjà fait l'objet d'une édition avec version latine par R. Duval en 1904-1905 (*Īsho'yahb patriarchae III Liber epistularum*, CSCO, 11 et 12 : *Scriptores Syri* 11 et 12, Louvain, Peeters). Elle a été abondamment commentée : il est regrettable que l'A. ne donne aucune référence bibliographique à ce sujet — voir J. BEAUCAMP, C. ROBIN, « L'évêché nestorien de Mâsmâhîg dans l'archipel d'al-Bahrayn (v^e-ix^e siècle) », dans *Dilmun*, *New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, Ed. by D. T. Potts, « *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, 2 », Berlin, 1983, p. 171-196; F. JULLIEN, « Le charisme au service de la hiérarchie : les moines et le catholicos Īshō'yahb III. Regard sur la crise sécessionniste du Fârs au vii^e siècle », dans *Les Autorités religieuses entre charismes et hiérarchie*, *Approches comparatives*, Sous la direction de D. Aigle, « *Miroir de l'Orient musulman*, 1 », Turnhout, Brepols, 2011, p. 41-51; O. IOAN, *Muslimen und Araber bei Īshō'yahb III. (649-659)*, « *Göttingen Orientforschungen. Syriaca*, 37 », Wiesbaden, Harrassowitz, 2009. Ajoutons que les informations toponymiques fournies par Isho'yahb sont bien connues, en particulier des synodes de l'Église syro-orientale, et chaque lieu depuis longtemps identifié. Il eut été d'ailleurs opportun de citer en apparat les actes des synodes qui se réfèrent explicitement aux situations décrites par exemple dans la *Lettre XIX* (schisme d'Abraham de Mashmahig) ou la *Lettre XX* (intervention du métropolite de Mésène Giwargis).

Plusieurs chrétiens originaires du Beth-Qatraye s'illustrèrent comme traducteurs polyglottes — élément qui montre aussi le milieu intellectuel multiculturel dans

lequel se formèrent les écrivains de cette région entre les VII^e et VIII^e siècles. Parmi eux, les éditeurs ont choisi un moine anonyme dont subsiste une préface qui fut rédigée en introduction au corpus juridique réuni par le métropolitain de Rew-Ardashir Mar Shem'un (p. 147-153). Le moine y fait montre d'un niveau d'expression très élaboré.

Un texte hagiographique ouvre le volume : l'*Histoire* de Mar Yonan (p. 1-42). Dans la tradition monastique, Yonan est considéré comme un disciple de Mar Awgin, le « Père des moines » de Mésopotamie septentrionale, et le fondateur au IV^e siècle d'un célèbre monastère dans les environs de Peroz-Shahbur (al-Anbar) sur l'Euphrate. Comme le remarque S. Brock qui nous offre la traduction inédite de cette fiction rédigée aux alentours du VIII^e siècle, l'intérêt de cette *Histoire* est qu'il s'agit de l'unique composition littéraire qui ait pour cadre principal la région du golfe Persique. Rappelons que de nombreux vestiges archéologiques de monastères des VII^e et IX^e siècles y ont été retrouvés, spécialement sur les îles de Kharg déjà citée, Failaka ou Şir Bani Yas. Celle-ci, formée de roches noires, a pu correspondre au lieu de rédaction de ce texte, évoqué par son auteur, Rabban Zadoy, supérieur du monastère de Mar Thomas, sous le mystérieux toponyme de « l'île Noire » ; plusieurs tentatives d'identification ont été faites, notamment déjà par A. Mingana en 1926 (« The Early Spread of Christianity in India », *Bulletin of the John Rylands Library* 10, p. 450-453), D. T. Potts en 1990 (*The Arabian Gulf in Antiquity*, II. From Alexander the Great to the Coming of Islam, Oxford) ou J.-F. Salles en 1994 (« Fines Indiae, Ardh el-Hind. Recherches sur le devenir de la mer Erythrée », dans *The Roman and Byzantine Army in the East*, Ed. by E. Dabrowa, Cracovie, p. 165-188 [p. 178-179, n. 62 et n. 63]) qui optent pour une localisation dans la région de Bahrayn,

près d'îlots désertiques comme ceux au large d'Abu Dhabi. Précisons que G. King fut le premier à proposer en 1997 une assimilation avec le site de Şir Bani Yas (« A Nestorian monastic settlement on the island of Şir Banī Yās, Abu Dhabi : a preliminary report », *BSOAS* 60/2, p. 221-235), avant R. Payne en 2011. L'*Histoire* de Yonan est aussi intéressante parce qu'elle témoigne non seulement de la vie monastique dans la région du Golfe à l'époque de rédaction, mais atteste aussi d'une relation très forte entre production hagiographique et croissance des institutions cénobitiques dans cette région. S. Brock ajoute en fin de traduction un index très utile des noms propres et toponymes cités.

Les textes réunis dans cet ouvrage soulignent à l'évidence l'importance et la qualité de la culture chrétienne de la région du golfe Persique aux VI^e et VIII^e siècles ; ils ouvrent aussi des perspectives sur les relations du Beth-Qatraye avec les régions et pays voisins à une époque de bouleversements politiques et de changements géostratégiques majeurs.

Florence JULLIEN.

BAR HEBRAEUS, *The Ecclesiastical Chronicle*, An English Translation, Translated by David Wilmshurst, « Gorgias Eastern Christian Studies, 40 », Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2016, 1 vol. de XL-554 p.

Grégoire Abu 'l-Faraj (1226-1286), connu sous le nom de Bar 'Ebroyo (Bar Hebraeus), fut élu en 1264 à la plus haute dignité au sein de sa communauté syro-orthodoxe de Mésopotamie — celle de « maphrien », c'est-à-dire littéralement « fructificateur » de l'Orient. Originaire de Mélitène (l'actuelle ville turque de Malatya), il est le dernier grand écrivain et savant de langue syriaque. Parmi son œuvre monumentale qui illustra tous les domaines du savoir, Bar Hebraeus laissait

une immense *Histoire religieuse*, conservatoire de sources souvent perdues par ailleurs et bassin collecteur de la mémoire des christianismes orientaux. Il n'existait à ce jour qu'une édition du syriaque avec traduction en latin réalisée par Jean-Baptiste Abbeloos et Thomas Joseph Lamy, publiée à Paris en trois volumes entre 1872 et 1877. Aussi la version anglaise de David Wilmschurst était-elle particulièrement attendue pour mieux faire connaître l'un des géants de la littérature araméenne orientale. L'A. reproduit le texte syriaque de la précédente édition, en renvoyant commodément à la pagination.

Cette *Histoire religieuse* (*Ecclesiastike*) est désignée aussi sous le nom de *Chronique ecclésiastique* pour la distinguer de la *Chronique profane* ou *Chronographie* du même auteur. Elle comprend deux parties distinctes : la première a trait au patriarcat d'Antioche, dans l'espace byzantin, tandis que la seconde s'intéresse à l'historiographie des primats en territoire perse à l'est de l'Euphrate (Iraq et Iran actuels). Sa documentation est en partie basée sur la chronique universelle du patriarche miaphysite Michel le Syrien (1126-1199), sur la *Chronique jusqu'en 1234*, et sur le commentaire du *Livre de la tour et du gué* de l'historien arabe chrétien du XI^e siècle Mari ibn Suleyman. Cette œuvre majeure devait être poursuivie, essentiellement par le propre frère de Bar Hebraeus, Barsoum, puis par un anonyme jusqu'au XV^e siècle. Elle a pour objet l'histoire des communautés syriaques, exposée à travers le prisme des biographies des patriarches qui gouvernèrent l'Orient depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque du rédacteur. Cette méthode d'écriture de l'histoire à partir de *Vies* ou de pièces hagiographiques est un genre historiographique que l'on trouve surtout dans la tradition syro-orientale ; Bar Hebraeus l'utilise à des fins d'expression plus personnelle, en donnant une identité historique à son maphrianat. Les notices se succèdent ainsi, et l'on peut dire

que l'*Histoire religieuse* est une pièce fondamentale pour comprendre la mise en place de la théorie des successions et leur légitimation ; en théologien, Bar Hebraeus commence d'ailleurs sa première section par Aaron, grand prêtre juif, incluant aussi dans sa liste les frères Maccabées jusqu'à l'apôtre Pierre, reprenant une énumération compilée par Jacques d'Édesse.

D'une manière globale, cette chronique-compilation dont Geoffroy Greatrex a récemment montré les originalités éclaire les modes de coexistence des diverses communautés religieuses dans leur grande diversité : syro-orthodoxes, syro-orientaux abusivement appelés « nestoriens », chalcédoniens. Pour Bar Hebraeus, l'Église syro-orthodoxe est la seule légitime aussi bien à l'est qu'à l'ouest de l'Euphrate : selon lui, les chrétiens qui avaient accepté les conclusions du concile de Chalcédoine en 451 avaient perdu cette légitimité, tandis que les Orientaux de l'empire perse, en adoptant le nestorianisme à la fin du V^e siècle, avaient fait sécession. Cette perception le conduit d'ailleurs à réinterpréter les faits historiques pour donner les métropolitains syro-orthodoxes comme les véritables héritiers des premiers évangélistes. Ce texte présente des développements d'un très grand intérêt pour connaître la diffusion et l'ancrage de courants de pensée comme le messalianisme, le marcionisme ou l'origénisme en Syrie, en Mésopotamie, en Babylonie et en Perse, et plus globalement pour étudier les polémiques théologiques post-conciliaires du V^e siècle et leurs conséquences en Orient.

Si Bar Hebraeus est peu original dans ses données sur le IV^e siècle — largement empruntées à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et à celle de Socrate le Scholastique notamment — ou reste, pour les V^e-VI^e siècles, en partie tributaire de la *Chronique* de Michel le Syrien, son ouvrage à vocation encyclopédique demeure d'une grande valeur tant pour les aspects historiques des événements contempo-

rains vécus (spécialement la domination mongole), que pour sa présentation de la situation politico-culturelle des chrétiens sous le califat et du lent déclin des Églises chrétiennes, mais aussi pour les traditions religieuses restituées — patrimoine encore vivant de ces communautés d'Orient.

Les listes des patriarches syro-orthodoxes et des patriarches syro-orientaux sont données dans deux appendices, suivis d'une brève bibliographie sans doute trop sélective; on s'explique mal l'absence de l'ouvrage de H. Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2005, par exemple, ou des actes du colloque sur Bar Hebraeus et la Renaissance syriaque (édités par D. Aigle dans un numéro spécial de la revue *Parole de l'Orient* 33, en 2008 — seul un article est mentionné). Cinq cartes dont trois loco-régionales complètent l'ensemble; la troisième dévolue à l'Église d'Orient est malheureusement amputée des diocèses du golfe Persique dépendants du Fars et de ceux du Segestan. Un index très utile vient compléter cette production désormais référente.

Florence JULLIEN.

Jeanne-Nicole MELLON SAINT-LAURENT, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches*, « Transformation of the Classical Heritage, 55 », Oakland, University of California Press, 2015, 1 vol. de XII-210p. + 1 carte.

Ce travail est le résultat d'une thèse de doctorat intitulée « Apostolic Memories: Religious Differentiation and the Construction of Orthodoxy in Syriac Missionary Literature », soutenue à Brown University sous la direction de Susan Ashbrook Harvey, spécialiste reconnue de l'historien syriaque occidental Jean d'Éphèse (m. post. 85) dont les écrits sont placés au cœur de cette recherche. L'ou-

vrage se présente sous la forme de sept rubriques qui commentent chacune un aspect de la missiologie chrétienne depuis l'époque apostolique jusqu'au milieu du VI^e siècle en Mésopotamie. Ces rubriques sont dévolues à des figures missionnaires marquantes: trois apôtres ou disciples du Christ, Thomas, Addaï et Mari, considérés comme les fondements des Églises syriaques; quatre évêques syro-occidentaux: Siméon de Beth-Arsham, Jacques Baradée, Ahoudemeh, et enfin l'écrivain ecclésiastique Jean d'Éphèse, qui fut lui-même missionnaire, dont l'œuvre littéraire reste l'une des sources essentielles pour connaître les débuts de l'expansion de la christologie miaphysite en Orient.

La réflexion conduite dans l'Introduction, « Récits missionnaires dans la tradition syriaque » (p. 1-16) donne les clefs méthodologiques des chapitres qui suivent et pose les problématiques que soulèvent ces hagiographies. L'A. tente d'abord de donner une définition du genre hagiographique à l'origine de l'idéalisation des descriptions sur l'origine de l'expansion des Églises syriaques. Derrière l'intention première d'édification et de construction de la communauté à travers des personnages héroïques donnés en modèles, la vie des saints missionnaires offre aussi la lecture en miroir d'une réalité culturelle, des idéaux et des croyances de leurs narrateurs et des groupes chrétiens auxquels ils appartiennent. L'historien comme le théologien peuvent déceler — au-delà des embellissements, des développements, des codifications du langage et des interprétations propres au genre même — des informations sur la société des époques de rédaction. Les différents récits choisis, pour ceux qui ont une teneur historique, sont extraits de l'œuvre de Jean d'Éphèse. Celui-ci s'adresse à une communauté christologique en rupture avec les formulations théologiques du concile de Chalcédoine à un moment où elle s'organise sur le territoire mésopotamien et

perse, dans un contexte de persécutions du pouvoir byzantin. Cela explique la dimension proprement identitaire de ces textes et leur propension à encourager les groupes exilés, mais aussi à interpréter les événements présents en retravaillant — voire en recréant — le passé communautaire. L'hagiographie missionnaire, qui combine symbolisme politique et religieux, montre finalement le processus de construction communautaire des Églises syriaques et leur singularisation théologique progressive. Est rappelée l'importance des modèles d'écriture, notamment des figures bibliques réactualisées dans le personnage missionnaire, des types et symboles comme modes d'expression théologique, du langage liturgique et scripturaire.

Les quatre derniers chapitres sont abordés sous l'angle de la formation progressive de l'Église syro-orthodoxe dans le cadre des tensions et des polémiques christologiques au moment où se mettent en place les définitions conciliaires sur la nature et la personne du Christ. Le traitement des récits apostoliques, spécialement le voyage missionnaire de Thomas en Inde, reste trop succinctement traité au vu des modèles narratifs existant en filigrane des versions grecque et syriaque des *Actes* (on pense en particulier aux thématiques parallèles avec le roman du philosophe Philostrate consacré à Apollonius de Tyane). Il eut été également intéressant de développer une analyse des modes d'insertion des trois figures apostoliques de Thomas, Addaï et Mari dans les modes de construction identitaires des Églises dyophysite mais aussi miaphysite, chez un Barhebraeus par exemple. D'un point de vue de théologie politique, l'A. rappelle comment le texte de la *Doctrina d'Addaï* se fait l'écho d'une organisation calquée sur l'ordonnement céleste : le roi, la cité et l'apôtre sont des modèles pour l'édification d'une société chrétienne, préfiguration en quelque sorte de la Jérusalem d'En-haut. Les *Actes de Mar Mari* sont traités ici

— en une synthèse des éléments connus par ailleurs — sous l'angle des légitimations de pouvoir du nouveau siège catholical qui doit s'affirmer face au dynamisme de la communauté manichéenne, et s'insérer dans une société étrangère au christianisme. De la notice de Siméon de Beth-Arsham dans la *Vie des saints orientaux* de Jean d'Éphèse, rédigée près de vingt ans après la mort du missionnaire, on retiendra qu'il s'agit d'abord d'une polémique rhétorique au service de l'argumentation miaphysite, spécialement à l'encontre de l'Église syro-orientale. Cette argumentation s'illustre d'une autre manière à travers les développements de la *Vita* de Jacques Baradée reprise aux VII^e et VIII^e siècles, un exemple de mémoire hagiographique qui se transmet et s'enrichit au gré des événements vécus par l'Église syro-orthodoxe.

La finalité de ces histoires missionnaires est bien de promouvoir l'héritage de chaque Église par le recours à des images et des symboles finalement similaires. Un même arrière-plan polémique sous-tend les intentions d'écriture et donc les présentations idéalisées d'une collaboration avec le pouvoir, les descriptions de lignages remontant à l'époque apostolique, les restitutions de succès dans la controverse. Les « mémoires apostoliques » servent le jeu des justifications autonomistes et des légitimations doctrinales alors en construction.

Une carte présente les principaux toponymes des sites syro-occidentaux de Mésopotamie du nord ; on déplorera cependant l'absence de légende et d'une topographie plus détaillée pour les espaces de l'empire sassanide (Huzestan, Fars, Adiabène, etc.). Un index général, qui compile aussi les noms propres, les toponymes, les auteurs anciens et modernes, clôt l'ouvrage. Certaines occurrences font l'objet de mises en contexte détaillées avec renvoi aux pages référentes.

Christelle JULLIEN.